



**HAL**  
open science

**Identités raciales et production du politique : la construction d'Haïti en tant que problème public dans l'imaginaire social caribéen : études comparées sur la Jamaïque et la Guadeloupe**

Sébastien Nicolas

► **To cite this version:**

Sébastien Nicolas. Identités raciales et production du politique : la construction d'Haïti en tant que problème public dans l'imaginaire social caribéen : études comparées sur la Jamaïque et la Guadeloupe. Science politique. Université de Bordeaux, 2017. Français. NNT : 2017BORD0019 . tel-01728499v2

**HAL Id: tel-01728499**

**<https://theses.hal.science/tel-01728499v2>**

Submitted on 13 Mar 2018

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

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

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX



École Doctorale SP2 : Sociétés, Politique, Santé Publique

SCIENCES PO BORDEAUX

Laboratoire d'accueil : Les Afriques dans le monde

**Identités raciales et production du politique : la construction  
d'Haïti en tant que problème public  
dans l'imaginaire social caribéen.  
*Études comparées sur la Jamaïque et la Guadeloupe.***

**Volume 1**

**Thèse pour le Doctorat en Science politique**

Sous la direction de Mme Christine CHIVALLON  
Et la co-direction de M. Justin DANIEL

présentée et soutenue publiquement  
le 10 mars 2017 par

**Sébastien NICOLAS**

***Composition du jury :***

**Mme Christine CHIVALLON**, Directrice de recherche, CNRS-Université de Bordeaux / Passages ; *directrice de thèse*

**M. Justin DANIEL**, Professeur, Université des Antilles / CRPLC ; *co-directeur de thèse*

**M. Laurent DUBOIS**, Professeur, Duke University ; *rapporteur*

**M. Johann MICHEL**, Professeur, Université de Poitiers / CEMS EHESS ; *rapporteur*

**M. Patrick SIMON**, Directeur de recherche, INED

**M. Andrew SMITH**, Directeur de recherche FNSP, Sciences Po Bordeaux / CED

---



## **RÉSUMÉ en français**

Ce travail propose une analyse comparée portant sur la construction d'Haïti en tant que problème public en Jamaïque et en Guadeloupe au cours des années 2000. Un premier facteur de politisation observé dans ces deux territoires repose sur l'altérisation des Haïtiens par le biais de normes héritées de l'idéologie raciale coloniale et se traduit par d'importantes mobilisations contre les immigrés haïtiens. Un deuxième type d'intervention dans le champ politique relève au contraire de pratiques d'opposition au discours colonial et tend à présenter la première République noire comme le symbole d'une appartenance commune forgée dans la lutte contre l'hégémonie occidentale. Cette conflictualité identitaire est resituée à l'aune du fond imaginaire racialisé hérité de la société de plantation et au croisement des modèles institutionnels mis en œuvre après la décolonisation en Jamaïque et en Guadeloupe. En retraçant la trajectoire du « problème haïtien », l'enquête engage une réflexion sur la production du politique dans l'espace caribéen. Elle s'attache à montrer en quoi les antagonismes socio-raciaux exprimés dans les sociétés à fondement esclavagiste informent et travaillent l'action politique qui y prend place. La première partie revient sur l'invention de la figure racisée du « barbare haïtien » dans l'espace Atlantique et son usage par les puissances occidentales en tant qu'outil de légitimation de l'ordre colonial en Jamaïque et en Guadeloupe. La deuxième partie s'intéresse à la manière dont ces stéréotypes raciaux sont réactivés dans les deux territoires durant les années 2000 à travers la politisation de l'immigration haïtienne et sa mise à l'agenda auprès des pouvoirs publics. En troisième lieu, les interactions qui façonnent les énoncés officiels du « problème haïtien » sont saisies au prisme des instruments de l'action publique mis en place afin de réguler, contrôler et mettre à l'écart les corps haïtiens. Cette recherche invite à aborder, par le biais de l'exemple caribéen, les fondements de l'articulation entre identités raciales, production du politique, pratiques du pouvoir et modes de gouvernementalité. Elle met en évidence la longévité des schèmes de pensée issus de la domination coloniale, tout en soulignant la capacité des acteurs à en renégocier le contenu à travers le conflit politique.

---

## **MOTS-CLÉS en français**

Pouvoir, identités raciales, problème public, instrumentation, mode de gouvernementalité, production du politique, imaginaire social, sociétés à fondement esclavagiste

## **TITRE en anglais**

Racial identities and production of politics: the construction of Haiti as a public problem in Caribbean social imaginary. Comparative studies on Jamaica and Guadeloupe.

---

## **RESUMÉ en anglais**

This research project proposes a comparative analysis regarding the construction of Haiti as a public problem in Jamaica and in Guadeloupe during the 2000s. A first factor of politicisation observed in both territories is based on the process of othering the Haitians through norms inherited from racist ideology and reflected in significant mobilisations against Haitian migrants. A second type of intervention in the political arena is conversely related to oppositional practices towards the colonial discourse and tends to present the first Black Republic as a symbol of common belonging shaped through struggles against Western hegemony. This source of identity-based conflicts is located in the light of a racialised imaginary inherited from plantation society and at the intersection of the institutional models implemented after decolonisation in Jamaica and in Guadeloupe. By recounting the career of the “Haitian problem”, this survey reflects on the production of politics in the Caribbean space as from its margins. It aims at showing how social and racial antagonisms expressed in societies founded on slavery shape and fashion local political action. The first part sheds a light on the invention of the racialised representation of the “Haitian barbarian” in the Atlantic space and its use as a tool for legitimating the colonial order in Jamaican and in Guadeloupe by Western powers. The second part addresses the way in which these racial stereotypes were reactivated in both territories during the 2000s through the politicisation of Haitian immigration as well as its placement on the policy agenda. Third, the interactions that shape official narratives related to the “Haitian problem” are grasped through the lens of policy instruments implemented in order to regulate, control and exclude Haitian bodies. Based on the Caribbean example, this research invites to discuss the way racial identities, politics, power practices and governmentalities relate and are articulated altogether. It highlights the longevity of thinking patterns derived from colonial domination, while emphasising the capacity of actors to renegotiate their content through political conflict.

---

## **MOTS-CLÉS en anglais**

Power, racial identities, public problem, instrumentalities, governmentality, production of politics, social imaginary, societies founded on slavery

# Sommaire

SOMMAIRE.....	3
REMERCIEMENTS.....	5
INTRODUCTION.....	9
PENSER LE POLITIQUE DANS LA CARAÏBE : REPÈRES HISTORIQUES ET CULTURELS .....	17
POSITIONNEMENT DANS LA LITTÉRATURE DES SCIENCES SOCIALES .....	36
PRÉSENTATION DE LA MÉTHODOLOGIE .....	76
RECENTREMENT ET ANNONCE DU PLAN DE LA THÈSE .....	91
<b>1<sup>ERE</sup> PARTIE. GOUVERNEMENTALITÉ COLONIALE, IDÉOLOGIE RACISTE ET USAGES POLITIQUES D'HAÏTI : PERSPECTIVES HISTORIQUES.....</b>	<b>95</b>
CHAPITRE 1. UNE FIGURE RACIALISÉE DE L'ANTI-MODERNITÉ : L'INVENTION D'HAÏTI DANS L'IMAGINAIRE COLONIAL .....	99
CHAPITRE 2. RÉGIMES DE POUVOIR ET CATÉGORIES RACIALES : HISTORICISER LA PRODUCTION DU POLITIQUE EN JAMAÏQUE ET EN GUADELOUPE .....	147
CHAPITRE 3. RETRACER LE RAPPORT À HAÏTI. MISE EN CONTEXTE DES RELATIONS HISTORIQUES AVEC LA JAMAÏQUE ET LA GUADELOUPE .....	211
<b>2<sup>EME</sup> PARTIE. LA RÉACTIVATION DU « PROBLEME HAÏTIEN » EN JAMAÏQUE ET EN GUADELOUPE DURANT LES ANNEES 2000. CONSTRUCTION DE LA MENACE ET PROCESSUS DE MISE A L'AGENDA.....</b>	<b>263</b>
CHAPITRE 4. SAISIR LES « UNIVERS DE SENS » À L'ORIGINE DU « PROBLÈME HAÏTIEN » : ALTÉRITÉ, RÉAPPROPRIATIONS IDENTITAIRES ET LOGIQUES DE RACIALISATION.....	267
CHAPITRE 5. DE L'ASSIGNATION IDENTITAIRE À LA POLITISATION : MISE À L'AGENDA ET CONTESTATION DU « PROBLÈME HAÏTIEN » EN JAMAÏQUE .....	343

CHAPITRE 6. LA POLARISATION DU CHAMP POLITIQUE AUTOUR DE L'IMMIGRATION HAÏTIENNE EN GUADELOUPE : RACISME, LUTTES DE POUVOIR ET MOBILISATIONS IDENTITAIRES.....	407
<b>3<sup>EME</sup> PARTIE. DE LA MISE EN POLITIQUE AUX PRATIQUES INSTRUMENTALES. L'USAGE D'HAÏTI EN TANT QUE TECHNOLOGIE GOUVERNEMENTALE.....</b>	<b>471</b>
CHAPITRE 7. MODES DE GOUVERNEMENTALITÉ ET INSTRUMENTATION DU « PROBLÈME HAÏTIEN » : RÉAFFIRMER L'IDENTITÉ LÉGITIME.....	477
CHAPITRE 8. LES POUVOIRS PUBLICS FACE AU TREMBLEMENT DE TERRE DE 2010 : VICTIMISATION ET (RE)MISE À NU DES CORPS.....	565
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE.....</b>	<b>615</b>
<b>TABLES DES MATIÈRES.....</b>	<b>629</b>

# Remerciements

Cette thèse est l'aboutissement d'un travail passionnant et enrichissant. Elle fut guidée par les lectures qui lui ont permis de prendre corps, mais aussi et surtout par les nombreuses rencontres humaines qui en ont jalonné la réalisation. Ce travail n'aurait pas été possible sans le soutien constant des personnes qui m'ont apporté aide, encouragements et conseils. Qu'il me soit permis de les remercier chaleureusement.

Ma gratitude va en premier lieu à Christine Chivallon et à Justin Daniel, pour m'avoir fait découvrir un terrain qui ne m'a plus quitté depuis, et pour m'avoir soutenu dans ce projet depuis ses débuts. Ils m'ont transmis ce mélange d'appétence pour la connaissance et de rigueur intellectuelle propre à la recherche en sciences sociales ; cette propension à « couper le cheveu en quatre », pour reprendre un de leurs enseignements. Cette thèse n'aurait pu aboutir sans leur confiance, leur disponibilité et leurs conseils. Je remercie également Antoine Roger pour son suivi attentif depuis la rédaction de mon mémoire, ainsi que Dominique Darbon, Catherine Neveu et Andy Smith pour leurs commentaires constructifs durant mes comités de thèse. Ma reconnaissance va également à l'équipe du LAM pour son accueil, ainsi que pour le soutien apporté au cours de cette recherche.

Ce travail doit son existence en premier lieu aux acteurs rencontrés sur le terrain, qui ont accepté de s'exprimer sur un sujet souvent difficile à aborder. En partageant leur vécu, leurs mobilisations, leurs espoirs et leurs inspirations, ces personnes ont accepté de transmettre une part d'elles-mêmes, ce en quoi je leur suis profondément reconnaissant. Certaines d'entre elles m'ont notamment montré la force que peut revêtir l'engagement pour les autres et la conviction de se battre pour une cause qui leur semble juste.

En Jamaïque, l'Université des West Indies, le *department of government* et le bureau des étudiants internationaux m'ont accueilli dans d'excellentes conditions. Les chercheurs que j'ai sollicités sur place ont toujours été disponibles pour répondre à mes questions. J'ai une pensée particulière pour Myrtha Désulmé, l'aide constante qu'elle m'a apportée durant le terrain et nos nombreux échanges sur son action politique. Merci à Nancy Anderson pour son soutien, sa générosité à toute épreuve et les soirées passées en sa compagnie au *Pegasus*. Je remercie également Sharon Hay Webster, Berveley



Manley, Horace Levy, Marie-José N’Zengou-Tayo, Clinton Hutton, Jessica Byron et Rupert Lewis pour l’intérêt qu’ils ont manifesté pour mon sujet et l’aide qu’ils ont bien voulu m’apporter. Je ne saurais oublier l’aide offerte par l’Institut des Amériques, qui a financé ce terrain.

En Guadeloupe, l’Université des Antilles et de la Guyane, et plus particulièrement les membres du CAGI, m’ont ouvert leurs portes et offert leurs conseils. Je remercie plus particulièrement Fred Reno, Julien Mériion, Jean-Pierre Sainton, Catherine Benoit et Jacques Dumont. Je salue également Hubert Jabot, qui m’a donné un accès inestimable aux archives du procès Ibo Simon, et à Georges Trésor pour m’avoir fourni des copies des pièces à charge. Merci à Sonia Kindeur et à Louis-Auguste Joint pour avoir pris le temps de parler avec moi et pour m’avoir ouvert les portes de l’association *Tèt Kolé*. Le courage et la détermination de ces militants m’ont donné la force d’aller au bout des difficultés rencontrés durant le terrain. Ma gratitude va également aux membres du LKP qui ont bien voulu répondre à mes questions. Merci à Camille et à Arnaud pour leur gentillesse et la convivialité qu’ils ont apportées durant le terrain.

Cette recherche est aussi le résultat d’un dialogue fructueux et constant avec mes collègues doctorants. J’exprime toute mon amitié pour Soizic et la remercie pour son accueil lors de mes nombreux passages à Bordeaux. Un grand merci à Cyrielle qui a su m’offrir un moment de répit dans cette recherche et qui, lors d’une soirée bien loin des amphithéâtres bordelais, m’a permis d’avoir le « déclic » qui a rendu possible l’aboutissement de cette thèse. J’ai aussi pu compter sur l’aide et le soutien de Maylis, qui m’a fourni de précieux conseils lors de ses relectures. Je remercie Axelle et François pour leur accueil à Haïti, et leur soutien continu au cours de ces années. Je pense également à Mathilde, qui a commencé cette aventure avec moi et dont la témérité a toujours été une source d’inspiration.

Je n’oublie pas ma famille, notamment mes parents, mon frère et ma sœur, qui m’ont toujours soutenu au cours de ce travail et ont rendu possible son achèvement. Merci à ma mère pour ses relectures durant la dernière ligne droite. J’ai enfin une pensée particulière pour Will, qui n’a jamais cessé de me soutenir et de m’encourager.

### **Note :**

**Ce document a été mis aux normes de la « feuille de style » de Sciences Po Bordeaux. En raison d'un problème de compatibilité de logiciels, certaines notes de bas de page se trouvent sur la page suivante.**



## ***Introduction : les rapports entre identités raciales et production du politique saisis à travers un problème public***

Il s'agissait au départ d'une soirée ordinaire. Nous étions en 2012. Comme chaque année, l'Université des West Indies organisait un festival culturel sur le campus de Kingston, en Jamaïque. Plusieurs groupes d'étudiants, originaires de différents pays de la Caraïbe, sont montés sur une scène pour mettre en valeur leur culture, à travers des activités artistiques telles que le chant, la danse ou le théâtre. L'atmosphère était festive : les Jamaïcains, les Trinidiens et les Barbadiens se sont succédés sous les applaudissements de leurs compatriotes ; le public, venu en nombre, était enthousiaste et impatient de connaître quelle nationalité réaliserait la meilleure performance. Mais cette apparente tranquillité s'est métamorphosée lorsque les Haïtiens sont arrivés sur scène. Recouverts chacun d'un drap blanc, ils ont récité d'un air grave et solennel une pièce de théâtre en créole haïtien. Les réactions dans le public, en majorité composé d'étudiants, furent immédiates : paniquée, une partie d'entre eux s'est enfuie en courant, tandis que d'autres, debouts et prêts à fuir à leur tour, récitaient des prières visant à conjurer le Mal. Le calme n'est revenu qu'après de longues minutes, lorsque les acteurs ont quitté la scène. Que signifiait cette peur apparente envers les Haïtiens ? À en croire des connaissances jamaïcaines interrogées sur cet événement, la réaction déconcertante du public ne relèverait que de l'anecdotique ; si une partie des personnes présentes a cru à un ensorcellement vaudou et fuit en conséquence, c'est à cause de « stéréotypes populaires » sans grande importance. Pourtant, aux yeux d'une partie de la population locale, la présence haïtienne s'associe couramment à l'idée de magie noire, de violence, de pauvreté, de maladies contagieuses, de criminalité et d'une peur de l'envahissement. L'arrivée régulière de migrants haïtiens sur les côtes jamaïcaines a pour effet de produire et conforter ces images négatives. En effet, au cours des années 2000, la venue de réfugiés haïtiens en Jamaïque fuyant la violence dans leur pays, ainsi que l'émergence de réseaux illicites entre l'île anglophone et Haïti, ont engendré des controverses, alimenté des dénonciations, provoqué des mobilisations et conduit à la mise en place de dispositifs d'action publique par l'institution étatique. De nombreux acteurs politiques et institutionnels ont contribué à mettre en récit une peur de

l'« invasion haïtienne » supposée menacer l'ordre social existant. L'irruption de cette « question haïtienne » dans l'espace public jamaïcain est sans doute l'illustration la plus manifeste que ces logiques de rejet ne sont pas du ressort de quelques individus isolés, mais renvoient à des représentations partagées au sein de l'imaginaire collectif et relayées dans la sphère politique.

En réalité, ce rejet persistant de la figure d'Haïti s'inscrit dans une configuration large où ressurgissent avec une force inattendue les conflictualités héritées de la situation coloniale<sup>1</sup>. Il dévoile, dans le fond, les tensions qui sous-tendent les constructions identitaires des sociétés caribéennes et interroge un rapport à l'altérité pour le moins fluctuant. Car les pratiques discursives consistant à présenter la population haïtienne comme problématique ne sont pas seulement localisées en Jamaïque : elles se laissent observer dans l'ensemble de l'espace caribéen. Fred Réno explique par exemple que « Les Haïtiens arrivant [en Guadeloupe, en Martinique et en Guyane] sont généralement [...] considérés comme indésirables. L'image du Haïtien travailleur et désireux de s'intégrer tend progressivement à s'estomper au profit du Haïtien dealer, voleur, violeur et vaudou<sup>2</sup>. » Évoquant l'existence d'une « xénophobie anti-haïtienne », le chercheur constate la présence en Guadeloupe de « dérives populistes » conduites par une partie du personnel politique local et d'un « véritable processus de politisation de l'immigration » haïtienne<sup>3</sup>. Louis-Auguste Joint et Julien Méron soulignent pour leur part que « L'immigration haïtienne est perçue comme un problème dans certains pays de la Caraïbe tels la République Dominicaine, les Bahamas, la Guyane française et la Guadeloupe. La communauté haïtienne est devenue malgré elle un bouc émissaire<sup>4</sup>. » On retrouve ainsi un certain nombre d'ouvrages abordant la marginalisation sociale et politique des Haïtiens dans ces territoires<sup>5</sup>. Mais ce sont les travaux de Philippe Zacaïr et de ses collègues, consacrés à la diaspora haïtienne dans la

---

<sup>1</sup> Georges Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1961, pp.44-79.

<sup>2</sup> Fred Réno, « L'immigrant haïtien entre persécutions et xénophobies », *Hommes et Migrations*, n° 1274, 2008, p.132.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.139.

<sup>4</sup> Louis-Auguste Joint et Julien Méron Julien, dir., « Introduction », in *L'immigration haïtienne dans la Caraïbe : quel défi pour l'unité des peuples ?* Gourbeyre, Éditions Nestor, 2011, p.21.

<sup>5</sup> Sur la République Dominicaine, voir notamment David Howard, *Coloring the Nation: Race and Ethnicity in the Dominican Republic*, Oxford, Signal Book Limited, 2001 et Jean-Marie Théodat, *Haïti - République Dominicaine : Une île pour deux - 1804-1916*, Paris, Karthala, 2003. Pour une étude du « problème haïtien » aux Bahamas, voir Dawn Marshall, « The Haitian problem »: *illegal migration to the Bahamas*, Kingston, Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies, 1979 et William Fielding, et alli., « The Stigma of Being "Haitian" in The Bahamas », *The College of The Bahamas Research Journal*, n° 14, 2008, pp. 38-50. Concernant la Guyane, on renvoie à Maud Laëthier, *Être migrant et Haïtien en Guyane*, Paris, CTHS, 2010. La première partie de l'ouvrage de Regine Jackson, ed., *Geographies of the Haitian Diaspora*, New York, Routledge, 2011 aborde également certains aspects de l'exclusion des communautés haïtiennes dans la Caraïbe.

Caraïbe, qui engagent une réflexion plus frontale sur la dimension régionale, ainsi que sur les racines historiques, de l'exclusion générée à l'égard des Haïtiens. À partir de diverses approches pluridisciplinaires, en s'intéressant aux conditions de l'émergence d'un « anti-haïtianisme » qui transcende les territorialités traditionnelles d'une région au demeurant fragmentée, les auteurs s'interrogent sur l'unicité de ce préjudice et sur son rôle dans la construction des récits nationaux dans la Caraïbe<sup>6</sup>. Leurs analyses montrent d'une part que ces discours d'exclusion sont intimement liés à la matrice socio-historique des sociétés antillaises, le système de la plantation, et à la relation postcoloniale tissée avec l'ancienne métropole. En particulier dans l'espace politique guadeloupéen, la violence exprimée envers les Haïtiens, disent-ils, est le produit de stratégies identitaires locales, fondées sur l'affirmation d'une « authenticité guadeloupéenne », mises en œuvre dans le but de résister aux prétentions hégémoniques du modèle assimilationniste français<sup>7</sup>. Ce postulat est notamment inspiré des réflexions du sociologue Laënnec Hurbon qui, dans un article pionnier sur le racisme anti-haïtien en Guadeloupe, établit un lien direct entre la violence exercée à l'encontre des Haïtiens et la question raciale<sup>8</sup>. D'autre part, ces pratiques de mise à distance vont de pair avec une fascination pour l'histoire haïtienne et une volonté de s'en rapprocher. De ce point de vue, Haïti serait appréhendée à la fois comme un symbole de similarité et d'« étrangeté<sup>9</sup> ». Là encore, si les auteurs prennent pour exemple la Guadeloupe, le constat est également valable pour la Jamaïque : au sein même du campus où les Haïtiens sont accusés de sorcellerie, des universitaires s'appliquent avec passion à mettre en avant l'histoire glorieuse d'Haïti, première République noire, et sa victoire passée contre les puissances esclavagistes blanches. Comme on s'en rendra compte à la lecture de ce travail, ce type de discours invoquant une appartenance commune avec Haïti se laisse observer, tant en Guadeloupe qu'en Jamaïque, dans une pluralité de contextes, à travers les interactions individuelles, mais aussi les discours politiques, la presse ou encore la littérature.

Malgré l'émergence récente de travaux de recherche sur le sujet, le « problème haïtien » ne suscite pas l'investissement scientifique que son acuité sociale pourrait

---

<sup>6</sup> Philippe Zacaïr et Catherine Reinhardt, "Introduction", in Philippe Zacaïr, ed., *Haiti and the Haitian Diaspora in the Wider Caribbean*, Gainesville, University Press of Florida, 2010, pp.1-10.

<sup>7</sup> Ibid., p.5.

<sup>8</sup> Laënnec Hurbon, "Racisme et sous-produit du racisme : immigrés haïtiens et dominicains en Guadeloupe", *Les Temps Modernes*, vol. 39, n° 441-442, 1983, pp.1988-2003.

<sup>9</sup> Philippe Zacaïr et Catherine Reinhardt, "Introduction", op. cit., p.2.

laisser supposer : à notre connaissance, seuls les ouvrages de Philippe Zacaïr et de Louis-Auguste Joint et Julien Mérion proposent d’aborder cette problématique en offrant une approche comparatiste. Les différents contributeurs dessinent des pistes de réflexion prometteuses sur leurs terrains respectifs et posent les premiers jalons de l’analyse d’un fait social qui reste, aujourd’hui encore, de l’ordre de l’impensé dans la littérature scientifique. Pour autant, ces travaux ne dépassent généralement pas les terrains qu’ils recouvrent ; leurs auteurs concèdent eux-mêmes que leur œuvre « demeure limitée » et présentent celle-ci davantage comme « un élément catalyseur pour encourager et alimenter d’autres réflexions<sup>10</sup> ». Aucun travail comparatiste reposant sur un protocole de recherche unifié n’a donc, jusqu’à aujourd’hui, tenté d’aborder la « question haïtienne » dans sa dimension régionale. De fait, cette carence scientifique laisse irrésolue un certain nombre de questions. Comment comprendre que des individus loués pour leur histoire et érigés en symbole de l’émancipation noire puissent en même temps faire l’objet d’un discours d’exclusion les construisant comme des êtres fondamentalement différents ? Que révèle ce rapport ambivalent à l’Autre à propos des constructions identitaires caribéennes, et pourquoi cette marginalisation des Haïtiens constitue-t-elle un référent politique agissant dans des territoires aussi hétéroclites ? En quoi ce « paradoxe haïtien » est-il lié aux structures de pouvoir héritées de la période coloniale, et notamment à la question raciale ?

Cette recherche prend comme point de départ le constat de ce mouvement dialectique qu’induit le mélange de répulsion et de fascination inspiré par la figure d’Haïti dans l’imaginaire social caribéen. Si ces deux positionnements coexistent dans les espaces publics locaux, leur réception s’avère inégale dans la mesure où les logiques de mise à distance des Haïtiens tendent à s’imposer en tant que répertoire politique dominant. C’est pourquoi l’entrée de cette thèse se fera à partir des composantes à l’œuvre dans la construction du « problème haïtien » et des actions engagées pour propager ce dernier ; les réactions élaborées en contrepoint n’interviendront que dans un deuxième temps. Plutôt que de s’en tenir au constat d’une « xénophobie » qui conduit à traiter les discours de rejet envers les Haïtiens comme une aberration ou une peur de l’Autre décontextualisée, nous chercherons ici à élucider le type de rationalité qui détermine et travaille cet assemblage insolite entre préjugés raciaux et mobilisations politiques. Quels répertoires d’action, quelle « pensée d’État », fondent cette exclusion sociale et politique

---

<sup>10</sup> Louis-Auguste Joint et Mérion Julien, dir., “Introduction”, op. cit., pp.21-22.

des Haïtiens et, par extension, cette tentative de redéfinition du sujet collectif ? En quoi cette activation politique du « problème haïtien » se rapporte-t-elle à des schèmes raciaux ? N'aborder ces questionnements qu'en termes de « dérives politiques » ou d'« épiphénomène » concourt indirectement à renforcer le postulat d'un fait social insignifiant et sans valeur heuristique. Au plus, une telle démarche intellectuelle ne fait que renvoyer les pratiques d'inclusion et d'exclusion au rang de comportements irrationnels – et donc indignes de subir l'examen du chercheur – et revient à ignorer les processus sociaux qui concourent à la fabrication du Nous collectif et à la légitimation de l'ordre politique. Prendre au sérieux le rapport à l'Autre haïtien, noué au cœur des modes de pouvoir hérités de la matrice socio-historique de l'esclavage, enjoint de questionner ce qu'il révèle puissamment, à savoir les tensions socio-raciales irrésolues qui parcourent les sociétés caribéennes. Il s'agit par-là d'explorer les antagonismes et les luttes de pouvoir qui travaillent souterrainement l'imaginaire antillais en vue d'en saisir les apories, les enjeux et les modes d'expression, en ce que ces différents éléments éclairent l'efficacité instituante des schèmes raciaux et des logiques politiques qu'ils renferment. Ce travail n'a donc pas seulement pour objectif d'aborder la trajectoire du « problème haïtien », mais aussi d'entamer une réflexion plus large sur la production du politique dans l'espace caribéen.

Nous n'étudions pas la « question haïtienne » pour elle-même, comme si elle ne faisait que survoler les sociétés dans lesquelles elle prend forme : nous l'inscrivons à l'intérieur d'un univers social plus général, de ce que certains chercheurs nomment l'« Atlantique noir<sup>11</sup> », dans l'optique d'explorer ce dernier à partir de l'un de ses « nœuds conflictuels ». À l'inverse, il ne s'agira pas de réduire le « problème haïtien » tel qu'il surgit dans les années 2000 à son contexte : pour saisir une série d'« événements » il convient, nous rappellent Alban Bensa et Éric Fassin, de restituer leur spécificité temporelle et de comprendre en quoi ils constituent une rupture d'intelligibilité<sup>12</sup>. Le choix d'une telle démarche implique un certain nombre de précisions épistémologiques. De nombreuses recherches en sciences sociales ont montré, depuis plusieurs décennies, que le politique est indissociable des référents de sens qui composent l'environnement social au sein duquel il prend corps. Examiner la fabrication du « problème haïtien » en tant que révélateur des antagonismes socio-politiques présents dans les sociétés

---

<sup>11</sup> Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London, Verso, 2002 (1993).

<sup>12</sup> Alban Bensa et Éric Fassin, « Les sciences sociales face à l'évènement », *Terrain*, n° 36, 2002, p.9.



antillaises implique de faire pièce avec cette démarche alliant théories des représentations sociales – dont font partie les référents de sens raciaux – et production du politique. Murray Edelman, en suggérant dans les années 1960 que le politique ne se résume pas à des conflits d'intérêts ou d'accès aux ressources, et se joue d'abord sur le plan symbolique, fut un des pionniers en la matière<sup>13</sup>. Le chercheur américain a ouvert la voie à une dimension longtemps négligée par la science politique : le rôle des référents de sens dans l'élaboration du politique. Depuis, l'influence croissante du paradigme constructiviste au sein de la discipline a conduit à une multiplication des études sur le rôle du langage, des représentations et des symboles<sup>14</sup>. Le concept d'imaginaire a lui aussi été largement repris pour analyser des phénomènes politiques<sup>15</sup>. Ces analyses ont eu l'immense avantage de dévoiler les processus qui légitiment, façonnent et transforment l'ordre politique. « Le pouvoir ne peut s'exercer sur les personnes et les choses que s'il recourt, autant qu'à la contrainte légitimée, à des outils symboliques et à l'imaginaire », résume avec justesse Georges Balandier<sup>16</sup>. Tout à leur ambition de démystifier ce fameux « pouvoir », ces recherches ne doivent pas pour autant faire oublier que les luttes symboliques autour de la validation, ou au contraire du rejet, des représentations sociales, ne se jouent pas uniquement au sein de la sphère étatique, mais renvoient en réalité à l'ensemble de l'espace social. La définition que donne Philippe Braud du politique, envisagé comme un « champ social de contradictions et d'agréations d'intérêts, régulé par des gouvernants disposant tendanciellement du monopole de la coercition légitime<sup>17</sup> », confirme que c'est d'abord là où émergent des tensions sociales et des modes de pensée sujets à débat, que le politique se manifeste.

Aussi s'agit-il moins d'aborder la « question haïtienne » à l'aune de définitions fermées, de contenus fixistes, ou encore d'interprétations normatives, que de placer la focale sur son processus instituant, ainsi que sur les rapports de pouvoir qui sous-tendent sa production discursive et instrumentale. Ces préoccupations sont au cœur de la sociologie des problèmes publics, dont l'objectif est précisément de mettre en lumière les processus de définition et de diffusion d'un élément considéré comme inacceptable dans l'espace public. Ainsi Daniel Cefaï affirme-t-il que les problèmes publics

---

<sup>13</sup> Murray Edelman, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, University of Illinois Press, 1964.

<sup>14</sup> Pour un aperçu de la littérature sur le sujet, voir le résumé de Philippe Braud sur le rôle du symbolique en politique : Philippe Braud, *Sociologie Politique*, Paris, Lextenso, 2008, pp42-62.

<sup>15</sup> On pense notamment à la célèbre notion de « communauté imaginée » de Benedict Anderson, qui fut largement reprise dans la littérature en science politique, et au-delà. Voir Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London, Verso, 1986.

<sup>16</sup> Georges Balandier, *Le Détour : Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985, p.88.

« n'existent et ne s'imposent comme tels, qu'en tant qu'ils sont des enjeux de définition et de maîtrise de situations problématiques, et donc des enjeux de controverses et d'affrontements entre acteurs collectifs dans des arènes publiques<sup>18</sup>. » La notion de problème public constitue un moyen de comprendre, pour paraphraser Erik Neveu, comment un fait social est transformé en un enjeu de débat public et/ou d'intervention étatique<sup>19</sup>. Elle constitue par conséquent un terrain d'observation privilégié pour saisir des processus de politisation, mais aussi pour examiner la manière dont des antagonismes sociaux – ou plutôt socio-raciaux dans le cas présent – s'expriment dans le champ politique. Elle offre par conséquent une panoplie conceptuelle prometteuse pour l'étude de la « question haïtienne ». Pour autant, se livrer à une analyse de la question raciale par le biais d'un problème public est une démarche qui, à notre connaissance, demeure inédite et suscite des questions légitimes : est-il seulement pertinent de réunir les deux variables dans un même modèle théorique ? Par quelles voies, ou selon quelles modalités, des clivages raciaux peuvent-ils affecter le processus de qualification d'un objet de controverse ? L'idée de « race » tend trop souvent, aujourd'hui encore, à être considérée comme une évidence relevant d'un fait donné ; le constat d'un « retour de la race<sup>20</sup> » ou les polémiques grandissantes en France sur la question raciale<sup>21</sup> ne font que confirmer la nécessité de rappeler que celle-ci, pour citer Pap Ndiaye, n'existe pas en tant que réalité biologique objectivable mais en tant que « représentation sociale<sup>22</sup> ». La « race » constitue une construction historique et politique dont le sens, s'il a été imposé à maintes reprises au cours de l'histoire, a aussi été sujet à des logiques de contestation et réappropriation ; il s'agit, pour le dire autrement, d'un référent cognitif dont le contenu est déterminé par des luttes de pouvoir entre différents groupes sociaux. Dans cette perspective, une littérature de plus en plus nombreuse tend à appréhender la « race » comme un marqueur identitaire se déployant selon des modalités diverses en fonction du contexte qui le voit naître<sup>23</sup>. Le caractère fluctuant des référents de sens raciaux est une des raisons qui explique l'échec des nombreuses tentatives, dans la

---

<sup>17</sup> Philippe Braud, *Sociologie Politique*, op. cit., p.16

<sup>18</sup> Daniel Cefaï, «La construction des problèmes publics : Définitions de situations dans des arènes publiques», in *Réseaux*, vol. 14, n° 75, 1996, p.52. En italique dans le texte.

<sup>19</sup> Erik Neveu, «L'approche constructiviste des « problèmes publics » : Un aperçu des travaux anglo-saxons», *Études de communication*, vol. 22, 1999, p.42.

<sup>20</sup> Étienne Balibar, «Le retour de la race», *Mouvements*, vol. 2, n° 50, 2007, pp.162-171.

<sup>21</sup> Didier Fassin et Éric Fassin, dir., *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006.

<sup>22</sup> Pap Ndiaye, *La condition noire : Essai sur une minorité*, Paris, Calmann-Lévy, 2008, p.31.

<sup>23</sup> On reviendra plus en détail sur cet aspect dans la section intitulée « Une sociologie politique des représentations raciales » de cette introduction.

littérature sur le racisme, visant à en dégager une définition uniforme et homogène. Considérant que les assignations raciales sont conçues comme des représentations sociales porteuses de modes d'identification, et que les problèmes publics constituent eux-mêmes un assemblage de définitions, de représentations sociales et de stratégies identitaires, il nous semble légitime de combiner sociologie des problèmes publics et sociologie des représentations raciales pour appréhender l'objet d'étude qui nous intéresse. Voilà donc le positionnement méthodologique de départ qui est au principe de cette recherche : l'étude des problèmes publics peut être utilisée comme modèle d'analyse pour cerner les logiques de racialisation à l'œuvre au sein d'un imaginaire social. L'objet de cette thèse est par conséquent de détailler les mécanismes concrets de la relation entre identités raciales et production du politique, à partir de l'étude de la construction d'Haïti en tant que problème public. Pour cela, on s'appuiera sur une démarche comparative entre la Jamaïque et la Guadeloupe.

Avant d'aller plus loin dans notre sujet, une brève présentation de ces deux territoires nous semble toutefois nécessaire. La Jamaïque est une île anglophone bordée par la mer des Caraïbes et peuplée de trois millions d'habitants. Territoire indépendant du Royaume-Uni depuis 1962, elle se situe au Sud de Cuba et à l'Ouest d'Haïti. L'intérieur des terres étant constitué de montagnes, les villes se concentrent principalement sur la côte, dont Kingston, la capitale, et Montego Bay, la deuxième localité du pays. En 2011, le revenu annuel moyen par habitant y est d'environ 3 750 euros, le taux de pauvreté de 16 pour cent et le taux de chômage officiel de 11 pour cent<sup>24</sup>. La Guadeloupe présente un profil socio-politique contrasté au regard de sa voisine jamaïcaine : elle constitue un département français d'Outre-mer, rattaché à l'ensemble institutionnel français. Située au Nord de la Dominique et au Sud de la Dominique, bordant l'océan Atlantique et la mer des Caraïbes, la Guadeloupe présente un niveau de richesse sensiblement plus élevé, avec un revenu annuel moyen par habitant de 18 000 euros en 2011<sup>25</sup>. Pour autant, le chômage et le taux de pauvreté y demeurent importants, avec des taux respectivement de 22 pour cent<sup>26</sup> et de 20 pour cent<sup>27</sup>. Tout comme en Jamaïque, la population, évaluée à

---

<sup>24</sup> Ces données sont issues du site internet de la Banque mondiale (Banque mondiale, *Données sur la Jamaïque*, URL : <http://donnees.banquemondiale.org/pays/jamaïque>, consulté le 27 septembre 2016) et du Fond des Nations Unies pour la population dans la Caraïbe (UNFPA, *Jamaïque*, URL : <http://caribbean.unfpa.org/public/Home/Countries/Jamaica>, consulté le 27 septembre 2016).

<sup>25</sup> Institut d'émission des départements d'Outre-mer, *Rapport Annuel 2011 Guadeloupe*, Paris, 2012, p.28.

<sup>26</sup> Ibid., p.34.

<sup>27</sup> "En 10 ans, nos revenus et notre niveau de vie ont largement progressé", *France-Antilles*, 4 octobre 2015.

380 000 habitants, se concentre essentiellement sur les côtes, notamment à Basse-Terre, la capitale administrative du département, et Pointe-à-Pitre, son centre économique.

En Jamaïque et en Guadeloupe, le « problème haïtien » se présente non seulement comme un enjeu polémique, une figure oppositionnelle, mais aussi comme une mise en politique des différentes conceptions racialisées du corps collectif circulant dans leur imaginaire social respectif. Une telle perspective amène à évoquer les mécanismes à l'œuvre dans l'élaboration des récits identitaires au sein de l'espace caribéen.

## **I. Penser le politique dans la Caraïbe : repères historiques et culturels**

Pourquoi, en effet, lier la construction d'Haïti en tant que problème public à la question raciale ? Assumer une telle relation en amont de cette recherche ne relève-t-il pas du présupposé ? Pourquoi, dans le contexte des sociétés étudiées, ne pas s'en tenir aux théories classiques issues de la sociologie des conflits ? En l'occurrence, on ne peut pas comprendre le sens donné à l'Autre haïtien, et plus généralement les modes d'identification circulant dans la Caraïbe, sans mesurer les structures sémantiques forgées à travers le système esclavagiste et l'idéologie de la domination raciale. Les récits identitaires exprimés dans les espaces politiques antillais s'enracinent dans une histoire profonde marquée par la rupture avec l'Afrique des origines, l'exploitation économique, l'oppression raciale et la dimension totalisante de l'institution de la plantation. Les significations adossées aux corps collectifs et individuels plongent également dans le vécu des luttes de pouvoir engagées pour contenir le discours colonial et ses assignations dégradantes, dans les formes de politisation informelles mises en œuvre pour s'extraire du joug esclavagiste, ainsi que dans les espaces de résistance érigés par les esclaves noirs pour élaborer leurs propres systèmes de valeurs. Il existe aujourd'hui un relatif consensus dans la littérature scientifique pour dire que ces structures de pouvoir racialisées se laissent observer sous des formes renouvelées dans les sociétés caribéennes contemporaines. En revanche, à quelques exceptions près, le sujet est relativement peu abordé, voir délibérément écarté, lorsqu'il s'agit de l'évoquer sous l'angle du politique. Comment les schèmes raciaux se sont-ils imposés comme les principaux registres d'appartenance dans l'imaginaire social caribéen ? En quoi question

sociale et question raciale, pour emprunter l'expression de Didier et Éric Fassin<sup>28</sup>, y sont-elles indissociablement liées ? Comment, dans ce contexte, penser la production du politique ?

## A. Au principe de la société de plantation : la racialisation du social au service de l'exploitation économique

À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, aux Antilles, au Brésil et dans le Sud des États-Unis, en résumé là où le café et surtout le sucre peuvent être plantés, la grande plantation esclavagiste se développe. Dans l'espace caribéen, celle-ci prend toutefois une dimension particulière. D'une part, parce que l'institution de la plantation qui supprime les sociétés amérindiennes, décimées par la surexploitation des colons et les maladies importées d'Europe, devient le référent exclusif autour duquel se construisent les colonies antillaises. D'autre part, parce que c'est dans la Caraïbe que le système de la plantation atteint un stade de « maturité<sup>29</sup> », pour reprendre l'expression de Philipp Curtis, c'est-à-dire que les logiques socio-raciales qui l'animent y sont portées à leur paroxysme. Dans cette perspective, l'organisation économique, sociale et culturelle associée à la plantation dans les Antilles est considérée comme le ferment d'un mode d'organisation sociale à part entière, comme en témoigne l'usage de la notion de « société de plantation ». Celle-ci se caractérise par un recours massif à une main d'œuvre importée d'Afrique et réduite en esclavage, une production à tendance monopolistique destinée à l'export, une dépendance chronique aux métropoles européennes, et un tissu social rigide et fragmenté où hiérarchies sociales et raciales se superposent et se surimposent. Là où l'ordre social est entièrement au service de l'exploitation économique, l'assignation raciale constitue en effet le moyen de légitimer et de naturaliser des relations sociales profondément inégalitaires.

---

<sup>28</sup> Didier Fassin et Éric Fassin, dir., *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, op. cit.

<sup>29</sup> Philipp Curtin, *The Rise and Fall of the Plantation Complex: Essays in Atlantic History*, New York, Cambridge University Press, 1998 (1990), p.16.

## 1. La plantation sucrière : une institution « totale »

Dans l’imaginaire occidental, le système de l’esclavage transatlantique a longtemps été considéré comme une institution archaïque, rétrograde et « prémoderne<sup>30</sup> ». Une observation attentive de la nature des modes de production de la société de plantation permet toutefois de contester cette observation. Le productivisme économique et la rationalisation de l’organisation du travail sont en réalité au cœur de la production sucrière qui, comme l’observe David Brion Davis, relève davantage du modèle industriel des lignes d’assemblage que d’une exploitation agricole des temps médiévaux<sup>31</sup>. Le complexe de la plantation s’avère éminemment moderne – Eric Williams considère qu’il a posé les fondements du capitalisme contemporain – dans la mesure où il est tout entier au service de l’exploitation et de l’efficacité économiques<sup>32</sup>. Cet aspect apparaît fondamental car il implique que dans la société de plantation, le contenu des relations sociales est d’abord fonction des relations économiques. Le système esclavagiste produit en effet les conditions d’un face-à-face – ou d’un corps-à-corps, pour utiliser une expression plus appropriée – inégal, opposant une classe de propriétaires blanche aux esclaves noirs, dont la force physique constitue le principal rouage de la machine économique sucrière<sup>33</sup>. Par conséquent, l’origine de l’esclavage n’est pas à chercher dans la division raciale, qui en sera la conséquence, mais dans la division sociale générée par des rapports économiques d’exploitation. On trouve dans cette superposition du système économique et de l’ordre social, où la rationalité productiviste s’associe à la déshumanisation de l’esclave, le fondement de la société de plantation<sup>34</sup>.

Cette entreprise de dépossession du corps de l’esclave commence non pas dans l’habitation elle-même, mais dans ce qui la précède, à savoir l’expérience du transbordement. Le *middle passage*, ou traversée de l’Atlantique, constitue l’antichambre de la matrice esclavagiste. Il est le lieu d’une « rupture temporelle et ontologique » fondatrice, où s’opère la « dislocation géographique et culturelle » des

---

<sup>30</sup> David Brion Davis, *Inhumane Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p.106.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.104.

<sup>32</sup> Eric Williams, *Capitalism & Slavery*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944.

<sup>33</sup> « On peut uniquement envisager la Caraïbe comme un système économique organique, comme un cœur palpitant pompant continuellement du sucre et d’autres biens vers le marché mondial via l’Atlantique, tout en consommant des millions de vies arrachées de force d’Afrique ou d’autres parties du monde. » (Frank Pons, *History of the Caribbean: Plantations, Trade, and War in the Atlantic World*, Princeton, Markus Wiener Publications, 2007, p.x-xi.). Notre traduction.

esclaves, pour reprendre les mots de Paul Gilroy<sup>35</sup>. La violence s'exerce depuis l'Afrique, lors de la capture, et se poursuit lors du transbordement. Le bateau négrier, nous dit Marcus Rediker, est « une machine diabolique, un vaste océan de torture », où règne une atmosphère de « terreur » et de brutalité<sup>36</sup>. L'acheminement des captifs correspond à un processus de déstructuration où les individus sont dessaisis de leur univers culturel et de leurs « institutions sociales<sup>37</sup> ». Sont ainsi créées, comme le relève Glissant, les conditions du déracinement originel au fondement des cultures caribéennes : « Les Antilles sont le lieu d'une histoire faite de ruptures dont le commencement est un arrachement brutal, la Traite. Notre conscience historique ne pouvait pas se "sédimer", si on peut ainsi dire, de manière progressive et continue, [...] mais s'agrégeait sous les auspices du choc, de la contraction, de la négation douloureuse et de l'explosion<sup>38</sup>. » Ce déchirement s'accompagne de la mise en place des premiers instruments visant à contrôler et dominer les modes de conscience des esclaves. Pour Elsa Dorlin, la traversée relève ainsi d'un dispositif politico-technique qui, de par son entreprise de rationalisation administrative, participe à la mise en place de « techniques de gouvernement typiquement coloniales ». Les esclaves, pour s'en extraire, y opposent des « techniques de résistance, dont la survie constitue le degré zéro<sup>39</sup> ». En ce sens, le bateau négrier, en instaurant les prémices d'une dialectique domination/résistance entre maîtres blancs et esclaves noirs, contient déjà la trame constitutive de l'expérience culturelle des Amériques noires : « il transporte tout à la fois la souffrance fondatrice avec l'arrachement et l'extrême violence qu'il impose mais aussi la part institutive de l'identité, celle issue de la relation que font naître de telles conditions<sup>40</sup>. »

La destruction du socle culturel commun des Africains déportés se poursuit aux Antilles à travers l'expérience vécue dans l'univers clos de la plantation. Celle-ci se caractérise par un double processus de déshumanisation et d'animalisation des esclaves,

---

<sup>34</sup> George Beckford, *Persistent Poverty: underdevelopment in plantation economies of the Third World*, Kingston, University of the West Indies Press, 1999 (1972), p.10.

<sup>35</sup> Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, op. cit., p.222 et p.133. Notre traduction.

<sup>36</sup> Marcus Rediker, *The Slave Ship: A Human History*, New York, Viking, 2007, p.348 et p.17.

<sup>37</sup> Sidney Mintz et Richard Price, *The Birth of an African-American Culture: An Anthropological Perspective*, Boston, Beacon Press, 1992 (1976), p.10.

<sup>38</sup> Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, pp.130-131.

<sup>39</sup> Elsa Dorlin, "Les espaces-temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny town. (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>)", *Tumultes*, n° 27, 2006, p.38.

<sup>40</sup> Christine Chivallon, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire : Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2012, p.84.

condition d'une dépossession de leur corporalité<sup>41</sup>. Elle aboutit à ce qu'Orlando Patterson appelle un état de « mort sociale » de l'individu : le pouvoir dominant dénie à l'esclave la possibilité d'entretenir tout lien social ou attachement à une « communauté formellement reconnue<sup>42</sup> ». Celui-ci est donc privé de lignée, de cellule familiale, de groupe d'appartenance. Cette « mort sociale » est institutionnalisée par divers dispositifs juridiques, tels que le Code Noir, qui consacrent le statut de l'esclave en tant que bien, meuble, chose appartenant à son maître<sup>43</sup>. Se met ainsi en place un « pouvoir total » du maître qui s'exerce par le biais « d'une des formes les plus extrêmes de domination<sup>44</sup> ». C'est à l'aune de ces processus qu'il est possible de comprendre les dynamiques qui ont présidé à l'édification des sociétés antillaises. Tandis que les valeurs des maîtres d'origine européenne sont imposées comme des normes exclusives, la culture des dominés est évacuée. En l'absence d'« arrière-pays culturel<sup>45</sup> », l'habitation devient le socle social et culturel unique sur lequel prennent forme les modes de perception des sociétés antillaises. La plantation est ainsi associée par R.T Smith à la notion d'« institution totale » d'Erving Goffman, dans la mesure où elle tente d'imposer une identité entièrement nouvelle à ses sujets<sup>46</sup>. Michel-Rolph Trouillot met en lumière cette dimension totalisante lorsqu'il relève les différents aspects de la vie économique, sociale, culturelle et politique que le système de la plantation entend contrôler : « en tant qu'unité de production, la plantation est une institution économique [...]. Elle est aussi une institution régulant l'espace géographique, dans la mesure où elle contrôle l'installation d'individus sur un "nouveau" territoire ; une institution politique, étant donné qu'elle fonctionne comme un micro-État [...]. La plantation est, enfin, une

---

<sup>41</sup> « Qui est donc l'esclave sinon celui qui, en tous lieux et en tout temps, possède sa vie, ses biens et son corps comme des choses qui lui sont étrangères ? Posséder sa vie et son corps comme des choses étrangères à soi suppose que ce corps et cette vie soient comme une matière extérieure à celui qui les porte et leur sert de charpente. » (Achille Mbembe, *De la postcolonie : Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p.265.)

<sup>42</sup> Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p.6.

<sup>43</sup> Le Code Noir fut instauré dans les Antilles françaises en 1685 et avait pour but d'encadrer les relations entre maîtres et esclaves. Pour plus de détails sur les dispositions du Code Noir, voir Dominique Aimé Mignot, « La nature juridique de l'esclave dans l'Édit de mars 1685 (Code Noir Louis – Projet définitif) », in Myriam Cottias, Elisabeth Cunin et Antonio de Almeida Mendes, dir., *Les traites et les esclavages : Perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Karthala et Ciresc, 2010, pp.37-52. Sur les dispositifs législatifs instaurés dans les Antilles sous domination britannique, voir Bradley Nicholson, « Legal Borrowing and the Origins of Slave Law in the British Colonies », *The American Journal of Legal History*, vol. 38, n° 31, 1994, pp.38-54.

<sup>44</sup> Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, op. cit., p.1.

<sup>45</sup> Édouard Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p.132.

<sup>46</sup> R.T Smith, « Social Stratification, Cultural Pluralism and Integration in West Indian societies », in Sybil Lewis et Thomas Matthews, eds., *Caribbean Integration: Papers on Social, Political and Economic Integration*, Rio Pedras, Institute of Caribbean Studies, 1967, pp.229-232.



institution culturelle. Elle tend à séparer [les planteurs et les esclaves] selon des frontières ethniques et raciales. Elle constitue une machine à fabriquer de la race<sup>47</sup>. »

## 2. La superposition entre ordre social et ordre racial

Comme l'explique Barry Chevannes, l'esclavage dans les Antilles repose à la fois sur la coercition physique et sur une armature idéologique. Dans un contexte où les esclaves constituent l'immense majorité de la population des îles, la violence physique pure s'avère insuffisante. Le préjugé de couleur, en créant les conditions de l'acceptabilité d'une relation fondamentalement inégale entre maître et esclave, tient le rôle de justification du système esclavagiste et assure la pérennité de l'ordre social<sup>48</sup>. Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, les rapports de contrainte économique et d'inégalité sociale sont, dans les Caraïbes, arrimés à un marqueur phénotypique qui les enraine au plus profond des corps. Ce processus est mis en lumière par Jean-Luc Bonniol qui explique comment, à la différenciation maître/esclave, s'ajoute une opposition raciale noir/blanc symbolisée par une « ligne de couleur<sup>49</sup>. » Le recours à l'esclavage dans les sociétés de plantation va de pair avec le développement d'un préjugé racial et l'institution progressive d'un système binaire associant la noirceur à la servitude et la blancheur à la liberté : « la segmentation raciale se juxtapose à la stratification socio-économique, déjà sanctionnée par une coupure juridique [...]. La "race" finit donc par devenir consubstantielle à l'ordre esclavagiste, que l'on peut désormais qualifier de socio-racial<sup>50</sup>. » Dans un double mouvement, la socialisation du biologique génère des pratiques sociales qui, à leur tour, inscrivent le biologique dans l'ordre social et le verrouillent<sup>51</sup>. La « ligne de couleur » devient par conséquent une pièce essentielle au maintien de la hiérarchie de la plantation<sup>52</sup>. Rapports de classe et de « race » sont intimement liés, la confusion entre ordre racial et ordre social permettant de rationaliser l'inacceptable et de faire passer

---

<sup>47</sup> Michel-Rolph Trouillot, "Cultures on the Edges: Creolization in the Plantation Context", in Karl-Eric Boucicaut, ed., *The African Diaspora and Creolization*, Lauderdale, A.C.T.I.O.N Foundation, 2006, p.16. Notre traduction.

<sup>48</sup> Barry Chevannes, *Rastafari: Roots and Ideology*, New York, Syracuse University Press, 1994, p.9.

<sup>49</sup> Jean-Luc Bonniol, *La couleur comme maléfice : Une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, Paris, Albin Michel, 1992, p.66.

<sup>50</sup> Jean-Luc Bonniol, "La couleur des hommes, principes d'organisation sociale : Le cas des Antilles", *Ethnologie française*, vol. 20, n° 4, 1990, p.411.

<sup>51</sup> On s'inspire ici des réflexions de Bourdieu qui observe dans un article publié en 1990 que le racisme « vise à imputer des différences sociales historiquement constituées à une nature biologique fonctionnant comme une essence d'où se déduisent implacablement tous les actes de l'existence ; [...] travail millénaire de socialisation du biologique et de biologisation du social qui [...] fait apparaître une construction sociale naturalisée [...] comme la justification naturelle de la représentation arbitraire de la nature. » (Pierre Bourdieu, "La domination masculine", *Actes de recherche en sciences sociales*, vol. 84, n° 1, 1990, p.12.)

<sup>52</sup> Jean-Luc Bonniol, *La couleur comme maléfice : Une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, op. cit., p.13.

l'exploitation pour un fait inné et définitif<sup>53</sup>. La prohibition du métissage a pour but d'assurer la pérennité de cette hiérarchie socio-raciale en interdisant les unions susceptibles de brouiller cette frontière de la couleur<sup>54</sup>. Dans la pratique, la barrière s'avère toutefois perméable, dans la mesure où il est accepté que les hommes blancs entretiennent des relations (le plus souvent forcées) avec les femmes noires<sup>55</sup>. Face à l'inévitable émergence d'une population mulâtre, la hiérarchie raciale s'adapte, s'affine et donne lieu à une véritable « taxinomie sociale<sup>56</sup> », où les nuances chromatiques constituent autant de catégories de métissage reliant les deux paliers raciaux que sont la « noirceur » et la « blancheur<sup>57</sup> ». La couleur de peau incarne un véritable « capital racial », comme en témoignent l'existence de stratégies de « blanchiment » dont l'objectif est d'assurer l'ascension sociale des générations futures<sup>58</sup>.

Dans cette perspective, la « race » ne constitue plus seulement un voile idéologique permettant de légitimer une systématisation de l'oppression, mais aussi un outil de contrôle des populations. La violence physique et symbolique exercée sur les corps captifs constitue à la fois une forme de « bio-pouvoir<sup>59</sup> » – une tentative de disciplinarisation extrême des individus – et de « bio-économie<sup>60</sup> » – un ordre social entièrement au service de l'exploitation économique. Ainsi Mbembe avance-t-il que « les processus de racialisation visent à marquer ces groupes de population, [...] à déterminer le plus exactement possible les emplacements qu'elles peuvent occuper [...] ». La race, de ce point de vue, fonctionne comme un dispositif de sécurité fondé sur ce que l'on pourrait appeler le principe de l'enracinement biologique par l'espèce. Elle est à la fois idéologie et technologie de gouvernement<sup>61</sup>. » Cette « gouvernementalité

---

<sup>53</sup> Michel Giraud, « Races, classes et colonialisme à la Martinique », *L'Homme et la société*, vol. 55, n° 1, 1980, p.205.

<sup>54</sup> Myriam Paris et Elsa Dorlin, « Genre, esclavage et racisme : la fabrication de la virilité », *Contretemps*, n° 16, 2006, p.101.

<sup>55</sup> Les viols quasi-systématiques des esclaves noires par les planteurs blancs ont profondément marqué l'imaginaire social antillais et continuent d'informer les relations raciales et de genre dans les sociétés antillaises contemporaines. Voir à ce sujet Stéphanie Mulot, « Le mythe du viol fondateur aux Antilles française », *Ethnologie française*, vol. 37, n° 3, pp.517-524.

<sup>56</sup> Jean Benoist, « L'étude anthropologique des Antilles », in Jean Benoist, dir., *L'archipel inachevé : Culture et société aux Antilles françaises*, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2007 (1972), p.34.

<sup>57</sup> Jean-Luc Bonniol, « La couleur des hommes, principes d'organisation sociale : Le cas des Antilles », art. cit., p.414. À l'exception notable des États-Unis où, dans la lignée de la « one drop rule », l'appartenance raciale s'établit non pas sur des critères phénotypiques mais généalogiques.

<sup>58</sup> Ibid., p.416.

<sup>59</sup> « L'esclavage américain n'était rien d'autre qu'un exemple de biopouvoir – une gestion des vies telle que l'on *faisait vivre* les meilleurs en *laissant mourir* les moins aptes. Les systèmes esclavagistes [...] s'étaient transformés en modèles de gestion scientifique. [...] Une très grande attention était portée aux processus de discipline et de normalisation de la population captive » (Thomas Holt, « Pouvoir, savoir et race : À propos du cours de Michel Foucault « Il faut défendre la société » », in Jean-Claude Zancarini, dir., *Lectures de Michel Foucault. Volume 1 : À propos de "Il faut défendre la société"* », Lyon, ENS Éditions, 2001, p.88.)

<sup>60</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p.62.

<sup>61</sup> Ibid.

coloniale<sup>62</sup> » et l'intériorisation des référents de sens raciaux qu'elle impose chez les dominés, passe par une scénarisation extrême de la violence. Pour assurer leur domination symbolique, les planteurs développent une « idéologie de la terreur<sup>63</sup> » matérialisée par des dispositifs tels que les châtiments corporels et les structures carcérales<sup>64</sup>, la torture, la mutilation des morts<sup>65</sup>, les viols, ou encore la criminalisation de toute pratique culturelle perçue comme « africaine<sup>66</sup> ». Ce spectacle de la punition corporelle et des exécutions participent simultanément à la mise en scène du pouvoir absolu du colon et à celle de l'infériorité des corps noirs<sup>67</sup>. Ainsi, nous dit Mbembe, le lien d'exploitation est-il « sans cesse produit et reproduit par le biais d'une violence de type moléculaire qui suture et sature la relation servile<sup>68</sup>. »

Les abolitions de l'esclavage durant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle signent la fin officielle de cet ordre socio-racial. Pourtant, les régimes de pouvoir construits sous la société de plantation, ainsi que les catégorisations qui les sous-tendent, survivent à leur institution originelle. La conception racialisée des rapports sociaux a pris une importance telle dans l'imaginaire social qu'elle transcende les lois qui l'ont fondée et rend possible « le passage à une idéologie sans assise juridique<sup>69</sup> ». Cette autonomisation du préjugé racial explique sans doute la longévité des schèmes idéologiques ayant participé à l'institutionnalisation de l'esclavage dans les sociétés antillaises. Bien plus que de constituer de simples rémanences, les catégorisations raciales continuent à réguler les rapports sociaux et font partie intégrante du processus de fabrication du Nous collectif dans l'imaginaire caribéen contemporain. « C'est en

---

<sup>62</sup> David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

<sup>63</sup> Vincent Brown, "Spiritual Terror and Sacred Authority in Jamaican Slave Society", *Slavery & Abolition*, vol. 24, n° 1, 2003, p.24.

<sup>64</sup> Sur le rôle central de la punition dans l'édification du système esclavagiste, voir Diana Paton, *No Bond but the Law: Punishment, Race, and Gender in Jamaican State Formation*, Durham and London, Duke University Press, 2004, notamment le chapitre 1. Voir également les exemples de sévices développés dans Harry Mephon, *Corps et société en Guadeloupe : Sociologie des pratiques de compétition*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, notamment pp.13-14.

<sup>65</sup> La mutilation des cadavres des esclaves, et notamment des suicidés, constituait sans doute une des formes les plus extrêmes des tentatives de contrôle des esprits par les colons. De nombreux Africains, croyant en un retour à la « terre-mère » après la mort, commettaient des suicides sur les plantations. Les maîtres, dans le but de mettre un terme à ces tentatives désespérées et d'accroître leur emprise sur l'univers spirituel des esclaves, découpaient les cadavres, les pendaient aux arbres pour que leur esprit ne « s'échappent pas » vers l'Afrique et refusaient de les enterrer. Voir Vincent Brown, "Spiritual Terror and Sacred Authority in Jamaican Slave Society", art. cit., pp.24-53.

<sup>66</sup> En témoigne la criminalisation des religions étiquetées comme « africaines » à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, tel que le vaudou à Saint-Domingue (voir Pierre Pluchon, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs : de Saint-Domingue à Haïti*, Paris, Karthala, 1987.) et l'obeah dans la Caraïbe anglophone (voir Jerome Handler et Kenneth Bilby, *Enacting Power: The Criminalization of Obeah in the Anglophone Caribbean, 1760-2011*, Kingston, University of the West Indies Press, 2012.).

<sup>67</sup> Kathleen Wilson, "The Performance of Freedom: Maroons and the Colonial Order in Eighteenth-Century Jamaica and the Atlantic Sound", *The William and Mary Quarterly*, vol. 66, n° 1, 2009, p.52.

<sup>68</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p.36.

<sup>69</sup> Jean-Luc Bonniol, *La couleur comme maléfice : Une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, op. cit., p.85.

référence à l'essence du Blanc que tout Antillais est appelé à être perçu par son congénère », nous rappelle Frantz Fanon<sup>70</sup>. L'anthropologue R.T Smith décrit la « société créole » anglophone des années 1960 comme étant « enracinée dans la domination politique et économique du pouvoir métropolitain, stratifiée par la couleur de peau et intégrée autour de la conception de la supériorité morale et culturelle de tout ce qui était anglais<sup>71</sup>. » Les deux courants de pensée fondateurs des études caribéennes, le pluralisme social de M.G Smith<sup>72</sup> et la stratification sociale de Lloyd Braithwaite<sup>73</sup>, tout en développant des approches concurrentes, se rejoignent également dans la centralité accordée à la « race » dans l'analyse des structures sociales antillaises présentes. Celles-ci, nous dit Braithwaite, sont soumises à une double stratification : une segmentation socio-économique, organisée autour du pouvoir économique de l'individu, et une segmentation raciale, par laquelle une personne de teint clair bénéficie d'un prestige social plus important. Les rapports sociaux, poursuit l'auteur, sont sujets à une articulation permanente entre ces deux types de stratification, qui sont étroitement liés sans pour autant se juxtaposer<sup>74</sup>. La persistance de cette confusion entre ordre social et ordre racial est notamment illustrée par les travaux de Michel Giraud sur la Martinique. Le chercheur français y fait en effet le constat d'une « hypostase » entre le social et le racial : « les rapports de classe continuent d'être hypostasiés dans des relations de race qui les occultent et les justifient, et partant les fixent<sup>75</sup>. » La variable raciale prime dans la formation des clivages et constitue le langage par lequel le social s'exprime<sup>76</sup>. En montrant comment les catégorisations héritées du système de la plantation demeurent, selon des modalités renouvelées, consubstantielles à la production de l'ordre social contemporain, l'anthropologie caribéenne conforte notre postulat de départ selon lequel la construction d'Haïti en tant que problème public obéit à des logiques de racialisation.

---

<sup>70</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p.132.

<sup>71</sup> R. T. Smith, "Social Stratification, Cultural Pluralism and Integration in West Indian Societies", op. cit., p.234. Notre traduction.

<sup>72</sup> Voir M.G Smith, *The Plural Society in the British West Indies*, Berkeley, University of California Press, 1965. M.G Smith postule l'existence dans les sociétés caribéennes de « communautés culturelles » (*cultural sections*) ayant des pratiques institutionnelles (rapport à la famille, à la religion, au mariage, etc.) différentes. Considérant ces divergences comme des sources d'instabilité, M.G Smith estime que c'est à l'État de maintenir la cohésion de l'ordre social existant.

<sup>73</sup> Voir Lloyd Braithwaite, "Social Stratification and Cultural Pluralism", *Annals of New York Academy of Sciences*, vol. 83, n° 5, 1960, pp. 816-836. Braithwaite avance que l'expérience coloniale a conduit à l'émergence d'un système de valeurs communes – telle que la religion chrétienne – à même d'unifier les « strates » racialisées cohabitant dans l'espace social.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Michel Giraud, "Races, classes et colonialisme à la Martinique", art. cit., p.203.

<sup>76</sup> « Les différences raciales continuent [...] à être utilisées pour indiquer les différences de condition sociale. [...] Il est aisé de comprendre que, dans ces conditions, le préjugé social ne puisse le plus souvent se manifester dans les exclusives qu'il entraîne indépendamment du préjugé racial qui est comme le langage dans lequel il s'exprime. » Ibid., pp.208-209.

De façon surprenante, s'il est démontré que les principes de la domination présents dans les sociétés antillaises reposent aujourd'hui encore sur la racialisation des rapports sociaux, cet aspect est relativement peu abordé sous l'angle du politique. De manière plus générale, la place et l'efficacité du marqueur racial dans la production de l'ordre politique contemporain n'est peu ou pas explicitée dans la littérature existante. Certes, certains auteurs y ont fait référence de manière plus ou moins directe. Jean-Luc Bonniol souligne que, dans les Antilles françaises, « la couleur a eu tendance à être utilisée comme emblème identitaire, et tout le débat culturel et politique [...] s'en est trouvé affecté<sup>77</sup> ». Holger Henke et Fred Réno, dans leur ouvrage collectif sur la culture politique caribéenne, constatent que « Dans le contexte de la Caraïbe il n'est guère possible de saisir [la culture politique] dans sa globalité sans mentionner ses liens spécifiques avec la "race" et la couleur<sup>78</sup>. » Fred Constant présente une analyse fouillée sur les processus de politisation des constructions identitaires dans l'espace caribéen, mais refuse de parler de clivages raciaux, au profit de la notion d' « ethnicité<sup>79</sup> ». Ce contournement sémantique apparaît d'autant plus déconcertant au regard du contexte socio-historique étudié que l'auteur n'hésite pas, au cours de son étude, à se référer à des catégories raciales – Noirs, Métis, Blancs, Créoles. Pour autant, la littérature ayant trait au politique dans la Caraïbe – dont les apports sont par ailleurs très riches – ne propose pas de modèle d'interprétation à même de théoriser ces logiques de racialisation du politique. Le positionnement défendu par le politiste Carl Stone, considéré comme le fondateur de la science politique jamaïcaine, offre un exemple illustratif de cette difficulté à penser la relation entre identités raciales et politique. Dans un ouvrage consacré aux « comportements politiques » dans la Jamaïque des années 1970, le chercheur affirme dans un premier temps que les représentations raciales héritées de la société de plantation ont perdu leur performativité au contact des mutations socio-économiques ayant accompagné le processus de décolonisation dans les Antilles. Si la « race » peut intervenir dans la définition du statut social, celle-ci est aujourd'hui d'une importance secondaire face aux facteurs déterminants que sont « la richesse matérielle et le revenu<sup>80</sup> », estime Stone. Pourtant, un peu plus loin dans son ouvrage, le politiste

---

<sup>77</sup> Jean-Luc Bonniol, «La couleur des hommes, principes d'organisation sociale : Le cas des Antilles», art. cit., p.412.

<sup>78</sup> Holger Henke et Fred Réno, «Politics and Culture in the Caribbean», in Holger Henke et Fred Réno, eds., *Modern Political Culture in the Caribbean*, Kingston, University of the West Indies Press, 2003, p.xviii. Notre traduction.

<sup>79</sup> Fred Constant, « Religion, ethnicité et politique en Caraïbe », *Revue française de science politique*, vol. 44, n° 1, 1994, pp.49-74.

<sup>80</sup> Carl Stone, *Class, Race, and Political Behaviour in Urban Jamaica*, Mona, ISER, p.8, cité dans Brian Meeks, «The Implicit Theory in Carl Stone's Practical Political Science», *Social and Economic Studies*, vol. 45, n° 1, 1996, p.5.

dément ses propres affirmations lorsqu'il avance que les institutions postindépendances jamaïcaines, soumises à de fortes tensions sociales, se maintiennent essentiellement dans la mesure où les valeurs issues de la société de plantation contribuent à en légitimer l'existence<sup>81</sup>. Le tiraillement de Carl Stone entre son approche matérialiste et la réalité qu'il observe est révélateur des difficultés de la discipline à appréhender la manière dont les représentations raciales concourent à l'édification du politique dans les sociétés antillaises.

## B. Conflits identitaires et production du politique dans la Caraïbe

Il ne s'agira pas, à travers ce travail, de présenter un modèle d'interprétation exhaustif à même de résoudre cette équation complexe. Plus modestement, nous souhaiterions donner un aperçu, et partant de là élaborer des pistes de réflexion, des logiques de racialisation du politique opérant dans l'imaginaire social antillais à partir de la mise en problème d'Haïti. Pour cela, il nous paraît nécessaire de revenir, par le biais de la littérature existante, sur certains aspects saillants du politique dans les sociétés caribéennes et, plus spécifiquement, d'aborder les conflitalités identitaires qui y prennent place. On l'a vu, la notion de « mort sociale » développée par Orlando Patterson permet de mettre en lumière le projet d'annihilation sociale totale porté par les planteurs envers leurs esclaves. Peut-on pour autant affirmer que cette entreprise de dépossession qu'est le système de la plantation et l'omniprésence des dispositifs de contrôle qui l'accompagnent ont atteint leurs objectifs ? C'est là qu'apparaît la limite de l'approche de Patterson, à savoir celle de considérer l'esclave comme un être passif et d'éluder les pratiques opposées aux prétentions hégémoniques de leurs maîtres. Patterson n'est en l'occurrence pas le seul à défendre cette thèse de la *tabula rasa*, qui postule une déstructuration complète des institutions sociales des esclaves et la perte totale des éléments culturels africains : des auteurs tels que Franklin Frazier pour l'Amérique du Nord<sup>82</sup>, et plus récemment Francis Affergan pour les Antilles<sup>83</sup>, ont avancé des hypothèses similaires. La société esclavagiste est en réalité un champ de

---

<sup>81</sup> On reprend ici la contradiction pointée par Brian Meeks dans *Ibid.*, p.7.

<sup>82</sup> Franklin Frazier, *The Negro Family in the United States*, Chicago, University of Chicago Press, 1939.

<sup>83</sup> « Le métissage franco-africain s'opérera sur une terre vierge et privée d'un passé archivé ou remémoré. Ce sont les esclaves et les maîtres qui, au plan cognitif, découvrent l'île simultanément. » (Francis Affergan, *Martinique : les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p.20.)

crises et de déséquilibres permanents dont les tensions se manifestent à travers les actes de résistance des esclaves et contribuent à poser les jalons de cultures politiques en germe.

## 1. Mécanismes d'opposition et contre-cultures des esclaves

Au cœur même du système de la plantation, Jean Benoist identifie l'existence d'« interstices » dans lesquels les esclaves développent des modes d'expression autonomes se manifestant sous la forme de « pressions parfois violentes, parfois subtiles<sup>84</sup> ». Pour étudier ces phénomènes de résistance, Elsa Dorlin s'inspire de la distinction que Michel de Certeau opère entre les notions de tactique et de stratégie : selon l'auteure, la première s'articule autour du corps de l'esclave et se déroule au sein même de l'habitation, tandis que la deuxième s'articule autour du territoire et puise à l'extérieur les instruments de sa résistance<sup>85</sup>. La « stratégie » se manifeste d'une part par le biais des nombreuses rébellions qui marquent l'histoire de l'esclavage<sup>86</sup>, et d'autre part par le « marronnage », pratique qui désigne la fuite des esclaves de la plantation et pouvant aboutir à l'établissement de communautés indépendantes<sup>87</sup>. Le marronnage peut revêtir des formes multiples et permet de constituer des lieux « politiques et antagoniques » où se dit la contestation du système de la plantation<sup>88</sup>. À mesure que le processus de créolisation étend son œuvre, la tentation de briser ses chaînes par la violence cède toutefois du terrain face aux « tactiques<sup>89</sup> ». Celles-ci s'insèrent dans les failles conjoncturelles du système de la plantation et constituent autant de moyens de se

---

<sup>84</sup> Jean Benoist, «L'étude anthropologique des Antilles», op. cit., p.24.

<sup>85</sup> Elsa Dorlin, «Les espaces-temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny town. (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>)», art. cit., pp.40-41.

<sup>86</sup> Pour un aperçu des tensions irréductibles provoquées par le système esclavagiste et des soulèvements récurrents ayant éclaté sous le régime de la plantation, voir Michael Craton, *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.

<sup>87</sup> On pense par exemple à l'établissement de communautés maronnes indépendantes suite à des traités de paix avec le colonisateur en Jamaïque, au Surinam et en Guyane. Pour un passage en revue des « sociétés marronnes » dans les Amériques noires, voir Richard Price, ed., *Marron Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1996 (1973).

<sup>88</sup> Elsa Dorlin, «Les espaces-temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny town. (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>)», art. cit., p.45. Il existe par exemple une distinction entre le « grand marronnage », qui correspond à une désertion pure et simple des esclaves et le « petit marronnage », qui se traduit par des absences temporaires plus ou moins tolérées par le maître (Michel-Rolph Trouillot, «Cultures on the Edges: Creolization in the Plantation Context», op. cit., p.16.).

<sup>89</sup> La thèse selon laquelle l'adaptation forcée au système de la plantation a progressivement conduit à une évolution des modes de contestation au profit d'actes de résistance au quotidien est développée en premier lieu chez Michael Mullin (Michael Mullin, *Africa in America: Slave Acculturation and Resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831*, Urbana, University of Illinois Press, 1994 (1992)). On retrouve également l'idée du passage d'une résistance basée sur l'héritage africain à une opposition fondée sur la culture créole chez Michael Craton, *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, op. cit. Nous verrons toutefois que, si la mise en œuvre croissante de « tactiques » est bien observable dans les sociétés antillaises au cours du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, les révoltes n'en demeurent pas moins fréquentes et constituent un aspect récurrent du système esclavagiste et colonial.

différencier des frontières raciales imposées par le planteur. Elles s'expriment dans des modalités très diverses : vols de matériels, acquisition de vêtements et de parures<sup>90</sup>, réduction du rythme de travail, mise en culture d'un lopin de terre<sup>91</sup>, actes de défiance durant les punitions<sup>92</sup>... S'intéressant à ce travail d'« opposition », Richard Burton souligne que les espaces d'expression produits par les esclaves participent d'un processus de « rétention, d'interprétation, d'imitation, d'emprunt et de création culturels<sup>93</sup> ». Dans cette perspective, la résistance des esclaves ne se joue plus seulement dans la rébellion ouverte, mais aussi sur le plan culturel et dans la contestation des structures d'oppression idéologiques imposées par le colonisateur. Paul Gilroy, à travers la notion d'« Atlantique noir », met ainsi en lumière l'existence d'une « contre-culture de la modernité » qui « reconstruit sa propre généalogie critique, intellectuelle et morale dans une sphère publique partiellement cachée<sup>94</sup> ». De ce point de vue, les pratiques d'opposition des esclaves n'agissent pas seulement en tant que vecteurs de contestation du système de la plantation : elles rendent possible l'édification de « contre-identités<sup>95</sup> ». Actes politiques signifiants, celles-ci réinterprètent des croyances et en créent de nouvelles – ce que René Depestre nomme le « marronnage culturel<sup>96</sup> » – permettant l'émergence d'univers symboliques alternatifs.

Ces logiques de reconstruction et de réappropriation du sens forment la trame des modes d'expression du politique dans le contexte caribéen. Roger Bastide met en avant cet aspect à plusieurs reprises dans ses écrits, arguant l'importance des processus de « réinterprétation » dans l'édification des cultures créoles<sup>97</sup>. À l'instar d'autres auteurs comme Alleyne, chez Bastide, ces logiques semblent toutefois se réaliser au profit d'une origine africaine, comme si l'expérience de la plantation ne changeait qu'à la marge

---

<sup>90</sup> Voir David Waldstreicher, “Reading the Runaways: Self-Fashioning, Print Culture, and Confidence in Slavery in the Eighteenth-Century Mid-Atlantic”, *William and Mary Quarterly*, vol. 56, n° 2, 1999, pp.243-272.

<sup>91</sup> Les planteurs allouaient régulièrement des lopins de terre aux esclaves pour éviter d'avoir à subvenir à leurs besoins alimentaires. Ces « micro-exploitations » permirent l'émergence d'espaces de résistance au sein desquels les esclaves pouvaient exprimer une culture alternative et construire leurs propres codes sociaux. (Holger Henke, “Mapping the « Inner Plantation »: a Cultural Exploration of the Origins of Caribbean Local Discourse”, vol. 45, n° 4, 1996, p.59.)

<sup>92</sup> Kathleen Wilson, “The Performance of Freedom: Maroons and the Colonial Order in Eighteenth-Century Jamaica and the Atlantic Sound”, art. cit., p.10.

<sup>93</sup> Richard Burton, *Afro-Creole: Power, Opposition and Play in the Caribbean*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p.5. Notre traduction.

<sup>94</sup> Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, op. cit., pp.37-38. Notre traduction.

<sup>95</sup> Stuart Hall, “Negotiating Caribbean Identities”, in Brian Meeks et Folke Lindahl, *New Caribbean Thought: A Reader*, eds., Kingston, University of the West Indies Press, 2001, p.25.

<sup>96</sup> « L'histoire socioculturelle des masses asservies de l'hémisphère occidental est globalement l'histoire du marronnage idéologique qui leur permet, non pas de réinterpréter l'Europe de l'épée, de la croix et du fouet, à travers on ne sait quelle immuable “mentalité africaine”, mais de faire preuve d'héroïque créativité, pour réélaborer douloureusement des nouveaux modes de sentir, de penser et d'agir. » (René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Robert Laffont, 1980, p.99.)

<sup>97</sup> Voir Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil : Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960 et Roger Bastide, *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan, 1996 [1967].



« une culture transportée d’Afrique<sup>98</sup> ». À l’inverse, les théoriciens de la créolité mettent l’accent sur le syncrétisme culturel et le caractère novateur des imaginaires antillais<sup>99</sup>. Pour eux, le mode opérationnel de la « rencontre<sup>100</sup> » entre les différents groupes qui constituent les sociétés antillaises est celui du conflit<sup>101</sup> ; conflit dont les termes sont déterminés, nous disent Mintz et Price, par la position de domination des Européens : « les institutions créées par les esclaves pour gérer [...] les aspects les plus importants de leur vie ont pris leur forme caractéristique dans le cadre des paramètres déterminés par le monopole du pouvoir des maîtres, mais de manière séparée des institutions des maîtres<sup>102</sup> ».

Les cultures antillaises constituent par conséquent des espaces où s’affrontent et s’entremêlent trois influences principales : une présence africaine, lieu du refoulé et de la mise sous silence, mais dont l’influence irrigue les pratiques culturelles et sociales des Caribéens<sup>103</sup> ; une présence européenne, lieu du pouvoir institutionnel et entreprise hégémonique assignant le Soi antillais dans un régime dominant de représentations ; une présence américaine, lieu de rencontre où se conjuguent les apports multiples et allochtones qui composent les univers symboliques antillais<sup>104</sup>. Cet écartèlement des origines de la culture antillaise est régulièrement mentionné dans la littérature scientifique : « bipartition [...] de l’organisation générale de la société » pour Benoist<sup>105</sup>, « double-conscience » chez Gilroy<sup>106</sup>, « processus d’interaction à deux sens » selon Brathwaite<sup>107</sup>, existence de « deux système de valeurs distincts » pour Henke et Reno<sup>108</sup>, « double diaspora » chez Bastide<sup>109</sup>... Cette « bipolarité » s’inscrit dans une série d’opposition qui ont forgé l’histoire des sociétés antillaises : entre maîtres et esclaves ;

---

<sup>98</sup> Ibid., p.17. Voir également l’ouvrage de Mervyn Alleyne, *Roots of Jamaican Culture*, London, Pluto Press, 1988 et plus récemment celui d’Audra Diptee, *From Africa to Jamaica: The Making of an Atlantic Slave Society, 1775-1807*, Gainesville, University Press of Florida, 2012.

<sup>99</sup> Voir l’ouvrage de Kamau Brathwaite, *The Development of Creole Society in Jamaica: 1770-1820*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

<sup>100</sup> Sidney Mintz et Richard Price, *The Birth of African American Culture: An Anthropological Approach*, Boston, Beacon Press, 1992 (1976), p.7.

<sup>101</sup> Rex Nettleford, *Caribbean Cultural Identity: The Case of Jamaica*, Kingston, Institute of Jamaica, 1978, p.2.

<sup>102</sup> Sidney Mintz et Richard Price, *The Birth of African American Culture: An Anthropological Approach*, op. cit., p.39. Notre traduction.

<sup>103</sup> L’héritage culturel africain se trouve dans l’identification de « principes “grammaticaux” inconscients, qui peuvent sous-tendre et façonner les comportements cognitifs ». (Ibid., pp.8-9. Notre traduction.)

<sup>104</sup> Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora”, in Jonathan Rutherford, ed., *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, pp.230- 234. À ces trois influences fondatrices s’ajoutent celles d’autres populations venues d’Inde, du Moyen-Orient et de Chine après les abolitions de l’esclavage à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>105</sup> Jean Benoist, “L’étude anthropologique des Antilles”, op. cit., p.20.

<sup>106</sup> Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, op. cit.

<sup>107</sup> Edward Brathwaite, *The Development of Creole Society in Jamaica: 1770-1820*, op. cit., p.300. Notre traduction.

<sup>108</sup> Holger Henke et Fred Réno, “Politics and Culture in the Caribbean”, op. cit., p.xix. Notre traduction.

<sup>109</sup> Roger Bastide, *Les Amériques noires*, op. cit., p.17.

entre dominants et dominés ; entre noirceur et blancheur... Elle se traduit par la cohabitation d'espaces « officiels » et de résistance dans divers aspects de la vie sociale et culturelle telles que la langue (le créole et la langue métropolitaine, tous deux assignés à des lieux de pouvoir déterminés), la religion (les religions importées de la métropole et les systèmes de croyance afro-caribéens<sup>110</sup>), l'organisation spatiale (l'espace urbain face au « pays en dehors<sup>111</sup> »), ou encore les pratiques festives et carnavalesques<sup>112</sup>. On récuse toutefois ici les « thèses de la dualité culturelle<sup>113</sup> », porteuses d'une vision binaire et structuraliste des sociétés caribéennes, dont le modèle de la « respectabilité » et de la « réputation » de Wilson est l'un des cas les plus illustratifs<sup>114</sup>.

## 2. Aborder le rapport au politique au prisme de régimes de pouvoir racialisés

Mettant en garde contre cette conception dualiste des sociétés antillaises qui juxtapose individu et société et élude les rapports de domination, Nigel Bolland nous incite à juste titre à considérer ces oppositions comme étant constitutives d'un même lieu de pouvoir<sup>115</sup>. Le sociologue préfère parler de logiques « dialectiques » parcourant les cultures caribéennes et déplacer la focale sur le rapport quotidien à l'ordre politique, social et culturel dominant qu'elles impliquent<sup>116</sup>. Il ne s'agit donc pas tant de s'intéresser au contenu des constructions identitaires, par définition transitionnel, qu'aux rapports de pouvoir qui les façonnent et les animent. On retrouve un raisonnement similaire chez Glissant, pour qui « La créolisation [...] qui est un des modes de

---

<sup>110</sup> On pense par exemple au myalisme et au revivalisme à la Jamaïque, et au quimbois et au gadézafé pour les Antilles françaises. Pour une illustration de l'usage des religions afro-caribéennes en tant qu'espaces de résistance, voir Barry Chevannes, *Rastafari : Roots and Ideology*, Syracuse, Syracuse University Press, 1994.

<sup>111</sup> Gérard Barthélémy, *L'univers rural haïtien : le pays en dehors*, Paris, L'Harmattan, 1990. D'autres études ont pointé l'importance de la paysannerie dans l'élaboration d'univers symboliques alternatifs. Voir par exemple Michel-Rolph Trouillot, *Peasants and Capital : Dominica in the World Economy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1988 et Christine Chivallon, *Espace et identité à la Martinique: paysannerie des mornes et reconquête collective, 1840-1960*, Paris, Éditions CNRS, 1998.

<sup>112</sup> Sur l'usage du carnaval comme support de reconstruction identitaire, voir Denis-Constant Martin, « Je est un autre, nous est un même, à propos du carnaval de Trinidad », *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 5, 1992, pp.747-764, et Stéphanie Mulot, « La trace des masques : Identité guadeloupéenne entre pratiques et discours », *Ethnologie française*, vol. 33, n° 1, 2003, pp.111-122.

<sup>113</sup> Karla Slocum et Deborah Thomas, « Rethinking Global and Area Studies: Insights from Caribbeanist Anthropology », *American Anthropologist*, vol. 105, n° 3, 2003, p.556.

<sup>114</sup> Peter Wilson défend la thèse selon laquelle les sociétés caribéennes s'articulent autour d'un pôle féminin de la « respectabilité », caractérisé par la domination des valeurs coloniales, et d'un pôle masculin de la « réputation », marqué par la contestation des pouvoirs en place et la quête d'une affirmation de Soi. Si les travaux de Wilson ont constitué un apport significatif dans l'étude des sociétés caribéennes, ils reposent toutefois sur une vision structuraliste qui tend à subsumer les catégories sociales assignées aux différents groupes sociaux (voir Peter Wilson, *Crab Antics: The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies in the British West Indies*, New Haven, Yale University Press, 1973.).

<sup>115</sup> Nigel Bolland, « Creolisation and Creole Societies: a Cultural Nationalist View of Caribbean Social History », *Caribbean Quarterly*, vol. 44, n° 1/2, 1998, p.17.

l’emmêlement [...] n’a d’exemplaire que ses processus et certainement pas les “contenus” à partir desquels ils fonctionneraient<sup>117</sup> ». Fred Constant et Denis-Constant Martin donnent des pistes de réflexion prometteuses quant à la manière dont ces rapports de pouvoir sont établis. Pour les deux politistes, la « créolisation » du politique s’articule autour de deux figures indissociables : celle de la contestation de l’ordre dominant, et celle de la fascination pour cet ordre et ses formes<sup>118</sup>. Cette démarche en termes de dialectiques nous paraît constituer un modèle utile pour saisir la production du politique au sein de l’imaginaire caribéen, dans la mesure où elle permet de mettre en lumière la façon dont les apports pluriels qui composent les sociétés à fondement esclavagiste se sont conjugués dans l’univers insulaire par le biais de luttes de pouvoir. Les représentations découlant de ces conflictualités conservent leur capacité agissante dans l’imaginaire social contemporain et constituent autant d’indices pour mettre à jour les types de rapports entretenus à l’égard des institutions politiques issues de la colonisation et saisir les manières de penser les pratiques déployées autour de celles-ci. Il est vrai que l’existence de dialectique de pouvoir fondées sur le couple domination/résistance n’est pas propre aux sociétés antillaises. La notion même de « créolisation » a été extraite de son périmètre géographique et disciplinaire d’origine à de nombreuses reprises et appliquée à une pluralité de contextes. Pour autant, ces logiques n’en prennent pas moins une résonance et une signification particulières pour les univers sociaux créolisés du Nouveau Monde, dans un contexte où le pouvoir de catégorisation et de coercition exercé par les institutions dominantes atteint des proportions inédites<sup>119</sup>.

Cette configuration singulière des régimes de pouvoir caribéens agit directement sur le processus de fabrication du politique prenant place dans ces territoires et, par extension, sur la mise en problème d’Haïti. Une telle perspective nous amène à distinguer, à partir de la littérature existante et des réflexions menées jusqu’à présent, trois aspects concomitants à cette matrice socio-historique commune susceptibles d’éclairer les modalités par lesquelles le « problème haïtien » est politisé et construit en tant qu’élément de controverse.

---

<sup>116</sup> Ibid., p.27.

<sup>117</sup> Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, p.103.

<sup>118</sup> Denis-Constant Martin et Fred Constant, *Les démocraties antillaises en crise*, Paris, Karthala, 1996, p.19.

<sup>119</sup> Pour un passage en revue du débat sur les usages de la « créolisation » en tant que notion universelle ou singulière aux sociétés à fondement esclavagiste, voir Christine Chivallon, “Créolisation universelle ou singulière ? Perspectives depuis le Nouveau Monde”, *L’Homme*, n° 207-208, 2013, pp.37-74.

Le premier d'entre eux se rapporte à l'absence d'une définition identitaire politique commune et acceptée par tous dans les territoires antillais. La pluralité des pratiques de résistance décrite un peu plus tôt a pour conséquence de favoriser un foisonnement des modes d'être et d'agir, et de contrecarrer l'entreprise de captation identitaire du pouvoir officiel<sup>120</sup>. En effet, la défiance inspirée par les institutions héritées de la colonisation se traduit par l'existence d'un « univers politique éclaté », marqué par une multiplication des stratégies de contournement de l'autorité publique, par la persistance d'espaces de résistance où se disent des modes d'identification alternatifs, et par une tendance à recomposer en permanence ces registres d'appartenance en fonction des contraintes et des enjeux du moment<sup>121</sup>. En résulte une « tension structurelle » entre la volonté étatique d'exercer un monopole sur la mise en récit du corps collectif et la tendance inhérente de ces identités à échapper aux contraintes exercées par le pouvoir institutionnel<sup>122</sup>.

Deuxièmement, l'absence d'un récit collectif consensuel où se déploierait une vision commune du passé et du futur fait, peut-être plus qu'ailleurs, de la question de l'appartenance l'un des répertoires privilégiés d'énonciation du politique<sup>123</sup>. Cette problématique identitaire se situe déjà au cœur du fonctionnement de la société de plantation qui, on l'a vu, repose sur la capacité de l'ordre dominant à catégoriser les corps qu'il gouverne. À cet égard, les luttes interprétatives autour de la définition du Nous collectif observables dans l'espace caribéen n'apparaissent pas comme un enjeu politique parmi d'autres : elles constituent le fondement même à partir duquel s'exerce le pouvoir. C'est en ce sens que Christine Chivallon, dans ses réflexions sur la notion de « créolisation », définit les innovations culturelles antillaises – et par là-même les stratégies identitaires qui les animent – non pas seulement comme une « disposition au changement », mais aussi comme l'« invention de manières de composer avec le pouvoir » donnant lieu à un « rapport particulier au politique<sup>124</sup> ». Plutôt que d'entretenir l'idée d'une question identitaire déconnectée du politique, il s'agit ici, pour paraphraser

---

<sup>120</sup> Ce « pluralisme » et les logiques de différenciation qui animent les identités antillaises fut notamment mis en exergue par M.G Smith. Si l'auteur fut critiqué pour sa tendance à essentialiser les catégories sociales qu'il étudiait, ses travaux ont toutefois permis de mettre en lumière la multiplicité des pratiques culturelles et sociales présentes dans la Caraïbe. Voir M.G Smith, *The Plural Society in the British West Indies*, op. cit..

<sup>121</sup> Justin Daniel, « Les formes d'expression politique dans la Caraïbe : Ambivalence et paradoxes de la production de l'ordre politique », in William Berthomière et Christine Chivallon, dir., *Les diasporas dans le monde contemporain*, Paris/Pessac, Karthala/MSHA, 2006, p.284.

<sup>122</sup> Ibid., p.289

<sup>123</sup> Justin Daniel, « L'espace politique aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, vol. 32, 2002, p.589. Si le constat opéré par Justin Daniel s'applique en premier lieu aux Antilles françaises, il nous a semblé valide pour l'espace caribéen dans son ensemble.

les mots de Jean-François Bayart et Romain Bertrand, d'aborder le contexte d'une action politique configurée par la conflictualité identitaire héritée du legs colonial<sup>125</sup>.

Le troisième aspect que nous voudrions aborder n'est pas tiré à proprement parler de la littérature existante et constituera l'une des hypothèses de travail qui guideront cette recherche. À partir du constat de l'« hypostase<sup>126</sup> » entre hiérarchies raciales et stratification sociale relevé un peu plus haut, on postulera que les tensions identitaires observées dans l'imaginaire social caribéen, et partant l'action politique qui en découle, sont informées par des logiques de racialisation. Dans un contexte marqué par des luttes de pouvoir récurrentes entre des conceptions asymétriques de l'identité raciale, dont les termes sont constamment affirmés, imposés, contestés et renouvelés, il paraît en effet raisonnable d'affirmer que les antagonismes constitutifs de la production du politique sont imprégnés de référents de sens raciaux. L'étude du « problème haïtien » aura par conséquent pour objectif de mettre à jour ces logiques et d'en saisir les modes opératoires. Dans ce maillage relatif aux stratégies d'identification qu'un groupe se donne et que recouvrent les régimes de pouvoir racialisés entraperçus, ainsi qu'aux formes de politisation formelles et informelles propres aux sociétés à fondement esclavagiste, surgit une aporie qui fut décisive pour l'investigation : la tension entre la perpétuation des institutions issues de la domination raciale au sein de l'espace politique, et la capacité des acteurs à s'extraire des schèmes aliénants produits par ces mêmes institutions. Cette thèse entend donc non pas seulement aborder le « problème haïtien » en tant que lieu de mise en politique de schèmes raciaux, mais aussi d'interroger le degré d'autonomie des acteurs et leur aptitude à renégocier les structures de pouvoir héritées de la colonisation. C'est ici que la démarche comparative prend tout son sens : outre le fait qu'elle permettra de souligner le caractère transnational du « problème haïtien », elle servira à comprendre comment, dans le cas de configurations institutionnelles contrastées, en Jamaïque et en Guadeloupe, les acteurs composent avec leurs héritages coloniaux respectifs. Si les clivages raciaux nés de la société de plantation semblent avoir durablement structuré les luttes symboliques autour de l'identité, nous défendrons le point de vue selon lequel leur activation politique est

---

<sup>124</sup> Christine Chivallon, «Créolisation universelle ou singulière ? Perspectives depuis le Nouveau Monde», *L'Homme*, art. cit., p.38. et p.74.

<sup>125</sup> Jean-François Bayart et Romain Bertrand, «De quel « legs colonial » parle-t-on ?», *Esprit*, n° 12, 2006, p.145.

<sup>126</sup> Michel Giraud, «Races, classes et colonialisme à la Martinique», art. cit.

étroitement liée aux stratégies adoptées par les acteurs et aux régimes d'historicités propres dans lesquelles elles s'inscrivent.

Sur le terrain, l'étude du « problème haïtien » s'est avérée être un sujet sensible, source de polémiques parfois violentes, et animé par des acteurs souvent soucieux de prendre à témoin l'observateur extérieur pour mieux légitimer et défendre leurs positions. L'étude des controverses n'est pas illégitime en science politique – elle comporte au contraire une valeur hautement heuristique – à la condition toutefois de ne pas se laisser enfermer dans les cadres de pensée qui structurent le débat public. Éviter cet écueil, et conserver une certaine distance avec le sujet d'étude, implique une clarification théorique du sens des mots, préalable à l'élaboration de concepts opératoires qui permettront d'appréhender les faits sociaux étudiés. C'est en effet la confrontation avec les catégories de pensée théoriques existantes qui a permis de fournir un cadre à cette recherche, de mobiliser des notions éprouvées sur différents terrains, de tester la validité de modèles d'analyse, et de relier nos questionnements à des enjeux théoriques plus généraux. Cette mise en débat avec la littérature scientifique constitue un préalable indispensable pour « objectiver » les faits sociaux étudiés par le recours à des outils théoriques, ainsi que pour ramener les observations empiriques à des questionnements plus généraux pour ainsi dépasser l'horizon d'un monde posé comme « allant de soi ».

## **II. Positionnement dans la littérature des sciences sociales**

Ce travail de recherche propose, en premier lieu, d'analyser la construction d'un problème public. On entend pour cela restituer les mécanismes qui conduisent un fait social à être perçu comme « problématique », avec le souci de rendre compte des luttes de pouvoir qui se forment autour de ce processus de désignation. Cette démarche implique à la fois de questionner les normes et le sens qui guident les actions des acteurs, de cerner les processus de mobilisation qui conduisent à la propagation de ces catégories de sens, et de se pencher sur les instruments d'action publique mis en place pour répondre aux sollicitations des acteurs. La connaissance des processus de construction d'un problème public, bien que féconde pour la réflexion, ne constitue toutefois pas le but unique de l'analyse. Ce qui justifie l'existence de cette recherche, c'est d'abord la mise en relation d'un problème public avec un imaginaire social racialisé. Il n'est pas question ici de formuler une théorie générale sur la relation entre ces deux variables, mais plutôt d'en saisir les modalités concrètes dans le cas des sociétés caribéennes à travers les études de cas sur la Jamaïque et la Guadeloupe. Du fait de son objet d'étude, cette recherche se situe ainsi à la croisée de quatre domaines des sciences sociales : la sociologie de l'action publique, la sociologie de la construction des problèmes publics, la sociologie phénoménologique et la sociologie des relations raciales. En dépit du fait qu'elles proviennent de champs d'étude distincts, il est possible d'envisager une passerelle entre ces approches dans la mesure où elles s'inscrivent dans une démarche constructiviste et sont couramment utilisées pour étudier des objets politiques.

### **A. Imaginaire, identités et représentations sociales : concepts et approches**

Avant d'engager une discussion sur les concepts de « race » et de problème public, nous voudrions entamer une réflexion plus générale à propos de l'imaginaire et des représentations sociales. Cette étape a pour but de clarifier notre positionnement vis-à-vis de la littérature scientifique et de constituer un cadre théorique général. Celui-ci a été élaboré à partir de plusieurs auteurs, aux approches parfois différentes. Toutefois, il nous a semblé possible de discerner une zone de compatibilité entre ces entrées

susceptible de faire avancer la définition des concepts et de guider la réflexion à venir. Se pencher sur la *perception* d'un « problème », mais aussi sur l'impact de référents de sens raciaux en politique, implique de comprendre les processus par lesquels les représentations sociales sont produites et s'articulent entre elles<sup>127</sup>. Comment, en effet, évoquer les usages politiques d'Haïti sans appréhender le travail de catégorisation qui leur offre en premier lieu une base d'intelligibilité? Le propos qui suit se déroulera en deux temps. On s'attachera d'abord à restituer différents courants théoriques portant sur la production des représentations sociales, dans le but de saisir les processus par lesquels une figure telle qu'Haïti peut être mise en sens. Ensuite, on s'intéressera au contexte dans lequel ce travail de symbolisation prend place, en mobilisant la notion d'imaginaire social et en abordant la question du politique.

## 1. Catégorisations, identités et rapports de pouvoir

L'appréhension des représentations sociales a longtemps été l'objet d'âpres débats au sein des sciences sociales, opposant deux courants distincts : le courant objectiviste et le courant subjectiviste. Le premier s'inscrit dans une tradition philosophique matérialiste qui oppose une « vérité » à un réel « illusoire » (pour ne pas dire « faux ») et envisage les représentations comme de simples reflets de la réalité<sup>128</sup>. À l'inverse, l'approche subjectiviste considère que les représentations sociales produisent la réalité<sup>129</sup>. La démarche constructiviste, en nous familiarisant avec l'idée que les réalités sociales constituent des constructions historiques et quotidiennes, fruits des interactions entre acteurs, a permis de dépasser cette dichotomie quelque peu schématique. Pour les tenants du constructivisme, les représentations sociales sont à la fois objectivées, car les individus se servent de ressources extérieures, héritées des générations antérieures, qui agissent comme un cadre contraignant et qu'ils transforment, et subjectivées, car ces réalités sont intériorisées par les individus, chacun

---

<sup>127</sup> Daniel Cefaï, dans son article consacré aux arènes publiques, soulève cette question cruciale de la réalité ontologique des problèmes publics et de leurs conditions de production. Le chercheur, en estimant que « la question de la réalité [du concept de problème public] et de sa légitimité ressurgit toujours et encore au cœur des opérations de connaissance qui tentent d'en rendre compte », pointe ainsi la nécessité d'une clarification théorique des processus sociaux de production desdites connaissances pour pouvoir rendre compte des dynamiques de construction des problèmes publics (Daniel Cefaï, « La construction des problèmes publics : Définitions de situations dans des arènes publiques », art. cit., p.47.).

<sup>128</sup> Pierre Bourdieu définit l'objectivisme comme un « projet » visant à « établir des régularités objectives (structures, lois, systèmes de relations, etc.) indépendantes des consciences et des volontés individuelles », et qui « introduit une discontinuité tranchée entre la connaissance savante et la pratique » (Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p.44.).

<sup>129</sup> Le subjectivisme repose en effet sur le primat de la supériorité des « consciences et volontés individuelles », mentionnées par Bourdieu, dans l'analyse.



étant alors porteur d'une connaissance singulière. Il s'agit dès lors de saisir ce double mouvement « d'intériorisation de l'extérieur » – phénomène d'apprentissage et de socialisation, c'est-à-dire de subjectivation d'univers sous forme de schèmes disposant à l'action<sup>130</sup> – et « d'extériorisation de l'intérieur<sup>131</sup> » – objectivation d'univers intérieurs.

Tout individu a en effet besoin en permanence de disposer d'un savoir sur son environnement lui permettant de s'y adapter, d'y agir, de le maîtriser physiquement, intellectuellement, symboliquement. Pour cela, il se dote, via un travail de catégorisation, d'une image intériorisable qui tiendra lieu, de manière inconsciente, d'interprétation. À cet égard, la représentation sociale revêt à la fois une fonction de compréhension et de maîtrise de l'environnement, en ce qu'elle permet à l'individu d'assimiler des modèles de conduite pratique, et une fonction agissante car, en fournissant un savoir à l'individu, elle lui permet d'ajuster sa conduite et d'interagir avec le monde extérieur. Les représentations – que nous appellerons indifféremment catégorisations durant ce travail – ne sont donc pas de simples reproductions de la réalité : elles constituent « un moment crucial dans le processus dialectique de construction de la réalité. Celui-là où la perception du social transite par les consciences individuelles, où ce social est trié, malaxé, pour déterminer des comportements parmi des milliers possibles, c'est-à-dire pour choisir ce qui va être concrétisé et s'inscrire à son tour dans le social ; le subjectif ne s'oppose pas à l'objectif, au réel, il est un moment dans la construction de la réalité, le seul où l'individu ait une marge d'invention, moment marqué par la nécessité de la sélection et l'obsession de l'unité<sup>132</sup>. » De ce point de vue, les représentations situent le choix de l'action ; elles s'apparentent un savoir « pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble<sup>133</sup>. »

Le mode opératoire du « processus dialectique » repéré par Kaufmann est abordé en détail par Peter Berger et Thomas Luckmann dans leur ouvrage fondateur sur la sociologie phénoménologique<sup>134</sup>. Cette approche nous semble utile dans la mesure où les outils théoriques qu'elle fournit sont susceptibles de mieux comprendre la manière dont les représentations portant sur la figure d'Haïti se construisent, se transforment au fil du

---

<sup>130</sup> Florence Caeymaex, Grégory Cormann et Benoît Denis, dir., *Études sartriennes, n° 10. Dialectique, lecture*, Paris, Ousia, 2005, p.135.

<sup>131</sup> Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1967 [1960], p.135.

<sup>132</sup> Jean-Claude Kaufmann, *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2004, p.60.

<sup>133</sup> Denise Jodelet, *Les représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.53

temps et sont sujettes à des luttes de pouvoir. S'appuyant sur l'héritage d'Émile Durkheim, Max Weber et Alfred Schütz, les deux auteurs s'intéressent à la manière dont l'ordre social se structure et se légitime par le biais des interactions quotidiennes entre individus. Il s'agit pour eux de comprendre comment des schèmes de connaissances – nommées ici « typifications » – deviennent socialement établis et s'imposent comme une « réalité ». Ces opérations de mise en sens de l'univers passent par ce que Berger et Luckmann nomment un processus d' « institutionnalisation » : « L'institutionnalisation se manifeste chaque fois que des classes d'acteurs effectuent une typification réciproque d'actions habituelles. En d'autres termes, chacune de ces typifications est une institution<sup>135</sup>. » Dans cette perspective, les institutions sont représentées par les rôles endossés par les individus, qui leur donnent une existence concrète et quotidienne. De par le travail de l'histoire, elles acquièrent une solidité et une stabilité, via des processus de cristallisation des typifications et de sédimentation des savoirs. Surtout, pour Berger et Luckmann, les institutions influencent les activités humaines dans une dimension double, en ce sens qu'elles apportent à la fois une signification et une conduite à celles-ci<sup>136</sup>. Cet univers institutionnel est vécu comme objectif par le biais des évidences que le processus de subjectivation permet d'intérioriser. L'ordre social repose ainsi sur les comportements routinisés élaborés à partir de cette construction partagée du monde. Berger et Luckmann insistent tout particulièrement sur les opérations de légitimation et sur les conflits entre groupes intervenant dans ce processus de définition.

Le travail de typification mis en lumière par les deux auteurs repose en effet sur des rapports asymétriques où les catégorisants et les catégorisés disposent de ressources inégales. L'institutionnalisation ne s'apparente pas, de ce point de vue, à un processus neutre et impartial : elle met en jeu des structures de pouvoir et des individus plus ou moins contraints par les cadres qui leur sont imposés. Cet aspect est abordé dans des termes quelque peu différents par Michel Foucault, sur lesquels nous aimerions nous arrêter quelques instants. Certes, le philosophe français développe une démarche différente de celle de Berger et Luckmann. Toutefois, ses réflexions sur les processus de subjectivation nous semblent apporter un éclairage utile pour mieux comprendre la manière dont ces rapports inégaux interviennent dans le travail d'institutionnalisation.

---

<sup>134</sup> Peter Ludwig Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1996 (1966).

<sup>135</sup> *Ibid.*, p.78.

La démarche du chercheur consiste à s'interroger sur la production des individus en tant que sujet à partir de techniques disciplinaires élaborées au cours de l'histoire. Selon Foucault, le travail de cadrage de l'individu est à la fois issu de logiques imposées par des dispositifs de savoir – et donc de pouvoir – et d'un processus de reconnaissance initié par le sujet lui-même<sup>137</sup>. Cette dichotomie est conceptualisée à travers la notion de pouvoir, centrale dans la pensée foucauldienne, qui met en jeu des sujets agissants et les contraintes qui s'exercent sur eux : « [Le pouvoir consiste en] un ensemble d'actions sur des actions possibles ; il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants ; il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable ; à la limite, il contraint ou empêche absolument ; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions<sup>138</sup>. » Ainsi, si le choix des représentations est déterminé par un régime de pouvoir – un cadre institutionnel, si l'on veut –, l'exercice de cette contention, d'après Foucault, n'est que partielle dans la mesure où les acteurs conservent des espaces d'inventivité : le sujet est tout à la fois déterminé et agissant ; il intègre les structures qui s'imposent à lui tout en développant des stratégies visant à renégocier ces contraintes. L'approche foucauldienne nous paraît constituer un bon point de départ pour appréhender le travail de catégorisation autour du « problème haïtien » : elle montre d'une part que celui-ci pourrait être le résultat d'un équilibre complexe entre des catégories existantes – soumises, comme on l'a vu précédemment, à des logiques de racialisation – et des actions individuelles susceptibles de remodeler cet univers institué.

S'inspirant des travaux de Michel Foucault, le courant des *cultural studies* se penche sur les luttes de pouvoir qui ont cours entre des représentations concurrentes et dessine des pistes de réflexion susceptible de prolonger les réflexions du philosophe

---

<sup>136</sup> « Les institutions, par le simple fait de leur existence, contrôlent la conduite humaine en établissant des modèles prédéfinis de conduite, et ainsi la canalisent dans une direction bien précise au détriment de beaucoup d'autres directions qui seraient théoriquement possibles. » (Ibid., p.79.)

<sup>137</sup> Ces deux aspects de la subjectivation sont en réalité le produit de la synthèse de deux moments distincts de la pensée foucauldienne. L'accent mis sur les dispositifs disciplinaires et l'imposition de normes sociales oppressives renvoie aux ouvrages écrits par l'auteur dans les années 1960 et 1970 (Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1961 ; Michel Foucault, *Surveiller et Punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.), tandis que les réflexions engagées sur les modalités du rapport à Soi et la reconnaissance du sujet renvoient à une époque plus tardive (voir notamment Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. II : L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, et Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. III : Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.).

<sup>138</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p.236.

français<sup>139</sup>. Dans la perspective des membres du *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), le laboratoire de recherche à l'initiative des *cultural studies*, la culture doit être pensée selon une problématique de pouvoir. Étudier les contenus idéologiques d'une culture revient avant tout à saisir en quoi les représentations qu'ils recèlent œuvrent à stimuler des processus de résistance ou d'acceptation envers les détenteurs de pouvoir<sup>140</sup>. L'accent est notamment mis sur la façon dont les discours et les symboles donnent aux groupes « populaires » une conscience de leur identité et leur permet de mobiliser un répertoire de résistance, ou au contraire participent à leur consentement aux idées dominantes et à l'hégémonie des classes « supérieures ». Les groupes sociaux, de par leurs activités culturelles, s'inscrivent donc dans des conflits symboliques autour de l'acceptation ou de la résistance envers l'ordre social existant. L'apport des *cultural studies* est d'autant plus important qu'il met en lumière l'articulation étroite existant entre les notions de pouvoir, de représentation et d'identité. Ainsi Stuart Hall explique-t-il : « Nous appréhendons souvent le pouvoir en termes de coercition physique ou de contrainte directes. Cependant, nous avons également parlé, par exemple, du pouvoir de *représenter* ; du pouvoir de marquer, d'assigner et de classer ; du pouvoir *symbolique* [...]. Il nous semble que le pouvoir doit être compris ici pas seulement en termes d'exploitation économique et de coercition physique, mais aussi plus largement dans des termes culturels et symboliques, comprenant le pouvoir de représenter quelqu'un ou quelque chose d'une certaine manière – au sein d'un certain “régime de représentation”<sup>141</sup>. » Dans leurs travaux sur les rapports de domination dans les sociétés post-migratoires, Marco Martiniello et Patrick Simon établissent un lien similaire entre travail de catégorisation et fabrication des identités : « En tant que *mise en forme* du monde social et *reconnaissance* des groupes pouvant légitimement participer à la vie démocratique [...], la catégorisation constitue un enjeu de pouvoir stratégique [...]. Ainsi, la catégorisation est une activité exercée par de nombreuses instances, dont les pouvoirs d'assignation sont variables, et qui se traduit par une mise en forme plus ou moins contraignante et aboutie des identités collectives<sup>142</sup>. » Le processus de

---

<sup>139</sup> Les écrits de Stuart Hall sur le « travail de représentation » donnent une bonne illustration de la manière dont les tenants des *cultural studies* s'inspirent de la philosophie foucauldienne pour formuler leur cadre conceptuel, notamment lorsqu'il s'agit d'aborder les notions de pouvoir et de sujet (Stuart Hall, ed., “The work of representation”, in *Representations, Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Sage Publications, 1997, pp.13-62.).

<sup>140</sup> Armand Mattelart et Erik Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, Paris, La Découverte, 2003, p.37.

<sup>141</sup> Stuart Hall, ed., “The Spectacle of the Other”, in *Representations, Cultural Representations and Signifying Practices*, op. cit., p.259. Notre traduction. En italique dans le texte.

<sup>142</sup> Marco Martiniello et Patrick Simon, “Les enjeux de la catégorisation : Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, n° 2, 2005, p.7.

classification des individus revient non seulement à nommer ceux-ci mais aussi à les différencier, et donc à instituer un mode d'identification. On l'aura compris, cette problématique autour de la catégorisation et du registre d'appartenance est centrale pour notre réflexion dans la mesure où l'énonciation du « problème haïtien » se rapporte – c'est tout du moins notre hypothèse de travail – aux modes de consciences hérités des structures de pouvoir racialisées de la société de plantation.

Une clarification théorique autour du troisième élément abordé dans ce propos – l'identité – est d'autant plus incontournable que la multiplication de son usage dans les sciences sociales depuis une vingtaine d'années a conduit à une « capitulation intellectuelle » - pour paraphraser Rogers Brubaker - autour de son contenu<sup>143</sup>. Le mot, victime de son succès, s'avère souvent flou dans la pratique. Il est couramment sujet à confusion et à des usages routinisés sans cadres théoriques préalables. La démultiplication de son emploi a conduit, dans de nombreux cas, à sa dilution sémantique et analytique. « Si l'identité est partout, elle n'est nulle part », résume avec justesse Brubaker<sup>144</sup>. Faut-il pour autant, à l'instar du sociologue américain, renoncer à l'usage même du terme d' « identité » ? Doit-on, comme le préconisent Martina Avanza et Gilles Laferté, écarter de manière définitive la notion au profit de « groupes terminologiques » tels que l'identification, l'image ou l'appartenance<sup>145</sup> ? Le problème ne réside pas tant à nos yeux dans la notion elle-même que dans les usages qui en sont fait dans le champ scientifique. Si l'on peut volontiers reconnaître les impasses conceptuelles posées par le mot « identité », de telles limites ne nous paraissent pas justifier en soi l'abandon du terme en tant que catégorie d'analyse. Les généralisations dénoncées à raison par Brubaker nous semblent davantage rappeler la nécessité, trop souvent oubliée dans le cas des études sur les formations identitaires, d'élaborer un modèle théorique susceptible de clarifier – et donc de circonvenir – les notions mobilisées. L'apport constructiviste permet déjà de poser un cadre général et de souligner le caractère construit, relatif et négocié de l'identité. Au-delà de ce constat de départ, il nous semble nécessaire de poser quelques préalables pour écarter le risque d'une conceptualisation « molle » de l'appareillage théorique qui nous intéresse.

---

<sup>143</sup> Rogers Brubaker, « Au-delà de l' « identité » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 139, 2001 (2000), p.66.

<sup>144</sup> Ibid.

<sup>145</sup> Martina Avanza et Gilles Laferté, « Dépasser la construction des identités ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, n° 61, 2004, pp.134-152.

D'abord, on notera que le travail de catégorisation autour de l'Autre est la condition première de l'affirmation d'une identité. Comme le rappelle Marc Augé, l'auto-identification de tout un chacun passe par la formulation d'un Autre représenté sous la forme d'un individu ou d'un groupe<sup>146</sup>. La rencontre avec l'altérité relève d'abord d'un phénomène d'appropriation de ce qui est considéré comme dissemblable : la confrontation à une entité jugée différente donne lieu à un travail de classification effectué à partir du stock de représentations sociales partagées<sup>147</sup>. L'identité se façonne à partir de ce processus d'altérisation et de la construction de cet Autre fantasmé ; ce que Stuart Hall appelle le « spectacle de l'Autre<sup>148</sup> ». Frederik Barth conceptualise ce travail de mise en sens par la notion de « frontière » : plutôt que de s'intéresser au fonctionnement interne de chaque système culturel, l'anthropologue norvégien propose d'explorer les conditions d'émergence, ainsi que les processus de délimitation et de maintien des frontières, entre groupes ethniques<sup>149</sup>. Dans cette perspective, les logiques d'opposition et de différenciation – voire, dans certains cas, de mimétisme<sup>150</sup> - utilisées dans l'élaboration de l'Autre sont sujettes à une continuelle réinterprétation et évoluent en fonction des interactions du moment. Dans certains cas, comme celui de l'idéologie raciale évoquée un peu plus haut, cette frontière se fait absolue : l'Autre est alors présenté comme un être radicalement dissemblable, incompatible avec le Nous, réduit au stade de la bestialité. Paul Ricoeur approfondit la réflexion en présentant l'altérisation comme une « dialectique complémentaire » entre ce qu'il nomme la mêmété et l'ipséité, à savoir « la dialectique du *soi* et de l'*autre que soi*<sup>151</sup>. » Pour le philosophe, la relation entre ces deux notions ne renvoie pas à une simple distinction mais s'apparente plutôt à un « couple » où le Soi est constitutif de l'Autre, et inversement : « *Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'un passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien. Au “comme”, nous voudrions attacher la

---

<sup>146</sup> Marc Augé, *Le sens des autres : Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994, p.50

<sup>147</sup> Margaritas Sanchez-Mazas, *Racisme et xénophobie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p.17.

<sup>148</sup> Stuart Hall, “The Spectacle of the Other”, op. cit.

<sup>149</sup> Frederik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference*, London, George Allen and Unwin, 1969.

<sup>150</sup> On pense ici aux réflexions de Christophe Jaffrelot sur l'importation de traits culturels d'un Autre idéalisé en position de domination (Christophe Jaffrelot, “Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue”, *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 4, 1992, p.600.).

<sup>151</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.13.

signification forte, non pas seulement d'une comparaison – soi-même semblable à un autre -, mais bien d'une implication : soi-même en tant que... autre<sup>152</sup>. » .

Les apports de Ricoeur nous amènent en deuxième lieu à la notion d'identité narrative. Le philosophe part du constat de la menace de dissemblance que fait peser sur le Soi la tension entre nécessité d'une similitude propre à la construction de l'individu et continuité ininterrompue du changement exprimé dans le temps<sup>153</sup>. La notion de récit identitaire permet de résoudre cette indispensable articulation entre cohérence et mouvement dans la mesure où elle permet d'installer un « principe de permanence dans le temps<sup>154</sup> ». La narration, par une « mise en intrigue » de l'ipséité et de la mêmeté, opère en effet une médiation entre concordance et discordance ; par sa capacité de composition, elle rend possible l'intégration des composantes disparates de l'action avec un principe d'unité temporelle<sup>155</sup>. Cette approche apparaît d'autant plus pertinente qu'elle permet de mettre en lumière la manière dont les récits identitaires peuvent s'imbriquer entre eux, être réécrits au fil du temps, et renouer constamment l'individuel et le social par le biais d'une trame narrative partagée. Les identités narratives censées matérialiser le corps collectif ne sont donc ni immuables, ni exclusives : elles peuvent se compléter, s'alimenter, s'opposer et se recomposer au gré des rapports de force du moment. Elles sont avant tout le produit, nous rappelle Kevin Yelvington, de relations de pouvoir<sup>156</sup>. Il ne s'agit pas seulement, pour réaffirmer le constat opéré au début de cette réflexion, de s'intéresser au contenu des récits identitaires, mais aussi aux processus qui concourent à leur fabrication.

Denis-Constant Martin met à jour deux « grands ensembles de significations » permettant de cerner ces dialectiques de pouvoir : le fait de s'identifier, et le fait d'être identifié par. Les effets combinés de ces classifications exogènes et endogènes, au demeurant étroitement entrelacées, concourent à former les représentations sur le Soi et les Autres, nous dit le politologue<sup>157</sup>. De ce point de vue, la présentation de Soi s'avère hautement contextuelle : elle s'inscrit dans ce que Jean-François Bayart appelle des « stratégies identitaires » et renvoie à des choix variables de positionnements sociaux et

---

<sup>152</sup> Ibid., p.14.

<sup>153</sup> Ibid., p.142.

<sup>154</sup> Ibid.

<sup>155</sup> Ibid., pp.168-169.

<sup>156</sup> Kevin Yelvington, *Producing Power: Ethnicity, Gender and Class in a Caribbean Workplace*, Philadelphia, Temple University Press, 1995, p.20.

politiques en relation aux Autres<sup>158</sup>. On retiendra donc, lorsque l'on évoquera la notion d'identité dans ce travail, l'idée de « configurations identitaires » dont les trames narratives sont conjoncturelles et intermittentes : « les configurations identitaires incluent des conceptions variées de l'identité, agrègent des intérêts passagèrement convergents et canalisent momentanément des stratégies dissemblables. Les configurations identitaires se laissent voir comme une sorte de kaléidoscope : selon les conditions de lumière et de mouvement qu'on lui imprime, elles agencent des particules – espace, temps, pratiques culturelles, modalités de la vie sociale ordinaire – en arrangement successifs<sup>159</sup>. »

## 2. Imaginaire et production du politique

Aborder la question des représentations sociales et de l'identité à partir d'interactions individuelles et d'institutions envisagées séparément les unes des autres laisse toutefois dans l'ombre la manière dont ces variables s'articulent à une échelle plus globale. On en revient ici au « régime de représentations » qu'évoque Stuart Hall lorsqu'il aborde les contraintes subies par le « pouvoir de représenter<sup>160</sup> ». Dans leur réflexion sur les processus de typification, Berger et Luckmann évoquent déjà la nécessité de prendre en compte le contexte général dans lequel les représentations sont produites : par la notion d'« univers symbolique », les deux auteurs postulent que l'ordre institutionnel s'inscrit dans une totalité symbolique. Selon eux, le rôle de ces univers symboliques est de légitimer les institutions en englobant l'ensemble des expériences humaines vécues dans un monde de significations partagées : « la matrice de toutes les significations socialement objectivées et subjectivement réelles<sup>161</sup>. » Cette notion de « matrice », que l'on nommera ici « imaginaire social », a pu constituer un outil d'étude régulièrement utilisé dans les sciences sociales contemporaines. L'historien Paul Veyne signale par exemple l'existence d'« imaginations constituantes » ayant le « pouvoir divin de constituer, c'est-à-dire de créer sans modèle préalable<sup>162</sup>. » Paul Ricoeur utilise la notion d'imaginaire social dans ses réflexions sur la relation entre utopie et

---

<sup>157</sup> Denis-Constant Martin, dir., «Écarts d'identité», in *L'identité en jeux : Pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris, Karthala, 2010, p.36.

<sup>158</sup> Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p.10.

<sup>159</sup> Denis-Constant Martin, «Écarts d'identité», op. cit., p.123.

<sup>160</sup> Stuart Hall, «The Spectacle of the Other», op. cit., p.259.

<sup>161</sup> Peter Ludwig Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, op. cit., p.132.

<sup>162</sup> Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru au mythe ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983, p.137.



idéologie<sup>163</sup>. Le sociologue Arjun Appadurai parle également de « mondes imaginés » pour évoquer « les mondes multiples qui sont constitués par les imaginaires historiquement situés des personnes et des groupes à travers le monde<sup>164</sup>. » Le recours à la notion d’imaginaire social n’épargne pas la science politique. Benedict Anderson, on l’a évoqué un peu plus haut, fonde son approche sur le nationalisme en termes de « communautés imaginées<sup>165</sup> ». En France, si la notion reste peu usitée, elle a pu fonder certaines approches conceptuelles, comme celle de Jean-François Bayart, qui considère que l’énonciation du politique s’ancre dans l’imaginaire<sup>166</sup>.

Bien qu’elle ne constitue pas un outil répandu dans la science politique française, l’usage de l’imaginaire social en tant que modèle théorique nous paraît donc scientifiquement légitime et potentiellement riche sur le plan heuristique. Par ailleurs, cerner le contexte institutionnel dans lequel prend place la construction du « problème haïtien » apparaît d’autant plus nécessaire au regard de la prégnance des régimes de pouvoir racialisés que l’on entend aborder. Pour appréhender la notion qui nous intéresse, on privilégiera l’approche développée par Cornelius Castoriadis. L’imaginaire, explique le philosophe, forme ce à partir de quoi surgissent les schèmes qui conditionnent toute représentation et toute pensée<sup>167</sup>. Il dresse, pour ainsi dire, la limite de l’horizon des possibles. L’imaginaire se caractérise ainsi par une création indéterminée de « significations sociales imaginaires », à partir desquelles les sociétés donnent à voir leur monde et se pensent en tant que réalité social-historique singulière<sup>168</sup>. Il repose sur une faculté imaginante, qui permet de *re-présenter* ce qui n’existe pas, et de penser un objet sans qu’il soit effectivement présent. À cet égard, l’institution de la société est le résultat de la matérialisation d’un « magma » de significations sociales ; la notion de « magma » renvoyant à un mode d’être où coexistent une multitude de catégorisations et de formes ontologiques irréductibles à une détermination logique univoque<sup>169</sup>. Pour reprendre les mots de Jean-François Bayart,

---

<sup>163</sup> Paul Ricoeur, “L’idéologie et l’utopie : deux expressions de l’imaginaire social”, *Les Cahiers du christianisme social*, n° 2, 1984, pp.53-64.

<sup>164</sup> Arjun Appadurai, “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, *Theory, Culture and Society*, n° 7, 1990, pp.296-297.

<sup>165</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities*, op. cit.

<sup>166</sup> Jean-François Bayart, *L’illusion identitaire*, op. cit.,

<sup>167</sup> Nicolas Poirier, “Cornelius Castoriadis : L’imaginaire radical”, *Revue de MAUSS*, n° 21, 2003, p.391.

<sup>168</sup> « L’imaginaire dont je parle n’est pas *image de*. Il est création incessante et essentiellement *indéterminée* (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question de “quelque chose”. Ce que nous appelons “réalité” et “rationalité” en sont les œuvres. » (Cornelius Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p.8.) Souligné dans le texte.

<sup>169</sup> Nicolas Poirier, “Cornelius Castoriadis : L’imaginaire radical”, art. cit., p.397.

dans le cas présent, l’imaginaire ne s’apparente donc pas à un univers clos et fini, mais plutôt à des « nébuleuses de figures souvent disparates<sup>170</sup> ».

Cornelius Castoriadis récuse par ailleurs l’approche traditionnelle de la philosophie, héritée de l’objectivisme, qui tend à reléguer l’imaginaire à une faculté secondaire détachée de la réalité et destinée à combler un « vide ». Partant du constat que les significations imaginaires sociales investissent de sens l’environnement des individus, le philosophe explique que cet investissement est indissociable de ce qui se présente comme la réalité : le « passage du naturel au social » implique que « la “réalité” naturelle est indéterminée à un degré essentiel pour le faire social<sup>171</sup> ». En d’autres mots, les significations sociales embrassent la réalité pour aussitôt la transformer par des schèmes d’interprétation qui permettent de la rendre intelligible. Il y a donc indissociabilité entre la réalité environnante et le processus de symbolisation auquel elle est soumise : « les significations imaginaires sociales sont dans et par les choses<sup>172</sup> ». L’entremêlement inextricable entre représentations sociales et réalité matérielle est également mis en évidence par Christine Chivallon dans sa critique de la « communauté imaginée » de Benedict Anderson. Soulignant que de nombreux travaux en science politique tendent à créer une confusion théorique en séparant l’imaginaire de la réalité matérielle, l’anthropologue observe que la « perspective qui dissocie le perceptible de l’imaginaire et qui en vient à traduire l’existence de sphères séparées [...] laisse irrésolues les questions de la concrétude apportée par n’importe quel système symbolique [...] comme elle ignore tout de l’arsenal de référenciation du réel ». La chercheuse affirme dès lors « que l’imaginaire est “radicalement” partout, pour emplir de sens un univers qui se présente de façon indifférenciée<sup>173</sup>. »

Le caractère « insécable » de l’imaginaire et du matériel est également présent dans l’œuvre d’Habermas sur l’agir communicationnel. Aborder cet aspect sous l’angle du discours nous semble d’autant plus utile qu’il permet également de situer la manière dont les pratiques discursives s’articulent aux représentations et à l’imaginaire social. Le

---

<sup>170</sup> Jean-François Bayart, *L’illusion identitaire*, op. cit., p.226.

<sup>171</sup> Cornelius Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, op. cit., pp.512-513.

<sup>172</sup> Ibid., p.476. Par symbolisation, on se réfère à l’acception anthropologique du terme, « ce processus constitutif de l’état de culture qu’est l’attribution de sens au monde » (Pierre Bonte et Michel Izard, dir., *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p.688.), et non à l’approche plus classique qui consiste à considérer le symbole comme un « signe surchargé de sens » producteur d’un décalage entre un signifiant et un signifié (Philippe Braud, *Sociologie Politique*, op. cit., p.16.).

<sup>173</sup> Christine Chivallon, “Retour sur la « communauté imaginée » d’Anderson. Essai de clarification théorique d’une notion restée floue”, *Raisons politiques*, vol. 3, n° 27, 2007, p.155 et p.157.

philosophe allemand distingue deux dimensions essentielles de l'acte de parole : « le langage sert autant à communiquer qu'à représenter, et l'acte de discours est lui-même une forme d'action dont la fonction est d'établir des relations interpersonnelles<sup>174</sup> ». Il s'agit donc de prendre en compte le discours à la fois comme modalité d'interaction située, et comme contenu exprimant une représentation. Dans cette perspective, ajoute Habermas, il est impossible de dissocier représentations sociales, langage et réalité matérielle : « Notre capacité de connaître ne peut plus être différenciée de notre capacité de parler et d'agir [...]. Le langage et la réalité s'interpénètrent d'une manière qui, pour nous, reste indissoluble. Toute expérience porte l'empreinte du langage, de sorte qu'une saisie de la réalité non filtrée par le langage est impossible. [...] la réalité à laquelle nous confrontons nos propositions n'est pas la réalité "nue" mais elle-même imprégnée par le langage<sup>175</sup>. » Pour Habermas, le langage se présente par conséquent comme un filtre incontournable pour saisir la réalité et constitue en lui-même une activité pratique exprimant une interaction entre un locuteur et un auditeur, productrice de discours et de sens. Michel Foucault nous rappelle également que non seulement le filtre langagier n'est pas transparent, mais aussi qu'il n'est pas neutre. Le philosophe part du constat que le discours est à la fois le lieu où s'élabore le savoir et où se construit le pouvoir. Dans cette perspective, le discours ne reflète pas seulement les rapports de domination, il les rend possible : « le discours n'est pas seulement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer<sup>176</sup> ». Le discours constitue donc une pratique à part dans la mesure où il consiste à englober les autres pratiques, à les nommer, à les ordonner, à les caractériser, et à leur donner du sens. En ce sens, on peut dire que le discours façonne ce qu'il exprime : il est *performatif*. C'est entre autres à partir de ce « filtre imaginaire » agissant que l'on entend appréhender la construction du « problème haïtien » et, de manière plus générale, la production du politique dans l'imaginaire social caribéen.

Le fait d'accoler ces deux variables ne doit ici rien au hasard dans la mesure où l'on appréhendera durant ce travail le politique en tant que « moteur » du changement dans l'imaginaire social. Pour clarifier cette relation, revenons quelques instants aux travaux de Castoriadis. Constatant le fait que les individus modifient sans cesse les institutions qui constituent leur être collectif, Cornelius Castoriadis distingue deux dimensions de

---

<sup>174</sup> Jürgen Habermas, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 1999, p.62.

<sup>175</sup> Ibid., p.181.

l'imaginaire : l'imaginaire instituant, fondé sur une « faculté imaginante » créatrice de significations nouvelles et qui bouleverse l'ordre établi ; et l'imaginaire institué, qui correspond à « l'ensemble des institutions qui incarnent et donnent réalité à ces significations, qu'elles soient matérielles (outils, techniques, instruments de pouvoir...) ou immatérielles (langage, normes, lois...) »<sup>177</sup>. Selon Castoriadis, c'est cette tension irréductible entre l'institué et l'instituant, entre les régimes de pouvoir en place et la possibilité d'une autre chose formulé par des individus, qui est productrice de changement dans les sociétés, et qui est à l'origine de l'activité politique<sup>178</sup>. L'auteur envisage en effet le politique comme la remise en question lucide et consciente des institutions de la société, à l'opposé d'une acceptation « passive » de l'imaginaire institué<sup>179</sup>.

La conceptualisation du politique est un exercice récurrent mais loin d'être aisé, compte tenu de la multiplicité de ses usages et des courants théoriques abordant cette question. Longtemps confiné à la seule sphère étatique<sup>180</sup>, le politique est tour à tour défini en fonction de ses usages<sup>181</sup>, de ses conditions d'émergence<sup>182</sup>, ou encore de son caractère polémique<sup>183</sup>, sans pour autant qu'une de ces approches ne fasse consensus. L'approche développée par Castoriadis constitue un bon point de départ pour entamer une réflexion sur le sujet, car elle permet de saisir la production du politique à partir de la tension qui existe entre changement et contrainte institutionnelle. La définition avancée par le philosophe trouve toutefois, à nos yeux, ses limites lorsqu'elle avance que les membres d'une société favorables à l'imaginaire institué, ou qui remettent en

---

<sup>176</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p.12.

<sup>177</sup> Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis : L'imaginaire radical », art. cit., p.388.

<sup>178</sup> On retrouve une dialectique similaire dans les réflexions de Paul Ricoeur. Pour le philosophe, l'imaginaire s'articule autour de l'idéologie, qui tient une « fonction d'intégration » en fournissant des « moyens d'interprétations communs » au groupe, et de l'utopie, qui occupe un rôle de subversion dans la mesure où elle sert de support aux désirs d'autres formes d'intégration. Voir Paul Ricoeur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », art. cit.

<sup>179</sup> Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance : Les carrefours du Labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p.241.

<sup>180</sup> La définition du politique de Max Weber donne une bonne idée de l'association systématique longtemps opérée entre politique et État : « Nous entendons uniquement par politique la direction du groupement politique que nous appelons aujourd'hui l'État ou l'influence que l'on exerce sur cette direction. » (Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 2000 (1919), p.112.) L'œuvre de Georges Balandier est à cet égard novatrice dans la mesure où le chercheur, dès les années 1960, tout en dénonçant ce confinement du politique à la sphère étatique, donne à voir par le biais de ces travaux sur les sociétés africaines l'hétérogénéité des manifestations du politique et la nécessité d'une prise en compte du contexte extra-institutionnel. Voir Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 (1967).

<sup>181</sup> Ainsi de Bruno Latour qui, partant du constat qu'il n'existe pas un domaine propre au politique et qu'en ce sens « tout est politique », propose de qualifier celui-ci par le biais d'une succession d'étapes. Voir Bruno Latour, « Pour un dialogue entre science politique et science studies », *Revue française de science politique*, vol. 58, n° 4, 2008, pp.657-678.

<sup>182</sup> Pierre Favre, contestant l'approche de Bruno Latour, estime qu'un objet ne devient politique qu'à partir du moment où certaines conditions favorisent son émergence dans le champ politique. Voir Pierre Favre, « Ce que les sciences studies font à la science politique », *Revue française de science politique*, vol. 58, n° 5, 2008, pp.817-829.

<sup>183</sup> Murray Edelman, dans son étude sur « la construction et les usages des ennemis politiques », met quant à lui en évidence le rôle intrinsèque du conflit dans l'élaboration du politique. Voir Murray Edelman, *Pièces et règles du jeu politique*, Paris, Seuil, 1991 [1988].

cause ce dernier sans être conscients de leur capacité instituante, sont « apolitiques ». On retrouve le même type d'écueil chez Jacques Lagroye, qui définit les processus de politisation comme « la requalification des activités sociales les plus diverses, requalification qui résulte d'un accord pratique entre des agents sociaux enclins, pour de multiples raisons, à transgresser ou à remettre en cause la différenciation des espaces d'activité<sup>184</sup> ». Là aussi, Lagroye situe l'activité politique uniquement du côté de la remise en cause des institutions existantes comme si les individus qui, à l'inverse, s'engagent pour la préservation de l'institué ne pouvaient pas être considérés comme des acteurs politiques. À l'image de Bayart, on préférera plutôt cerner l'action politique à partir du « dialogue » entre innovation et héritage prenant place au sein de l'imaginaire<sup>185</sup>.

L'approche d'Hannah Arendt permet de ce point de vue de lier ces deux dimensions du politique tout en déplaçant la focale. Chez Arendt, le politique est l'espace contradictoire d'un lien et d'un écart. Un lien car le politique, en établissant des rapports normés, est ce qui réunit les hommes. Un écart, car le politique est aussi création d'un monde commun où subsiste la pluralité, où chaque individu apporte sa façon d'être au monde : « la politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents. Les hommes, dans un chaos absolu de différences, s'organisent selon des communautés essentielles et déterminées<sup>186</sup>. ». C'est, pour reprendre le vocable d'Arendt, un « espace-entre-les-hommes<sup>187</sup> ». Le politique est par conséquent ce qui rassemble et ce qui maintient à distance en même temps. Il est à la fois possibilité d'association et préservation de la confrontation des différences ; il est « l'espace fragile » d'un équilibre impossible entre la nécessité du lien et de l'écart<sup>188</sup>. Philippe Zittoun parvient lui aussi à ce constat, mais en tire des conséquences différentes, en insistant non plus sur la « fragilité » de l'espace du politique, mais sur le caractère complémentaire et indissociable de l'écart et du lien. Pour le politologue, il s'agit de comprendre que « l'activité politique de mise en ordre se nourrit toujours d'un désordre qu'elle ne peut pas faire disparaître, mais aussi que l'activité de mise en désordre s'appuie sur la

---

<sup>184</sup> Jacques Lagroye, dir., « Les processus de politisation », in *La politisation*, Paris, Belin, 2003, p.361.

<sup>185</sup> Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, op. cit., p.143.

<sup>186</sup> Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p.21.

<sup>187</sup> « La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre-les-hommes [...]. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation [...]. Il n'y a de liberté que dans l'espace intermédiaire propre à la politique. » (Ibid., pp.42-43.)

<sup>188</sup> Erwann Sommerer, « L'Espace de la démocratie », *Le Portique* [En ligne], n° 16, 2005, URL : <http://leportique.revues.org/729> (consulté le 21 novembre 2014).

contestation d'un ordre qui tente vainement de s'imposer. L'activité politique ressemble alors à la contestation incessante et paradoxale d'un ordre et d'un désordre qui [...] s'alimentent l'un l'autre de leur opposition<sup>189</sup>. » Cette définition, outre qu'elle nous semble s'inscrire dans la continuité du paradigme développé par Castoriadis, permet d'en corriger les limites et de montrer que les activités de conservation et de changement sont deux éléments constitutifs du politique. On complètera cette réflexion en précisant qu'il n'est pas question de résumer le politique à un affrontement binaire entre deux dimensions pensées comme unitaires. Les tensions autour du couple institué/instituant peuvent prendre forme selon des modalités très diverses et évoluent constamment selon les contextes. Pour mieux rendre compte de cette dimension plurielle des espaces du politique, on appréhendera l'imaginaire social comme un « archipel de pouvoirs différents » – expression empruntée aux travaux de Michel Foucault sur la société<sup>190</sup>. Il s'agira, par conséquent, de saisir la dialectique mise en lumière par Castoriadis par le biais d'une variété de manifestations concrètes, exprimées à travers les confrontations quotidiennes qui prennent place entre la multitude de lieux de pouvoir composant l'imaginaire social.

## B. Une sociologie politique des représentations raciales

Le deuxième ancrage de cette thèse rattache celle-ci aux théories de la « race » et du racisme. Cet objet d'étude est particulièrement délicat pour le chercheur. D'une part parce que la définition du racisme ne fait pas consensus au sein du champ académique, et d'autre part parce que l'usage de la notion de « race » dans les sciences sociales suscite de nombreuses réticences. Depuis les années 1970, suite à un regain d'intérêt pour le sujet, un nombre important d'ouvrages a tenté d'aborder la question en élaborant des théories sur les relations raciales<sup>191</sup>, les « nouvelles » formes de racisme<sup>192</sup>, les relations ethniques<sup>193</sup>, les processus de racialisation<sup>194</sup>, et les relations que ces notions entretiennent avec des variables telles que le genre<sup>195</sup>, la classe<sup>196</sup>, l'identité ou encore la

---

<sup>189</sup> Philippe Zittoun, *La fabrique politique des politiques publiques*, Paris, Presses de la FNSP, 2013, p.16.

<sup>190</sup> « Une société n'est pas un corps unitaire dans lequel s'exercerait un pouvoir et seulement un, mais c'est en réalité une juxtaposition, une liaison, une coordination, une hiérarchie, aussi, de différents pouvoirs, qui néanmoins demeurent dans leur spécificité. [...] La société est un archipel de pouvoirs différents. » (Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome IV, op. cit., p.187.)

<sup>191</sup> John Rex, *Race Relations in Sociological Theory*, London, Weindenfeld and Nicolson, 1970.

<sup>192</sup> Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation et classe : Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1998 [1988].

<sup>193</sup> Philippe Poutignat et Jocelyne Streff-Feinart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

<sup>194</sup> Michael Banton, *The Idea of Race*, Boulder, Westview Press, 1977.

<sup>195</sup> Les théories de l'intersectionnalité, en étudiant les formes de discriminations non pas séparément mais dans les liens qui se nouent entre elles, ont permis de mettre en lumière les rapports étroits qui existent entre les catégories de « race » et de genre.

culture<sup>197</sup>. Aucune de ces approches ne s'est toutefois imposée, et aujourd'hui encore de nombreuses interrogations sur la manière d'appréhender la « race » demeurent. Comment aborder l'étude des phénomènes raciaux ? Peut-on parler de « race » sans courir le risque de participer à la reproduction des schèmes de domination institués par le discours raciste ? Quels sont les déterminants intervenant dans la production de catégories de sens racial, et leur rapport au politique ? Dans le cas de notre recherche, comment rendre compte du processus de racialisation de la représentation de l'Haïtien, et de sa relation au champ politique local ? Pour répondre à ces interrogations, on s'appliquera à restituer l'idéologie raciste dans son contexte historique et ses usages. On s'intéressera dans un deuxième temps aux problèmes conceptuels posés par le recours à la notion de « race » dans la production scientifique. Enfin, on se penchera sur les divers courants théoriques qui se sont intéressés à la production des représentations raciales et à ses déterminants.

## 1. Origines et émergence de l'idéologie raciale

Le sens attribué à la notion de « race » a considérablement évolué au cours des siècles. Si, au cours du Moyen-Âge, le terme de « race » a pu renvoyer à la noblesse (le « sang bleu ») d'un individu<sup>198</sup>, ou encore à sa religion<sup>199</sup>, son acception a profondément évolué durant la Renaissance pour finalement prendre sa signification moderne. Les modalités de cette évolution font toutefois débat, différentes théories s'opposant sur les origines du racisme. Michel Wievorka repère ainsi l'existence de formes de « protoracisme » à partir des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>200</sup> tandis que Christian Delacampagne, observant la présence d'une symbolique opposant le lumineux à l'obscur et dévalorisant la couleur noire dès l'époque médiévale, estime que « l'invention du

---

Voir l'article fondateur de Kimberley Crenshaw à propos des violences subies par les femmes de couleur aux États-Unis, "Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 6, 1991, pp.1214-1299. Dans le champ académique français, on renvoie aux ouvrages de Colette Guillaumin sur la naturalisation des relations de genre et de « race » (*Sexe, race et pratique de pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté-Femmes « Recherches », 1992.), et d'Elsa Dorlin, sur les rapports entre colonisation et constructions des catégories de genre (*La matrice de la race : Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2006.).

<sup>196</sup> Robert Miles et Annie Phizacklea, *White Man's Country: Racism in British Politics*, London, Pluto Press, 1984.

<sup>197</sup> Sur les relations entre « race », identité et culture, voir l'apport des *cultural studies* sur le sujet. On pense notamment à Center for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, London, Routledge, 1982, sur lequel nous reviendrons un peu plus tard.

<sup>198</sup> Voir l'ouvrage d'Arlette Jouanna, *Ordre social, mythes et hiérarchies dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1977, qui montre comment la notion de « race », en véhiculant l'idée que les qualités nobles et roturières sont héréditaires, est d'abord apparue comme un moyen de renforcer la hiérarchie sociale en Europe.

<sup>199</sup> L'idée d'un « sang pur » chrétien face à un « sang impur » non-chrétien s'est notamment développée au cours du XV<sup>e</sup> siècle lors de la reconquête de la péninsule ibérique sur les Maures. Voir Marylène Patou-Mathis, "De la hiérarchisation des êtres humains au paradigme racial", *Hermès*, n° 66, 2013, pp.30-37.

<sup>200</sup> Michel Wievorka, *Le racisme : une introduction*, Paris, La Découverte, 1998, p.17.

racisme » remonte à une période beaucoup plus ancienne<sup>201</sup>. Léon Poliakov constate pour sa part que, si la recherche d'une généalogie glorifiante parmi les peuples européens du Moyen-Âge a constitué un terreau favorable à l'idéologie raciste, ce sont bien les grandes découvertes de la Renaissance, ainsi que l'émergence du racisme scientifique à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, qui ont favorisé le développement d'un « mythe aryen » postulant une différenciation et une hiérarchisation irréductibles entre des groupes humains racisés<sup>202</sup>.

Il est vrai que le racisme, dans la mesure où il s'est construit à travers l'expansion européenne et la colonisation, est, comme le souligne Michel Wieviorka, indissociable de la modernité<sup>203</sup>. Hannah Arendt adopte un point de vue similaire lorsqu'elle explique que la pensée raciale fut « la principale arme idéologique des politiques impérialistes<sup>204</sup> » et a servi d'instrument de légitimation à l'ordre colonial<sup>205</sup>. Plus encore que dans l'expansion coloniale, l'idéologie raciste prend ses racines dans l'édification du système esclavagiste transatlantique. Christine Chivallon souligne ainsi que « l'expérience des Amériques est au fondement du racisme moderne », car c'est dans l'univers de la plantation que l'idéologie raciste puise sa raison d'être<sup>206</sup>. Si le racisme anti-noir s'est édifié à partir de l'esclavage, c'est parce qu'il a permis de légitimer *a posteriori* l'exploitation des populations noires déportées et d'entériner la hiérarchie socio-raciale en place dans les colonies : « C'est là que la nécessité de dire et légitimer la séparation des races se fait la plus urgente<sup>207</sup>. » Ce caractère intrinsèquement politique du racisme « moderne », qui sert de fondement à l'élaboration de l'imaginaire colonial, est notamment mis en lumière par Anthony K. Appiah : « Ce qui était nouveau au XIX<sup>e</sup> siècle, c'était la combinaison de deux propositions logiquement sans rapports : que les races étaient biologiques et qu'elles pouvaient donc être identifiées à travers l'étude scientifique des propriétés communes des membres qui les composaient, et qu'elles étaient également politique, par le fait qu'elles avaient une place centrale dans

---

<sup>201</sup> Christian Delacampagne, *L'invention du racisme : Antiquité et Moyen-Âge*, Paris, Fayard, 1983.

<sup>202</sup> Léon Poliakov, *Le mythe aryen : Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971.

<sup>203</sup> Michel Wieviorka, dir., *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993.

<sup>204</sup> Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002 [1951], p.418.

<sup>205</sup> « La pensée raciale, dont les racines sont profondément ancrées dans le XVIII<sup>e</sup> siècle, est apparue simultanément dans tous les pays occidentaux au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Le racisme a fait la force idéologique des politiques impérialistes depuis le tournant de notre siècle. Il a indéniablement absorbé et régénéré tous les vieux types d'opinions raciales qui, toutefois, n'auraient jamais eux-mêmes été assez forts pour créer [...] ce racisme considéré [...] comme une idéologie. » Ibid., pp.415-416.

<sup>206</sup> Christine Chivallon, «Diaspora noire des Amériques : une réflexion conduite à partir de la notion de lien « transétatique »», *Autrepart*, n° 38, 2006, pp.45-46.

<sup>207</sup> Ibid., p.45.



la vie des États<sup>208</sup>. » C'est cette double dimension, biologique et politique, qui a donné forme au racisme contemporain, qu'Albert Memmi conçoit comme « la valorisation généralisée et définitive de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier une agression ou un privilège<sup>209</sup>. »

Si l'idéologie raciale est institutionnalisée à travers le régime d'exploitation du système de la plantation à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, sa légitimation conceptuelle en tant que telle n'intervient que dans un deuxième temps, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, par le biais du racisme scientifique. En effet, dans la foulée de classifications des espèces proposées par divers auteurs en Europe<sup>210</sup>, les conceptions scientifiques de la « race » se mettent en place à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> et tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, alors même que le système juridique de l'esclavage est en passe d'être aboli. Bien que les écrits sur le sujet sont très divers, ils ont pour point commun de tenter de démontrer la supériorité de la « race » blanche sur les autres « races » – notamment la « race noire » – de hiérarchiser celles-ci, et de mettre en avant une hantise du métissage, associé à la décadence de l'humanité. Pour ne citer que les auteurs les plus connus, on retrouve ce type de postulat dans le tristement célèbre *Essai sur l'inégalité des races humaines* d'Arthur de Gobineau<sup>211</sup>, ou encore chez Robert Knox pour la Grande-Bretagne. De nombreux autres « scientifiques » contribuent à alimenter ces postures racistes<sup>212</sup>. Comme l'explique Pierre-André Taguieff, les théoriciens du racisme scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle élaborent la pensée raciale en tant que « philosophie de l'histoire fondée sur une théorie se voulant scientifique des “races humaines” saisies dans leurs différence et leurs inégalité<sup>213</sup> ». En d'autres mots, la « race » est ici considérée comme le primat de l'évolution sociale et constitue la clé d'interprétation d'une histoire qui est, de fait, biologisée<sup>214</sup>. C'est après la Seconde guerre mondiale qu'un consensus scientifique

---

<sup>208</sup> Anthony K. Appiah, “The Problem of the Color Line: Race in the Modern World”, *Foreign Affairs*, vol. 94, n° 2, 2015. URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2015-03-01/race-modern-world> (consulté le 13 juillet 2014). Notre traduction.

<sup>209</sup> Albert Memmi, *Le Racisme : Description, définition, traitement*, Paris, Gallimard, 1982, p.98.

<sup>210</sup> On pense notamment à la classification du naturaliste suédois Karl von Linné qui, dans son ouvrage *Systema Naturae* (1735), réintègre l'espèce humaine dans le monde animal (en opposition à la doctrine catholique) et y distingue plusieurs composantes du genre humain. Linné ouvre ainsi la voie à l'anthropobiologie.

<sup>211</sup> Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Éditions Pierre-Belfont, 1967 [1852].

<sup>212</sup> On pense par exemple aux écrits de Johann-Friedrich Blumenbach et sa classification des « races », ou encore à l'Américain Josiah Clark Nott et ses théories polygénistes, qui postulent que les « races » sont fondées sur des ancêtres distincts et signifient donc une différence irréductible.

<sup>213</sup> Pierre-André Taguieff, “Figures de la pensée raciale”, *Cités*, n° 36, 2008, p.176.

<sup>214</sup> *Ibid.*, pp.176-177.

émerge pour remiser l'infamante notion de « race » aux poubelles de l'histoire<sup>215</sup>. À partir de cette période, celle-ci n'est plus considérée dans la littérature scientifique comme un fait donné mais comme un produit de la société, une catégorie sociale<sup>216</sup>. Dans cette perspective, un individu n'est pas « Noir » ou « Juif » en soit, il ne l'est que dans une situation d'interaction où ce qualificatif prend un sens. Les traits physiques – quand il en y a – associés aux représentations raciales ne sont alors que le symbole de l'appartenance à un groupe social séparé<sup>217</sup>.

## 2. Problèmes conceptuels autour de l'usage de la notion de « race »

Le rejet des préceptes du racisme scientifique n'a pas pour autant permis l'émergence d'un consensus autour de la définition de la notion de « race ». Ces dernières décennies ont été marquées par deux sujets de controverse : la difficulté d'utiliser les notions liées à la « race » sans reproduire les rapports de domination qu'elles induisent, et la question de savoir comment aborder le recours accru d'une terminologie culturelle par le discours racialisé.

L'usage même de la terminologie liée à la notion de « race » en tant que construction sociale pose problème, car elle comporte le risque de valider les hiérarchies qu'elle véhicule. Cette question suscite des débats récurrents dans les milieux scientifiques, et notamment dans les sciences sociales françaises<sup>218</sup>. La difficulté d'aborder le sujet est due à ce que Pap Ndiaye nomme l'« invisibilisation<sup>219</sup> » de la question raciale en France, résultat d'une pluralité de facteurs socio-historiques, notamment « l'indignité intellectuelle<sup>220</sup> » assignée aux questions raciales et migratoires en France, et le tropisme

---

<sup>215</sup> Didier Fassin, dir., «Ni race, ni racisme. Ce que racialiser veut dire», in *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, p.150.

<sup>216</sup> Étienne Balibar, «La construction du racisme», *Actuel Marx*, n° 38, 2005, p.21. On notera toutefois l'apport de nombreux intellectuels précurseurs qui, dès le début du XXe siècle, contestent l'approche dominante sur la « race » et conçoivent celle-ci comme une variable culturelle et socio-historique, notamment W.E.B Du Bois et Alain Locke. Pour plus de détails sur la conception de la « race » chez W.E.B Du Bois et ses ambiguïtés, voir le texte très synthétique de Stéphane Dufoix, «W.E.B Du Bois : « race » et « diaspora noire/africaine », *Raisons politiques*, n° 21, 2006, pp.97-116. Sur Alain Locke, voir Leonard Harris, dir., *The philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and Beyond*, Philadelphia, Temple Press University, 2010 [1989].

<sup>217</sup> Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas, 1970, pp.35-53.

<sup>218</sup> Didier Fassin et Éric Fassin, «Introduction : À l'ombre des émeutes», in Didier Fassin et Éric Fassin, dir., *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, op. cit., p.10.

<sup>219</sup> Pap Ndiaye, *La condition noire : Essai sur une minorité*, op. cit., p.62.

<sup>220</sup> Abdelmalek Sayad, «Les maux-à-mots de l'immigration : Abdelmalek Sayad, entretien avec Jean-Leca», *Politix*, vol. 3, n° 12, 1990, p.7-8. Abdelmalek Sayad qualifie ainsi l'étude de l'immigration en provenance des anciennes colonies françaises d'« objet socialement dominé et peut-être le plus dominé des objets dominés, car il est dominé *politiquement* » (en italique dans le texte). Récemment toutefois, plusieurs ouvrages ont tenté de réintroduire ces problématiques dans le débat scientifique, notamment à la faveur des *postcolonial studies* et des nombreux débats qu'elles ont suscitées (voir Achille Mbembe, Françoise Vergès, et alli, *La rupture postcoloniale*, Paris, La Découverte, 2010 ; Marie-Claude Smouts, dir., *La situation postcoloniale*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007 ; Gérard Noiriel, *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIXe-XXe siècle) : Discours publics, humiliations privées*, Paris, Fayard, 2007 ; Dominique Schnapper, *La relation à l'autre : Au cœur de la pensée sociologique*,

français universaliste, que Patrick Simon qualifie de « crédo républicain de “l’indifférence aux différences” et [de] volonté de rendre moins saillantes les différences culturelles pour unifier la nation<sup>221</sup>. » À l’inverse, le développement dans les milieux académiques anglo-américains des *ethnic and racial studies* a permis l’émergence d’un appareillage conceptuel et théorique conséquent sur le sujet.

Au-delà des différences entre champs académiques, deux facteurs expliquent la difficulté pour le chercheur à conceptualiser l’objet « race ». Premièrement, l’impossibilité de développer une terminologie autonome de celle utilisée par les catégories de sens raciales. Reprendre les mots du discours raciste, c’est en effet prendre le risque de le valider et de conforter sa performativité<sup>222</sup>. Deuxièmement, la capacité de la « race » à agir en tant que signifiant dans les situations les plus diverses, voire opposées ; son caractère instable, évolutif, sa capacité à faire et défaire des chaînes de signifiants selon les contextes, donnant le sentiment qu’elle est à la fois insaisissable et omniprésente. Partant de ce constat, Chetan Bhatt estime que critiquer ou réfuter la « race » revient à créer une dialectique de « déconstruction-reproduction », puisqu’il est impossible de nier la « race » sans reconnaître à cette dernière le champ d’intelligibilité qui lui permet d’exister en premier lieu<sup>223</sup>. Cette incapacité à nier la « race » sans

---

Paris, Gallimard, 1998 ; Didier Fassin et Éric Fassin, dir., *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, op. cit.).

<sup>221</sup> Patrick Simon, “Les statistiques, les sciences sociales françaises et les rapports sociaux ethniques et de la « race »”, *Revue française de sociologie*, vol. 49, n° 1, 2008, pp.153-154. Cette volonté de négation des différences de la part de l’idéologie républicaine est d’autant plus paradoxale qu’elle repose sur une ambiguïté fondamentale car, comme l’explique Carole Reynaud-Paligot, celle-ci s’est fondée sur un paradigme racial et a instauré une hiérarchie entre des soi-disant « races européennes » et « extra-européennes ». Voir Carole Reynaud-Paligot, *La République raciale : Paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

<sup>222</sup> Dider Fassin, “Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale”, in Didier Fassin et Éric Fassin, dir., *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, op. cit., pp.21-28. Pour contourner cette difficulté, certains chercheurs font le choix d’utiliser le terme d’ « ethnie » plutôt que celui de « race ». On pense par exemple à l’étude de Fred Constant sur les Antilles dans laquelle l’auteur, tout en livrant son analyse sur des sociétés fondées sur une hiérarchie socio-raciale, recourt exclusivement à la notion de « relations ethniques » (voir Fred Constant, “Religion, ethnicité et politique dans la Caraïbe, art. cit.). Ce choix nous paraît contestable car il conduit à mélanger les deux notions. Philippe Poutignat et Jocelyne Streff-Feinart opèrent un constat similaire en observant que « Le terme “ethnie” a actuellement en France mauvaise presse, précisément parce qu’il ne peut plus être pensé autrement que comme un substitut du mot “race.” » (Philippe Poutignat et Jocelyne Streff-Feinart, *Théories de l’ethnicité*, op. cit., p.45.). Curieusement, Poutignat et Streff-Feinart ne cherchent pas à dissiper cette confusion, mais l’amplifient au contraire : considérant que l’ethnie combine des aspects biologiques et culturels, ils avancent que « la superposition de la race et de l’ethnie s’impose » (Ibid.). Les termes d’ « ethnie » et de « race » ont en réalité des affiliations disciplinaires distinctes. Le premier s’inscrit dans la tradition anthropologique et tend à définir un groupe social à partir de différences culturelles, tandis que le deuxième s’inscrit dans la tradition sociologique anglo-saxonne, et tend à désigner les caractéristiques biologiques attribuées à un groupe social. Dans la pratique il est vrai, le sens attribué à la « race » et à l’ « ethnie » est changeant, et la frontière entre les deux termes s’avère poreuse. Il est important de préciser que le choix de ces termes s’inscrit également dans des rapports politiques, la notion d’ethnicité étant régulièrement utilisée pour éluder les questions raciales. Pour opérer la distinction entre « race » et « ethnie », on retiendra pour le moment la définition de James Fulcher et John Scott, qui estiment que l’on peut parler de « race » quand des frontières entre groupes ethniques sont définies en termes de « race », et comprises comme des différences biologiques ou de couleur (James Fulcher et John Scott, *Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2003 (1999), p.204.). Nous reviendrons plus en détail sur la variabilité des référents de sens raciaux dans les pages qui suivent.

<sup>223</sup> Chetan Bhatt, “The Spirit Lives On : Races and Disciplines”, in Patricia Hill Collins et John Solomos, eds., *The SAGE Handbook of Race and Ethnic Studies*, London, SAGE Publications, 2010, pp.91-92.

reconnaître son caractère performatif résume toute l'ambiguïté du discours antiraciste qui, tout en critiquant le racisme, contribue à propager des catégories de sens raciales<sup>224</sup>.

Dans ce débat sur le recours ou non à la notion de « race » dans la production de connaissance scientifique, nous faisons le choix de parler de « représentations raciales », c'est-à-dire de représentations sociales porteuses de catégories de sens racialisées. Il est indispensable, à nos yeux, d'évoquer de manière directe la question raciale car, comme l'explique Patrick Simon, « le fait est que les labels ethnique ou raciaux [...] constituent un répertoire servant à classer et à organiser les relations sociales<sup>225</sup>. » Comment, en effet, analyser des phénomènes sociaux, raciaux en l'occurrence, tout en niant leur existence ? Cette invisibilisation de la question raciale est, selon nous, contre-productive, car elle occulte les discriminations qui en découlent et empêchent le chercheur de penser les mécanismes d'assignation de sens raciaux. Or, comme l'explique Didier Fassin, « l'embarras pour désigner les réalités de la question raciale [...] n'est pas un obstacle à la connaissance de ces réalités, il en est la condition. Notre incapacité à nommer implique une obligation de penser<sup>226</sup>. » On s'inspirera ici de la méthode de Colette Guillaumin, qui considère que les représentations raciales faisant partie intégrante du monde perçu, il convient de les considérer comme des relations sociales<sup>227</sup>. Nous sommes toutefois conscients qu'un emploi trop direct de la notion de « race » présente le risque d'une réification des catégories de sens que ce terme véhicule. C'est pourquoi nous privilégierons l'emploi, au cours de cette étude, d'expressions telles que « représentations raciales » et « racialisation », pour rappeler le caractère construit, relatif et processuel des catégories de sens raciales. De même, dans le cas où le terme « race » sera utilisé, nous conserverons l'usage des guillemets<sup>228</sup>.

L'étude du phénomène racial durant ces dernières décennies a par ailleurs soulevé un deuxième type de débat : celui de l'évolution du discours raciste. Dans le but de comprendre l'émergence de « nouvelles » formes de racisme dans l'espace public,

---

<sup>224</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage de Pierre-André Taguieff (*La force du préjugé : Essai sur le racisme et des doubles*, Paris, La Découverte, 1987.) qui, bien que parfois schématique dans son analyse binaire du racisme et de l'antiracisme, permet d'observer que le discours antiraciste a eu pour effet de réifier et de renforcer des catégories raciales. Colette Guillaumin adresse des reproches similaires à l'antiracisme, soulignant que revendiquer un « droit à la différence » participe à une stratégie de prise de conscience de soi, mais revient aussi à adopter la vision racisante du dominant (Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*, Paris, Mouton, 1972, p.168).

<sup>225</sup> Patrick Simon, « Les statistiques, les sciences sociales françaises et les rapports sociaux ethniques et de la « race » », art. cit., p.157.

<sup>226</sup> Didier Fassin, « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale », in Didier Fassin et Éric Fassin, dir., *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, op. cit., p.25.

<sup>227</sup> Voir Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*, op. cit.

Martin Braker élabore dans les années 1980 le concept de « nouveau racisme », également appelé racisme culturel. Ce dernier retrace le passage d'une exclusion légitimée par l'infériorité biologique, le racisme dit « classique », à une mise à distance fondée sur la différence culturelle<sup>229</sup>. Ce « nouveau » type d'exclusion ne repose plus sur une hiérarchisation des groupes humains, nous dit le chercheur, mais sur la volonté d'exclure un ou plusieurs groupes dont les cultures sont considérées comme irrémédiablement différentes. En France, le concept est notamment repris par Pierre-André Taguieff qui, dans son analyse de l'extrême droite française, repère l'existence d'un « racisme différentialiste<sup>230</sup> ». Étienne Balibar, dans son ouvrage à deux voix écrit avec Immanuel Wallerstein, reprend l'apport de Taguieff et évoque l'existence d'un « racisme sans races<sup>231</sup> », qui d'une part écarte la hiérarchie biologique au profit de la diversité culturelle, et d'autre part pose l'irréductibilité et l'incompatibilité des traits culturels d'un Autre<sup>232</sup>.

Si le concept de racisme culturel a permis de souligner l'usage croissant par le discours raciste d'une terminologie culturelle et sociale, sa définition ne va toutefois pas sans poser problème, parce qu'il induit un basculement quelque peu mécanique entre racisme « classique » et racisme « contemporain<sup>233</sup> ». On préférera ici la distinction opérée par Michel Wieviorka, qui considère qu'il n'existe non pas deux racismes, mais deux logiques distinctes de hiérarchisation (couramment associée au racisme « classique ») et de différenciation (associée au racisme « culturel ») coprésentes dans des proportions variées dans toute expérience significative du racisme<sup>234</sup>. Par ailleurs, le concept de « nouveau racisme » s'avère problématique car il appréhende le racisme comme une entité sociale uniforme. Or, comme l'expliquent Patricia Hill Collins et John Solomos, le discours raciste s'est illustré au cours des décennies par sa capacité à combiner des éléments différents, voire contradictoires. Les deux auteurs rappellent que

---

<sup>228</sup> À l'exception des cas où nous citerons des textes où le terme de « race » est usité sans guillemets.

<sup>229</sup> Voir Martin Barker, *New Racism*, London, Junction Books, 1981.

<sup>230</sup> Pierre-André Taguieff, « Le néo-racisme différentialiste. Sur l'ambiguïté d'une évidence commune et ses effets pervers », *Langage et société*, vol. 34, n° 1, 1985, pp.69-98. ; Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé : Essai sur le racisme et des doubles*, op. cit.

<sup>231</sup> Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation et classe : Les identités ambiguës*, op. cit., p.33.

<sup>232</sup> « Un racisme dont le thème dominant n'est pas l'hérédité biologique, mais l'irréductibilité des différences culturelles ; un racisme qui, à première vue, ne postule pas la supériorité de certains groupes ou peuples par rapport à d'autres, mais « seulement » la nocivité de l'effacement des frontières, l'incompatibilité des genres de vie et des traditions. » (Ibid.)

<sup>233</sup> C'est notamment la thèse défendue par Pierre-André Taguieff, qui estime que ces deux formes de racisme se sont succédées, le point de basculement se situant au sortir de la seconde guerre mondiale (Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé – Essai sur le racisme et des doubles*, op. cit.).

<sup>234</sup> Michel Wieviorka, dir., *Racisme et modernité*, op. cit., p.vii-viii., et Michel Wieviorka *Le racisme, une introduction*, op. cit., p.36.

le racisme ne se résume pas un ensemble cohérent de propositions, et qu'il peut plutôt être conçu comme une « idéologie charognarde » dont le caractère performatif repose sur sa capacité à sélectionner et à utiliser des croyances provenant de contextes variés<sup>235</sup>.

### 3. Appréhender les déterminants de la production des représentations raciales

On l'a vu, l'étude des questions raciales impose de passer de la « race » en tant qu'objet d'observation à celui de cadre conceptuel permettant de penser le phénomène sans pour autant tomber dans sa réification. Ces précautions s'avèrent d'autant plus importantes au regard de notre sujet, qui a trait aux sociétés où s'est fondée l'idéologie raciste, et où les représentations raciales constituent aujourd'hui encore un aspect incontournable de l'imaginaire social local. Par conséquent, la réflexion s'orientera durant cette partie sur les courants théoriques qui se sont penchés sur les conditions de production des catégories de sens raciales, de manière à disposer d'outils de compréhension à propos des facteurs à l'œuvre dans la racialisation de la figure d'Haïti. On distinguera ici deux types d'approches au sein des études raciales, qui ont tenté de répondre à ces questionnements et de comprendre les « racines » des préjugés raciaux<sup>236</sup> : un courant qui tend à insister sur le rôle des structures socio-économiques et politiques dans la production des catégories de sens raciales ; et un courant issu des *cultural studies* et du postmodernisme, qui tend à mettre l'accent sur le rôle des identités culturelles dans la construction des frontières raciales.

Le premier type de modèle interprétatif appréhende les représentations raciales comme des propriétés structurelles de la société déterminant les relations entre individus. On y retrouve notamment la notion de racisme institutionnel développée par Stokely Carmichael et Charles Hamilton, militants du mouvement noir. Leurs contributions, qui ont rencontré un écho important dans le champ scientifique, ont permis de mettre à jour le caractère « systémique » du racisme dans la société

---

<sup>235</sup> Patricia Hill Collins et John Solomos, eds., "Introduction: Situating Race and Ethnic Studies", in *The SAGE Handbook of Race and Ethnic Studies*, op. cit., p.11. Le caractère changeant du discours raciste décrit par Collins et Solomos ne veut pas pour autant dire qu'il n'y a pas de logiques de continuité dans la pensée raciale. Les caractéristiques attribuées à la figure de l'Autre racialisé au cours des siècles ont au contraire montré que le discours raciste, tout en s'adaptant à des contextes changeants et en intégrant de nouveaux éléments au fil du temps, a conservé de nombreux éléments datant de l'époque du racisme scientifique.

<sup>236</sup> On a volontairement écarté de l'analyse les théories sur l'assimilation développées aux États-Unis, en raison de leur éloignement de notre sujet d'étude. Celles-ci se concentrent en effet sur l'assimilation des populations immigrées au sein d'une société d'accueil, et ne laisse qu'une place marginale au facteur racial dans leur modèle d'analyse. Pour une présentation synthétique des approches assimilationnistes nord-américaines, voir Françoise Lorcerie, "Le paradigme de l'ethnicité", in François Lorcerie, dir., *L'école et le défi ethnique : Éducation et intégration*, Paris, INRP-ESF, 2003, pp.42-45.

américaine<sup>237</sup>. L'œuvre de Frederik Barth s'inscrit, bien que dans des modalités différentes, dans une tendance similaire dans la mesure où, malgré la richesse de sa définition sur les frontières sociales, celle-ci tend à privilégier une approche statique et primordialiste de l'ethnicité<sup>238</sup>. Le courant structuraliste a notamment pris un essor particulier au Royaume-Uni. Les sociologues John Rex et Michael Banton montrent par exemple comment l'existence de relations raciales entre individus est intimement liée à l'existence de structures sociales conditionnées par des rapports de production<sup>239</sup>. Pour Rex et Tomlinson, les processus d'exclusion sociale subis par les Noirs ont ainsi amené ces derniers à devenir une classe sociale à part entière, comprenant son propre agenda politique<sup>240</sup>. On notera également l'apport de Robert Miles qui, à partir d'une analyse néo-marxiste, appréhende la « race » comme un voile idéologique servant à masquer les relations économiques et comme un instrument de régulation politique au service de l'État et de la bourgeoisie<sup>241</sup>. Les approches structuralistes du phénomène racial permettent de souligner le caractère social et politique de la « race », et montrent en quoi celle-ci est indissociable de systèmes d'exploitation économique. Pour autant, ces courants théoriques tendent à reposer sur une vision rigide et réifiante des structures sociales et des catégories de sens raciales. Elles ont également pour point commun de subordonner les catégories raciales aux relations de classe, comme si les premières ne pouvaient avoir d'existence propre dans l'imaginaire social. C'est pourquoi on préférera compléter cette première approche, dans le cadre de notre analyse du « problème haïtien », par le deuxième courant scientifique mentionné un peu plus haut, et qui appréhende la « race » comme un marqueur identitaire.

Au cours des années 1970 et 1980, un nombre croissant de chercheurs a proposé de se détourner des modèles d'analyse traditionnels des phénomènes raciaux au profit d'approches inspirées du post-modernisme. On pense notamment à l'ouvrage collectif de David Theo Goldberg, qui constitue une bonne illustration de ce tournant

---

<sup>237</sup> Stokely Carmichael et Charles V. Hamilton, *Black Power: The Politics of Liberation*, New York, Vintage, 1967.

<sup>238</sup> Frederik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference*, op. cit.

<sup>239</sup> « « La conscience de la couleur semble dériver de la structure sociale [...] Parmi les déterminants de la structure sociale, le principal se situe sans doute dans la nature de l'ordre économique. » (Michael Banton, *Race Relations*, New York, Basic Books, 1968, p.263.) Notre traduction. Voir également John Rex, *Race Relations in Sociological Theory*, op. cit. Bien qu'appartenant au même courant théorique, Rex et Banton présentent des divergences dans leurs approches, notamment sur le statut ontologique de la « race » et du racisme, et sur la capacité de la sociologie classique à saisir les *race relations*. Pour plus de détails sur les désaccords entre Banton et Rex, on renvoie à l'article de Peter Ratliff, "The debate between Michael Banton and John Rex : a re-evaluation", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n° 8, 2015, pp.1395-1400.

<sup>240</sup> John Rex et Sally Tomlinson, *Colonial Immigrants in a British City: A Class Analysis*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979.

épistémologique des études raciales<sup>242</sup>. Goldberg, observant une tendance à considérer « le racisme comme singulier et monolithique », comme un phénomène « ahistorique » et « figé », récuse les approches structuralistes et définit celui-ci comme à la fois « changé et changeant<sup>243</sup> ». Les différents contributeurs de cet ouvrage choisissent ainsi de s’interroger sur la façon dont les discours raciaux se transforment au fil du temps, sur la manière dont les individus se construisent en tant que sujets raciaux, et en proposant de « disséquer [...] les discours désignant des corps et des sujets racialement constitués<sup>244</sup> ». Ce changement de paradigme a notamment été favorisé par l’influence croissante du courant des *cultural studies* dans les travaux portant sur la question raciale. Celle-ci prend une place de premier plan dans les *cultural studies* dès les années 1970 avec la publication par le CCCS de *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70’s Britain*<sup>245</sup>. L’argument principal de l’ouvrage est d’avancer qu’une majorité des formes de racisme observables en Grande-Bretagne durant les années 1970 constituent une réaction aux luttes des mouvements noirs et à leur résistance contre l’oppression. D’autres publications sont venues compléter la réflexion sur le sujet et ont permis de renouveler le champ des études raciales<sup>246</sup>. Tentant de dépasser l’opposition binaire entre « Blancs » et « Noirs », ces travaux mettent l’accent sur la façon dont les différences raciales s’articulent entre elles, et sur les processus par lesquels elles sont produites, renégociées, et revendiquées. Cette formulation n’est pas très éloignée de l’approche de Michael Omi et Howard Winant, pour qui la production de référents de sens raciaux – les « formations raciales », pour reprendre la terminologie des deux auteurs – est avant tout façonnée par le conflit politique<sup>247</sup>. On notera également l’apport des travaux de Colette Guillaumin qui, malgré une démarche théorique distincte de celle des *cultural studies*, s’en rapproche lorsqu’elle considère que l’idéologie raciste est le produit de rapports de pouvoir inégaux et de la naturalisation de cette situation de

---

<sup>241</sup> Voir Robert Miles et Annie Phizacklea, *White Man’s Country: Racism in British Politics*, op. cit. et Robert Miles, *Racism after “race relations”*, London, Routledge, 1993.

<sup>242</sup> David Theo Goldberg, ed., *Anatomy of Racism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990.

<sup>243</sup> Ibid., pp.xi-xii. Notre traduction.

<sup>244</sup> Ibid., p.xiii. Notre traduction.

<sup>245</sup> Center for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70’s Britain*, op. cit.

<sup>246</sup> Voir par exemple Stuart Hall, “Race Articulation and Societies Structured in Dominance”, in UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris, UNESCO, 1980, pp.305-345 et Paul Gilroy, “*There Ain’t no Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*”, Chicago, University of Chicago Press, 2002 (1987).

<sup>247</sup> Michael Omi et Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, New York, Routledge, 1994 (1986).



domination<sup>248</sup>. Ce faisant, Colette Guillaumin ramène la question raciale à un jeu de relations entre groupes minoritaires et majoritaires.

Pour les tenants des *cultural studies*, la « race » est par conséquent considérée comme un référent identitaire et comme le produit de relations sociales et politiques. Stuart Hall l'appréhende ainsi comme un ensemble idéologique façonnant l'action politique par le biais de catégories de sens performatives<sup>249</sup>. Le discours racaliste n'est donc pas un simple instrument de contrôle au service de l'État, il est une construction politique dont le sens est produit, assigné, contesté et sujet à des luttes de pouvoir<sup>250</sup>. Les représentations raciales ne sont plus seulement vues comme des marqueurs d'oppression, elles sont aussi réappropriées et utilisées comme des outils de résistance et de mobilisation<sup>251</sup>. Surtout, elles ne sont plus appréhendées à partir d'une définition tentant de fixer le sens qui leur est attribué. Comme l'explique Penny Rhodes, la « race » est un signifiant social parmi d'autres, qui doit composer avec d'autres types de statuts sociaux<sup>252</sup>. En réalité, le sens attribué à la « race » d'une personne varie considérablement selon le contexte et est susceptible d'évoluer au cours de la vie de l'individu. L'évolution des valeurs dominantes, la position sociale, le lieu et le contexte des interactions sociales sont autant de facteurs susceptibles de modifier l'identité raciale. Bref, les catégories raciales sont un matériau « élastique » ou « ouvert », pour reprendre les mots de Yon Daniel<sup>253</sup>. C'est à partir de cette conception de l'identité raciale, envisagée comme une construction politique élaborée à partir de luttes de pouvoir, que l'on étudiera les logiques de racialisation du « problème haïtien ».

---

<sup>248</sup> Voir Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*, op. cit., et Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique de pouvoir : l'idée de nature*, op. cit.

<sup>249</sup> Voir Stuart Hall, "Race Articulation and Societies Structured in Dominance", op. cit.

<sup>250</sup> De nombreuses études se sont penchées sur ces questions en abordant la façon dont les médias, la littérature et le cinéma construisent des minorités raciales en tant que menace pour la cohésion sociale. Voir les ouvrages de Stuart Hall, et alli, *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*, London, MacMillan, 1978 ; Teun van Dijk, *Racism and the Press*, London, Routledge, 1991 ; James L. Conyers, ed., *Black Lives: Essays in African American Biography*, New York, Armonk, 1999.

<sup>251</sup> Paul Gilroy, dans son étude sur la « race » et le racisme au Royaume-Uni, souligne que la principale préoccupation de « l'analyse de l'antagonisme racial [...] doit être [d'étudier] la façon dont les catégories de sens raciales, le sentiment de solidarité, et l'identité constituent les fondements de l'action » politique. (Paul Gilroy, "There Ain't no Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation", op. cit., p.19.) Notre traduction.

<sup>252</sup> Penny Rhodes, "Race-of-Interviewers Effect: A Brief Comment", *Sociology*, vol. 28, n° 2, 1994, p.552.

<sup>253</sup> Yon Daniel, *Elusive culture: schooling, race, and identity in global times*, Albany, State University of New York Press, 2000, p.123.

## C. Penser l'action publique : quels instruments pour quels problèmes ?

Ainsi munis d'une appréhension spécifique de la production du politique et d'un modèle d'analyse des identités raciales, nous pouvons maintenant aborder l'hypothèse principale de cette thèse. Montrer que la construction d'Haïti en tant que problème public relève de logiques de racialisation, et mettre en évidence le rôle des luttes interprétatives autour de la mise en sens de la « race » dans la production du politique mue par l'imaginaire social caribéen. Pour cela, nous voudrions entamer une discussion sur les théories de l'action publique de manière à saisir les processus qui président la construction des problèmes publics. La littérature contemporaine sur l'action publique, sous l'influence du néo-institutionnalisme, met l'accent sur trois variables à prendre en compte dans l'analyse : les « idées », les « intérêts », et les « institutions », également nommées les « trois I<sup>254</sup> ». Dans leur présentation du « modèle des trois I », Bruno Palier et Yves Surel observent que les politistes tendent, dans leur travaux, à exclure ces variables les unes des autres, selon qu'ils optent pour une approche stratégeste fondées sur l'analyse des acteurs et des forces en présence, une approche institutionnelle qui consiste à « voir comment le tissu plus ou moins ancien et serré de règles, de pratiques et de cartes mentales enracinées pèse sur les comportements des acteurs », ou une approche cognitive qui s'intéresse à la manière dont les « idées » participent à la transformation de l'action publique<sup>255</sup>. Partant de ce constat, les deux auteurs plaident pour une démarche complémentaire tenant compte de la pluralité des variables en présence. Ne pas exclure une dimension de l'analyse au profit d'une autre, et analyser la construction des problèmes à la fois au prisme des mobilisations qui les portent au sein de l'espace public ainsi que de leur institutionnalisation par le biais de dispositifs d'action publique destinés à répondre aux attentes des acteurs : c'est l'une des voies méthodologiques structurantes que nous retenons pour cette recherche. Compte tenu de ces observations, on entend mener nos réflexions en deux temps. En premier lieu, on se penchera sur les apports de la sociologie des problèmes publics, qui s'intéresse à la manière dont les problèmes se construisent et se diffusent au sein de l'espace public. Dans un deuxième temps, il s'agira d'exposer des courants théoriques issus de la

---

<sup>254</sup> Selon la classification élaborée dans Peter Hall et Rosemary Taylor, «La science politique et les trois néo-institutionnalismes», *Revue française de science politique*, vol. 47, n° 3-4, 1997, pp.469-496.

<sup>255</sup> Bruno Palier et Yves Surel, «Les « trois I » et l'analyse de l'État en action», *Revue française de science politique*, vol. 55, n° 1, 2005, p.16.

sociologie de l'action publique proposant un cadre d'analyse sur la mise en place des dispositifs visant à résoudre ces problèmes. L'objectif est de nous doter des outils nécessaires pour comprendre comment la figure d'Haïti en est venue à être perçue comme un problème « appelant un débat public, voire l'intervention des autorités politiques légitimes<sup>256</sup> », et par quels mécanismes des dispositifs d'action publique qui entendaient régler ce « problème » ont abouti à son institutionnalisation.

## 1. Construire et politiser les problèmes publics

Longtemps dominée par l'approche fonctionnaliste et la théorie des valeurs<sup>257</sup>, l'étude des problèmes sociaux a suscité un intérêt croissant durant ces dernières décennies, permettant d'importantes évolutions sur la manière de les aborder, tant sur le plan épistémologique que méthodologique. Les travaux fondateurs d'Howard Becker, de Joseph Gusfield et d'Herbert Blumer sont à l'origine de ces développements et constituent la matrice conceptuelle de la sociologie contemporaine des problèmes publics<sup>258</sup>. S'inspirant de la philosophie pragmatiste de John Dewey<sup>259</sup>, Howard Becker prend comme objet d'étude la pénalisation du cannabis et, de manière plus générale, engage une réflexion sur la sociologie de la déviance<sup>260</sup>. À rebours des approches classiques, l'auteur ne s'intéresse pas à la nature des actes réprimés, mais plutôt à la manière dont la société les fabrique. Le sociologue américain montre comment les processus de qualification des déviants sont le produit de luttes de pouvoir entre des groupes sociaux concurrents. Joseph Gusfield s'intéresse tout particulièrement à cet aspect et met en lumière les logiques de statut qui sous-tendent le travail définitionnel des problèmes : pour l'auteur, la désignation d'un problème et par là-même du groupe qui en est jugé responsable, permet à la fois de légitimer l'exclusion des déviants et de

---

<sup>256</sup> Jean-Gustave Padioleau, *L'État au concret*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p.25.

<sup>257</sup> L'approche fonctionnaliste des problèmes fut notamment conceptualisée par Parsons, Nisbet et Merton, alors que la théorie du conflit des valeurs fut principalement développée par Waller, Fuller et Myers. S'inscrivant dans les débats théoriques classiques de la sociologie, le premier courant repose sur une approche objectiviste des problèmes, les associant à une forme de désorganisation sociale, tandis que le deuxième courant est fondé sur une approche subjectiviste et considère les problèmes comme un pur produit du jugement des individus. Voir Robert Merton et Robert Nisbet, eds., *Contemporary Social Problems*, New York, Harcourt, 1961 et Richard Fuller et Richard Myers, "The Natural History of a Social Problem", *American Sociological Review*, vol. 6, n° 3, 1941, pp.320-329.

<sup>258</sup> La différence entre problèmes sociaux et problèmes publics n'est pas toujours aisée à discerner, dans la mesure où le sens attribué à ces deux notions a beaucoup évolué au fil des recherches publiées sur le sujet. Nous retiendrons ici la distinction opérée par Cefaï, selon qui « Nous parlons de la construction des problèmes publics à propos de problèmes sociaux dont la formulation et la résolution sont des enjeux d'ordre public. », Daniel Cefaï, "La construction des problèmes publics : Définitions de situations dans des arènes publiques", art. cit., p.45.

<sup>259</sup> Dès les années 1920, John Dewey s'est en effet intéressé aux processus de reconnaissance et d'identification des problèmes par le « public ». Voir John Dewey, *The Public and its Problems*, New York, H. Holt and Company, 1927.

<sup>260</sup> Howard Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York, Free Press of Glencoe, 1963.

valoriser les producteurs de la norme<sup>261</sup>. De manière plus générale, Gusfield met en évidence deux aspects fondamentaux dans la construction des problèmes publics : le travail symbolique autour de la consécration d'un problème, qui peut impliquer de reformuler radicalement les cadres interprétatifs d'une société ; et l'accès inégal des groupes sociaux à l'espace public, que l'auteur illustre par la notion de « propriétaire de problèmes publics », désignant ainsi des protagonistes disposant d'un accès privilégié dans la formulation d'un problème et de sa solution<sup>262</sup>. Herbert Blumer, dont l'œuvre est cependant moins reconnue que Becker et Gusfield, est le troisième auteur ayant contribué à poser les bases de la sociologie des problèmes sociaux. Dans la lignée de ses deux prédécesseurs, il s'applique principalement à montrer que les problèmes « n'existent pas en eux-mêmes » et « sont fondamentalement les produits d'un processus de définition collective<sup>263</sup> ».

Si Becker, Gusfield et Blumer ont posé les jalons théoriques d'un schème constructiviste de l'analyse des problèmes sociaux, ce sont toutefois les travaux de Malcom Spector et John Kituse qui sont considérés comme la référence fondamentale au sein de la sociologie des problèmes publics. Dans un ouvrage publié en 1977, les deux auteurs annoncent leur intention de fonder une sociologie à part entière consacrée aux problèmes sociaux<sup>264</sup>. S'inspirant notamment des travaux de Blumer, Spector et Kituse appréhendent les problèmes sociaux « comme les activités d'individus ou de groupes consistant à produire des expressions de mécontentements et des revendications relatives à une situation présumée. [...] Le problème central pour une théorie des problèmes sociaux est de rendre compte de l'émergence, de la nature, et du maintien d'activités revendicatrices et des réponses qu'elles suscitent<sup>265</sup>. » La démarche inaugurée par les deux auteurs est fondamentale car, comme l'explique Erik Neveu, elle envisage l'étude

---

<sup>261</sup> Voir Joseph Gusfield, *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, Urbana, University of Illinois Press, 1963 et Joseph Gusfield, *The Culture of Public Problems: Drinking-driving and the Symbolic Order*, Chicago, Chicago University Press, 1981.

<sup>262</sup> « À chaque période de l'histoire il est reconnu que des problèmes publics spécifiques sont le pré-carré légitime de certaines personnes, fonctions, administrations, qui peuvent retenir l'attention publique [...]. Elles ont une crédibilité que d'autres, qui essaient de capter l'attention publique, n'ont pas. » Ibid., p.10. Notre traduction.

<sup>263</sup> Herbert Blumer, « Les problèmes sociaux comme comportements collectifs », *Politix*, vol. 17, n° 67, 2004, p.189. L'article fut originellement publié en anglais dans : Herbert Blumer, « Social Problems as Collective Behavior », *Social Problems*, vol. 18, n° 3, 1971, pp.298-306.

<sup>264</sup> « Il n'y a pas, dans la sociologie, de définition adéquate des problèmes sociaux, et il n'y a pas et il n'y a jamais eu de sociologie des problèmes sociaux. Cette observation constitue le point de départ de ce livre. Notre but est de donner une telle définition, et de préparer le terrain pour l'étude empirique des problèmes sociaux. » (Malcom Spector et John Kituse, *Constructing Social Problems*, Menlo Park, Cummings, 1977, p.1.) Notre traduction.

<sup>265</sup> Ibid., pp.75-76.

des problèmes avant tout comme une sociologie des activités revendicatrices, posant ainsi les fondements d'un nouveau courant sociologique<sup>266</sup>.

Les travaux évoqués jusqu'à présent constitueront la base théorique sur laquelle ce travail s'appuiera pour appréhender la construction du « problème haïtien » et les rapports de pouvoir qui le sous-tendent. Toutefois, dans le but de compléter ces réflexions, nous voudrions nous arrêter quelques instants sur la manière dont les problèmes sont conceptualisés par les analystes des politiques publiques au sein de la science politique américaine. La démarche engagée par les politologues étatsuniens est en effet quelque peu différente car elle a pour but de retracer la politisation des problèmes ou, pour le dire autrement, les processus qui conduisent une situation jugée difficile à devenir un problème devenant un objet de débat public. Dans cette perspective, le concept d' « agenda » devient un outil théorique privilégié. Cobb et Elder, dans un ouvrage publié en 1972, proposent un modèle de mise à l'agenda fondateur, dont le but est de comprendre comment « des problèmes sont créés et pourquoi certaines controverses ou problèmes naissant en viennent à attirer l'attention et l'intérêt des gouvernants, et d'autres pas<sup>267</sup>. » Dans leur travail de mise en évidence des dynamiques de construction des agendas gouvernementaux, les deux auteurs établissent notamment une distinction entre un « agenda systémique » qui comprend l'ensemble des problèmes existant au sein d'une communauté politique, et l' « agenda institutionnel », qui comprend les problèmes officiellement reconnus par les gouvernants<sup>268</sup>. Ces travaux permettent également l'émergence de nouveaux modèles de séquençage des problèmes publics. Si l'usage des grilles séquentielles n'a rien de très nouveau au début des années 1970<sup>269</sup>, les travaux sur la mise à l'agenda permettent de renouveler les réflexions en la matière en mettant en évidence le travail de sélection des priorités de l'action publique. Le plus connu de ces modèles séquentiels est celui de Felstiner, Abel et Sarat et de leur célèbre trilogie intitulée « Name, blame, claim<sup>270</sup> ». *Naming* consiste à définir une situation comme intolérable et génératrice de controverse. Ce terme recouvre le

---

<sup>266</sup> Erik Neveu, *Sociologie politique des problèmes publics*, Paris, Armand Colin, 2015, p.34.

<sup>267</sup> Roger Cobb et Charles Elder, *Participation in American Politics: The Dynamics of Agenda Building*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1972, p.14. Notre traduction. On notera comment l'approche développée par Cobb et Elder exclut d'office la possibilité que les gouvernants puissent créer eux-mêmes des problèmes. Nous reviendrons sur cette problématique un peu plus tard au cours de cette réflexion.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p.160. et p.161.

<sup>269</sup> De nombreux auteurs en ont élaboré dès les années 1930: Richard Fuller et Richard Myers, "The Natural History of a Social Problem", art. cit. ; Edwin Lemert, "Is there a natural history of social problems?", *American Sociological Problem*, vol. 16, 1941, pp.217-223. ; Herbert Blumer, "Social Problems as Collective Behavior", art. cit.

passage de situations considérées par les individus comme difficiles mais inéluctables, à un état de fait considéré comme le produit d'une action humaine et donc corrigible<sup>271</sup>. *Blaming* revient à imputer cette situation à un responsable. Ce reproche aboutit enfin à un processus de réclamation (*claiming*) formulé sous forme de revendications. C'est cette succession d'étapes qui conduit un fait social, telle que la présence de ressortissants haïtiens en Jamaïque et en Guadeloupe, à devenir un enjeu de débat public.

Les modèles séquentiels présentent un certain nombre d'avantages dans l'analyse des problèmes : ils invitent à penser le caractère graduel et processuel des sujets de controverse qui parcourent l'espace public, ils peuvent aider à restituer les jeux d'acteurs et les rapports de force qui se constituent autour de ces enjeux, et ils retracent les étapes qui conduisent les acteurs à (re)qualifier le contenu d'un problème. Ce renouvellement théorique a par ailleurs ouvert la voie à de nombreux travaux qui ont permis de mieux comprendre la prise en charge des problèmes par le système politique<sup>272</sup>, le travail de sélection qui s'opère lors de la transformation de problèmes sociaux en problèmes publics<sup>273</sup>, les luttes interprétatives qui se jouent autour de la mise à l'agenda d'un problème<sup>274</sup>, ou encore la volatilité des questions qui sont inscrites à l'agenda<sup>275</sup>. Si cette vaste littérature a permis de solides avancées dans la compréhension des problèmes, elle peut toutefois s'avérer déstabilisante au regard de sa profusion. En quoi ces courants théoriques peuvent-ils être utiles à notre recherche ? Quels modèles retenir pour notre analyse ? Le paradigme constructiviste introduit par la théorie des *social problems* nous semble fournir des outils théoriques pertinents pour comprendre la mise en problème d'Haïti dans les espaces politique antillais. Le modèle de séquençage des problèmes, quant à lui, constitue un schème d'analyse stimulant. Son usage impose toutefois plusieurs précautions : les étapes censées jaloner la construction d'un problème ne doivent pas, à notre sens, être appréhendées comme des enchaînements mécaniques et immuables, mais plutôt comme des séries d'opération visant à questionner le réel. En ce sens, chaque problème est le résultat d'un processus de

---

<sup>270</sup> William Felstiner, Abel Richard et Austin Sarat, "Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming", *The Law & Society Review*, vol. 15, n° 3-4, 1980, pp.631-654.

<sup>271</sup> « Des conditions difficiles deviennent des problèmes uniquement lorsque des individus en viennent à les voir comme étant liées à l'action humaine. » (Deborah Stone, "Causal Stories and the Formation of Policy Agenda", *Political Science Quarterly*, vol. 104, n° 2, 1989, p.281.)

<sup>272</sup> David Easton, *A Framework for Political Analysis*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965.

<sup>273</sup> Charles Jones, *An Introduction to the Study of Public Policy*, Belmont, Wadsworth, 1970.

<sup>274</sup> John Kingdon, *Agendas, Alternatives and Public Policies*, New York, Longman, 1995.

construction, dont les étapes fluctuent, se télescopent, et se succèdent dans des ordres différents<sup>276</sup>. Par conséquent, dans le but de ne pas s'enfermer dans un *a priori* théorique susceptible de ligoter la réalité empirique, on distinguera pour notre étude trois étapes analytiques laissées volontairement ouvertes : une phase de luttes définitionnelles, une phase de publicisation, et une phase d'institutionnalisation.

Par ailleurs, si l'apport des travaux sur la mise à l'agenda est indéniable dans la mesure où ils permettent d'élargir le spectre des individus impliqués dans la construction de problèmes publics et de rendre compte de la complexité des processus à l'oeuvre, ceux-ci présentent le risque de présenter les polémiques comme des objets détachés de la puissance publique. En effet, on a pu voir dans les lignes précédentes qu'un certain nombre d'auteurs considèrent que la puissance publique n'intervient qu'*a posteriori* dans le travail de qualification, une fois le problème constitué : ainsi de Cobb et Elder dans leur définition de l'agenda, ou encore, dans le cas du champ académique français, de Philippe Zittoun<sup>277</sup>. Ce positionnement, qui répond au souci de remettre en cause le présupposé d'un contrôle démesuré de l'autorité étatique sur la formation des problèmes, en vient toutefois à occulter le rôle des administrations publiques dans la *création* des controverses. Plutôt que d'opposer une approche stato-centrée d'inspiration weberienne à une approche insistant principalement sur le rôle des acteurs extérieurs dans la construction des problèmes publics, il nous semble nécessaire d'envisager les deux processus en ce qu'ils désignent des réalités distinctes. C'est pour cette raison que l'on privilégiera l'approche développée par Philippe Garraud qui, en définissant la mise à l'agenda comme « l'ensemble des problèmes faisant l'objet d'un traitement, sous quelque forme que ce soit, de la part des autorités publiques<sup>278</sup> », laisse ouvert le recours à ces deux approches. Au cours de cette recherche, on s'attachera donc à distinguer, pour le dire de manière quelque peu schématique, le cas où un État décide et crée lui-même des problèmes, et le cas où des acteurs contraignent l'État à mettre en place des dispositifs d'action publique. En ce sens, l'étude comparative du « problème haïtien »

---

<sup>275</sup> Frank Baumgartner et Bryan Jones, *Agendas and Instability in American Politics*, Chicago, Chicago University Press, 1993.

<sup>276</sup> Erik Neveu, *Sociologie politique des problèmes publics*, op. cit., p.17.

<sup>277</sup> Les travaux de Philippe Zittoun consistent un exemple illustratif de ce présupposé d'une extériorité des problèmes publics par rapport à la sphère étatique, qui sous-entend que les pouvoirs publics n'interviennent qu'en dernier lieu, lorsqu'ils décident de prendre en charge un objet de controverse déjà constitué : « Tous les manuels et ouvrages contemporains reprennent d'une même voix la nécessité de comprendre l'importance des phases de définition, de perception et de mobilisation qui entourent le phénomène [de mise à l'agenda]. Ils placent la politisation tout à la fois dans la façon dont le problème est défini, dont il devient public et désigne l'autorité responsable que dans la propagation du problème, le nombre de ses soutiens, sa médiatisation *et sa prise en compte par les pouvoirs publics*. » (Philippe Zittoun, *La fabrique politique des politiques publiques*, op. cit., p.28.). Nous soulignons dans le texte.

sera également l'occasion de montrer en quoi l'abandon total d'une approche étatique dans la construction des problèmes publics peut être préjudiciable à l'analyse.

Ce positionnement théorique, s'il nous paraît plus en phase avec notre objet d'étude et les orientations prises jusqu'ici, nécessite enfin un dernier éclaircissement. Aux États-Unis, le paradigme de la construction des problèmes sociaux est resté peu utilisé dans la science politique, tandis que le modèle de la mise à l'agenda a rencontré un succès important et suscité la publication de nombreux travaux. Comment, dès lors, concilier l'approche sociologique des problèmes sociaux avec une recherche en science politique ? Cette question a été largement abordée dans le champ académique français où, à l'opposé du paradigme américain, les théories sur la construction des problèmes ont fait l'objet d'un investissement intense de la part des politistes, alors que le concept d'agenda n'y a suscité qu'un attrait modéré<sup>279</sup>. Cette particularité de la science politique française s'explique par plusieurs facteurs : le rejet de l'école des choix rationnels et une valorisation des méthodes qualitatives<sup>280</sup>, l'accent mis depuis quelques années sur le caractère politique de la « fabrique » des politiques publiques<sup>281</sup>, et l'imposition progressive du paradigme constructiviste dans la science politique française<sup>282</sup>. Durant ce travail, nous ferons le choix de nous inscrire dans cette « approche française » en ce

---

<sup>278</sup> Philippe Garraud, « Politiques nationales : élaboration de l'agenda », *L'année sociologique*, vol. 40, 1990, p.37.

<sup>279</sup> Jean Padioleau fut l'un des premiers à importer le concept d'agenda dans la science politique française en 1982 (voir Jean-Gustave Padioleau, « La lutte politique quotidienne : caractéristiques et régulations de l'agenda politique, l'exemple de l'interruption de grossesse », in *L'État au concret*, op. cit., pp.23-47.). Les premiers travaux synthétiques sur le sujet n'émergent toutefois qu'une dizaine d'années plus tard, au début des années 1990, avec les travaux de Philippe Garraud et Favre sur l'accès des problèmes publics à l'agenda gouvernemental (voir Philippe Garraud, « Politiques nationales : élaboration de l'agenda », art. cit., pp.17-41. et Pierre Favre, dir., *Sida et politique : Les premiers affrontements (1981-1987)*, Paris, L'Harmattan, 1992.). Pour plus de détails sur l'importation du concept d'agenda dans la science politique française, on renvoie à l'excellente présentation de Jérémie Nollet, « Croiser analyse des politiques publiques et sociologie des médias : genèse et usages des concepts de mise à l'agenda et de construction des problèmes », communication présentée au congrès de l'AFSP, IEP de Grenoble, septembre 2009, URL : <http://www.congresafsp2009.fr/sectionsthematiques/st14/st14nollet.pdf> (consulté le 18 juin 2015).

<sup>280</sup> « Que l'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, [les] spécificités de l'analyse des politiques en France sont [...] faciles à identifier : rejet quasi général des approches en termes de choix rationnel et refus, tout aussi marqué, des études quantitatives avec, corollairement, l'accent mis sur les méthodes qualitatives et notamment l'entretien comme source de données privilégiées », Jean Leca et Pierre Muller, « Y a-t-il une approche française des politiques publiques ? Retour sur les conditions de l'introduction de l'analyse des politiques publiques en France », in Olivier Giraud et Philippe Warin, dir., *Politiques publiques et démocratie*, Paris, La Découverte, 2008, p.38.

<sup>281</sup> Dès 2002, Patrick Hassenteufel et Andy Smith pointent la nécessité de renouveler l'analyse des politiques publiques en France en s'intéressant aux processus de légitimation et de politisation qui leur donnent consistance en premier lieu (Patrick Hassenteufel, et Andy Smith « Essoufflement ou second souffle ? L'analyse des politiques publiques « à la française » », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 1, 2002, pp.53-73.). Cette problématique fut par la suite relayée dans la discipline. L'approche développée par Philippe Zittoun dans sa réflexion sur la « fabrique politique » des politiques publiques, en est une des illustrations les plus marquantes dans la littérature récente (Philippe Zittoun, *La fabrique politique des politiques publiques*, op. cit.).

<sup>282</sup> Pierre Favre, « Retour à la question de l'objet : ou faut-il disqualifier la notion de discipline ? », *Politix*, vol. 8, n° 29, 1995, pp.141-157.



que celle-ci nous parait beaucoup plus en phase avec le cadre théorique adopté jusqu'à présent<sup>283</sup>.

Pour terminer cet état de l'art, nous voudrions maintenant nous arrêter sur les processus d'institutionnalisation des problèmes. Car, comme l'expliquent Emmanuel Henry et Claude Gilbert, si les processus définitionnels et de publicisation permettent de rendre compte de l'émergence d'un problème dans la sphère publique, c'est bien à travers l'appropriation de ce problème par des dispositifs d'action publique que s'opère son « cadrage » officiel et l'institutionnalisation de la définition retenue par les pouvoirs publics<sup>284</sup>.

## 2. La question du sens dans la sociologie de l'action publique

Jean Leca nous rappelle que l'analyse des politiques publiques consiste à analyser « ce qui se passe quand l'État traite des “problèmes” dans différents “secteurs” et quelles en sont les conséquences, voulues ou non<sup>285</sup> ». Après un travail de construction, de définition, de sélection, et de configuration des enjeux par divers acteurs – étatiques ou non –, la puissance publique est donc amenée à intervenir par le biais de dispositifs d'action publics. Le processus d'élaboration des instruments gouvernementaux est loin d'être anodin. Comme le souligne Philippe Zittoun, « formuler une solution, c'est d'abord trouver une solution à partir de la résolution d'un problème et non la définir en tant que telle. C'est aussi décréter son sens comme unique et non discutable, là où la définition laisse la porte ouverte à la pluralité des interprétations. C'est enfin considérer que si les problèmes publics disposent d'une dimension politique, les solutions sont plus neutres<sup>286</sup>. » En d'autres termes, mettre en place une politique publique, c'est aussi institutionnaliser, dépolitiser (du moins en apparence) et légitimer un problème et la définition qui lui est assignée. Dans le cas de notre recherche, on a pu observer en Jamaïque comme en Guadeloupe la mise en place de dispositifs d'action publique qui ont validé les discours fondés sur la mise à distance et la racialisation de la figure de l'Haïtien. Par quels processus s'est opérée cette

---

<sup>283</sup> On reviendra plus en détail sur ce sujet au cours du chapitre 5 du présent travail.

<sup>284</sup> Claude Gilbert et Emmanuel Henry, “La définition des problèmes publics : entre publicité et discrétion”, *Revue française de sociologie*, vol. 53, n° 1, 2012, p.43.

<sup>285</sup> Jean Leca, “« L'état entre politics, policies et polity » ou peut-on sortir du triangle des Bermudes ?”, *Gouvernement et action publique*, vol. 1, n° 1, 2012, p.61.

<sup>286</sup> Philippe Zittoun, *La fabrique politique des politiques publiques*, op. cit., p.75.

institutionnalisation du « problème haïtien » ? Comment aborder la mise en œuvre de politiques publiques par l'État, et leur relation avec l'imaginaire social ?

Privilegiées jusque dans les années 1970, les approches « traditionnelles » des politiques publiques tendent à donner un rôle prééminent à l'État, considéré au prisme de sa capacité à imposer un ordre politique global<sup>287</sup>. Ces raisonnements tendaient à se fonder sur trois présupposés, aujourd'hui largement démentis par la littérature scientifique : la vision d'une prise de décision verticale où le dirigeant décide et l'administration applique docilement ; la présomption d'un État homogène, pensé comme un bloc cohérent et impartial ; et l'idée que les politiques publiques sont le produit de décisions rationnelles guidées par l'intérêt général<sup>288</sup>. À l'opposé de cette vision stato-centrée, émerge en France à partir des années 1980 une sociologie de l'action publique. Au lieu de se focaliser sur les caractéristiques de l'État et de le saisir par le haut et en bloc, ces nouvelles approches proposent d'observer l'État par le bas et par ses actions « concrètes<sup>289</sup> » – on notera le parallèle avec la sociologie de la construction des problèmes publics, dont les tenants ont procédé au même type de changement paradigmatique en élaborant une approche « par le bas ». En d'autres termes, on « sociologise » l'État en portant l'attention sur l'ensemble des acteurs et institutions impliqués dans l'action publique. Ce basculement épistémologique a permis de dépasser la vision d'un État impartial et omniscient, de mettre en lumière l'importance des jeux d'acteurs<sup>290</sup>, et de souligner le caractère processuel<sup>291</sup> et incrémental<sup>292</sup> des politiques publiques. Ces changements théoriques se sont également

---

<sup>287</sup> Cette approche s'inscrit dans le contexte intellectuel de l'époque, marqué à la fois par une conception hégélienne de l'État, considéré comme le dépositaire d'un « Esprit objectif » qui transcende les intérêts particuliers et représente l'intérêt général (Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, Librairie Philosophique, 1982 (1820), p.258.), et par la conception webérienne de la bureaucratie, pensée comme une structure rationnelle fondée sur l'efficacité (voir Max Weber, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971 (1921)).

<sup>288</sup> Ces trois présupposés sont hérités de la tradition de la science administrative française qui mettait principalement l'accent sur les institutions publiques. Sur les origines de l'analyse des politiques publiques en France, voir Pierre Muller, « Analyse des politiques publiques et science politique en France : « Je t'aime, moi non plus » », *Politiques et management public*, vol. 26, n° 3, 2008, pp.51-56.

<sup>289</sup> Le célèbre ouvrage de Jean-Gustave Padiou, *L'État au concret*, op. cit., publié en 1982 constitue une des références marquantes de cette époque.

<sup>290</sup> Michel Crozier et Erhad Friedberg, *L'acteur et le système : les contraintes de l'action collective*, Paris, Seuil, 1997.

<sup>291</sup> Cette problématique n'est en réalité pas nouvelle puisque dès les années 1950, Harold Laswell et ses disciples de la *Policy Analysis*, considérés comme les fondateurs de l'analyse des politiques publiques, appréhendaient celles-ci comme des processus et non comme un donné (Daniel Lerner et Harold Lasswell, eds., *The Policy Sciences : Recent Developments in Scope and Method*, Stanford, Stanford University Press, 1951.). Les théoriciens de la mise à l'agenda évoqués un peu plus haut s'inscrivent dans une perspective similaire, dans la mesure où ils appréhendent la mise en place des politiques publiques comme une suite de séquençage.

<sup>292</sup> L'approche incrémentale consiste à voir les politiques publiques comme un ensemble de microdécisions sans cohérence globale mais dont l'agrégation mène à des changements à terme. On revoie sur ce sujet à la célèbre étude de Cohen, March et Olsen sur le « *Garbage Can Model* », qui soulignent que la rencontre entre un problème et une solution s'avère généralement fortuite (Michael Cohen, James March et Johan Olsen, « A Garbage Can Model of Organizational Choice », *Administrative Science Quarterly*, vol. 17, n° 1, 1972, pp.1-25.).

traduits par un glissement sémantique, le terme d' « action publique » étant progressivement préféré à celui de « politique publique » pour illustrer ce retour vers l'acteur.

Si l'émergence de la sociologie de l'action publique a permis de battre en brèche les présupposés de l'approche « traditionnelle », les recherches conduites durant les années 1980 ne permettent pas de prendre la mesure du rapport entre action publique et construction de l'ordre social. Cette critique, formulée par Pierre Muller, préfigure un troisième « moment » dans les études sur l'action publique, centré sur la question du sens<sup>293</sup>. Ces travaux font une place importante aux problématiques relatives aux croyances, aux schèmes cognitifs et au traitement politique des représentations sociales. Ils proposent de formuler autrement la question de l'action publique, en considérant que l'objet des politiques publiques ne consiste plus seulement à résoudre des problèmes, mais aussi à construire des cadres d'interprétation qui vont « fabriquer de l'ordre<sup>294</sup> ». Trois courants dominent ce champ d'étude : l'approche cognitive, l'approche discursive et l'approche instrumentale. La première s'intéresse au rôle des représentations sociales dans la fabrique des politiques publiques et met en lumière le caractère à la fois cognitif et normatif de celles-ci<sup>295</sup>. Pour les tenants de l'approche cognitive, l'action publique n'est plus seulement une modalité pratique du gouvernement, elle est aussi le lieu où se définissent les cadres d'interprétation du monde. Malgré la richesse et l'originalité de sa démarche, cette approche n'a pas été retenue pour l'analyse du « problème haïtien » car elle repose sur le postulat, pour le moins dérangeant et en contradiction avec la définition donnée un peu plus tôt de l'imaginaire social, selon lequel il existe un ensemble idéal global, cohérent, partagé et hégémonique – le « référentiel global » – déterminant à l'avance les luttes définitionnelles portant sur les dispositifs d'action publique. Les « approches discursives<sup>296</sup> » s'intéressent quant à elles aux luttes interprétatives engagées entre différents acteurs à propos de l'adoption de modèles de solution visant à régler un problème. Les tenants de ce courant s'attachent à montrer comment les actes de parole et de délibération contribuent à façonner l'action

---

<sup>293</sup> Pierre Muller, « L'analyse cognitive des politiques publiques : vers une sociologie politique de l'action publique », *Revue française de science politique*, vol. 50, n° 2, 2000, p.189.

<sup>294</sup> Ibid.

<sup>295</sup> Outre l'article précité, voir également Bruno Jobert et Pierre Muller, *L'État en action : Politiques publiques et corporatisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987 ; Pierre Muller et Yves Surel, *L'analyse des politiques publiques*, Paris, Monchrestien, 1998 ; Bruno Jobert, « Représentations sociales, controverses et débats dans la conduite des politiques publiques », *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 2, 1992, pp.219-234.

publique<sup>297</sup>. Si cette démarche présente l'avantage de souligner l'importance du discours dans la fabrication de l'action publique, s'intéresser uniquement aux processus décisionnels nous paraît quelque peu restrictif et préjudiciable pour l'analyse des dispositifs d'action publique en eux-mêmes.

L'approche instrumentale permet, de ce point de vue, de pallier ces carences. La notion d'instrumentation a été mise en lumière par Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès, qui ont repris les pistes de réflexion dessinées par Foucault en les transposant à la sociologie de l'action publique. Dans sa version philosophique développée par Michel Foucault, l'instrument correspond aux dispositifs qui conduisent des individus à intérioriser les formes de pouvoir générées par l'appareil étatique. Le philosophe prend comme point de départ le fait que la rationalité politique générée par la construction de l'État – ou plutôt l'« étatisation de la société », pour reprendre ses mots – s'est accompagné du développement d'un ensemble de dispositifs disciplinaires visant à réguler le comportement des personnes. De là, il s'agit d'aborder le pouvoir institué en mesurant l'emprise concrète des techniques gouvernementales sur le social<sup>298</sup>. Face aux approches traditionnelles qui conçoivent l'État comme un tout homogène doté d'une conscience propre, le philosophe propose un modèle fondé sur les pratiques de l'État à travers la notion de gouvernementalité<sup>299</sup>. Celle-ci, nous dit Foucault, s'apparente à un « ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel les techniques de sécurité<sup>300</sup>. » Pour le dire plus simplement, la gouvernementalité désigne les pratiques instrumentales de l'État, dont l'action consiste à réguler les conduites collectives par la

---

<sup>296</sup> On reprend ici la terminologie utilisée dans le dossier de la *Revue française de science politique*, « Approches discursives des politiques publiques », vol. 63, n° 3, 2013.

<sup>297</sup> Voir Marteen Hajer et Hendrik Wagenaar, eds., *Deliberative Policy Analysis: Understanding Governance in the Network Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 ; Frank Fischer et John Forester, *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*, Durham, Duke University Press, 1993 ; Giandomenico Majone, *Evidence, Argument, and Persuasion in the Policy Process*, Yale, Yale University Press, 1989. En France, cette approche fut notamment introduite par Philippe Zittoun, *La fabrique politique des politiques publiques*, op. cit.

<sup>298</sup> « Le plus souvent, quand on analyse le rôle de l'État dans notre société, ou l'on se concentre sur les institutions – armées, fonction publique, bureaucratie et ainsi de suite – et le type de personnes qui les dirigent, ou l'on analyse les théories et idéologies afin de justifier ou de légitimer l'existence de l'État. Ce que je cherche, au contraire, ce sont les techniques, les pratiques, qui donnent une forme concrète à cette nouvelle rationalité politique, et à ce nouveau type de rapport entre l'entité sociale et l'individu », Michel Foucault, *Dis et Écrits*, tome IV, op. cit., p.820.

<sup>299</sup> « L'État ce n'est pas un universel, l'État ce n'est pas en lui-même une source autonome de pouvoir. L'État ce n'est rien d'autre que l'effet, le profil, la découpe mobile d'une perpétuelle étatisation, ou de perpétuelles étatisations [...]. L'État, ce n'est rien d'autre que l'effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples. » (Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, 2004, p.79.)

<sup>300</sup> Michel Foucault, *Dis et écrits*, tome III, op. cit., p.655.

production de connaissances sur la société. La gouvernementalité, ajoute Foucault, « suppose d'un côté des formes rationnelles, des procédures techniques, des instrumentations à travers lesquelles celle-ci s'exerce et, d'autre part, des enjeux stratégiques qui rendent instables et réversibles les relations de pouvoir qu'elles doivent assurer<sup>301</sup>. » C'est à partir de ce modèle théorique de la gouvernementalité que l'on entend saisir les dispositifs d'action publique mis en place pour prendre en charge le « problème haïtien ».

Dans un ouvrage publié en 2004, Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès définissent l'instrument comme « un dispositif à la fois technique et social qui organise les rapports sociaux spécifiques entre la puissance publique et ses destinataires en fonction des représentations et des significations dont il est porteur<sup>302</sup>. » Se fondant sur cette définition, la réflexion des deux auteurs s'articule autour de deux idées directrices : les instruments ne sont pas de simples outils techniques comme la perspective fonctionnaliste l'a longtemps soutenue, ils correspondent en réalité à une théorisation politique implicite des rapports entre gouvernants et gouvernés ; les instruments ne sont pas neutres, ils détiennent une force d'action propre et produisent des effets inattendus. Lascoumes et Le Galès proposent par ailleurs de distinguer le terme d'« instrument », qui correspond à un dispositif de gouvernement d'ordre général, comme la cartographie ou les statistiques ; de « techniques », qui relève d'actes opérationnels concrets, comme une loi ou un dispositif fiscal ; et d'« instrumentation », qui renvoie aux problèmes posés par le choix et l'usage des instruments. Au-delà des typologies, l'intérêt de cette approche est triple : il réside dans le fait de ne plus confiner les instruments dans le domaine du technique ; de montrer que gouvernementalité et production du politique sont intimement liés ; et de mettre en évidence que les instruments expriment à la fois la façon de traiter un problème et la manière dont le pouvoir doit s'exercer dans une société. Appliquée à notre étude, l'approche instrumentale ouvre des perspectives stimulantes. Elle implique que les dispositifs d'action publique mis en place pour régler la « question haïtienne » véhiculent non seulement une vision du problème qu'ils entendent résoudre, mais renvoient de manière plus générale à la manière dont les pouvoirs locaux entendent réguler la question raciale. « L'instrumentation est un enjeu majeur de l'action politique car elle est révélatrice d'une théorisation (plus ou moins

---

<sup>301</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome IV, op. cit., p.582.

<sup>302</sup> Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès, dir., *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Science Po, 2004, p.13.

explicite) du rapport gouvernant/gouverné, chaque instrument étant une forme condensée de savoir sur le pouvoir social et les façons de l'exercer », écrivent ainsi Lascoumes et Le Galès<sup>303</sup>. Notre démarche consistera par conséquent à utiliser les dispositifs techniques mobilisés dans le cadre de l'instrumentation du « problème haïtien » comme révélateurs de la matrice morale du pouvoir politique dans les sociétés antillaises.

Dans leurs réflexions sur le champ d'étude de l'action publique, Patrick Hassenteufel et Andy Smith notent que « l'analyse des politiques publiques peut être un formidable vecteur de décloisonnement de la sociologie politique en permettant un dialogue fructueux avec la sociologie des acteurs [...], avec l'analyse de discours [...], avec la sociologie des organisations [...], avec la sociologie historique de l'État [...], etc<sup>304</sup>. » Reprenant à notre compte ce constat du potentiel heuristique d'associer différents courants sociologiques, on tentera, durant cette recherche, de croiser la sociologie de l'action publique avec la sociologie des problèmes publics, la sociologie des représentations raciales et la sociologie phénoménologique. C'est cette dialectique entre la construction d'Haïti en tant que problème public, les logiques de racialisation qui sont intervenues durant ce processus, et l'institutionnalisation de ce problème via l'usage d'instruments par les pouvoirs publics, qui constitue la clé de voûte de cette recherche. Cette revue de littérature avait pour but d'articuler les divers aspects de notre problématique par un travail de définition conceptuel et théorique. Nous souhaitons éviter l'écueil de présenter une connaissance fine des logiques de racialisation et de mise problème d'Haïti, tout en éludant les modes de domination politique qu'elles impliquent. Dans une démarche attentive à lier production du politique et processus de racialisation, il nous a ainsi semblé utile de nous concentrer sur les problématiques permettant de saisir l'interface entre problèmes publics, catégories de sens racial, et dispositifs d'action publique : la notion de représentations raciales appréhendée au prisme des luttes de pouvoir qui la façonnent, le paradigme de la construction des problèmes publics saisi à travers des processus de définition et de diffusion, et l'usage de la notion d'instrument en tant que théorisation politique des rapports entre gouvernants et gouvernés, nous paraissent justifier d'un tel positionnement.

---

<sup>303</sup> Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès, dir., *Gouverner par les instruments*, op. cit., p.29.

### III. Présentation de la méthodologie

Cette thèse repose sur l'étude comparée de deux territoires, la Jamaïque et la Guadeloupe. Les lignes qui suivent ont pour but d'explicitier les critères qui ont présidé la sélection de ces deux cas, d'exposer les problèmes théoriques et empiriques soulevés par la démarche comparatiste, et de présenter la méthodologie utilisée dans cette recherche pour recueillir et exploiter les données empiriques. Avant d'entamer ces réflexions, il nous paraît toutefois important de donner quelques précisions sur le contexte scientifique dans lequel s'inscrit ce travail de recherche. Les études comparatistes portant sur l'espace caribéen sont relativement rares au regard de l'intérêt scientifique qu'elles présentent. Si les principales revues scientifiques consacrées à la Caraïbe tendent à publier des numéros thématiques exposant des études de cas portant sur des contextes nationaux variés, les articles reposant spécifiquement sur une démarche comparatiste sont beaucoup plus rares<sup>305</sup>. Par ailleurs, les études comparatistes consacrées aux Antilles se retrouvent essentiellement dans des œuvres compilées, tandis que les comparaisons au sein d'une même recherche font plutôt figures d'exception<sup>306</sup>. Or, comme le souligne Hassenteufel, si la comparaison par compilation permet d'engager un dialogue riche entre chercheurs, elle pose le problème de l'homogénéité de la démarche et de la problématique de l'étude menée, ainsi que de l'adoption d'une grille d'analyse commune ; un processus qui n'est pas toujours aisé<sup>307</sup>. À l'inverse, une comparaison systématique permet une certaine unicité du protocole de recherche. Pour ces raisons, la production simultanée d'études comparatives compilées *et* systématiques nous paraît être une nécessité pour cerner un champ d'études de manière exhaustive. La faiblesse du comparatisme caribéen renvoie également, de manière plus générale, à la fragmentation de l'espace académique régional<sup>308</sup>. Il n'y a pas non plus, à notre connaissance, de recherche en science politique se fondant sur une comparaison entre les

---

<sup>304</sup> Patrick Hassenteufel et Andy Smith, "Essoufflement ou second souffle ? L'analyse des politiques publiques « à la française »", art. cit., p.72.

<sup>305</sup> Ce constat est dressé à partir de la consultation des revues suivantes au cours de cette recherche : *Revue canadienne des études latino-américaines et caribéennes*, *Caribbean Studies*, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, *Social and Economic Studies*, ou encore *Caribbean Quarterly*.

<sup>306</sup> Pour un aperçu des œuvres compilées portant sur la Caraïbe, voir Peter Clegg et Emilio Pantojas-Garcia, eds., *Governance in the Non-Independent Caribbean: Challenges and Opportunities in the Twenty-First Century*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2009 ; Holger Henke et Fred Réno, eds., *Modern Political Culture in the Modern Caribbean*, op. cit. ; Justin Daniel, dir., *Les îles caraïbes: modèles politiques et stratégies de développement*, op. cit. ; Denis-Constant Martin et Fred Constant, *Les démocraties antillaises en crise*, op. cit. Pour un exemple de démarche comparative individuelle, voir Fred Constant, "Religion, ethnicité et politique dans la Caraïbe", art. cit.

<sup>307</sup> Patrick Hassenteufel, "De la comparaison internationale à la comparaison transnationale : Les déplacements de la construction d'objets comparatifs en matière de politiques publiques", *Revue française de science politique*, vol. 55, n° 1, 2005, p.120.

<sup>308</sup> Il existe toutefois des exceptions, comme le montrent les ouvrages cités un peu plus haut.

aires anglophones et francophones caribéennes, ou prenant pour objet la construction des problèmes publics dans les Caraïbes. Sous plusieurs aspects, cette recherche s'engage donc en terrain inconnu ; un état de fait qui ne fait que rappeler la nécessité de préciser les modalités de la démarche comparatiste engagée.

## A. Deux terrains d'étude : la Jamaïque et la Guadeloupe

L'existence d'un discours racialisant envers les Haïtiens ne se limite pas à la Guadeloupe et à la Jamaïque : on en trouve diverses formes d'expression en République Dominicaine, dans les Bahamas, en Guyane, ou encore à Turks-et-Caïcos. L'objectif initial de cette recherche était d'établir une comparaison entre les différentes aires sociolinguistique qui composent la Caraïbe<sup>309</sup>, de manière à observer l'impact des modes de gouvernementalité hérités du colonisateur sur les rapports contemporains entre représentations raciales et production du politique. Concernant l'aire anglophone, l'attention s'est d'abord portée sur la Jamaïque en raison de nos expériences de terrain en 2011. Au fil de nos découvertes, l'impression initiale d'un *prejudice* à l'encontre d'Haïti s'est étoffée et le choix de la Jamaïque comme terrain d'étude s'est progressivement imposé. Durant cette recherche, on s'intéressera principalement aux événements ayant lieu entre 2004 et 2011. Leur point de départ consiste en l'arrivée de migrants haïtiens en Jamaïque en 2004-2005, qui provoque une réactivation du « problème haïtien » dans l'espace public local et conduit les pouvoirs publics à déployer des instruments d'action publique visant à en limiter les effets jugés négatifs. Dans les années qui suivent, entre 2006 et 2010, l'existence d'un trafic d'armes et de drogue entre Haïti et la Jamaïque contribue à pérenniser le caractère problématique assigné aux Haïtiens. On retrouve durant la période couverte les différentes phases de définition, de propagation et d'institutionnalisation signalées dans la littérature sur les problèmes publics. Ce processus de mise à l'agenda suscite également des luttes de pouvoir entre différents type d'acteurs sur la manière de mettre en récit le corps collectif et de mettre en récit l'exercice du pouvoir politique. Cette trame temporelle nous a par conséquent semblé constituer un moment propice à l'analyse, au cours duquel se déroule une série d'événements à la fois singuliers et intimement liés aux régimes de pouvoir locaux,

---

<sup>309</sup> Même si le terme d' « aire sociolinguistique » reste imparfait à nos yeux, on le préfère à celui d'« aire culturelle », plus communément utilisé dans la littérature scientifique. Ce dernier suscite, à raison, de nombreuses polémiques en raison de ses présupposés culturalistes et culturocentrés. Voir à ce sujet Eberhard Kienle, « « Aires culturelles » : travers et potentiels », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 21, n° 2, 2014, pp.49-59.



susceptibles de répondre aux questionnements posés par cette recherche. Le cas jamaïcain se termine enfin sur la réaction des pouvoirs publics locaux face au tremblement de terre ayant frappé Haïti en 2010 et sur les dispositifs mis en œuvre pour porter secours aux corps haïtiens. Il aurait également été possible, pour cette étude, de choisir les Bahamas comme terrain d'études, où Haïti y est construite en tant que problème public depuis plusieurs décennies. Toutefois, l'absence quasi-totale de littérature sur le sujet en Jamaïque nous a conduit à conserver notre terrain d'étude initial<sup>310</sup>. Il s'agit d'interroger un « impensé » de la littérature scientifique, mais aussi de la société jamaïcaine, dans la mesure où la majorité des personnes interrogées sur place ont nié l'existence même d'un « problème haïtien ».

Concernant les Antilles françaises, se posait le choix entre la Martinique et la Guadeloupe. Plusieurs interlocuteurs dans les milieux universitaires antillais nous ont incité à nous pencher sur le cas de la Guadeloupe. Les investigations ont permis de mettre en évidence l'existence, entre 2001 et 2011, d'intenses luttes politiques autour du « problème haïtien » et des moyens à mettre en œuvre pour « résoudre » celui-ci. Durant cette période, les migrants haïtiens constituent en effet un objet de polémique récurrent. On s'intéressera plus particulièrement aux événements ayant eu lieu en 2001-2002, lorsqu'Ibo Simon, un animateur de télévision, utilise le racisme anti-haïtien en tant que vecteur de mobilisation dans le champ politique local. Ce travail abordera également la prise en charge du problème par le personnel politique local en 2004-2005, suite à une augmentation des mouvements migratoires en provenance d'Haïti. En Martinique, bien qu'il existe également des discours stigmatisants à l'encontre d'Haïti, la question n'a pas été l'objet d'un processus de politisation au sein de l'espace public<sup>311</sup>. Ces différents éléments ont conduit à privilégier la Guadeloupe comme terrain d'étude. Tout comme avec la Jamaïque, on terminera le cas guadeloupéen sur le traitement du tremblement de terre de 2010.

Une étude sur la République Dominicaine a été également été envisagée pendant un temps. La question de l'anti-haïtianisme occupe en effet une place centrale dans l'espace politique dominicain et influence fortement les modes d'expression des identités raciales locales. Elle suscite également une attention beaucoup plus importante, aussi bien dans

---

<sup>310</sup> À l'exception notable du texte de Sharon Clark, "Refugee Rights in the Caribbean: A Study of Haitians in Jamaica", in Philippe Zacaïr, ed., *Haiti and the Haitian Diaspora in the Wider Caribbean*, op. cit., pp.121-142.

les milieux académiques que dans les médias internationaux. L'expérience dominicaine était donc susceptible de constituer un cas riche en enseignements. Toutefois, il a été décidé d'écarter ce terrain de la thèse, et ce pour plusieurs raisons. Une étude portant sur la République Dominicaine impliquait de collecter une quantité considérable de données empiriques, le « problème haïtien » se manifestant dans de très nombreux aspects de la vie politique dominicaine. Cette abondance de données présentait également le risque de fournir une analyse déséquilibrée, le cas dominicain recouvrant une dimension tout autre que les cas jamaïcain et guadeloupéen. Outre la difficulté d'articuler ces trois contextes au sein d'une même analyse, un terrain sur la République Dominicaine impliquait de mobiliser une logistique importante. Par conséquent, une étude sur le cas dominicain nous semblait remettre en cause à la fois la faisabilité et l'équilibre analytique de la thèse. La décision d'écarter ce terrain de l'analyse, bien que difficile, fut par ailleurs encouragée par le fait qu'il existe déjà de nombreuses parutions sur le racisme anti-haïtien en République Dominicaine.

En outre, il est apparu qu'une comparaison centrée sur la Guadeloupe et la Jamaïque conservait toute sa pertinence. Celle-ci présente l'avantage d'articuler l'analyse autour de deux sociétés partageant une expérience commune, la matrice fondatrice de la société de plantation, mais qui donnent à voir des profils socio-politiques contrastés : territoire indépendant pour la Jamaïque et non-indépendant pour la Guadeloupe, héritage colonial respectivement britannique et français, et des revendications identitaires fortes mais s'exprimant de manière différenciées dans les deux territoires. De ce point de vue, l'étude du « problème haïtien » a également pour objectif de comprendre comment les acteurs composent avec leurs modes de gouvernementalité postcoloniaux respectifs. On a privilégié pour cette recherche les années 2000, car si les manifestations d'hostilité envers Haïti ne sont pas nouvelles dans ces territoires<sup>312</sup>, c'est durant cette période que les controverses liées au « problème haïtien » ont été les plus fortes. Par ailleurs, les cas jamaïcain et guadeloupéen s'y croisent de manière quasi-simultanée, offrant l'occasion d'aborder la réactivation du « problème haïtien » dans une temporalité similaire. Pour autant, la pertinence du choix des terrains d'étude et de leur temporalité ne constitue pas en soi la garantie d'un raisonnement scientifique rigoureux. En effet, aussi heuristique

---

<sup>311</sup> André Calmont, et. alli., *Histoire et mémoire des immigrations en régions Martinique-Guadeloupe Rapport Final*, Schœlcher, Centre de recherche sur les pouvoirs locaux dans la Caraïbe, 2008, pp.107-108.

soit-elle, une démarche comparatiste ne saurait faire l'économie d'un cadre méthodologique permettant de poser les jalons de la réflexion qu'elle suscite.

## B. Principes de la comparaison

Le comparatisme, s'il est couramment associé à sa reconnaissance récente en tant que sous-discipline de la science politique, est en réalité inhérent à la pensée sociologique. Comme l'explique Émile Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique*, « nous n'avons qu'un moyen de démontrer qu'un phénomène est cause de l'autre, c'est de comparer les cas où ils sont simultanément présents ou absents et de chercher si les variations qu'ils présentent [...] témoignent que l'un dépend de l'autre<sup>313</sup>. » Fort de ce raisonnement, les travaux en science politique fondés sur des études comparées ont, depuis la fin des années 1990, connu un succès remarquable et ont été accompagnés d'un nombre croissant d'articles et d'ouvrages réflexifs consacrés à la méthode comparative<sup>314</sup>. Pour cette recherche, on reprendra la définition proposée par Bertrand Badie et Guy Hermet, selon qui le comparatisme procède « en mettant en évidence des ressemblances et des différences entre objets empiriques tenus pour comparables, induisant de ces observations des hypothèses explicatives à prétention causale<sup>315</sup>. » Cette méthode présente de nombreux avantages pour le chercheur. Comme le mettait déjà en évidence Durkheim, la comparaison permet d'établir des liens causaux entre phénomènes sociaux. Par le décentrement qu'elle implique, elle oblige également le chercheur à « dénaturer » des catégories d'entendement tenues pour acquises, et à questionner ses propres présupposés et prénotions. Surtout, comme le souligne Sartori, elle permet de tester la validité d'une hypothèse théorique générale sur plusieurs

---

<sup>312</sup> On retrouve des actes d'exclusion perpétrés à l'encontre des Haïtiens en Jamaïque et en Guadeloupe depuis le XIXe siècle. Voir le chapitre 3 de ce travail : « Retracer la relation à Haïti. Mise en contexte historique des relations avec la Jamaïque et la Guadeloupe ».

<sup>313</sup> Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988 (1894), p.217.

<sup>314</sup> Hassenteufel observe ainsi que « la question de la pertinence de la démarche comparative ne semble plus vraiment se poser. Elle est quasiment devenue, pour les politiques publiques en particulier, un passage obligé pour faire l'objet d'une forte reconnaissance scientifique » (Patrick Hassenteufel, « De la comparaison internationale à la comparaison transnationale : Les déplacements de la construction d'objets comparatifs en matière de politiques publiques », art. cit. p.113.), alors que seulement dix ans plus tôt Pierre Favre faisait état d'une science politique française « à l'écart du monde » et peu comparative (Pierre Favre, « La science politique française, une science à l'écart du monde ? », in *Cahiers français*, n° 276, 1996, pp.23-30.).

<sup>315</sup> Guy Hermet, Bertrand Badie, et alli., *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris, Armand Colin, 2010, p.62.

terrains<sup>316</sup>. Pour paraphraser Hassenteufel, la question à se poser n'est donc plus « faut-il comparer ? » mais « comment comparer<sup>317</sup> ? ».

Car si la démarche comparative semble prometteuse pour notre recherche, elle implique de prendre certaines précautions méthodologiques. En synthétisant les écueils les plus courants menant à des « comparaisons au rabais<sup>318</sup> », tels que l'absence d'une grille d'analyse homogène, la tendance à mener des comparaisons à distance et/ou uniquement fondées sur des données quantitatives, ou encore le risque d'une démarche essentiellement déductive, Hassenteufel donne des premiers outils pour se garder des pièges les plus répandus. Cependant, la démarche comparatiste pose d'autres difficultés pratiques qui constituent autant d'obstacles potentiels pour le chercheur. Dans notre cas, la Jamaïque et la Guadeloupe présentent des configurations politiques, sociales et culturelles différentes. Les dispositifs d'action publique et les processus décisionnels n'y obéissent pas aux mêmes logiques, et les acteurs impliqués varient d'un contexte à l'autre. Les catégories d'entendement mobilisées, notamment celles liées aux représentations raciales, diffèrent également en fonction des espaces et renvoient à des moments historiques différenciés. Comment, dans ces conditions, mobiliser un appareil conceptuel capable de couvrir cette pluralité des situations, sans pour autant tomber dans l'écueil du « *conceptual stretching*<sup>319</sup> », qui consiste à « étirer » des concepts à tel point qu'ils finissent par renvoyer à des réalités n'ayant aucun rapport ?

Pour sortir de cette impasse, on s'inspirera du modèle de l'histoire croisée, conceptualisée par Michael Werner et Bénédicte Zimmermann. Les deux auteurs se donnent pour objectif d'interroger des « formations historiquement constituées », tout en dépassant les difficultés traditionnellement rencontrées dans la comparaison et dans les études de transfert<sup>320</sup>. Au cœur de la démarche de l'histoire croisée se trouve la notion de point d'intersection, où peuvent se produire des événements susceptibles d'affecter à des degrés divers les éléments en présence et leur environnement. À partir de ce lieu du croisement, les auteurs détaillent quatre principes fondant leur approche<sup>321</sup>. D'abord, la notion d'intersection implique de rompre avec une perspective unidimensionnelle,

---

<sup>316</sup> Giovanni Sartori, « Bien comparer, mal comparer », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 1, n° 1, 1994, pp.19-36.

<sup>317</sup> Patrick Hassenteufel, « De la comparaison internationale à la comparaison transnationale : Les déplacements de la construction d'objets comparatifs en matière de politiques publiques », art. cit., p.115.

<sup>318</sup> Ibid., pp.118-119.

<sup>319</sup> Giovanni Sartori, « Bien comparer, mal comparer », art. cit.

<sup>320</sup> Michael Werner et Bénédicte Zimmermann, « Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 58, n° 1, 2003, p.8.

statique et homogénéisante, au profit d'une entrée plurielle et dynamique. Dans cette perspective, les objets de recherche comparés ne sont pas seulement appréhendés les uns par rapport aux autres, mais les un à travers les autres, en termes de relations et de circulations. Deuxièmement, l'analyse porte autant sur les croisements proprement dits, que sur les répercussions et les processus qui en résultent. En troisième lieu, le croisement induit de « croiser » à plusieurs reprises, dans des temporalités décalées. Il s'agit ici d'aborder le caractère processuel du point d'intersection et d'analyser les modifications, les inerties et les combinaisons qui résultent du et se déploient dans le croisement. Enfin, les transformations du point d'intersection sont étudiées au regard de mises en relation, et plus précisément de logiques de réciprocité (les éléments sont affectés par le croisement de manière similaire) et de logiques d'asymétrie (les éléments sont affectés de manière différenciées). La perspective offerte par l'histoire croisée semble d'autant plus prometteuse qu'elle permet non seulement d'appréhender le « problème haïtien » comme un point d'intersection entre des espaces politique distincts, mais aussi de mettre en lumière la manière dont les modalités de ce croisement ont évolué au cours de l'histoire, ainsi que la façon dont les configurations locales ont pu affecter ces processus.

Pour saisir ces croisements, on aura recours à des études de cas – des « échantillons<sup>322</sup> », pour reprendre les mots de John Gerring – qui auront pour objectif de mettre à jour la manière dont le « problème haïtien » est articulé et mis en mouvement avec les imaginaires qui nous intéressent. Dans cette perspective, la méthodologie de l'étude de cas servira d'outil de « réduction de la complexité<sup>323</sup> » et de guide dans la construction de nos hypothèses de recherche. Jean-Pierre Olivier de Sardan définit l'étude de cas comme « une séquence sociale unique, circonscrite dans l'espace et dans le temps<sup>324</sup>. » Comme le soulignent Jacques Hamel, Stéphane Dufour et Dominic Fortin, l'étude de cas consiste plus précisément d'une part à étudier en détail un phénomène « en contexte », et d'autre part à proposer un protocole transférable à d'autres études de cas<sup>325</sup>. Outre sa complémentarité avec la démarche comparatiste, ce modèle présente l'avantage de renvoyer à un au-delà de lui-même, à un contexte social

---

<sup>321</sup> Ibid., pp.15-16.

<sup>322</sup> John Gerring, "The Case Study: What it is and What it Does", in Carles Boix et Susan Stokes, *The Oxford Handbooks of Comparative Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p.96.

<sup>323</sup> Yves Surel, *La science politique et ses méthodes*, Paris, Armand Colin, 2015, p.178.

<sup>324</sup> Jean-Pierre Olivier de Sardan, *La rigueur du qualitatif : Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2008, p.73. En italique dans le texte.

plus vaste dont il est le révélateur, le symptôme. Il permet de « faire émerger des enseignements généraux d'une étude approfondie de singularités<sup>326</sup>. » Les études de cas développées durant cette recherche reposent sur un type particulier de « séquences sociales », à savoir des séries d'événements. Celles-ci sont déclenchées par la présence de migrants haïtiens en Jamaïque et en Guadeloupe au début des années 2000 et donnent lieu à des interprétations contradictoires au sein des espaces publics locaux. Afin de préciser cette notion d'événement, qui servira de « clé d'entrée » pour appréhender le « problème haïtien », on s'appuiera sur l'analyse développée sur le sujet par Alban Bensa et Didier Fassin<sup>327</sup>. Chez les deux auteurs, l'événement constitue une rupture d'intelligibilité ; un moment singulier où le sens devient incertain et où les grilles de lecture tenues pour acquises sont soudainement remises en cause : « Tandis que nous vivons d'ordinaire dans le régime de ce qui va sans dire, nous voici plongés avec l'événement dans le régime extraordinaire de ce qui ne sait plus se dire, ou du moins n'en est plus si sûr. [...] Avec l'événement, c'est l'intelligibilité qui fait problème<sup>328</sup> ». Dans la littérature scientifique, l'événement est souvent réduit au contexte dans lequel il prend place – c'est-à-dire qu'il est appréhendé comme l'explicitation d'un déjà-là – ou à l'inverse comme un épiphénomène détaché de la réalité dans laquelle il prend forme. Pour Bensa et Fassin, il convient de restituer l'événement dans sa spécificité temporelle, en ce qu'il constitue une ligne de fracture entre le passé et le présent, entre un avant et un après<sup>329</sup>. Parce qu'il pose la question du sens, l'événement altère en effet le rapport au temps : il constitue un point de bascule à partir duquel le monde et le temps semblent subitement devoir s'ordonner autrement<sup>330</sup>. En bref, ce qui caractérise un événement, c'est l'évidence d'une rupture et l'incertitude quant à sa signification. Dans notre cas, on cherchera à comprendre les modalités par lesquelles la présence haïtienne fut considérée comme une source de labilité auxquels différents types d'acteurs ont tenté de répondre.

Pour terminer ce propos sur la comparaison, on posera trois préalables qui ont guidé la construction de cette recherche. D'abord, ne jamais présumer de la comparabilité des deux terrains d'étude. Une similarité apparente entre des événements ne peut justifier à elle seule un travail comparatif. Il s'agira donc, non pas seulement durant les lignes qui

---

<sup>325</sup> Jacques Hamel, Stéphane Dufour et Dominic Fortin, *Case Study Methods*, London, Sage Publications, 1993, pp.40-44.

<sup>326</sup> Agathe Devaux-Spatarakis et Amandine Gregot, « Les défis de l'emploi de l'étude de cas en évaluation », *Politiques sociales et familiales*, vol. 110, n° 1, 2012, p.33.

<sup>327</sup> Alban Bensa et Éric Fassin, « Les sciences sociales face à l'évènement », art. cit.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p.4.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p.6.

suivent mais tout au long de cette recherche, de (re)construire cette comparabilité en repérant des questionnements communs aux réalités observées. Deuxièmement, se prémunir autant que possible du risque de surinterprétation des données, c'est-à-dire du fait de déconnecter la réalité empirique des propositions du chercheur. En raison de l'importance qu'elles accordent à l'analyse interprétative, les recherches qualitatives sont régulièrement critiquées pour cet écueil. Où commence la subjectivité du chercheur et où s'arrête celle des acteurs ? S'il semble difficile d'apporter une réponse précise à ces questionnements, un travail de recherche étant avant tout une opération de mise en récit de faits sociaux effectuée par le chercheur via un protocole scientifique<sup>331</sup>, trois garde-fous nous paraissent susceptibles de limiter le risque de surinterprétation : l'acquisition de connaissances avancées sur les terrains d'étude, la production d'un corpus de données empiriques réfléchi et organisé, et l'adoption d'une démarche consistant à rester au plus près du discours des acteurs. Le troisième impératif renvoie quant à lui à la nécessité de mobiliser la même grille d'analyse pour les deux études de cas et de recueillir le même type d'informations. Cette dernière nécessité est d'autant plus difficile à respecter que les données produites en Jamaïque et en Guadeloupe présentent nécessairement des asymétries, en raison des différences de conditions dans lesquelles l'enquête a été menée, et de la nature des contextes étudiés. Sans prétendre gommer ces aléas du terrain, inhérents au travail comparatiste, nous avons tenté de compenser ces lacunes en mobilisant différents types de sources.

### C. Le recueil et l'exploitation des données

Ces mises en garde ne nous donnent toutefois guère d'informations sur la manière de produire le matériau empirique. Quels types de donnée seraient susceptibles de répondre à la problématique de cette thèse ? Comment les recueillir ? Dans quels lieux, et auprès de qui ? Les réflexions menées au cours de cette introduction fournissent déjà plusieurs pistes de réflexions pour répondre à ces questions. On l'a dit, le discours apparaît comme le matériau le plus efficace pour saisir à la fois les représentations des acteurs, les luttes définitionnelles qui s'opèrent autour de la construction d'Haïti en tant que problème, et les logiques de racialisation qui interviennent durant ces processus. On

---

<sup>330</sup> Ibid., p. 7.

<sup>331</sup> On s'inspire ici des réflexions de Paul Ricoeur, pour qui l'écriture historique est d'abord une mise en récit où s'exprime inévitablement le point de vue de l'historien. Voir Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tome 1, Paris, Seuil, 1983.

utilisera ici la notion de discours au sens large, son expression recouvrant les prises de parole des acteurs, mais aussi les articles de presse et la documentation grise. C'est par conséquent vers ces trois types de source que l'on entend se tourner pour collecter le matériau empirique de cette recherche. Concernant les discours des acteurs, l'entretien semi-directif s'est imposé comme une méthode privilégiée. Celui-ci constitue en effet une demande faite aux individus de mettre en récit les faits tels qu'ils les interprètent et les ont vécus. Il permet donc de donner à voir la façon dont les acteurs situent leur action et celle des autres, établissent des associations de sens, tracent des liens de causalité, et (re)construisent le fil des événements. Comme dans tout exercice comparatiste, il existe des différences dans la production de données entre la Jamaïque et la Guadeloupe. Nous reviendrons un peu plus tard, au cours de recherche, sur ces asymétries et les questions qu'elles soulèvent. Pour le moment, nous souhaiterions évoquer les différents types de matériaux empiriques collectés et apporter des précisions sur les deux terrains sur lesquels cette recherche se fonde.

Cette recherche repose sur trois catégories d'acteurs : les personnes « clés » ayant participé aux conflits portant sur la construction d'Haïti en tant que problème (personnalités politiques et militants associatifs, politiques et syndicaux ayant directement participé aux événements) ; les individus ayant occupé une position d'accès privilégiée dans les réseaux politiques durant les événements étudiés (pour la Guadeloupe : députés, maires<sup>332</sup>, sénateurs, leaders politiques ; pour la Jamaïque : députés, sénateurs, ministres, leaders politiques) ; et des représentants de l'administration publique ayant eu à mettre en œuvre des dispositifs instrumentaux en rapport avec le « problème haïtien ». Pour autant, l'objectif n'a pas été de rencontrer l'ensemble des acteurs désignés, ou d'obtenir un panel « représentatif », ce qui aurait équivalu à s'inscrire dans une démarche quantitative. Il s'agit en premier lieu d'obtenir un « échantillon » illustratif permettant de saisir, de déconstruire et d'analyser les différents types de discours observés dans les espaces publics locaux.

Les enquêtes de terrain qui ont fournies le matériau empirique de cette thèse se sont déroulées entre 2012 et 2014. La confrontation avec le terrain d'étude a toutefois débuté bien avant ce travail de recherche, grâce à la filière France-Caraïbe, qui nous a offert la possibilité de mener un cursus d'études en alternance entre Science Po Bordeaux,



l'Université des Antilles et de la Guyane (UAG<sup>333</sup>) et l'Université des West Indies (UWI) entre 2007 et 2012. Outre la formation académique reçue, les expériences humaines vécues sur place ont permis de se familiariser avec le terrain et d'acquérir des connaissances *in situ* à propos des sociétés antillaises (séjours d'au moins une année consécutive sur chaque site). Par ailleurs, dans le cadre du Master 2 effectué à l'IEP de Bordeaux, un mémoire sur la figure d'Haïti dans l'imaginaire social jamaïcain, accompagné de premiers entretiens, fut rédigé en 2012.

L'enquête de terrain en Guadeloupe a duré trois mois et s'est déroulée de janvier à avril 2013. 49 entretiens semi-directifs y ont été réalisés. Si Pointe-à-Pitre a constitué un lieu de rendez-vous régulier durant l'enquête, des entretiens ont également été réalisés dans un grand nombre de communes à travers tout le département. Une consultation des archives de la presse locale fut par ailleurs menée à la bibliothèque universitaire de l'UAG et aux Archives départementales de la Guadeloupe. Il a enfin été possible d'obtenir différents rapports gouvernementaux et comptes rendus juridiques en rapport direct avec la construction d'Haïti en tant que problème public. L'enquête concernant la Jamaïque s'est déroulée en deux séjours : un de deux mois entre septembre et octobre 2013, et un de trois mois entre avril et juin 2014. 37 entretiens semi-directifs y furent réalisés, portant le nombre total d'entretiens pour la Jamaïque à 46 en y ajoutant ceux réalisés dans le cadre du mémoire. Les rencontres avec les interlocuteurs se sont généralement déroulées à Kingston, lieu des principaux centres décisionnels. En outre, les acteurs concernés par notre sujet, se trouvaient généralement dans la capitale jamaïcaine. Un séjour de dix jours fut également effectué début mai 2014 dans la paroisse<sup>334</sup> de Portland, au nord-est de la Jamaïque. De par sa situation géographique, Portland est en effet un terrain d'échange privilégié avec Haïti<sup>335</sup>. L'objectif de ce séjour était de rencontrer des acteurs locaux impliqués d'une manière ou d'une autre dans ces échanges, et d'obtenir des discours visant à compléter ceux déjà recueillis à Kingston. Des contacts nous ont également permis d'accéder à une importante documentation gouvernementale en lien direct avec notre sujet. Dans chacun des terrains, les prises de rendez-vous se sont déroulées par courrier, par email ou par téléphone. Les entretiens

---

<sup>332</sup> Compte tenu de la configuration du système politique en Guadeloupe, les maires jouent un rôle prééminent dans la vie politique locale. Il a donc été décidé de les ajouter au panel d'enquêtés.

<sup>333</sup> Devenue aujourd'hui Université des Antilles (UA).

<sup>334</sup> Les « paroisses » en Jamaïque correspondent à l'échelon administratif des départements en France.

<sup>335</sup> Portland est géographiquement la paroisse la plus proche d'Haïti. Un bateau de pêcheur muni d'un moteur peut rejoindre le Sud d'Haïti en à peine une journée de trajet.

ont duré en moyenne une heure, le plus court étant de 25 minutes et le plus long d'environ deux heures.

Concernant la presse en Jamaïque, les recherches ont été focalisées sur les deux principaux quotidiens de presse écrite de l'île, dont les articles pertinents ont été recensés sur toute la période des années 2000 : le *Jamaica Gleaner*<sup>336</sup>, et le *Jamaica Observer*<sup>337</sup>. Les deux journaux disposent tous deux de tirages conséquents à travers toute l'île<sup>338</sup>. En Guadeloupe, quatre titres de presse, dont les archives ont été systématiquement dépouillées pour la période concernée, ont été retenus : *France-Antilles*, *Combat Ouvrier*, *Nouvelles Étincelles* et *Sept Magazine*. Malgré une diffusion relativement réduite comparée au contexte jamaïcain, le *France-Antilles* est en situation de quasi-monopole en Guadeloupe. Il constitue le seul grand quotidien écrit dans l'île et n'a pas d'équivalent en termes d'audience<sup>339</sup>. Il a par conséquent constitué notre principal apport dans la presse écrite. Dans le but de ne pas se limiter à une seule source, il a toutefois été jugé préférable d'étendre les recherches à des titres de presse moins connus ou au caractère militant, mais dont les informations se sont révélées tout aussi pertinentes : *Nouvelles Étincelles*<sup>340</sup>, *Combat Ouvrier*<sup>341</sup> et *Sept Magazine*<sup>342</sup>. Ces titres

---

<sup>336</sup> Fondé en 1834, le *Gleaner* se cantonne d'abord aux milieux d'affaires coloniaux, avant de se populariser à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'impose au fil des années comme un véritable empire de la presse, en multipliant les éditions sur le sol jamaïcain et à l'étranger. Le *Gleaner* est aujourd'hui un groupe de média indépendant, le plus grand de la Jamaïque, coté au Jamaica Stock Market depuis 1969. Son mode de répartition des voix favorise les petits actionnaires, dans le but affiché de préserver l'indépendance du groupe. La position éditoriale du *Gleaner* est très changeante, le journal pouvant soutenir alternativement un parti politique puis son concurrent, ou adopter une position qui sera finalement rejetée quelques jours plus tard (Linda Cameron, *The story of the Gleaner: memoirs and reminiscences*, Kingston, The Gleaner Company, 2000, pp.13-14.). Cette ligne quelque peu déconcertante pour l'observateur extérieur s'est également matérialisée dans le traitement médiatique du « problème haïtien ».

<sup>337</sup> Le *Jamaica Observer*, deuxième quotidien de l'île, est fondé en 1994. Il est détenu par Gordon Stewart, un magnat du secteur touristique en Jamaïque et qui compte parmi les plus importantes fortunes du pays. L'*Observer* est par conséquent considéré comme proche des milieux d'affaire, sans pour autant avoir d'affiliation politique déclarée.

<sup>338</sup> Durant les années 2000, le tirage du *Gleaner* s'est maintenu autour de 400 000 exemplaires, tandis que celui de l'*Observer* s'établissait autour de 300 000 ; des chiffres considérables au regard de la population de la Jamaïque, qui s'élève à trois million d'habitants.

<sup>339</sup> Le *France-Antilles* est fondé en 1964 à l'occasion de la visite du général de Gaulle en Martinique. Lancé avec l'appui financier de l'État français, le quotidien a alors pour objectif de « consolider le caractère national des dépendances outre-Atlantique, au moment où l'empire colonial s'effondre en Afrique » (Hugo Bouvard, « Le maintien du « cadre colonial » au sein d'un quotidien antillais : Logiques de domination et résistances autochtones », *Terrain & travaux*, n° 24, 2014, p.68.). Le titre du journal, avec son trait d'union entre la France et les Antilles, est révélateur de son objectif politique sous-jacent. Après s'être longtemps inscrit dans une ligne éditoriale proche de la droite départementaliste, le quotidien revendique désormais un positionnement politique centriste, plus compatible avec l'alternance politique qui caractérise les Antilles depuis quelques années. En 2003, le *France-Antilles* tirait son édition guadeloupéenne à 25 000 exemplaires en semaine, et à 50 000 le weekend.

<sup>340</sup> *Nouvelles Étincelles* est l'hebdomadaire d'information du Parti Communiste Guadeloupéen (PCG). Créé en 1944, il s'agit du plus ancien organe de presse de l'île. Intimement liée à celle du PCG, son audience est en baisse depuis les années 1990. Il n'a pas été possible d'obtenir de chiffres précis sur la diffusion de l'hebdomadaire. Cependant, le déclin des résultats électoraux du PCG depuis les années 1990, et la participation de plus en plus réduite à la fête annuelle du journal, qui constituait autrefois un événement majeur de la vie politique locale, permettent de prendre la mesure de la baisse d'influence de l'hebdomadaire durant ces 30 dernières années. Ainsi, alors qu'en 1986 le PCG comptait dix sièges au Conseil Régional de Guadeloupe, il n'en avait plus que deux en 1998, et n'en comptait aucun en 2004. Malgré tout le titre, connu pour sa ligne éditoriale anticoloniale, maintient une certaine influence dans la vie politique locale. *Nouvelles Étincelles* s'est ainsi illustré pour son engagement en faveur d'Haïti et sa défense d'une « identité noire ».

<sup>341</sup> *Combat Ouvrier*, fondé en 1971, est la publication bi-hebdomadaire du parti du même nom. Se définissant comme une organisation trotskyste révolutionnaire, *Combat Ouvrier* s'affirme comme un concurrent du PCG et fusionne avec la section

ont été choisis en raison de leur couverture des événements qui nous intéressent et d'une ligne éditoriale spécifique sur le « problème haïtien ». À l'inverse, dans le cas de la Jamaïque, le dépouillement des journaux de partis politiques ne s'est pas imposé d'une part parce que la presse nationale y est beaucoup plus étoffée et reflète des points de vue plus variés, et d'autre part parce que les organes de presse du PNP et du JLP ont une audience plus limitée dans l'espace public local. En dehors du recueil systématique des titres évoqués en Jamaïque et en Guadeloupe, d'autres médias ont été ponctuellement consultés de manière à obtenir des informations complémentaires sur le sujet traité<sup>343</sup>. Dans le but de clarifier l'analyse des données empiriques issues de la presse, on en distinguera quatre usages dans cette recherche : l'usage informatif, qui consiste à retracer le fil des événements qui nous intéresse à partir des faits décrits dans la presse ; l'usage consultatif, qui consiste à analyser le positionnement des titres enquêtés, les représentations qu'ils véhiculent, et leur rôle dans la publicisation des problèmes ; le recueil de discours de personnalités politiques ; et les tribunes publiées sur le « problème haïtien ».

Enfin, le dernier instrument de recueil de données a été la consultation de documents officiels. En Guadeloupe, il s'est agi de rapports provenant de l'Office Français de Protection des Réfugiés et des Apatrides (OFPRA), du Secrétariat général du Comité interministériel de contrôle de l'immigration, du Sénat, de la Préfecture de Guadeloupe, du Conseil régional de la Guadeloupe, de comptes rendus judiciaires, et de rapports internes issus d'associations engagées dans la défense des Haïtiens. Concernant la Jamaïque, les documents proviennent du Gouvernement de la Jamaïque, du Comité interministériel dédié aux réfugiés haïtiens, et d'associations des droits de l'Homme. Dans les deux terrains, cette documentation interne a donné des renseignements précieux sur les luttes définitionnelles autour du « problème haïtien », mais aussi sur les dispositifs mis en place par les pouvoirs locaux pour « résoudre » ce dernier.

---

locale du parti politique français *Lutte Ouvrière* quelques années après sa création. Ses positions quant au « problème haïtien » sont toutefois relativement similaires à celle de *Nouvelles Étincelles*. La revue *Combat Ouvrier* a ainsi publié de nombreux articles sur le sujet durant les années 2000, enjoignant ses lecteurs à combattre le racisme anti-haïtien. Bien qu'il n'ait pas là non plus été possible d'obtenir les chiffres de diffusion du titre, il est à noter que la liste de *Combat Ouvrier* a emporté 1,18 pour cent des suffrages durant les élections régionales de 2004.

<sup>342</sup> Créée en 1986 par Jacques Canneval, *Sept Magazine* était un hebdomadaire généraliste traitant de l'actualité locale en Guadeloupe. Revendiquant 45 000 lecteurs au moment de sa fermeture, le magazine fut placé en liquidation judiciaire en 2010 en raison de difficultés financières. Durant les années 2000, le titre a pris ouvertement position contre le racisme anti-haïtien et a publié plusieurs éditoriaux sur le sujet.

## D. Du rapport entre théorie et empirie

Le racisme anti-haïtien s'est avéré être un objet d'étude difficile à appréhender. En premier lieu, on l'a vu un peu plus haut, il n'existe pas d'étude systématique sur le sujet susceptible de poser les bases de la réflexion. Il s'agit donc, avec cette recherche, de s'engager sur un terrain presque inexploré, sans modèle de référence et sans travaux préalables conséquents sur lesquels s'appuyer. Par ailleurs, le stigmate anti-haïtien se manifeste dans une pluralité de champs sociaux, économiques et politiques. Il se laisse observer dans les interactions individuelles quotidiennes, dans les rapports de production, dans les mobilisations identitaires, dans les discours politiques ou encore dans l'action publique. Engager une recherche sur ce sujet impliquait par conséquent de construire une entrée théorique à même de saisir cette hétérogénéité tout en évitant l'écueil d'une dispersion conceptuelle. Enfin, l'étude de la production du racisme dans des sociétés racialisées constitue un sujet particulièrement sensible et délicat à aborder. Il s'agit ici d'examiner des logiques d'exclusion entre groupes subalternes et, par là-même, de mettre à jour les lignes de fracture raciales de sociétés dont les blessures du passé sont encore à vif.

Ces contraintes nous ont incité à redoubler d'efforts quant à l'élaboration du cadre théorique, à nos yeux seule garantie susceptible d'instaurer la distance nécessaire avec notre objet et d'assurer la recevabilité scientifique des réflexions qui en découlent. La singularité de ce sujet impliquait en effet, sans doute davantage que dans des domaines considérés comme plus « conventionnels », de cadrer l'empirie par la théorie. D'autre part, les difficultés posées par l'étude du racisme anti-haïtien ont impliqué un temps de maturation important et de nombreux tâtonnements dans l'élaboration de l'appareillage conceptuel. C'est en ce sens que la revue de littérature exposée dans cette introduction a constitué, si l'on peut dire, un « terrain théorique ». Ce dernier est apparu comme une étape nécessaire pour ordonner le processus de recherche et appréhender un objet qui semblait se défilier face aux modèles d'analyse traditionnels. Il a permis de poser les bases préalables à l'examen des données empiriques et de guider les réflexions engagées au cours de ce travail. La conséquence de cette démarche est que le « terrain théorique » tend à être exposé à des moments distincts du terrain empirique : le premier est ainsi

---

<sup>343</sup> Ont ainsi été consultés au gré de nos recherches des titres tels que : *le Monde*, *le Figaro*, *MaxiMini*, *le Mika Déchainé*, *AlterPresse*, *BBC World News*, *The New York time*, *The Wall Street Journal*, *IPS*, etc.

sous-jacent lors de la restitution des données produites durant l'enquête, mais il n'engage pas une discussion aussi forte avec le deuxième que l'on aurait espéré. Cet écart est le résultat des difficultés énoncées un peu plus haut, mais aussi de la masse des données à traiter, et des délais contraints propres à la réalisation d'une thèse en quatre ans.

On reconnaît en toute honnêteté que ce décalage constitue une des limites de ce travail. Pour autant, cet aspect ne nous paraît pas rédhibitoire, dans la mesure où, loin de s'effacer au profit des faits exposés, le « terrain théorique » sous-tend l'ensemble des réflexions menées au cours de ce travail : il est approfondi au fil des chapitres, il aiguillonne les hypothèses de recherche, emmène le travail d'interprétation, conduit la présentation des éléments empiriques et permet de mesurer les relations entre les variables exposées. L'appareillage conceptuel a permis d'encadrer la recherche et a rendu possible son développement en premier lieu. Il entame donc bien une communication avec l'empirique. De ce point de vue, nous ne sommes en aucun cas en présence de deux corpus juxtaposés détachés l'un de l'autre. Certes, la perméabilité entre les deux terrains n'est peut-être pas saisissable dans un dialogue que l'on aurait voulu plus soutenu, mais elle n'en est pas moins tangible. Il ne s'est pas non plus agi de s'enfermer dans *a priori* théorique à partir duquel aurait été opérés les essais de compréhension, ou encore de dérouler de manière linéaire des faits déconnectés du cadre théorique. Ce dernier tient davantage le rôle d'une toile de fond permettant d'appréhender l'empirique et, au vu des résultats produits, d'en déduire des pistes de réflexion et de réarticuler la problématique. On l'aura compris, la succession de temps conceptuels et de restitution des données empiriques durant cette thèse n'implique pas une séparation entre terrain empirique et « terrain théorique » dans la mesure où l'échange entre ces deux dimensions a bien lieu. Ce dialogue, plutôt que d'avoir été explicité, appartient à un implicite qui n'en guide pas moins la recherche.

Il ne s'agit pas, de par ces explications, de se dérober à l'impératif de précision propre à l'exercice scientifique, mais plutôt de faire preuve de transparence quant aux incomplétudes de cette thèse. Nous avons ainsi jugé préférable d'avertir le lecteur à propos de cette limite, d'une part en raison d'un devoir d'honnêteté intellectuelle, mais aussi parce que, de manière plus générale, nous considérons que les interprétations élaborées dans cette thèse ne sauraient être appréhendées comme une photographie

exacte de la réalité sociale : celles-ci s'apparentent avant tout à un récit scientifique, comportant ses imperfections et sa part de subjectivité. Les réflexions dessinées au cours de cette recherche ne devraient donc pas tant, à nos yeux, être appréhendées comme des vérités tenues pour acquises que comme des tentatives de réponse nécessairement incomplètes touchant à un domaine dont on ne saurait épuiser la complexité dans un espace d'écriture aussi bref. C'est donc conscient de ces limites que l'on entend aborder la trajectoire du « problème haïtien » dans l'imaginaire social caribéen. En dépit de ces incertitudes, ce travail nous paraît toutefois susceptible de soulever des questionnements heuristiques et de dessiner des perspectives nouvelles sur la production du politique dans les sociétés antillaises.

#### **IV. Recentrement et annonce du plan**

Cette étude consiste à démontrer que la construction d'Haïti en tant que problème public en Jamaïque et en Guadeloupe est un lieu d'expression et de (ré)activation des logiques de racialisation du politique présentes dans l'imaginaire social antillais. Un premier axe de réflexion correspond à l'analyse des processus qui ont conduit à la mise en politique d'Haïti : les luttes définitionnelles, les phénomènes de publicisation, et la phase d'instrumentation. Un second axe de réflexion concerne les logiques de racialisation qui sont intervenues durant ces processus, et les luttes de pouvoir entre les différents groupes porteurs de conceptions de l'identité raciale qui en ont résulté. Comme on le verra, si en Jamaïque comme en Guadeloupe ces deux dimensions sont étroitement entremêlées, celles-ci s'articulent différemment selon chaque étude de cas. De ce point de vue, ce travail entend non pas seulement aborder la manière dont les schèmes raciaux informent les processus de politisation dans l'imaginaire social caribéen, mais aussi entamer une réflexion sur la capacité des acteurs à renégocier les structures de pouvoir issues de la société de plantation. C'est par le croisement de ces différences et similarités entre les deux études de cas que l'on pourra dégager des éléments de réflexion généraux sur les relations entre représentations raciales et politique dans la Caraïbe.

Cette thèse sera développée et argumentée en trois parties :

La première partie s'intéresse au contexte socio-historique dans lequel la mise en politique et la racialisation de la figure d'Haïti prennent place. Le premier chapitre

propose de revenir sur la construction historique d'Haïti en tant que figure repoussoir au sein de l'imaginaire colonial de 1804 à nos jours, en interprétant ce phénomène à la lumière des jeux de pouvoir qui ont prévalu entre puissances coloniales et colonisés. Le second chapitre s'attache à restituer les contextes socio-politiques de la Jamaïque et de la Guadeloupe, en se penchant sur leurs trajectoires historiques, leurs systèmes politiques, et le rôle que les identités raciales ont joué dans l'élaboration des espaces politiques locaux. Le troisième chapitre entend saisir d'un point de vue historique la « carrière » du « problème haïtien » en Jamaïque et en Guadeloupe, de la Révolution haïtienne jusqu'aux années 2000, en s'intéressant aux dispositifs discursifs et instrumentaux mis en place par les autorités coloniales pour y remédier, ainsi qu'aux usages de la figure d'Haïti en tant que répertoire d'action politique par les mouvements anticoloniaux.

La deuxième partie aborde la réactivation du « problème haïtien » en Jamaïque et en Guadeloupe durant les années 2000. Le chapitre 4 entend restituer les « univers de sens » à partir desquels ce processus prend place en distinguant d'une part des types de discours, des associations de sens et des schèmes de pensée raciaux associés à Haïti ; et d'autre part en mettant en relation ces catégorisations aux configurations identitaires locales. Les chapitres 5 et 6 ont pour objectif de mettre en lumière la manière dont ces représentations ont été activées sur le plan politique, respectivement en Jamaïque et en Guadeloupe, par des membres du personnel politique local ainsi que par des administrations publiques. Il s'agit ici d'aborder le processus de publicisation du « problème haïtien » en montrant comment celui-ci a émergé au sein de l'espace public et a servi de support aux conflits politiques entre différentes coalitions d'acteurs. On observera également comment ces luttes de pouvoir procèdent en réalité d'une politisation des identités raciales.

La troisième partie se penche sur les pratiques instrumentales mises en œuvre par les autorités étatiques et locales pour gérer le « problème haïtien », et sur la façon dont ces dispositifs ont abouti à institutionnaliser et à valider un discours d'exclusion à l'égard des Haïtiens. Le chapitre 7 s'intéresse plus particulièrement aux mesures adoptées pour prendre en charge les migrants haïtiens et s'efforce de démontrer en quoi ces technologies gouvernementales sont révélatrices d'un rapport racialisé à l'exercice du pouvoir politique. Le chapitre 8 déplace la focale pour analyser comparativement les

dispositifs humanitaires mis en place par les pouvoirs publics locaux suite au tremblement de terre de 2010 qui a frappé Haïti. Nous verrons qu'au-delà des élans compassionnels, ces instruments ont contribué à renforcer l'altérité raciale assignée aux Haïtiens.





## ***1<sup>ère</sup> Partie. Gouvernamentalité coloniale, idéologie raciste et usages politiques d'Haïti : perspectives historiques***

En 2004, le Président haïtien Jean-Bertrand Aristide, suite à son renversement par des troupes rebelles, décide de se réfugier en Jamaïque. Les relations personnelles entre le chef d'État haïtien et le Premier ministre de la Jamaïque, P.J Patterson, ainsi que les liens historiques entre la Jamaïque et Haïti, jouent un rôle prépondérant dans ce choix controversé. La venue d'Aristide en Jamaïque précède également l'arrivée de nombreux Haïtiens fuyant l'instabilité politique et les violences qui affectent le pays. Les réfugiés, s'ils suscitent dans un premier temps des gestes de solidarité de la part des pouvoirs publics, deviennent rapidement un sujet de controverse. Des discours catégorisant les Haïtiens comme des profiteurs, des êtres inférieurs, ou comme une menace pour la Jamaïque, émergent dans l'espace public. Cette mise en scène du « problème haïtien » est notamment favorisée par la mise en place de divers dispositifs instrumentaux visant à contrôler l'arrivée et les déplacements des Haïtiens. Au même moment, un processus similaire se déroule en Guadeloupe. L'arrivée de réfugiés haïtiens fuyant la violence politique suscite la polémique et donne à voir la production de discours hostiles. Comme en Jamaïque, des dispositifs techniques, sous l'impulsion des élus locaux, sont mis en place pour contenir et circonscrire le « problème » haïtien. Mettre en parallèle ces récents développements incite à s'interroger sur ce qui a conduit les autorités locales, en Jamaïque et en Guadeloupe, à désigner, par le biais de représentations analogues, Haïti en tant que « problème ». Comment comprendre cette similitude entre les deux îles ? D'où viennent ces catégorisations ? Le « problème » haïtien est-il entièrement nouveau dans les années 2000, ou repose-t-il sur des logiques plus anciennes ?

Avant d'entrer dans l'analyse proprement dite du contexte des années 2000, cette première partie a pour but de caractériser trois dimensions importantes du contexte sociohistorique au sein duquel Haïti est présentée comme un élément problématique. Le premier de ces paramètres est le travail de stigmatisation d'Haïti dans l'imaginaire (post)colonial, au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle. La construction de l'ancienne colonie française en tant qu'Autre puise en effet ses racines dans un répertoire cognitif ancien.

Ce dernier émerge à la suite de l'onde de choc provoquée par la Révolution haïtienne : pour les puissances coloniales, la victoire d'une armée d'esclaves sur les troupes européennes est éminemment dangereuse dans la mesure où elle remet en cause leur domination symbolique. Durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, Haïti est ainsi construite comme une altérité radicale et désignée comme une supposée preuve de la déliquescence de la « race noire ». Cette mise en scène du « barbare haïtien » se poursuit durant tout le XX<sup>e</sup> siècle et se laisse observer, entre autres, en Europe, en Amérique du Nord et dans la Caraïbe. Parce que les représentations issues de l'imaginaire colonial font partie intégrante de l'expression du politique dans la Caraïbe, l'étude des processus désignant Haïti en tant que problème public en Jamaïque et en Guadeloupe ne saurait faire l'économie d'une rétrospective historique de ces catégorisations.

Le deuxième élément abordé dans cette première partie concerne les modes d'exercice du pouvoir en Jamaïque et en Guadeloupe. On tentera ici de montrer en quoi les imaginaires sociaux dans ces deux territoires se sont élaborés à partir de régimes de gouvernementalité visant à rendre performative l'inégalité raciale. L'enjeu principal de ce chapitre 2 sera donc de mettre en évidence les liens historiques étroits qui existent entre instrumentalités et représentations raciales. Pour y parvenir, on cherchera à restituer la trajectoire sociohistorique de la Jamaïque et de la Guadeloupe et les évolutions de leurs régimes de pouvoir respectifs. Les tentatives de disciplinarisation des corps, l'assignation d'identités raciales et la contestation de l'hégémonie du pouvoir colonial constituent des aspects intervenant de manière récurrente au sein des espaces politiques concernés. La manière dont ces différents éléments s'exprime varie toutefois significativement selon les contextes, la Jamaïque étant marquée par l'héritage institutionnel britannique et la conquête de l'indépendance, tandis que la Guadeloupe se distingue par la prégnance de l'idéologie assimilationniste et l'évolution vers le statut de département français. C'est en ayant connaissance de ce fond historique qu'il sera possible d'appréhender la politisation d'Haïti, tant en termes de mobilisation partisane que d'instrumentation, durant les années 2000.

Dans un troisième et dernier temps, il s'agira de montrer en quoi le « problème haïtien » repéré dans le chapitre 1 informe les régimes de pouvoir racialisés présentés dans le chapitre 2. En d'autres termes, on s'interrogera sur la manière dont la figure du « barbare haïtien » façonne la production du politique en Jamaïque et en Guadeloupe

durant le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agira d'une part de retracer la généalogie du rapport à Haïti en Jamaïque et en Guadeloupe, et d'autre part d'établir dans quelle mesure le « problème haïtien » influence les répertoires d'action des acteurs politiques et les instrumentalités mises en oeuvre par le pouvoir colonial. Dans les deux territoires en effet, la peur d'une autre Haïti est constamment invoquée par les classes dominantes pour légitimer la mise en place de systèmes répressifs visant à contrôler les Noirs. Cet usage n'est pas pour autant univoque, Haïti étant également invoquée dans certains mouvements de résistance en tant que vecteur de lutte contre l'oppression coloniale. Ces deux usages impliquent une même imbrication du politique : celle d'une lutte de pouvoir autour du sens à donner aux référents de sens raciaux. La manière dont ces conflits sont articulés et exprimés sur le champ politique n'est toutefois pas la même selon qu'il s'agit de la Guadeloupe ou de la Jamaïque : la comparaison entre les deux contextes sera, là encore, enrichissante.

L'hypothèse défendue dans cette première partie est par conséquent que la construction d'Haïti en tant que problème public débute dès le XIX<sup>e</sup> siècle et s'inscrit dans des régimes de pouvoir fondés sur l'inégalité raciale. Ce postulat ne va toutefois pas sans poser certains questionnements : peut-on parler de « problème public » dans le contexte colonial ? L'application de notions telles qu' « instruments d'action publique », « sphère publique » ou encore « gouvernementalité » au XIX<sup>e</sup> siècle, ne relève-t-elle pas de l'anachronisme ? Après tout, la sociologie de l'action publique et ses outils d'analyse ne se développent qu'à partir du XX<sup>e</sup> siècle, dans un contexte marqué par l'émergence de l'État providence<sup>344</sup>. De même, la plupart des travaux de référence sur l'analyse des politiques publiques sont publiés durant la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle et portent la plupart du temps sur des objets propres à leur époque. Pour autant, conclure à une incompatibilité entre ces outils théoriques et un contexte historique antérieur à leur élaboration serait, de notre point de vue, une erreur. De nombreux auteurs ont déjà montré que l'usage de telles notions sont utiles, voire incontournables, pour étudier le politique dans une perspective historique. Michel Foucault situe ainsi l'émergence de la gouvernementalité au cours du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle et observe durant cette époque une « étatisation » des sociétés européennes<sup>345</sup>. Habermas observe pour sa part

---

<sup>344</sup> On pense notamment à l'ouvrage fondateur de Harold Laswell, *Politics: Who Gets What, When, How*, New York, Whittlesey House, 1936, publié dans le contexte du *New Deal* aux États-Unis.

<sup>345</sup> Le philosophe distingue trois étapes durant ce processus correspondant à trois époques distinctes : la conceptualisation d'un mode alternatif de gouvernement et la spécialisation du pouvoir exécutif durant le XVII<sup>e</sup> siècle, la rationalisation de

l'apparition d'une « sphère publique », c'est-à-dire la constitution d'un espace constitué d'individus faisant usage d'une raison critique contre le pouvoir de l'État, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>346</sup>. Il n'est par ailleurs pas inutile de rappeler que les instrumentalités et les dispositifs étatiques de pouvoir constituent un aspect central de l'entreprise coloniale. David Scott parle ainsi d'une « gouvernementalité coloniale », c'est-à-dire d'un ensemble d'instruments et de doctrines ayant pour but de rationaliser la domination du colonisé<sup>347</sup>. Aussi, ce que l'on cherche à faire en mettant en lumière l'existence de formes d'espaces publics et de régimes de gouvernementalité dans les sociétés antillaises du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est de suggérer qu'il existe déjà, durant l'époque coloniale, des formes de « problèmes » appelant l'intervention des pouvoirs publics. C'est en gardant à l'esprit ce constat que l'on envisage de mettre en lumière les processus de construction du « problème haïtien » au sein de l'imaginaire colonial.

---

l'administration au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, et l'apparition des premiers dispositifs étatiques de contrôle des individus vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. On retrouve une description synthétique de ces trois phases dans Pierre Lascoumes, «La Gouvernementalité : de la critique de l'État aux technologies de pouvoir», *Le Portique*, n° 13/14, 2004, URL: <https://leportique.revues.org/625> (consulté le 08/03/2013).

<sup>346</sup> Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MIT Press, 1991 (1962).

<sup>347</sup> Voir le chapitre 3 de David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, op. cit.

# Chapitre 1. Une figure racialisée de l'anti-modernité : l'invention d'Haïti dans l'imaginaire colonial

« J'ai vengé l'Amérique », Jean-Jacques Dessalines, 1804.

« Les expériences d'Haïti et du Libéria montrent que les races africaines sont dépourvues de toute capacité d'organisation politique », Robert Lansing, Secrétaire d'État américain, 1918.

« Pour saisir en profondeur l'origine des calomnies incessantes et persistantes dont Haïti a été la cible, il faut revenir aux premiers jours de son existence et rappeler les circonstances qui l'ont amenée à devenir un pays indépendant », Jacques-Nicolas Léger, diplomate et essayiste haïtien, 1907<sup>348</sup>.

Le renversement du régime esclavagiste de la colonie de Saint-Domingue, la victoire des anciens esclaves noirs sur les troupes napoléoniennes, l'établissement du premier État noir indépendant en 1804 : la Révolution haïtienne constitue, sous bien des aspects, un événement majeur de l'histoire des Amériques et de la période révolutionnaire. Au regard de son impact sur la fondation des États-Unis (achat de la Louisiane), sur le mouvement indépendantiste sud-américain, ou sur l'histoire de France, il aurait été logique que la Révolution haïtienne figure en bonne place dans les livres d'histoire. Pourtant, il n'en est rien. La plupart de la littérature consacrée à la construction de l'Occident et au rôle que les notions de liberté et d'égalité ont joué dans ce processus d'édification, ne fait pas mention de la fondation de la République d'Haïti et de ses idéaux d'égalité raciale. Comment expliquer cette « amnésie » ? Quel lien existe-t-il entre cette mise à l'écart de la Révolution haïtienne dans l'historiographie

---

<sup>348</sup> Jacques-Nicolas Léger, *Haiti: Her History and Her Detractors*, New York, The Neal Publishing Company, 1907, p.300. Notre traduction.

occidentale, et la construction d'Haïti en tant que problème public en Guadeloupe et en Jamaïque ?

Cet « oubli » d'Haïti dans les manuels d'histoire est en réalité symptomatique d'un travail définitionnel bien plus vaste à l'égard de la première République noire. Du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, il est possible d'observer, au sein de l'imaginaire colonial, l'émergence d'un discours structuré construisant Haïti comme l'incarnation de la barbarie et de la décadence noire. Au-delà de l'intérêt stratégique (et vital) pour les colonies voisines d'ostraciser le « problème haïtien », cette mise en scène du « barbare noir » est révélatrice des pratiques discursives et instrumentales ayant contribué à façonner l'Occident par l'invention de figures d'altérité<sup>349</sup>. Cette réécriture de l'histoire haïtienne ne va toutefois pas sans susciter des résistances : le récit porté par le pouvoir colonial est rejeté par de nombreux mouvements anti-esclavagistes et nationalistes noirs. Dans un renversement du discours dominant, ces courants contestataires subliment Haïti pour son africanité et l'utilisent pour mettre en forme leurs revendications politiques.

Les deux assignations coloniales et anticoloniales, si elles construisent Haïti dans des termes radicalement opposés, ont pour point commun de considérer celle-ci comme un lieu « exceptionnel » donnant à voir l'essence d'une identité informée par un imaginaire racialisé. Comment est-on passé de la Révolution haïtienne en tant qu'événement singulier, aux symboles que celle-ci incarne aujourd'hui, à savoir celui d'un Autre racialisé érigé tour à tour en figure de l'anti-modernité ou de l'émancipation noire ? En quoi Haïti constitue-t-elle une figure oppositionnelle et un lieu de lutte de pouvoir où se joue la validation des termes de l'idéologie raciste ? Pour répondre à ces interrogations, on entend mener une réflexion en trois temps. D'abord, on s'intéressera à la Révolution haïtienne, à son impact symbolique, et aux réactions qu'elle a suscitées chez les puissances coloniales. Ensuite, on observera comment les discours péjoratifs produits à propos d'Haïti, ainsi que les instrumentalités qui leur sont attachées, ont évolué du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours. Enfin, on s'intéressera d'une part aux liens étroits qui existent entre l'idéologie raciste et l'invention d'Haïti au sein de l'imaginaire colonial, et d'autre part au renversement des assignations racistes imposées à la première République noire opéré par les tenants du nationalisme noir.

---

<sup>349</sup> Edward Saïd, *L'orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1980 (1978).

## I. L'indépendance d'Haïti, ou la remise en cause de l'ordre colonial

La diffusion des informations sur la Révolution haïtienne et la défaite des troupes européennes font l'effet d'un cataclysme dans le Monde Atlantique. La fondation de la première République noire constitue une remise en question majeure de l'ordre ontologique occidental et de l'univers symbolique socio-racial sur lequel il repose. Elle provoque la panique dans les plantocraties voisines. En réaction, les puissances coloniales nient systématiquement la portée de la Révolution haïtienne et organisent sa « mise sous silence<sup>350</sup> ». La construction de ce « syndrome de Saint-Domingue<sup>351</sup> » pose les fondements des catégories d'entendement utilisées, aujourd'hui encore, dans la mise en récit d'Haïti.

### A. La Révolution haïtienne et sa « mise sous silence » par les puissances occidentales

Le résumé sommaire de la Révolution haïtienne qui va suivre ne saurait restituer la complexité des jeux d'acteurs qui prévalent durant cette période troublée, les nombreux événements qui en ont jalonné le cours, et l'influence du contexte interne et extérieur à Saint-Domingue sur ses inflexions. L'étude des faits concernés constitue un travail de recherche à part entière et mériterait bien davantage que le bref descriptif livré dans ce chapitre. Notre objectif est en réalité beaucoup plus modeste, en ce qu'il entend situer le contexte historique en lien avec notre sujet. Nous espérons que les spécialistes de l'histoire d'Haïti ne nous tiendront pas rigueur quant à la brièveté de cette présentation de la Révolution haïtienne. Compte-tenu des contraintes d'écriture propres à la thèse, on préférera en effet se concentrer sur l'impact de celle-ci dans l'espace Atlantique et sa réception par les puissances occidentales.

---

<sup>350</sup> Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

<sup>351</sup> On reprend ici l'expression d'Alejandro Gomez, *Le syndrome de Saint-Domingue : Perceptions et représentations de la Révolution haïtienne dans le Monde Atlantique, 1790-1886*, Thèse d'histoire, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010.



## 1. De l'insurrection d'esclaves à la proclamation de la première République noire

Surnommée la « perle des Antilles » au XVIII<sup>e</sup> siècle, Saint-Domingue a alors la réputation d'être la colonie la plus prospère du Nouveau Monde. C.L.R James considère qu'elle « faisait partie intégrante de la vie économique de l'époque, elle était la plus grande colonie au monde, la fierté de la France, et elle suscitait l'envie des autres puissances impérialistes<sup>352</sup>. » Saint-Domingue est en effet le principal producteur de sucre et de café au monde. Celui-ci joue un rôle moteur dans l'économie transatlantique en général, et dans le commerce français en particulier<sup>353</sup>. Cette richesse s'est construite à partir de la déportation en masse d'esclaves en provenance d'Afrique et du développement de l'exploitation sucrière. De par l'édification précoce de ce système de la plantation, Saint-Domingue est la colonie qui compte, en 1791, le plus d'esclaves : environ un demi-million<sup>354</sup>, contre 28 000 libres de couleur, et 40 000 Blancs<sup>355</sup>. Par conséquent, le choc généré par la Révolution haïtienne est d'autant plus significatif que Saint-Domingue connaît un rayonnement important de part et d'autre de l'Atlantique.

La Révolution française de 1789 permet l'émergence d'une configuration favorable à l'insurrection haïtienne<sup>356</sup>. Dans un contexte de fortes tensions internes, les idées nouvelles en provenance de la métropole favorisent l'émergence de demandes politiques et sociales contradictoires au sein de la colonie<sup>357</sup>. Elles soulèvent des

---

<sup>352</sup> C.L.R James, *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*, London, Penguin Books, 2001 (1938), p.xviii. Notre traduction.

<sup>353</sup> Toujours d'après C.L.R James, Saint-Domingue représente les deux-tiers du commerce transatlantique français. Ibid.

<sup>354</sup> Ibid. Sidney Mintz considère ainsi que Saint-Domingue constitue « une des expérimentations capitalistes esclavagistes les plus intenses de l'histoire » (Sidney Mintz, "Groups, Group Boundaries and the Perception of « Race »", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 13, n° 4, 1971, p.446.). Notre traduction.

<sup>355</sup> Patrick Bryan, *The Haitian Revolution and Its Effect*, Oxford, Heinemann, 1983, p.8.

<sup>356</sup> Si la Révolution française joue un rôle incontournable dans le déroulé des événements qui marquent la Révolution haïtienne, les liens qui unissent ces deux événements font l'objet d'intenses débats dans le champ académique. Certains historiens, tels que Genovese et Blackburn, affirment qu'il existe une continuité entre les deux révolutions (voir Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution: Afro-American slave revolts in the Making of the Modern World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1979 ; Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, New York, Verso, 1996 (1988)). D'autres auteurs, notamment Trouillot, Fischer et Fick, rappellent que le fait d'établir une filiation entre la Révolution française et la Révolution haïtienne revient à englober cette dernière dans l'histoire européenne et à en diminuer la portée historique (voir Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, op. cit. ; Sybille Fischer, *Modernity Disavowed. Haiti and the cultures of Slavery in the Age of revolution*, London, Duke University Press, 2004 ; Carolyn Fick, *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990). Tout en soulignant l'influence du contexte extérieur à Saint Domingue, notamment celle de la Révolution française, il nous paraît effectivement important de mettre l'accent sur les dynamiques propres à la Révolution haïtienne et de ne pas réduire celle-ci à un simple « prolongement » de la Révolution française.

<sup>357</sup> L'accentuation des accusations d'empoisonnements de planteurs par les esclaves, qui provoquent la fureur des colons blancs, constitue un exemple illustratif de ces tensions latentes. Les autorités coloniales y répondent par une répression brutale, accentuant le climat délétère dans la colonie : les Blancs, « obsédés par la sorcellerie noire qu'ils croient omniprésente, décèlent le poison partout. D'où une réglementation abondante pour combattre ce mal et les condamnations au feu prononcées par les

interrogations sur Saint-Domingue, et plus particulièrement sur la question du maintien de la plantocratie locale, du statut des libres de couleur et des esclaves face à une révolution promouvant les droits de l'Homme, et de la loyauté de la colonie vis-à-vis du régime révolutionnaire. Ces trois considérations jouent un rôle significatif sur les stratégies adoptées par les différents acteurs de la Révolution haïtienne. Entre 1789 et 1791, une lutte de pouvoir s'engage entre factions de planteurs et de mulâtres pour le contrôle du gouvernement de Saint Domingue, tandis que l'importation d'esclaves atteint des records – 100 000 arrivées entre 1788 et 1791 – alimentant ainsi les troupes des futurs insurgés.

L'insurrection débute le 14 août 1791 dans les plaines du Nord de Saint-Domingue, lorsqu'un groupe d'esclaves issues de diverses plantations se réunit et décide de se soulever contre les planteurs blancs<sup>358</sup>. Le meneur le plus connu durant les premiers jours de la rébellion est Dutty Boukman, un esclave jamaïcain considéré comme un leader religieux. Celui-ci mène la célèbre cérémonie du Bois-Caïman, perçue comme l'acte fondateur de la révolution haïtienne, durant laquelle les conspirateurs font un serment de vengeance envers les esclavagistes blancs<sup>359</sup>. Le 21 août, les insurgés déclenchent l'insurrection, qui se répand rapidement dans toute la colonie. La France révolutionnaire, ne sachant comment appréhender la problématique des droits de l'Homme au sein des colonies, se montre indécise face au soulèvement. L'Assemblée législative de la métropole accorde dans un premier temps les droits civiques à un nombre limité de Mulâtres, revient ensuite sur sa décision face au tollé suscité parmi les colons, et accorde enfin en avril 1792 aux Noirs libres et aux Mulâtres les mêmes droits politiques que les Blancs. Cette solution ne satisfait pourtant aucun parti en présence et les colons, s'estimant abandonnés, se tournent vers la Grande-Bretagne. Dès lors, de 1792 à 1802, le chaos règne à St Domingue. La révolution se caractérise par un jeu d'acteurs complexe et mouvant, où les alliances entre Noirs, Mulâtres, petits Blancs,

---

magistrats-proprétaires. » (Pierre Pluchon, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs : de Saint-Domingue à Haïti*, Paris, Karthala, 1987, p.34.).

<sup>358</sup> Pour un passage en revue classique de l'histoire de la Révolution haïtienne, voir l'ouvrage susmentionné de C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*, op. cit., de Thomas Ott, *The Haitian Revolution 1789-1804*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1973 et surtout celui de Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The story of the Haitian Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, qui constitue probablement le compte-rendu le plus complet de la Révolution haïtienne dans la littérature récente.

<sup>359</sup> La cérémonie du Bois-Caïman est généralement tenue pour avoir eu lieu le 14 août 1791, la nuit où l'insurrection est organisée. Laurent Dubois la place toutefois une semaine plus tard, le 21 août 1791, la veille du déclenchement du soulèvement (Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The story of the Haitian Revolution*, op. cit., p.100.). La cérémonie du Bois-Caïman met avant tout en évidence l'importance des pratiques religieuses afro-caribéennes dans la Révolution haïtienne, et leur rôle de catalyseur dans les mobilisations des Noirs contre le système esclavagiste.

grands Blancs<sup>360</sup>, Espagnols, Français et Britanniques se font et se défont au gré des circonstances. Au cours de cette période, les esclaves décident toutefois de se battre pour eux-mêmes<sup>361</sup>.

Malgré la confusion ambiante, le centre de gravité du pouvoir se déplace progressivement du côté de la majorité noire, sous le leadership d'un ancien esclave domestique, Toussaint Louverture. Ainsi, si la révolution consiste dans un premier temps en une remise en cause de l'autorité française, elle devient au fil du temps une « bataille autour de l'égalité raciale<sup>362</sup> ». Toussaint Louverture réussit à lever une véritable armée et met successivement en déroute ses rivaux, ainsi que les forces britanniques et espagnoles. Napoléon Bonaparte, inquiet du pouvoir acquis par Toussaint Louverture et désireux de reprendre possession de Saint-Domingue, décide en 1802 d'envoyer un corps expéditionnaire d'élite de 10 000 hommes dirigé par son beau-frère Charles Leclerc pour reprendre le contrôle de la colonie. Toussaint Louverture est capturé par les forces françaises après avoir été trahi, provoquant une coupure définitive entre les insurgés et la métropole. De 1802 à 1803, le conflit prend une tournure particulièrement violente. Les protagonistes se livrent à une véritable guerre raciale dont l'objectif est l'annihilation totale de l'adversaire<sup>363</sup>. L'indépendance est finalement proclamée le 1<sup>er</sup> janvier 1804, après la victoire des insurgés contre les troupes françaises à la bataille de Vertières de novembre 1803. Peu après, en février 1804, Dessalines ordonne une série de massacres visant les Blancs résidant encore dans la nouvelle République<sup>364</sup>.

---

<sup>360</sup> Les petits Blancs sont des Européens de condition modeste, tandis que les grands Blancs détiennent l'industrie sucrière.

<sup>361</sup> Sur le rôle joué par les esclaves dans la Révolution haïtienne, souvent sous-estimé dans la littérature classique au profit des puissances étrangères et des icônes de l'insurrection, voir Jean Fouchard, *Les marrons de la liberté*, Paris, L'École, 1972, et pour une approche plus récente Carolyn Fick, *The Making of Haiti : The Saint Domingue Revolution from Below*, op. cit.

<sup>362</sup> Laurent Dubois, *Avengers of the New World. The story of the Haitian Revolution*, op. cit., p.3.

<sup>363</sup> La mise en place par le général français Rochambeau d'une « arène » au sein de laquelle des chiens dévorent vivant des captifs noirs pour distraire la population blanche de Cap Français constitue un exemple révélateur de la violence raciale extrême marquant les dernières années du conflit (Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The story of the Haitian Revolution*, op. cit., p.292.).

## 2. L'impact de la Révolution haïtienne dans le monde atlantique

Dans un signe de rupture avec les puissances coloniales, Jean-Jacques Dessalines, le successeur de Toussaint Louverture, donne à la première République noire de l'histoire son nom amérindien originel, *Hayti*. Le leader de la nouvelle nation appelle, dans la déclaration d'indépendance, à tuer tous les Français présents dans le pays<sup>365</sup>. Après avoir battu les troupes européennes, les anciens esclaves mettent en place leur propre système de loi et un appareil étatique. La première Constitution d'Haïti, érigée plus tard en symbole d'anti-impérialisme, interdit aux Blancs de posséder des terres et offre la citoyenneté sans conditions à toute personne d'origine africaine s'établissant dans le pays<sup>366</sup>. Ces événements se déroulent dans un monde dominé par les Européens, à une époque où la traite et l'esclavage sont à leur apogée, et où les catégories raciales s'implantent durablement dans l'imaginaire colonial<sup>367</sup>. La fondation de la première République noire apparaît par conséquent comme une remise en cause profonde de l'ordre symbolique socio-racial sur lequel sont bâtis les fondements du système esclavagiste. « La destruction de vérités en apparence irréfutables – l'invincibilité des “Blancs”, l'infériorité “naturelle” des “Noirs” – a provoqué une onde de choc dans les imaginaires collectifs et individuels<sup>368</sup> », souligne Martin Munro. En ce sens, la Révolution haïtienne constitue un événement « radical » à la portée « universelle ». Blackburn souligne ainsi qu' « Haïti ne fut pas le premier État américain indépendant, mais il fut le premier à garantir la liberté civique à tous ses habitants<sup>369</sup>. » Susan Bluck-Morss considère que la Révolution haïtienne a eu pour conséquence de redéfinir la notion même d'histoire universelle : « L'antiesclavagisme radical qui s'est formé à Saint-Domingue était sans précédent sur le plan politique. La définition de l'histoire universelle qui commence à émerger ici est la suivante : plutôt que de mettre sur le même plan une multiplicité de cultures distinctes, au moyen desquelles les individus

---

<sup>364</sup> Un certain nombre de groupes blancs furent épargnés par les massacres, notamment des veuves, des Polonais ayant déserté l'armée française, et des Allemands établis dans le territoire avant la Révolution (Ibid., p.300.).

<sup>365</sup> « *Que [les Français] frémissent en abordant nos côtes, sinon par le souvenir des cruautés qu'ils y ont exercées, au moins par la résolution terrible que nous allons prendre de dévouer à la mort, quiconque né français, souillerait de son pied sacrilège le territoire de la liberté* ».

République d'Haïti, *Déclaration d'indépendance*, Gonaïves, 1<sup>er</sup> janvier 1804, p. 5, URL :

<http://www.nationalarchives.gov.uk/dol/images/examples/haiti/0001.pdf> (consulté le 16 juin 2012).

<sup>366</sup> La constitution de 1805 laisse toutefois entrevoir une définition relativement souple de des frontières raciales : toute personne embrassant la cause de la nouvelle République, déclarant son rejet de la nation française et acceptant de changer son identité officielle était en réalité susceptible de devenir un citoyen d'Haïti et donc de rejoindre la « race noire » (Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The story of the Haitian Revolution*, op. cit., p.300.).

<sup>367</sup> David Geggus, ed., “Preface”, in *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia, University of South Carolina Press, 2001, p.ix.

<sup>368</sup> Martin Munro, “Can't Stand Up Falling Down: Haiti, its Revolutions, and Twentieth Century Negritudes”, *Research in African Literatures*, vol. 35, n° 2, 2004, p.2. Notre traduction.

sont indirectement reconnus comme faisant partie de l'humanité à travers la médiation d'identités culturelles collectives, l'universalité humaine émerge en tant qu'événement historique durant un point de rupture [...] qui donne à voir l'humanité au-delà des limites culturelles<sup>370</sup>. » Trouillot considère quant à lui que la Révolution haïtienne fut « la révolution politique la plus radicale » de l'ère révolutionnaire<sup>371</sup>. De par sa contestation de l'hégémonie coloniale, celle-ci incarne donc, pour reprendre les mots de Nick Nesbitt, un projet de contre-modernité des Lumières<sup>372</sup>. Ainsi Laurent Dubois observe-t-il que « L'impact de la Révolution haïtienne fut considérable. En tant qu'exemple unique d'une révolution noire victorieuse, elle joue un rôle crucial dans les courants politiques, philosophiques et culturels du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>373</sup>. »

Outre son caractère radical au regard des catégories de pensée de son époque, la Révolution haïtienne a un impact économique, politique et social significatif sur l'espace Atlantique. L'indépendance d'Haïti en 1804 conduit à la vente de la Louisiane aux États-Unis par la France et contribue par conséquent à poser les fondements de la nation américaine<sup>374</sup>. Elle provoque des flux migratoires massifs de part et d'autre de l'Atlantique, déclenche une flambée des prix du sucre et entraîne des transferts de richesses conséquents vers Cuba<sup>375</sup> et la Jamaïque<sup>376</sup>. La Révolution haïtienne relance les débats sur l'abolition de l'esclavage et joue un rôle décisif dans la remise en cause du système de la plantation dans les décennies qui suivent<sup>377</sup>. Son influence se fait sentir tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment dans la lutte pour l'indépendance des États

---

<sup>369</sup> Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, op. cit., p.260. Notre traduction.

<sup>370</sup> Susan Bluck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009, p.133. Notre traduction.

<sup>371</sup> Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, op., cit., p.98.

<sup>372</sup> Nick Nesbitt, *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008, p.6.

<sup>373</sup> Laurent Dubois, *Avengers of the New World. The story of the Haitian Revolution*, op. cit., pp.6-7. Notre traduction.

<sup>374</sup> La perte de Saint-Domingue signe l'échec du projet d'une « Amérique française » de Napoléon Bonaparte et précipite la vente de la Louisiane – dont la superficie en 1800 est considérable – aux États-Unis. L'acquisition de ce territoire a un impact majeur sur la jeune nation américaine : elle entraîne le doublement de sa surface géographique et constitue sa plateforme de développement dans les décennies qui suivent. En ouvrant de nouvelles routes commerciales, l'acquisition de la Louisiane met également fin à la dépendance américaine aux marchés britanniques et amorce le début de la conquête de l'Ouest. Voir à ce sujet Jim Thomson, "The Haitian Revolution and the Forging of America", *The History Teacher*, vol. 34, n° 1, 2000, pp.76-94. et Thomas Reinhardt, "200 years of Forgetting: Hushing up the Haitian Revolution", *Journal of Black Studies*, vol. 35, n° 4, 2005, pp.246-261.

<sup>375</sup> Voir les observations de Laurent Dubois sur l'impact économique de la Révolution haïtienne à Cuba (Laurent Dubois, *Avengers of the New World. The story of the Haitian Revolution*, op. cit., p.304.).

<sup>376</sup> John Baur, "International Repercussions of the Haitian Revolution", *The Americas*, vol. 26, n° 4, 1970, pp.406-407.

<sup>377</sup> À peine trois ans après la déclaration d'indépendance d'Haïti, la Grande-Bretagne interdit le commerce de la traite dans ses colonies, ouvrant la voie quelques décennies plus tard à l'abolition de l'esclavage. À propos de l'influence de la Révolution haïtienne sur l'abolition de l'esclavage et sur la manière dont le soulèvement de Saint-Domingue ravive les tensions entre esclavagistes et abolitionnistes, voir les travaux de Robin Blackburn (*The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, op. cit. et "Haiti, Slavery, and the Age of the Democratic Revolution", *The William and Mary Quarterly*, vol. 63, n° 4, 2006, pp.643-674.) ; de David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Emancipation*, New York, Alfred Knopf, 2014 et de Seymour Drescher, *Abolition: A History of Slavery and Antislavery*, New York, Cambridge University Press, 2009.

d'Amérique du Sud<sup>378</sup> et durant la guerre de sécession aux États-Unis (1861-1865) entre États abolitionnistes et esclavagistes<sup>379</sup>. Comme le résume David Geggus, « De la vallée du Mississipi aux rues de Rio et aux chambres de commerce des capitales européennes, la Révolution haïtienne a eu un impact multiforme. La lutte de quinze années pour l'égalité raciale, l'émancipation des esclaves, et l'indépendance coloniale ont alarmé et excité l'opinion publique des deux côtés de l'Atlantique. Elle a façonné des conflits politiques majeurs, généré des mouvements migratoires, et ouvert de nouvelles frontières économiques. Elle a stimulé à la fois la résistance des esclaves et une expansion de l'esclavagisme, tout en exacerbant les débats sur la race et l'abolition<sup>380</sup>. »

### 3. La « mise sous silence » de l'histoire haïtienne dans l'historiographie occidentale

De nombreux observateurs contemporains de la Révolution haïtienne ne saisissent toutefois pas la portée symbolique de la défaite de l'armée napoléonienne par des esclaves noirs et la remise en cause de la suprématie de l'homme blanc qu'elle implique. Comme l'explique Michel-Rolph Trouillot, les catégories de pensée de l'époque sont incompatibles avec une révolution d'esclaves : celle-ci est « impensable<sup>381</sup> ». Durant toute la période révolutionnaire, chaque événement lié à Saint-Domingue est ainsi réinterprété par les Européens de manière à le rendre insignifiant et inoffensif. Partant de ce constat, Trouillot observe que l'histoire d'Haïti est l'objet d'une négation dans l'historiographie occidentale et est systématiquement reformulée pour en minimiser la portée. Ce processus de « mise sous silence » participe à la construction de la Révolution haïtienne en tant que « non-événement » et, partant, contribue à conforter les structures de domination instituées par l'ordre colonial<sup>382</sup>. Cette négation de l'impact de la Révolution haïtienne a persisté jusque dans la littérature scientifique contemporaine. Illan rua Wall, constate par exemple que « les narrations traditionnelles des droits de

---

<sup>378</sup> Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le gouvernement haïtien soutient le projet de révolution de Simon Bolivar, considéré aujourd'hui comme le « libertador » des nations d'Amérique latine (excepté le Brésil). Pour en savoir davantage sur le rôle d'Haïti dans les luttes pour l'indépendance des États d'Amérique du Sud, voir Leslie Manigat, « Haïti dans les luttes d'indépendance vénézuéliennes », in Alain Yacour, dir., *Bolivar et les peuples de Nuestra América*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1990, pp.29-42. ; Clément Thibaud, « « Coupé têtes, brûlé cazes » : Peurs et désirs d'Haïti dans l'Amérique de Bolivar », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 58, n° 2, 2003, pp.305-331. ; Sybille Fischer, « Bolivar in Haiti: Republicanism in the Revolutionary Atlantic », in Carla Calargé et al., eds., *Haiti and the Americas*, Jackson, University Press of Mississippi, 2013, pp.25-53.

<sup>379</sup> Sur les répercussions de la Révolution haïtienne sur la guerre civile américaine, voir Alfred Hunt, *Haiti's Influence on Antebellum America: Slumbering Volcano in the Caribbean*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1988.

<sup>380</sup> David Geggus, « Epilogue », in *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, op. cit., p.247. Notre traduction.

<sup>381</sup> Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, op., cit., p.73.

<sup>382</sup> Ibid., p.99.

l'Homme évoquent souvent les révolutions américaines et françaises comme des moments cruciaux durant lesquels les “droits de l'Homme” se sont matérialisés pour la première fois ; de même elles mentionnent l'abolition de l'esclavage comme un moment fondamental dans l'émergence de cette tradition. Curieusement, toutefois, ces récits mentionnent rarement la troisième révolution [la Révolution haïtienne], qui combinait les droits de l'Homme avec l'antiracisme<sup>383</sup>. » Cette marginalisation de la Révolution haïtienne se laisse observer dans de nombreux ouvrages phares consacrés à la construction de la « modernité » occidentale.

Eric Hobsbawm, dans son ouvrage fondateur sur la période révolutionnaire, ne mentionne la Révolution haïtienne qu'à deux reprises, à chaque fois en une ligne<sup>384</sup>. Le rôle périphérique attribué à Haïti est d'autant plus frappant que l'auteur n'y fait allusion que pour commenter les guerres qui ont alors cours entre puissances européennes, comme si l'insurrection de Saint-Domingue ne pouvait exister par elle-même. La tendance est également observable, bien que dans des modalités différenciées, chez les néo-conservateurs : Samuel Huntington, dans son ouvrage controversé sur l'Occident et le « choc des civilisations », mentionne bien Haïti, mais en des termes qui n'ont rien à envier au paternalisme colonial. L'auteur avance que « bien que l'élite d'Haïti a traditionnellement conservé ses liens culturels avec la France, la langue créole d'Haïti, sa religion vaudou, ses origines dans les révoltes d'esclaves, et son histoire brutale se sont combinées pour en faire un pays isolé », avant d'ajouter un peu plus loin : « Haïti, le “voisin dont personne ne veut”, est réellement un pays orphelin<sup>385</sup> ». On notera comment l'auteur américain oppose les élites haïtiennes « éduquées » par la culture française, au vaudou et au créole, et insiste sur la « brutalité » des révoltes d'esclave tout en éludant celle des esclavagistes. La « mise sous silence » de la Révolution haïtienne ne se limite pas au champ académique anglo-américain : elle est peut-être même encore plus prégnante dans le champ intellectuel français. C'est notamment la position de Marcel Dorigny, qui considère que la Révolution haïtienne a fait l'objet en France d'un « oubli organisé » dans le but d'évacuer l'affront de la défaite de Saint-

---

<sup>383</sup> Illan rua Wall, *Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty*, New York, Routledge, 2012, p.15. Notre traduction.

<sup>384</sup> Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848*, London, Orion Books, 2010 (1962), p.89. et p.112. À noter que dans la page 112, la Révolution haïtienne est mentionnée entre parenthèses.

<sup>385</sup> Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster Paperback, 2003 (1996), p.136. et p.137. Notre traduction. Il est à noter que nous n'avons pas repris la traduction du passage cité dans l'édition française de l'ouvrage de Huntington (Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2007 (1996), p.148.) car celle-ci tend, à notre sens, à minimiser la teneur du propos de Huntington sur Haïti.

Domingue<sup>386</sup>. L'historien illustre son propos en soulignant qu'aucun manuel d'histoire français ne mentionne la bataille de Vertières et que la moindre référence à Haïti est absente de la plupart des dictionnaires historiques français<sup>387</sup>. Les manifestations commémoratives ne dérogent pas à cette règle, comme en témoigne l'exposition du musée de la Marine en 2004 intitulée « Napoléon et la mer. Un rêve d'empire », qui ne consacre pas une ligne à la guerre de Saint-Domingue, l'année même du bicentenaire de la Révolution haïtienne<sup>388</sup>. Récemment toutefois, une littérature visant à analyser les divers échos de la Révolution haïtienne dans l'espace Atlantique a permis de contester cette « mise sous silence<sup>389</sup> ».

## B. De l'exclusion symbolique au déni politique : l'émergence du « problème haïtien » dans l'espace Atlantique

La relégation de la Révolution haïtienne au rang de « non-événement » historique repose sur son incorporation dans des schèmes de pensée racistes, qui postulent tout à la fois l'impossibilité que les Noirs aient une volonté propre et sur la dénonciation de la « sauvagerie » des insurgés. La peur provoquée par le massacre des Blancs de 1804 chez les planteurs des îles voisines joue un rôle moteur dans ce processus de dénigrement. Il favorise l'émergence d'une mise en récit des « horreurs de Saint-Domingue » de part et d'autre de l'espace Atlantique, alimentée par la crainte d'une nouvelle révolution d'esclaves. Comment s'est déroulé ce processus de construction du « syndrome de Saint-Domingue » ? Quel rôle ce dernier a-t-il joué dans la mise en récit d'Haïti au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle ?

---

<sup>386</sup> Marcel Dorigny, « Aux origines : l'indépendance d'Haïti et son occultation », in Pascal Blanchard, et. al., dir., *La fracture coloniale : La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005, p.48.

<sup>387</sup> C'est notamment le cas du *Dictionnaire critique de la Révolution française* de François Furet et Mona Ozouf publié en 1988, référence parmi les plus consultées sur la Révolution française, qui ignore jusqu'à l'existence de la Révolution haïtienne (Ibid.).

<sup>388</sup> Ibid.

<sup>389</sup> On notera notamment Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, op. cit. ; Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The story of the Haitian Revolution*, op. cit. ; Jeremy Popkin, *Facing Racial Revolution: Eyewitness Accounts of the Haitian Insurrection*, Chicago, University of Chicago Press, 2008 ; David Geggus, ed., *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, op. cit. ; David Geggus, ed., *Haitian Revolutionary Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002 ; Doris Garraway, ed., *Tree of Liberty: Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008 ; Martin Munro et Elisabeth Walcott-Hackshaw, eds., *Echoes of the Haitian Revolution 1804-2004*, Mona, University of the West Indies, 2008 ; Nick Nesbitt, *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*, op. cit. ; Jacques de Cauna, dir., *Toussaint Louverture et l'indépendance d'Haïti*,



## 1. La construction du « syndrome de Saint-Domingue »

La peur suscitée par une insurrection potentielle des esclaves constitue un aspect récurrent du système de la plantation, en raison du nombre disproportionné d'esclaves présents dans les colonies, de l'oppression permanente subie par ces derniers, et des insurrections ayant marqué la Caraïbe durant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>390</sup>. Dès le début de la Révolution haïtienne, les sociétés esclavagistes voisines s'alarment donc pour leur propre paix intérieure. Le soulèvement de Saint-Domingue a une résonance d'autant plus importante qu'il matérialise la plus grande crainte des colons, à savoir la prise de pouvoir par les esclaves noirs et le massacre des Blancs. Alejandro Gomez constate ainsi que les manifestations de panique et de paranoïa observables chez les colons au cours du XIX<sup>e</sup> siècle « mettent en évidence l'existence d'un traumatisme de portée supranationale lié aux événements survenus dans la "Perle des Antilles", et à la réception de ces derniers jusqu'à constituer un "syndrome collectif"<sup>391</sup>. » Se basant sur les témoignages de l'époque, l'historien suggère que seule une partie des événements ayant donné consistance à la Révolution haïtienne, principalement des situations durant lesquelles les Blancs sont les victimes des Noirs et des Mulâtres, est incorporée dans la mise en récit des événements de Saint-Domingue<sup>392</sup>. L'incendie de Cap-Français de 1793, la défaite des troupes napoléoniennes en 1803, et surtout le massacre des Blancs de l'île en 1804, donnent lieu à la production de discours qui circulent dans tout l'espace Atlantique. Ces rumeurs ont pour effet d'instaurer de manière durable un sentiment d'insécurité profond parmi les colons. Ce tournant symbolique est étroitement associé à Haïti et conduit à l'installation d'un « syndrome de Saint-Domingue » dans l'imaginaire colonial<sup>393</sup>.

Dans la Caraïbe même, la peur chez les colons d'une remise en cause du système de la plantation se manifeste dès le soulèvement de 1791 : « l'espoir qui était présent dans le cœur des esclaves s'était transformé en peur dans celui des esclavagistes. [...] Comme

---

Paris, Karthala, 2004 ; Marcel Dorigny, dir., *Haïti, première République noire*, Saint-Denis, Société Française d'Histoire d'Outre-mer, 2003.

<sup>390</sup> La crainte d'un massacre des Blancs se retrouve par exemple dans les écrits de l'abbé Raynal qui, évoquant des communautés marrons établies à Saint-Domingue, écrit en 1770 : « Déjà se sont établies deux colonies de nègres fugitifs [...]. Ces éclairs annoncent la foudre ; et il ne manque aux nègres qu'un chef assez courageux pour les conduire à la vengeance et au carnage. » (Abbé Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, tome 6, Faubourg Saint-Germain, Amable Costes, 1820 (1770), p.109.).

<sup>391</sup> Alejandro Gomez, *Le syndrome de Saint-Domingue : Perceptions et représentations de la Révolutions haïtienne dans le Monde Atlantique, 1790-1886*, op. cit., p.4.

<sup>392</sup> Ibid., p.28.

<sup>393</sup> Ibid., p.31.

une maladie contagieuse, la peur d'une révolte des esclaves s'est répandue<sup>394</sup> ». Les nouvelles portant sur la révolution haïtienne se disséminent rapidement le long des routes maritimes par le biais de marins, de réfugiés et d'individus de diverses origines. Dans toute la Caraïbe, les narrations dominantes n'ont de cesse de souligner la « cruauté » et la « férocité » des esclaves de Saint-Domingue : « Dans les lettres et rapports des colons blancs, la révolution n'est pas un problème diplomatique et politique ; c'est une affaire de comptage de corps, de viol, de destruction matérielle, d'une effusion de sang sans fin. Il s'agit d'une barbarie et d'une violence atroces, situées en dehors des frontières de la civilisation et au-delà de ce que le langage humain peut exprimer<sup>395</sup>. » Des scènes de panique chez les planteurs provoquées par la Révolution haïtienne sont ainsi rapportées en provenance de Cuba<sup>396</sup>, du Brésil<sup>397</sup>, de la Jamaïque<sup>398</sup>, de la Guadeloupe et de la Martinique<sup>399</sup>.

Le « syndrome » se propage également au Sud des États-Unis, comme le rapporte Sylvia Frey observe : « Abasourdis par le succès militaire des insurgés de Saint-Domingue et sentant la propagation d'une ferveur révolutionnaire, les Blancs du Sud se sont attachés avec énergie à briser les réseaux de communication entre Noirs et à isoler leurs esclaves des nouvelles qui arrivaient de Saint-Domingue<sup>400</sup>. » Le choc de la Révolution haïtienne a en effet pour conséquence la mise en place de dispositifs de contrôle accrus sur les esclaves dans les États du Sud<sup>401</sup>. Pour autant, cette politique répressive n'empêche pas les planteurs d'exprimer une défiance nouvelle à l'encontre des esclaves : « Les Blancs avaient toujours été conscients que leurs esclaves constituaient une "propriété gênante", mais c'est seulement après Saint-Domingue qu'ils ont commencé à considérer la menace comme étant réelle, et non plus comme

---

<sup>394</sup> Clarence Munford et Michael Zeuske, "Class Struggle, Fear and Revolution in St. Domingue and Cuba, 1785-1795", *The Journal of Negro History*, vol. 73, n° 1/4, 1988, p.24. Notre traduction.

<sup>395</sup> Sybille Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the cultures of Slavery in the Age of revolution*, op. cit., p.4. Notre traduction.

<sup>396</sup> Adda Ferrer, "Speaking of Haiti: Slavery, Revolution, and Freedom in Cuban Slave Testimony", in David Geggus et Norman Fiering, eds., *The World of the Haitian Revolution*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, pp.223-247.

<sup>397</sup> João José Reis et Flávio dos Santos Gomez, "Repercussions of the Haitian Revolution in Brazil, 1791-1850", in *Ibid.*, pp. 284-314.

<sup>398</sup> Patrick Bryan, "The French Émigrés in Nineteenth Century Jamaica", in Latin American Caribbean Center, *The Haiti-Jamaica Connection*, Kingston, 2004, pp.17-30.

<sup>399</sup> Léo Élisabeth, "Les relations entre les Petites Antilles françaises et Haïti, de la politique du refoulement à la résignation, 1804-1825", in Marcel Dorigny, dir., *Haïti, première République noire*, op. cit., pp.177-206. Concernant la Guadeloupe et la Jamaïque, on reviendra plus en détail sur l'impact de la Révolution haïtienne dans le chapitre 3.

<sup>400</sup> Sylvia Frey, *Water from the Rock: Black Resistance in a Revolutionary Age*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p.231. Notre traduction.

<sup>401</sup> Jim Thomson, "The Haitian Revolution and the Forging of America", op. cit., p.81.

potentielle<sup>402</sup>. » La plupart des témoignages sur la Révolution haïtienne parvenus à l'étranger sont véhiculés par l'intermédiaire de colons blancs, notamment ceux fuyant dans les colonies voisines et aux États-Unis<sup>403</sup>. De ce fait, les planteurs ont une influence prépondérante dans la mise en récit des « horreurs de Saint-Domingue ». Ashli White, dans son étude sur les réfugiés blancs de Saint-Domingue aux États-Unis, donne une bonne idée des discours répandus par les anciens planteurs : « Les exilés blancs soutenaient que leurs anciens esclaves étaient gouvernés par une passion et une irrationalité qui les rendaient moins humains. Ils les qualifiaient régulièrement de “cannibales”, de “tigres déchaînés”, de “sauvages” et de “monstres”<sup>404</sup> ». L'on assiste ainsi, durant la Révolution haïtienne, à la formation d'un « imaginaire horrifique » associant Haïti au chaos, à la mort, à la désolation et aux massacres<sup>405</sup>.

## 2. La mise en quarantaine d'Haïti sur la scène internationale

Après 1804, les puissances coloniales refusent de reconnaître l'indépendance d'Haïti – considérée comme une aberration – et nient jusqu'à son existence. Cette mise en quarantaine diplomatique a des répercussions profondes et durables sur la perception de la nouvelle nation, et a pour effet de matérialiser la disgrâce dans laquelle l'ancienne « perle des Antilles » est tombée. Plusieurs années après la Révolution haïtienne, des témoignages montrent que des planteurs exilés continuent à considérer « les Nègres restés à Saint-Domingue » comme leur propriété<sup>406</sup>. De nombreux gouvernements s'inscrivent dans le même type de raisonnement et refusent d'établir tout lien diplomatique avec Haïti<sup>407</sup>. Dans un courrier daté de 1805 adressé à son homologue américain, le Ministre français des affaires étrangères, Charles Talleyrand, exprime une position largement partagée dans les chancelleries occidentales : « L'existence d'un peuple nègre en armes occupant un pays qu'il a souillé par des actes les plus criminels est un spectacle horrible pour toutes les nations blanches. Toutes doivent comprendre qu'en acceptant la continuation d'un tel état des choses, elles ne font que ménager des

---

<sup>402</sup> Alfred Hunt, *Haiti's Influence on Antebellum America: Slumbering Volcano in the Caribbean*, op. cit., p.115. Notre traduction.

<sup>403</sup> Oruno Lara, “L'influence de la Révolution haïtienne dans son environnement Caraïbe”, *Présence africaine*, n° 169, 2004, pp.94-98.

<sup>404</sup> Ashli White, “The Saint-Dominguan Refugees and American Distinctiveness in the Early Years of the Haitian Revolution”, in David Geggus et Norman Fiering, eds., *The World of the Haitian Revolution*, op. cit., p.255. Notre traduction.

<sup>405</sup> Alejandro Gomez, *Le syndrome de Saint-Domingue : Perceptions et représentations de la Révolutions haïtienne dans le Monde Atlantique, 1790-1886*, op. cit., p.474.

<sup>406</sup> Laurent Dubois, *Avengers of the New World. The story of the Haitian Revolution*, op. cit., p.303.

incendiaires et des assassins. Il n'existe aucune raison valable pour que des individus [...] puissent prêter leur concours à des brigands qui se sont déclarés eux-mêmes les ennemis de tous les gouvernements<sup>408</sup>. » Un véritable cordon sanitaire est établi autour d'Haïti dans le but de contenir la circulation des individus et des informations. Parmi les nouvelles nations des Amériques, la première République noire est la seule à ne pas être invitée à la Conférence Panaméricaine de 1826 réunissant « les nouveaux pays libres d'Amérique ». Pour Michael Dash, « ce refus de reconnaissance constituait la manifestation politique d'un discours qui déniait à la race noire le droit à la subjectivité et reléguait Haïti dans une zone de négativité et d'absence<sup>409</sup>. »

La peur des « horreurs de Saint-Domingue » a par ailleurs pour effet, du moins dans un premier temps, de renforcer la position des planteurs vis-à-vis des métropoles et d'entraîner un durcissement du système esclavagiste dans l'espace Atlantique<sup>410</sup>. Il est en effet devenu clair pour les populations blanches des colonies voisines d'Haïti qu'un renforcement du contrôle social et démographique des esclaves s'impose, sous peine de devoir faire face à une insurrection similaire à celle de Saint-Domingue. Dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, Haïti est érigée en symbole de l'incapacité des Noirs à s'autogouverner, et le « mauvais exemple haïtien » est incorporé dans la rhétorique des esclavagistes pour légitimer le maintien du système de la plantation. Le dispositif argumentatif avancé par James Franklin, célèbre opposant à l'abolition de l'esclavage, constitue un exemple illustratif sur la manière dont la première République noire est utilisée pour repousser toute idée de libération : « Haïti nous offre un exemple fort de ce que l'émancipation des esclaves peut être sans que ceux-ci n'aient été préparés à recevoir cette bénédiction<sup>411</sup> ». John Baur rapporte également que « La plupart des esclavagistes décrivaient avec force de détail la prospérité du système français de Saint-Domingue, opposant un "passé heureux" à la pauvreté, à l'ignorance, et au désordre provoqués par les dirigeants noirs

---

<sup>407</sup> Il est à noter que des liens commerciaux plus ou moins officiels sont toutefois maintenus entre Haïti et les puissances coloniales.

<sup>408</sup> Charles Talleyrand, cité dans Maurice Lubin, « Les Premiers Rapports de la Nation Haïtienne avec l'Étranger », *Journal of Inter-American Studies*, vol. 10, n° 2, 1968, p.282.

<sup>409</sup> Michael Dash, *Haiti and the United-States: National Stereotypes and the Literary Imagination*, London, Palgrave MacMillan, 1997 (1988), p.8.

<sup>410</sup> Bruce Dain, « Haiti and Egypt in Early Black Racial Discourse in the United States », *Slave & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, vol. 14, n° 3, 1993, p.139. La peur suscitée par la Révolution haïtienne est telle qu'elle provoque, selon Simon Newman, une poussée du conservatisme de la culture politique aux États-Unis (Simon Newman, « American Political Culture and the French and Haitian Revolutions: Nathaniel Cutting and the Jeffersonian Republicans », in Geggus David Geggus et Norman Fiering, eds., *The World of the Haitian Revolution*, op. cit., pp.72-89.).

<sup>411</sup> James Franklin, discours daté de 1828 cité dans Robert Lawless, *Haiti's Bad Press*, Rochester, Schenkman Books, 1992, p.44. Notre traduction.

et mulâtres tyranniques d'Haïti<sup>412</sup> ». L'auteur démontre ainsi comment « l'échec haïtien » est invoqué pour justifier la perpétuation du système esclavagiste aux États-Unis durant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>413</sup>.

Le déni politique de l'existence d'Haïti est suivi, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, de tentatives répétées visant à saper la souveraineté du nouvel État. La plus marquante d'entre elles est celle de 1825, lorsque la France accepte de reconnaître l'indépendance d'Haïti en échange d'un dédommagement de cent cinquante millions de franc-or et d'un accès privilégié aux comptoirs de commerce haïtiens. Incapable de payer cette somme, l'État haïtien contracte des prêts à des taux prohibitifs auprès des banques françaises, entravant le développement du pays et de son appareil étatique jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs, la reconnaissance de la nouvelle nation n'est que partielle et n'atténue en rien son statut de paria sur la scène internationale. L'ordonnance royale signée par Charles X stipule que « Nous concédons, à ces conditions, par la présente, aux habitants actuels de la partie française de Saint-Domingue, l'indépendance pleine et entière de leur gouvernement<sup>414</sup>. » L'ordonnance ne mentionne pas une seule fois l'existence d'un État haïtien. L'évocation d'une « partie française de Saint-Domingue » sur le document même qui en reconnaît l'indépendance en dit long sur l'état d'esprit qui guide la signature de cet accord. Loin d'établir une relation d'égal à égal avec la France, le traité de 1825 constitue en réalité un nouvel instrument de contrôle visant tout à la fois à brider le développement de la nouvelle nation et à perpétuer, sous une forme nouvelle, son exclusion sur la scène internationale. Ce qui est plus communément surnommé la « dette de l'indépendance » ouvre enfin la voie à l'intervention régulières de puissances étrangères dans le pays. En effet, la reconnaissance progressive de l'État haïtien par les puissances coloniales donne lieu à une lutte d'influence entre la France, les États-Unis,

---

<sup>412</sup> John Baur, "International Repercussions of the Haitian Revolution", art. cit., p.413. Notre traduction.

<sup>413</sup> Ibid., p.415. Il convient de préciser que les discussions sur l'influence de la Révolution haïtienne sur les abolitions de l'esclavage sont nombreuses et souvent contradictoires, certains auteurs postulant que les événements de Saint-Domingue ont ébranlé le système esclavagiste, tandis que d'autres affirment au contraire que les partisans de l'esclavagisme sont sortis renforcés du conflit. Le débat fut notamment initié par l'ouvrage de David Brian Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, qui souligne que la question de l'abolition s'insérait dans des rapports économiques, sociaux et politiques complexes et ne saurait être réduite à un simple affrontement entre pro et antiabolitionnistes. Pour un aperçu de ces débats dans la littérature scientifique récente, voir Seymour Drescher, *Abolition: A History of Slavery and Antislavery*, op. cit. ; Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, op. cit. ; David Brian Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Emancipation*, op. cit. On reprendra à notre compte la position défendue par Robin Blackburn, pour qui la Révolution haïtienne a bien, dans un premier temps, provoqué un renforcement des mesures répressives dans les sociétés esclavagistes, avant de précipiter la chute de celles-ci du fait des tensions provoquées par ces politiques coercitives. Voir Robin Blackburn, "Haiti, Slavery, and the Age of the Democratic Revolution", art. cit.

<sup>414</sup> Cité dans Marcel Dorigny, "Aux origines : l'indépendance d'Haïti et son occultation", op. cit., pp.8-9.

la Grande-Bretagne et l'Espagne, supplantée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par l'Allemagne<sup>415</sup>. La « mise en quarantaine » d'Haïti n'empêche donc pas les interventions étrangères qui deviennent, en quelques décennies, un aspect récurrent de la vie politique haïtienne et consacrent la dépendance du pays à l'extérieur<sup>416</sup>.

Au fil des années, le « syndrome de Saint-Domingue » s'installe de manière durable dans l'imaginaire colonial. La crainte induite par la Révolution haïtienne est alimentée et réactivée au cours du XIX<sup>e</sup> siècle par des rumeurs de complot ou encore « l'insolence » supposée des esclaves. Le syndrome resurgit de manière quasi-systématique lors de rébellions d'esclaves, la peur d'un « nouveau Saint-Domingue » provoquant la « paranoïa » des planteurs<sup>417</sup>. Pour Robert Lawless, « Une grande partie de la colère exprimée envers Haïti découlait des réactions provoquées par la Révolution haïtienne et peut être identifiée comme la peur que les Noirs prennent le pouvoir dans une autre colonie. L'imaginaire des Blancs caractérisait la Révolution haïtienne, et la victoire des Haïtiens face aux esclavagistes blancs, comme quelque chose d'odieux<sup>418</sup>. » Le « syndrome de Saint-Domingue », contrairement à l'hypothèse formulée par Alejandro Gomez, ne s'atténue donc pas au moment de l'abolition de l'esclavage dans les colonies américaines<sup>419</sup>. Loin de refléter une simple angoisse conjoncturelle, il acquiert une dimension structurelle et pose les fondements de la mise en récit d'Haïti en tant que figure racialisée de l'anti-modernité au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>415</sup> La reconnaissance d'Haïti par les métropoles est étroitement liée aux débats sur l'abolition de l'esclavage. La reconnaissance officielle d'Haïti par la Grande-Bretagne a ainsi lieu en 1833, alors même qu'est prise la décision de mettre en œuvre l'émancipation des esclaves dans l'empire britannique. Les autorités coloniales considèrent alors le risque de soulèvement réduit une fois l'émancipation des esclaves actée. Sous l'influence du lobby des États du Sud, les États-Unis ne reconnaissent pour leur part Haïti qu'en 1864, après la fin de la guerre de Sécession. Voir Arthur Stinchcombe, « Class conflict and Diplomacy: Haitian Isolation in the 19th-Century World System », *Sociological Perspectives*, vol. 37, n° 1, 1994, pp.1-23.

<sup>416</sup> Sur cet aspect, on renvoie à l'ouvrage de Brenda Plummer, qui montre comment la compétition qui s'est instaurée entre puissances occidentales autour d'Haïti au début du XX<sup>e</sup> siècle a considérablement aggravé la situation économique, sociale et politique du pays (Brenda Plummer, *Haiti and the Great Powers, 1902-1915*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1988.).

<sup>417</sup> John Baur, « International Repercussions of the Haitian Revolution », art. cit., p.412.

<sup>418</sup> Robert Lawless, *Haiti's Bad Press*, op. cit., pp.39-40. Notre traduction.

<sup>419</sup> Alejandro Gomez, *Le syndrome de Saint-Domingue : Perceptions et représentations de la Révolutions haïtienne dans le Monde Atlantique, 1790-1886*, op. cit., p.488.

## II. Édification et structuration de la figure du d'Haïti dans l'imaginaire (post)colonial

La littérature publiée en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle, puis aux États-Unis au XX<sup>e</sup> siècle, donne à voir l'édification progressive d'un discours mettant en récit la « barbarie » et la « décadence » d'Haïti. L'invention d'Haïti en tant qu'altérité radicale s'appuie sur un ensemble de références stéréotypées en relation étroite avec l'imaginaire colonial et l'idéologie raciste. Ce répertoire cognitif est remanié et renégocié au fil du temps, tout en conservant une remarquable continuité dans sa capacité à exclure et à mettre en sens les contours d'un Autre racialisé dans des contextes différents.

### A. Retracer la trajectoire socio-historique du « stigmaté haïtien »

#### 1. La mise en récit du « barbare haïtien » en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle

« C'est tout le XIX<sup>e</sup> siècle français, britannique, américain, qui, fort de repousser la contagion haïtienne de l'indépendance politique pour les peuples encore sous colonisation et esclavage, éprouve l'allégresse de dire la barbarie haïtienne<sup>420</sup>. » Cette citation du sociologue Laënnec Hurbon donne en quelques mots un aperçu efficace du contenu de la littérature publiée sur Haïti dans les décennies qui suivent l'indépendance de la première République noire.

En France, les tenants du racisme scientifique mentionnent régulièrement Haïti dans leurs écrits et mobilisent les images du « traumatisme » de Saint-Domingue pour justifier les stéréotypes dégradants qu'ils attribuent aux Noirs. Dans son ouvrage tristement célèbre, intitulé *Essai sur l'inégalité des races humaines* et publié en 1852, Arthur de Gobineau y consacre plusieurs pages. Il évoque « l'homme haïtien » en ces termes : « vous trouvez l'intelligence la plus inculte unie à l'orgueil le plus sauvage, qui n'a d'égal qu'une aussi profonde et incurable nonchalance. Si cet homme ouvre la bouche, il va vous débiter tous les lieux communs [...] Ce barbare les sait par cœur. [...] il n'a de soucis sérieux que de mâcher du tabac, boire de l'alcool, éventrer les ennemis

---

<sup>420</sup> Laënnec Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, Paris Les Éditions du Cerf, 2007 (1988), p.6.

et se concilier les sorciers. Le reste du temps, il dort<sup>421</sup>. » Quelques années plus tard, Gustave d'Alaux publie *L'Empereur Soulouque et son empire*, ouvrage pseudo-scientifique dans lequel l'auteur décrit Haïti comme un pays « en pleine réaction de barbarie africaine » et met en scène une « minorité blanche » à la merci d'une « masse sauvage » semant la terreur et massacrant les Européens<sup>422</sup>. Ce thème est également présent dans *Le préjugé de race* de Souquet-Basiège, où Toussaint Louverture est dépeint comme « le féroce assassin de la race blanche<sup>423</sup> ».

C'est toutefois la parution du livre de l'ancien consul britannique à Haïti, Spencer St. John, *Haïti ou la République noire*, qui pérennise la réputation d'Haïti en tant que pays barbare, cannibale et mystique dans l'imaginaire colonial<sup>424</sup>. Sa description détaillée d'un procès pour cannibalisme à Haïti en 1864 défraie les chroniques en Europe. Tout au long du livre, l'auteur décrit en détail des scènes auxquelles il a supposément assisté, durant lesquelles des enfants sont sacrifiés par des prêtres vaudou et dévorés par l'assistance<sup>425</sup>. Il consacre tout un chapitre au « culte maléfique » du vaudou et au « cannibalisme<sup>426</sup> » avant de conclure à l'incapacité des Noirs à se gouverner eux-mêmes : « La masse des habitants, composée d'Africains ignorants, ne demande qu'à être menée par un chef despotique<sup>427</sup> ». Les stéréotypes mobilisés mobilisés par St. John et ses confrères ont ainsi une importance dans la construction du « problème haïtien » dans l'espace Atlantique dans la mesure où il pose les bases des catégories d'entendement qui servent, aujourd'hui encore, à le mettre en sens. Outre les essais « littéraires » susmentionnés, cette image fantasmée d'Haïti est alimentée par divers récits de voyage sensationnalistes rédigés par des Européens, présentant la première

---

<sup>421</sup> Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Livres 1 à 4, Chicoutimi, Les Classiques des Sciences Sociales, 2004 (1853-1855), p.76. Il est à noter qu'Arthur de Gobineau était le petit-fils, du côté de sa mère, d'un esclavagiste de Saint-Domingue. Il est donc possible que les discours des colons de l'ancienne colonie française aient contribué à façonner son discours sur la « race noire ».

<sup>422</sup> Gustave d'Alaux, *L'Empereur Soulouque et son empire*, Paris, Michel-Lévy Frères, 1860, p.3. et p.262.

<sup>423</sup> Souquet-Basiège, *Le préjugé de race*, Paris, L'Harmattan, 1981 (1883), p.103, cité dans Laënnec Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, op. cit., p.55.

<sup>424</sup> Spencer St. John, *Haïti ou la République noire*, Paris, Plon, 1886 (1884).Ludwell Montague évoque en ces termes l'influence de l'œuvre de St. John sur le discours anti-haïtien en Amérique du Nord : « St. John [...] a révélé au monde les vertus journalistiques du vaudou. Son ouvrage *Haïti ou la République noire* a eu une progéniture abondante, y compris de nos jours, et des travaux dont l'inspiration est évidente », Ludwell Montague, *Haiti and the United States*, New York, Russel & russel, 1966, p.26, cité dans Michael Dash, *Haiti and the United-States : National Stereotypes and the Literary Imagination*, op. cit., p.24. Notre traduction.

<sup>425</sup> Spencer St. John, *Haïti ou la République noire*, op. cit., pp.190-191.

<sup>426</sup> Ibid., pp.175-219.

<sup>427</sup> Ibid., p.222.



République noire comme le lieu par excellence du développement de la tyrannie, de la sorcellerie et du cannibalisme<sup>428</sup>.

## 2. La propagande anti-haïtienne aux États-Unis durant le XX<sup>e</sup> siècle

Au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, les États-Unis prennent progressivement le relais de cette propagande anti-haïtienne. Ce basculement semble notamment lié aux évolutions de la société américaine et au contexte géopolitique d'alors. Laënnec Hurbon note qu'à l'époque, « plusieurs essayistes américains recherchent de nouveaux arguments pour renforcer aux États-Unis la ségrégation contre les Noirs. Haïti, dans ce contexte, apparaît comme une aubaine et devient le pays où “la race noire” démontre ses caractéristiques de sauvagerie, de barbarie et de cannibalisme<sup>429</sup>. » En 1910, Heskett Prichard ouvre la voie à ce genre littéraire nouveau en Amérique du Nord avec son ouvrage intitulé *When Black rule White : A journey across and about Hayti*, dans lequel il écrit : « Les dessous de la vie des Noirs sont pleins de croyances étranges. À Haïti, la religion nominale est le catholicisme romain, mais ce n'est qu'un mince vernis ; dessous vous trouvez, pas seulement des traces, mais les bases solides d'une tradition ouest-africaine, d'une adoration du Dieu serpent, et du sacrifice d'enfants<sup>430</sup>. »

L'occupation américaine d'Haïti, qui s'étend de 1915 à 1934, joue également un rôle important dans la consolidation de cet Autre haïtien racialisé dans l'imaginaire américain<sup>431</sup>. Elle constitue l'occasion, pour de nombreux soldats, voyageurs, essayistes, journalistes et missionnaires, d'alimenter une image mystique d'Haïti par le biais d'une littérature qui connaît un grand succès chez un public amateur d'histoires fantaisistes sur le vaudou et les zombis<sup>432</sup>. Ces ouvrages, allant du récit suffisant et paternaliste à un enthousiasme débridé pour le « folklore » local, ont en commun de considérer Haïti comme un lieu différent du reste du monde de par son essence raciale et de cultiver un style sensationnaliste et théâtral. John Craige, un marin envoyé à Haïti durant l'occupation, publie par exemple durant les années 1930 plusieurs romans à succès et

---

<sup>428</sup> Voir par exemple Paul Dhormyos, *Sous les tropiques, souvenirs de voyage*, Paris, Jung-Treutell, 1864 et Edgard La Selve, *Le Pays des Nègres. Voyage à Haïti*, Paris, Hachette, 1881.

<sup>429</sup> Laënnec Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, op. cit., p.98.

<sup>430</sup> Heskett Prichard, *When Black rule White: A journey across and about Hayti*, New York, Freeport, 1900, pp.74-75. Notre traduction.

<sup>431</sup> Michael Dash, *Haiti and the United-States. National Stereotypes and the Literary Imagination*, op. cit., pp.22-44.

<sup>432</sup> Pour plus de détails sur les nombreux documents publiés à propos d'Haïti durant cette période, voir Mary Renda, *Taking Haiti: Military Occupation and the Culture of U.S. Imperialism, 1915-1940*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2001.

aux titres évocateurs, tels que *Cannibal Cousins*<sup>433</sup> et *Black Baghdad*<sup>434</sup>, où Haïti y est décrite comme une société barbare, cannibale, sanguinaire et en proie au chaos le plus total. L'ouvrage de William Seabrook, qui devient un véritable best-seller, ne tarit quant à lui pas d'éloges sur la « beauté » du mode de vie haïtien. Décrivant une cérémonie religieuse haïtienne, l'essayiste mobilise les schèmes traditionnels du racisme en donnant à voir des individus primitifs et animalisés : il y avait des « corps noirs sautant, criant, se tortillant, fous de sang, fous de sexe, fous de Dieu, ivres, qui tourbillonnaient et dansaient leurs sombres saturnales ». Magnanime, William Seabrook conclut : « je n'ai pas éprouvé la répulsion décrite dans la littérature traditionnelle. C'était sauvage et primitif, mais cela me semblait magnifique et pas dépourvu d'une certaine beauté<sup>435</sup>. »

D'après Michael Dash, après l'occupation américaine, la perception d'Haïti évolue d'une approche sensationnaliste et antithétique vers une démarche dépassionnée marquée par un intérêt scientifique nouveau<sup>436</sup>. Ce changement permet, selon l'auteur, de rapprocher Haïti et les États-Unis : « Haïti, qui n'était plus marginalisée, est passée de la périphérie au centre<sup>437</sup>. » S'il y a bien eu un intérêt scientifique croissant pour Haïti à partir de la fin de l'occupation américaine, en conclure à la fin de la marginalisation de celle-ci nous paraît excessif. D'une part, parce que cet « intérêt scientifique » est imprégné d'un exotisme aux accents racistes et relève davantage d'une volonté de contrôler une prétendue « obscurité » haïtienne que d'une démarche d'étude rigoureuse. D'autre part, parce que la désignation d'Haïti en tant qu'altérité racialisée persiste sous des formes variées durant le reste du XX<sup>e</sup> siècle. Robert Lawless souligne ainsi que durant les années 1960-1970, la couverture médiatique d'Haïti en Amérique du Nord est principalement marquée par la figure du zombi, par les « *boat people* » et par la traditionnelle menace communiste<sup>438</sup>. Dans leur étude sur la communauté haïtienne aux États-Unis durant les années 1970, Nina Glick-Shiller et Georges Fouron constatent que « les Haïtiens étaient décrits comme loqueteux, misérables et pathétiques, et il se disait

---

<sup>433</sup> John Craige, *Cannibal Cousins*, New York, Minton, Balch & Company, 1934.

<sup>434</sup> John Craige, *Black Baghdad: the Arabian Nights Adventures of a Marine Captain in Haiti*, New York, Minton, Balch & Company, 1933.

<sup>435</sup> William Seabrook, *The Magic Island*, New York, Paragon House, 1989 (1929), p.42. Notre traduction.

<sup>436</sup> « Haïti, vue sous ce nouveau jour, n'était plus un spectacle. Un nouveau type de curiosité émergea, qui n'était plus basé sur l'expérience sensorielle mais sur un inventaire dépassionné. L'obscurité d'Haïti était enquêtée, mesurée et cataloguée d'une manière méticuleuse et scientifique », Michael Dash, *Haiti and the United-States. National Stereotypes and the Literary Imagination*, op. cit., p.73. Notre traduction.

<sup>437</sup> Ibid., p.74.

<sup>438</sup> Robert Lawless, *Haiti's Bad Press*, op. cit., pp.1-3.

qu'ils étaient des paysans analphabètes, superstitieux, et infestés de maladie<sup>439</sup>. » Durant les années 1980, l'attention se focalise sur le risque que les Haïtiens répandent le sida, après leur désignation en tant que « groupe à risque » par les autorités sanitaires américaines<sup>440</sup>. L'intérêt accru envers cette propension supposée « naturelle » aux infections du corps haïtien ne met toutefois pas fin aux assignations plus « traditionnelles » : à la fin des années 1980, un article du *Wall Street Journal*, décrit par exemple Haïti comme un pays « anormal », où « les choses semblent bizarres » et où « les notions occidentales de progrès et de développement s'évanouissent dans la fumée des pierres magiques en feu d'un prêtre vodou<sup>441</sup>. » Durant les années 2000, ce sont les images de pauvreté et de chaos qui dominent l'espace médiatique, Haïti étant associée de manière récurrente à la misère, à l'anarchie et à la violence<sup>442</sup>. On explique cette pauvreté par une « résistance culturelle au changement », un culte du vaudou qui favoriserait des comportements « capricieux » et « futiles », ou encore par le fait que les individus ne parviendraient à « intégrer la notion de responsabilité<sup>443</sup> ». Si donc les stéréotypes associés à Haïti évoluent au fil du temps et varient en fonction des contextes, les schèmes racistes hérités du discours colonial ne semblent jamais loin, en ce que les différents types de discours produits sur les deux rives de l'Atlantique participent à la perpétuation d'une image racisante et infériorisante de la première République noire.

---

<sup>439</sup> Nina Glick-Schiller et Georges Fouron, « « Everywhere We Go, We Are In Danger »: Ti Manno and the Emergence of a Haitian Transnational Identity », *American Ethnologist*, vol. 17, n° 2, 1990, p.337. Notre traduction.

<sup>440</sup> Paul Farmer, *AIDS and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*, Berkeley, University of California Press, 2006 (1992).

<sup>441</sup> Cité dans *ibid.*, p.3. Notre traduction. Nous n'employons pas dans cette recherche l'orthographe « vodou », à l'exception des citations d'auteurs. La même remarque est valable pour le nom masculin « zombie », couramment accepté en français, mais auquel nous préférons l'orthographe « zombi ».

<sup>442</sup> Amy Potter, «Voodoo, Zombies and Mermaids: U.S Newspaper Coverage of Haiti», *Geographical Review*, vol. 99, n° 2, 2009, pp.208-230.

<sup>443</sup> Voir la tribune de David Brooks, «The Underlying Tragedy», *The New York Times*, 14 janvier 2010, URL : <http://www.nytimes.com/2010/01/15/opinion/15brooks.html> (consulté le 16 octobre 2015).

## B. Nommer l'altérité : stéréotypes et catégorisations associés à l' « enfer haïtien »

Au-delà de ces transformations, généralement liées au contexte historique, il est possible de repérer l'usage récurrent de certaines catégorisations structurantes ayant pour effet d'ordonner la mise en récit du « problème haïtien ». Après avoir retracé la trajectoire historique du discours anti-haïtien, on tentera maintenant d'identifier ces stéréotypes et les mécanismes qu'ils mobilisent pour produire l'exclusion d'Haïti.

### 1. Le zombi et le cannibale

Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, le vaudou et le cannibalisme sont probablement les représentations les plus couramment associées à la première République noire. Elles constituent la réponse immédiate des colons pour expliquer les « monstruosité » de Saint-Domingue et maintenir les Haïtiens en dehors des frontières de l'humanité. Ces représentations se perpétuent au fil des décennies et se laissent observer, aujourd'hui encore, dans l'espace Atlantique. Dans les années 1950, l'anthropologue Alfred Métraux constate ainsi que « Certains mots sont chargés d'une grande puissance évocatrice. "Vaudou" est l'un deux. Il suggère habituellement des visions de morts mystérieuses, de rites secrets ou de saturnales<sup>444</sup> ». Dans ses travaux sur la représentation d'Haïti dans la presse étatsunienne, Robert Lawless dresse une liste édifiante d'émissions et d'articles de journaux américains consacrés au vaudou et aux zombis durant les années 1980 et 1990 et livrant une vision caricaturale d'Haïti<sup>445</sup>. Le chercheur américain cite, à titre d'exemple, le présentateur de télévision Bill O'Reilly qui, en 1991, tient les propos suivants dans l'émission *Inside Edition* durant une heure de grande écoute : « À juste une heure d'avion de Miami se trouve le pays caribéen d'Haïti, et ce pays est littéralement tenu en otage par des prêtres vaudou qui transforment les gens en zombis. Une motivation : l'argent<sup>446</sup>. »

Ces stéréotypes n'épargnent pas certains milieux académiques, comme en témoignent un regain d'intérêt récent pour la « production de zombis ». Des recherches sont en effet menées par des scientifiques renommés sur des « drogues zombifères »,

---

<sup>444</sup> Alfred Métraux, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1998 (1958), p.11.

<sup>445</sup> Robert Lawless, *Haiti's Bad Press*, op. cit., pp18-27.

<sup>446</sup> Ibid., p.20. Notre traduction.

leur propos relevant davantage d'une énumération de présupposés racistes que d'un véritable discours scientifique<sup>447</sup>. En anglais, le terme « vaudou » est par ailleurs souvent utilisé pour faire référence à des images négatives ou pour exprimer un mépris envers une personne ou un objet. Un des exemples les plus connus de cet usage péjoratif fut lorsque George Bush tourna en dérision la politique économique de Ronald Reagan en la qualifiant, durant la primaire républicaine de 1980, de « voodoo economics<sup>448</sup> ». S'il n'a pas été possible de trouver des études recensant la perception d'Haïti dans les médias français, on retrouve toutefois des stéréotypes similaires véhiculés dans des romans à sensation publiés en France<sup>449</sup>. Laënnec Hurbon observe enfin que les stéréotypes sur le vaudou ne se limitent pas à l'Europe et aux États-Unis et sont également observables dans la Caraïbe contemporaine : « Encore de nos jours, les autres îles et pays de la Caraïbe lisent l'histoire d'Haïti comme une longue nuit de barbarie : haut lieu de la magie noire [...], conservatoire africain de la sauvage africanité où dans les boucheries faux-filets de bœufs et d'êtres humains se confondent, où la nuit, les cimetières sont des viviers d'où l'on extrait les mille et un zombis à quatre sous et où l'appétit pour les repas agrémentés de chairs fraîches d'enfants n'a plus de bornes<sup>450</sup>. »

## 2. Un corps primitif et malade

Le présupposé d'une sexualité débridée constitue une autre catégorisation couramment associée à Haïti. Cette prétendue légèreté des mœurs haïtienne provoque alternativement fascination et condamnation chez les observateurs blancs qui la mettent en récit. On en trouve un bon exemple dans le passage du roman de Seabrook cité un peu plus haut, qui décrit des « corps noirs sautant, criant, se tortillant, fous de sang, fous de sexe<sup>451</sup> ». Loeder, essayiste allemand, illustre de manière tout aussi explicite cette hyper-sexualisation du corps noir haïtien et de l'attraction qu'il exerce, dans un ouvrage

---

<sup>447</sup> Voir l'ouvrage de Wade Davis, ethnobotaniste à Harvard, dont le titre a peu à envier aux romans sensationnalistes des années 1930 et a par la suite inspiré un film d'horreur : *The Serpent and the Rainbow: A Harvard Scientist's Astonishing Journey into the Secret Societies of Haitian Voodoo, Zombies and Magic*, New York, Simon & Schuster Paperbacks, 1985. En France, on renvoie à « l'enquête » du médecin légiste Philippe Chartier sur la « patrie des morts-vivants » : *Zombis : Enquêter sur les morts-vivants*, Paris, Tallandier, 2015.

<sup>448</sup> «Reagonomics or « voodoo economics » ?», *BBC News*, 5 juin 2004, URL : <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/270292.stm> (consulté le 05/10/2015). L'expression est toujours utilisée aujourd'hui. L'économiste Paul Krugman, dans une tribune publiée le 5 octobre 2014 dans le *New York Times* intitulée « Voodoo economics, the next generation », évoque ainsi le risque que la politique économique américaine tombe « dans une situation voudouesque » (voir Paul Krugman, «Voodoo economics, the next generation», *New York Times*, 6 octobre 2014, URL : [http://www.nytimes.com/2014/10/06/opinion/paul-krugman-voodoo-economics-the-next-generation.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2014/10/06/opinion/paul-krugman-voodoo-economics-the-next-generation.html?_r=0) (consulté le 5 octobre 2015). Notre traduction.

<sup>449</sup> Voir par exemple, Jacques Pradel et Jean-Yves Casgha, *Haïti, la république des morts vivants*, Paris, Du Rocher, 1983 ; Pierre-Olivier Chanez, *Le vaudou : enquête au pays des mort-vivants*, Paris, Bressac, 1997.

<sup>450</sup> Laënnec Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, op. cit., pp.6-7.

publié dans les années 1930 : « Deux filles noires se promenaient lentement le long de la route et fixaient l'étranger blanc avec une curiosité lubrique. [...] Dès que mon regard croisait le leur, elles souriaient avec bonheur et amusement. Puis elles rirent fort et exécutèrent une petite danse, tortillant et balançant leurs corps séduisants. Quand leur numéro fut terminé, elles se détournèrent et marchèrent vers leurs cabanes, se retournant de temps en temps dans un signe d'invitation<sup>452</sup>. » Cette « consommation » du corps antillais sexualisé fait partie intégrante du processus conduisant à son infériorisation dans la mesure où, pour reprendre les mots de Mimi Scheller, il procède d'une « reconstitution des frontières de la différence entre les positions de dominant et de dominé<sup>453</sup> ». Il s'agit donc de réaffirmer la possession du corps haïtien par le visiteur blanc en le construisant en tant qu'objet sexuel. Cette assignation libidineuse envers le corps noir est par ailleurs intimement liée à l'animalité qui lui est attribuée, dans la mesure où son érotisation est rattachée à une primitivité des mœurs et à un « fond africain » pensé comme « sauvage » et donc affranchi des normes sociales. En ce sens, le corps de l'Haïtien constitue une surface de projection des fantasmes sexuels des écrivains blancs de l'époque et de leurs désirs réfrénés par les interdits sociaux.

Cette hypersexualisation des Haïtiens, ainsi que les rumeurs circulant sur le vaudou, sont étroitement liées à l'émergence d'un troisième type de catégorisation : celui d'un corps propice aux infections et aux maladies. Ce stéréotype se manifeste à plusieurs reprises durant le XX<sup>e</sup> siècle, par exemple dans les années 1970 lorsque des rumeurs prétendent que les Haïtiens répandent la tuberculose à Miami<sup>454</sup>. C'est toutefois durant les années 1980, lorsque les Haïtiens sont associés à l'épidémie du sida, que ces représentations sont portées à leur paroxysme. En 1983, le *Center for Disease Control* (CDC), le centre de prévention des maladies américain, désigne pour la première fois quatre « groupes à risque » susceptibles de contracter le virus du sida : les homosexuels, les hémophiles, les drogués, et les Haïtiens. Le fait d'associer une maladie à une nationalité n'apparaît pas, à l'époque, remis en cause par la communauté scientifique. Un médecin travaillant à l'Institut Américain du Cancer affirme ainsi en décembre 1982 : « Nous suspectons que [le sida] est une épidémie provenant d'un virus haïtien

---

<sup>451</sup> Voir William Seabrook, *The Magic Island*, op. cit., p.42.

<sup>452</sup> Richard Loederer, *Voodoo Fire in Haiti*, Gretna, Pelican Publishing Company, 2005 (1932), p.38. Notre traduction.

<sup>453</sup> Mimi Scheller, *Consuming the Caribbean: From Arawks to Zombies*, London, Routledge, 2003, p.173.

<sup>454</sup> Robert Lawless, *Haiti's Bad Press*, op. cit., p.10.

amené aux États-Unis par la population homosexuelle<sup>455</sup>. » Ce couplage cognitif constitue pourtant un instrument d'exclusion éminemment puissant.

La désignation des Haïtiens en tant que « groupe à risque » donne lieu à une vaste littérature exposant les hypothèses les plus diverses – et improbables – pour expliquer le taux de prévalence du sida alors particulièrement élevé à Haïti. Ces thèses reposent, pour la plupart, sur les stéréotypes racistes exprimés à l'encontre des Haïtiens depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Dans l'édition d'octobre 1983 du très respectable *Annals of Internal Medicine*, des praticiens du *Massachusetts Institute of Technology* déclarent qu' « Il est raisonnable de considérer que des pratiques vaudouistes sont une des causes du syndrome<sup>456</sup>. » Dans leur étude sur l'épidémie du sida en Haïti, Moore et LeBaron associent également vaudou et homosexualité, considérant que la combinaison de ces deux éléments a participé à la propagation de la maladie<sup>457</sup>. Renée Sabatier rapporte pour sa part que des scientifiques « ont postulé que des Haïtiens pouvaient avoir contracté le virus à partir de singes par le moyen de pratiques sexuelles bizarres ayant lieu dans des bordels haïtiens<sup>458</sup> ». Frederick et Marta Siegal, considérés comme des pionniers dans l'étude du sida, poussent la logique à son terme lorsqu'ils affirment, dans un ouvrage intitulé *AIDS: The Medical Mystery*, que les Haïtiens ne sont plus seulement porteurs « naturels » de la maladie, mais qu'Haïti est le foyer originel du sida<sup>459</sup>. Bien que sans fondement empirique tangible, ces théories sont relayées, selon Paul Farmer, dans la plupart des grandes revues médicales américaines. Elles sont accréditées et légitimées par des dispositifs d'action publiques mis en place par les autorités américaines, notamment lorsque celles-ci décident d'interdire les transfusions de sang chez les nationaux haïtiens<sup>460</sup>. Largement reprises dans les médias internationaux, ces représentations consolident l'image des Haïtiens considérés comme des individus infectés et souillés représentant une menace pour la santé publique<sup>461</sup>.

---

<sup>455</sup> Docteur Bruce Chabner, cité dans Paul Farmer, *AIDS and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*, op. cit., p.2. Notre traduction.

<sup>456</sup> Cité dans Ibid. Notre traduction.

<sup>457</sup> Alexandre Moore et Ronald LeBaron, "The Case for a Haitian Origin of the AIDS Epidemic", in Douglas Feldman et Thomas Johnson, eds., *The Social Dimensions of AIDS: Method and Theory*, New York, Praeger, 1986, pp.77-93.

<sup>458</sup> Renée Sabatier, *Blaming Others: Prejudice, Race and Worldwide AIDS*, Philadelphia, New Society Publishers, 1988, p.45. Notre traduction.

<sup>459</sup> Frederick Siegal et Marta Siegal, *AIDS: The Medical Mystery*, 1983, New York, Grove Press, p.85, cité dans Paul Farmer, *AIDS and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*, op. cit., p.212.

<sup>460</sup> Ibid., p.217.

<sup>461</sup> Renée Sabatier, *Blaming Others: Prejudice, Race and Worldwide AIDS*, op. cit., p.44.

### 3. Le despote, l'indolent et le miséreux. De l'incapacité supposée des Haïtiens à se gouverner eux-mêmes

Le despotisme et la pauvreté constituent un autre thème récurrent lorsqu'il s'agit d'évoquer Haïti. Si le « désordre » du pays et ses « dirigeants sanguinaires » sont déjà mentionnés dans les années qui suivent l'indépendance de 1804, ils sont régulièrement repris au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Dans la continuité du « syndrome de Saint-Domingue », ces représentations servent à accréditer l'idée selon laquelle les Noirs sont incapables de se gouverner eux-mêmes et qu'une éventuelle indépendance mènerait inévitablement au « chaos » et à la misère. Ce propos peut être résumé par la citation suivante du Secrétaire d'État américain Robert Lansing, qui écrit en 1918 : « Les expériences d'Haïti et du Libéria montrent que les races africaines sont dépourvues de toute capacité d'organisation politique [...]. Il y a sans aucun doute une tendance inhérente à retomber dans la sauvagerie et à rejeter les chaînes de la civilisation qui sont incompatibles avec leur nature physique<sup>462</sup>. » Aujourd'hui encore, Haïti est régulièrement présentée dans la sphère médiatique comme « un État failli, en proie aux dictateurs et aux désastres » et désignée comme « le pays le plus pauvre de l'hémisphère ». « Violence », « chaos », « émeutes », « corruption », « instabilité », « crise » et « sanguinaire » sont par exemple les termes revenant le plus souvent dans les articles de journaux consacrés à Haïti durant l'année 2004 aux États-Unis, véhiculant l'idée que le pays est « différent » du reste de l'humanité<sup>463</sup>. Ces présupposés sont également présents dans la littérature académique, l'histoire d'Haïti se trouvant souvent résumée à la déchéance de la « Perle des Antilles » en « pays le plus pauvre de l'hémisphère<sup>464</sup> ».

Le vaudou, la supposée crédulité des Haïtiens et les « racines africaines » du pays sont fréquemment mis en avant pour expliquer cet état de fait. Un article du *Washington Post* publié en 2004 affirme ainsi qu'« À Haïti, les apparences sont trompeuses. Dans ce pays pauvre d'environ huit million d'habitants, où le vaudou est considéré comme une religion nationale et où les gens croient [...] que les mort-vivants marchent dans les

---

<sup>462</sup> Robert Lansing, cité dans Clare Corbould, *Becoming African-Americans: Black Public Life in Harlem, 1919-1939*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, p.166. Notre traduction.

<sup>463</sup> Amy Potter, «Voodoo, Zombies and Mermaids: U.S Newspaper Coverage of Haiti», *Geographical Review*, op. cit., p.217.

<sup>464</sup> Pour une illustration de cette mise en récit de la « déliquescence » haïtienne dans la littérature académique, voir le travail très contestable de Philippe Girard, *Paradise Lost: Haïti's Tumultuous Journey from Pearl of the Caribbean to Third World Hotspot*, New York, Palgrave MacMillan, 2005.



rues, la situation politique s'enlise dans la complexité<sup>465</sup>. » L'article de Lawrence Harrison, ancien directeur de l'agence USAID<sup>466</sup> à Haïti, publié dans le *Wall Street Journal* en 2010 offre une autre illustration des associations qui sont opérées entre pauvreté et « racines africaines ». L'essayiste y affirme que la pratique du vaudou constituerait un frein au « progrès » et situe l'origine du « cauchemar sans fin » d'Haïti et de sa pauvreté dans son « système de valeurs, largement façonné par les cultures africaines<sup>467</sup> ». L'image des boat people haïtiens, qui émerge à la fin des années 1970 suite aux tentatives de nombreux Haïtiens, poussés par la détérioration des conditions de vie et de la situation politique locale, de rejoindre la Floride par bateau, est également régulièrement mobilisée lorsqu'il s'agit d'évoquer la pauvreté en Haïti<sup>468</sup>. Ses ressortissants sont alors présentés comme des migrants économiques venus profiter du système d'aide sociale, des trafiquants de drogue, ou encore comme les responsables de la criminalité qui affecte la société américaine<sup>469</sup>. Ces catégorisations sont renforcées par les dispositifs instrumentaux mis en place par les autorités américaines, qui confinent les « migrants » dans des centres de détention avant de les expulser.

Un dernier type de discours tend enfin à considérer la population d'Haïti comme indolente, passive et primitive. Déjà au XIX<sup>e</sup> siècle, St. John déclare que « Le peuple ignorant [...] a quitté ses travaux et pris des habitudes de paresse et de rapines, qu'il a conservées depuis », ajoutant plus loin que « c'est un peuple de peu d'avenir, et les Haïtiens les plus intelligents en désespèrent eux-mêmes, quand ils se rendent compte des désastreux progrès des mœurs barbares<sup>470</sup> ». Cette représentation se perpétue durant l'occupation américaine : un conseiller économique en poste à Haïti affirme ainsi que « Les paysans [...] sont, de façon enviable, insouciant et satisfaits ; mais s'ils veulent être les citoyens d'une nation indépendante et autogérée, ils doivent acquérir [...] une volonté propre<sup>471</sup>. » Le raisonnement implicite dans ces propos est que les Haïtiens

---

<sup>465</sup> Cité dans Amy Potter, «Voodoo, Zombies and Mermaids: U.S Newspaper Coverage of Haiti», *Geographical Review*, op. cit., p.224. Notre traduction.

<sup>466</sup> *United States Agency for International Development*, Agence des États-Unies pour le développement international.

<sup>467</sup> Lawrence Harrison, «Haiti and the voodoo curse: The cultural roots of the country's endless misery», *The Wall Street Journal*, 5 février 2010, URL: <http://www.wsj.com/articles/SB10001424052748704533204575047163435348660> (consulté le 7 octobre 2015). Notre traduction.

<sup>468</sup> Sur l'immigration haïtienne en Floride, voir Cédric Audebert, «Immigration et insertion urbaine en Floride : le rôle de la famille transnationale haïtienne», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, n° 3, 2004, URL : <http://remi.revues.org/2027> (consulté le 06/10/2015).

<sup>469</sup> Nina Glick-Schiller et Georges Fouron, «« Everywhere We Go, We Are In Danger »: Ti Manno and the Emergence of a Haitian Transnational Identity», op. cit., pp.336-337.

<sup>470</sup> Spencer St. John, *Haïti ou la République noire*, op. cit., p.x. et p.129. Notre traduction.

<sup>471</sup> Arthur Millspaugh, «Our Haitian Problem.», *Foreign Affairs*, n° 7, 1929, p.560, cité dans Robert Lawless, *Haiti's Bad Press*, op. cit. p.69. Notre traduction.

pourraient être prospères s'ils le désiraient réellement, et induit donc que leur pauvreté est « méritée ». Ces représentations s'exprimèrent également sous la forme d'un paternalisme qui consiste à présenter Haïti comme une nation orpheline et abandonnée. Smedler Buler, en charge de superviser l'occupation américaine, affirme par exemple devant le Sénat en 1921 : « Nous nous sommes embarqués en sachant que nous étions les administrateurs d'une gigantesque propriété qui appartenait à des mineurs. C'est le point de vue que j'ai personnellement adopté, que les Haïtiens étaient nos enfants sous tutelle<sup>472</sup>. » Dans cette perspective, Haïti est pensée comme un enfant récalcitrant mais dans le besoin, abandonnée par un père négligeant – la France – et par une mère incapable d'assumer ses enfants – l'Afrique<sup>473</sup>.

Les différents types de catégorisation observés jusqu'à présent représentent Haïti comme un pays sombre, mystérieux, barbare, cannibale, pauvre, chaotique, décadent et primitif. Elles sont entretenues et renouvelées par divers dispositifs instrumentaux qui ont pour effet de matérialiser cette exclusion. Si ces thématiques ont été exposées de manière distinctes, dans la réalité sociale elles tendent à s'entremêler et à s'autoalimenter. On a pu le voir, par exemple, lorsque Lawrence Harrison liait pauvreté, vaudou et racines africaines. Cette permanence des catégories de sens associées à la figure d'Haïti est, en réalité, intimement liée au répertoire cognitif commun dont celles-ci sont issues, à savoir l'idéologie raciste.

---

<sup>472</sup> Smedler Buler, cité dans Mary Renda, *Taking Haiti: Military Occupation and the Culture of U.S Imperialism*, op. cit., p.13. Notre traduction.

<sup>473</sup> Ibid., p16.

### **III. Idéologie raciste et luttes de pouvoir autour de la mise en sens d'Haïti**

Si Haïti est construite en tant qu'Autre dans l'imaginaire colonial par le biais de répertoires cognitifs variés, c'est bien le facteur racial qui informe, légitime et ordonne ces catégories et l'exclusion dont elles sont porteuses. En ce sens, le « problème haïtien » tel que décrit jusqu'à présent apparaît comme le produit indissociable d'un besoin de réaffirmer une suprématie blanche ébranlée par la victoire d'esclaves révoltés face aux armées européennes et le contexte du XIX<sup>e</sup> siècle, marqué par l'émergence du racisme scientifique. La narration d'Haïti et les instrumentalités qui l'accompagnent constituent les leviers puissants de la mise en scène d'un ordre ontologique raciste, expression d'une pensée réduisant le Noir à la bestialité et à l'animalité la plus primaire. Partant, ce discours colonial sur Haïti participe à l'énonciation en contre-point d'un Soi blanc et civilisé. La construction d'Haïti en tant que figure racialisée de l'anti-modernité ne reste toutefois pas sans réponse et est régulièrement contestée depuis 1804 ; dans un premier temps par divers mouvements antiesclavagiste, puis par les tenants du nationalisme noir. À rebours du discours colonial, pour de nombreux activistes noirs, la Révolution haïtienne incarne un symbole d'émancipation et un outil cathartique utilisé pour sublimer la catégorie noire, (re)construire une identité commune, et informer les luttes pour l'égalité raciale. À la fois figure de l'anti-modernité et vecteur de solidarité raciale, Haïti émerge ainsi au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle comme une figure oppositionnelle et un lieu de lutte de pouvoir autour de la validation de l'idéologie raciste.

#### **A. Réaffirmer la performativité de l'ordre colonial à travers la figure du « barbare haïtien »**

Achille Mbembe considère que « L'âge moderne constitue [...] un moment décisif dans [la formation de l'idéologie raciale] grâce d'une part aux récits des voyageurs, des explorateurs, soldats et aventuriers, marchands, missionnaires et colons ; et d'autre part à la constitution d'une "science coloniale"<sup>474</sup> ». Il est par conséquent probable que les récits exposés plus haut sur Haïti, compte-tenu de l'écho qu'ils

---

<sup>474</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p.50.

rencontrent en Europe et en Amérique du Nord, soient intimement liés à l'édification de la pensée raciale du XIX<sup>e</sup> siècle. Sans chercher à identifier quel fut l'impact exact d'Haïti sur le racisme scientifique et inversement, on tentera de montrer en quoi l'invention d'Haïti dans l'imaginaire colonial est intimement liée à l'élaboration du discours raciste durant cette période.

## 1. Une lecture racialisante de la société haïtienne

On a pu le voir à la lecture des pages précédentes, la couleur de peau constitue un critère récurrent dans la catégorisation de l'ancienne colonie française par ses visiteurs. La surprise exprimée quant à la « noirceur » d'Haïti, ainsi que sa « proximité » avec l'Afrique, sont des thématiques récurrentes dans les témoignages des voyageurs occidentaux. Ainsi de l'écrivain américain Harry Franck qui observe « la relation proche des Haïtiens avec leurs frères sauvages d'Afrique centrale » tout en s'amusant de la « juxtaposition étrange des cabanes de roseau africaines les plus primitives avec les tentatives des mulâtres éduqués à Paris de singer [...] des châteaux français<sup>475</sup>. » Plus récemment, un journaliste américain, évoquant son voyage à Haïti, témoigne que « par-dessus tout, c'est la noirceur de la population [...] qui évoque un autre continent<sup>476</sup>. » Ici, Haïti et la catégorie « noire » deviennent inextricablement liées et sont associées à une Afrique sauvage et mystérieuse. Au-delà de ce lien direct opéré par les observateurs occidentaux, on notera que les schèmes utilisés pour penser et inférioriser le continent africain sont presque identiques à celles associées à Haïti. Le cannibalisme et la sorcellerie, dit Hurbon, sont perçus comme des pratiques africaines, inhérentes à l'être du Noir. Elles sont présentées par la littérature ethnologique du début du XX<sup>e</sup> siècle comme étant largement répandues au Gabon, au Dahomey, au Nigéria ou au Congo<sup>477</sup>. Tout comme Haïti, les sociétés africaines, dans le regard du colon, sont jugées impotentes, incapables de se gouverner elles-mêmes et dirigées par des « bouffons » parés de « plumes d'oiseau<sup>478</sup> ». Ce sont des sociétés de superstition, assujetties à la sorcellerie et à des croyances tribales et désuètes, où la pulsion et la sensualité primaires prennent le dessus. Gobineau estime par exemple que « Certainement l'élément noir est indispensable pour développer le génie artistique dans une race, parce que nous avons

---

<sup>475</sup> Harry Franck, *Roaming through the West Indies*, New York, The Century, 1920, p.150. et p.113. Notre traduction.

<sup>476</sup> James Ferguson, *Papa Doc, Baby Doc: Haiti and the Duvaliers*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, p.14, cité dans Robert Lawless, *Haiti's Bad Press*, op. cit. p.36. Notre traduction.

<sup>477</sup> Laënnec Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, op. cit., p.147.

vu avec quelle profusion de feu, de flammes, d'étincelles, d'entraînement, d'irréflexion réside dans son essence, et combien l'imagination, ce reflet de la sensualité [...] le rendent propre à subir les impressions que produisent les arts, dans un degré d'intensité tout à fait inconnu aux autres familles humaines<sup>479</sup>. » Ici, la « race noire » est réduite à l'expression d'un instinct primitif dont elle serait l'apanage, une catégorisation qui transparait dans un nombre significatif de récits sur Haïti. On pense, par exemple, à la façon dont les Haïtiens sont décrits comme assujettis à des superstitions primitives et soumis à un « fond sauvage » caractérisé par l'irrationnel. La fascination pour Haïti exprimée par certains observateurs, mettant par exemple en avant l'« authenticité » et la beauté du caractère « primitif » de la première République noire<sup>480</sup>, s'inscrivent dans la même tendance dans la mesure où la figure du Noir est toujours réduite à un instinct pulsionnel et à un corps sexualisé dont le rôle est d'être possédé<sup>481</sup>. Qu'il suscite la convoitise ou la répulsion le corps du sujet racialisé constitue, comme le rappelle Homi Bhabha, une « figure étrange du désir », produit « de l'identification ambivalente de l'univers raciste [...] où l'altérité du Soi est inscrite dans le palimpseste pervers de l'identité coloniale<sup>482</sup>. »

L'analogie étroite opérée à la fin du XX<sup>e</sup> siècle entre Haïti et le virus du sida relève d'une logique raciste similaire, dans la mesure où le discours colonial associe régulièrement maladies et populations noires, renforçant par là-même l'exclusion de ces dernières. Karen Jochelson démontre comment, dans l'Afrique du Sud du début du XX<sup>e</sup> siècle, les maladies vénériennes, et notamment la syphilis, sont catégorisées comme des maladies « noires » et participent à la subordination des Africains dans la structure socio-économique du pays<sup>483</sup>. Elizabeth Fee, dans son étude sur les maladies infectieuses à Baltimore, livre un constat comparable en observant l'intersection qui existe alors entre le discours raciste et les diagnostics médicaux posés par « les médecins blancs,

---

<sup>478</sup> Achille Membé, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p.80.

<sup>479</sup> Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, op. cit., p.301.

<sup>480</sup> Voir par exemple le passage de Seabrook à props d'une cérémonie vaudou cité un peu plus haut (William Seabrook, *The Magic Island*, op. cit., p.42.)

<sup>481</sup> « La figure de l'Afrique en tant que réservoir à mystères représente, au fond, le discours occidental du désir de la fête joyeuse et sauvage, sans entraves ni culpabilité, la quête d'un vitalisme sans conscience du mal – désir qui taraude l'Europe d'après-guerre. » (Achille Membé, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p.69.). Pour plus de détails sur les tentatives de contrôle du corps des femmes noires par les colons blancs et sur le rôle central de la sexualisation du Noir dans la légitimation de l'entreprise coloniale, voir Elsa Dorlin, *La matrice de la race : Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, op. cit.. Pour une illustration sur la façon dont des stéréotypes sexualisés contribuent à la reproduction des frontières raciales, voir Patricia Hill Collins, *Black Sexual Politics: African Americans, Gender and the New Racism*, New York, Routledge, 2004.

<sup>482</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 2004 (1994), pp.62-63.

<sup>483</sup> Karen Jochelson, *The Colour of Disease: Syphilis and Racism in South Africa, 1880-1950*, New York, Palgrave MacMillan, 2001.

[qui] considéraient que les Noirs étaient “malades, affaiblis et débauchés”, victimes de leurs instincts et de leurs impulsions incontrôlées et incontrôlables<sup>484</sup>. » Le lien entre la catégorisation des Haïtiens en tant que porteurs du sida et l'idéologie raciste est notamment mis en évidence par Paul Farmer, qui montre qu'une « étude attentive des hypothèses émanant de la communauté scientifique révèle que celles-ci n'étaient pas si différentes, au final, des réseaux sémantiques populaires qui entourent l'étiquette “Haïtien”. Une mise en perspective historique suggère l'importance de cette association avec les représentations du vaudou et du racisme. Même le cannibalisme, l'accusation la plus populaire du XIX<sup>e</sup> siècle, fut ressuscitée<sup>485</sup>. »

## 2. Une mise en scène de l'Autre au service de l'idéologie raciste

Toutes ces mises en récit semblent ordonnées, en réalité, pour lier indissolublement l'étrangeté d'Haïti au facteur racial et ancrer celle-ci en dehors des frontières morales de la civilisation. On l'a vu, les catégories raciales et la notion de modernité sont intimement liées dans la mesure où l'édification de l'ordre ontologique occidental s'appuie sur la désignation d'un sujet colonial infériorisé. Ce processus, qu'Edward Saïd nomme « la construction de l'Orient par l'Occident », consiste en la production d'un savoir sur un Autre oriental érigé en miroir négatif de l'Occident<sup>486</sup>. L'énonciation de cette « catégorie négative du même<sup>487</sup> » a pour effet simultané d'instaurer la réalité propre de l'Occident et de légitimer la conquête des territoires dits « orientaux ». L'idéologie raciste qui émerge à partir du XVII<sup>e</sup> siècle joue un rôle déterminant dans ce processus dans la mesure où elle rationalise et naturalise la domination du sujet colonisé. Durant le XVIII<sup>e</sup> siècle, ces pseudo-inégalités de races sont validées et institutionnalisées à travers la mise en place du système de la plantation. C'est toutefois à partir du XIX<sup>e</sup> siècle que, dans un contexte de remises en cause du système esclavagiste, l'infériorité du sujet colonial, et plus particulièrement des Noirs, est théorisée par le biais du racisme scientifique<sup>488</sup>. L'invention de la figure

---

<sup>484</sup> Elizabeth Fee, “Sin versus Science: Venereal Disease in Twentieth-Century Baltimore”, in Elizabeth Fee et Daniel Fox, eds., *AIDS: The Burden of History*, Berkeley, University of California Press, 1988, p.127. Notre traduction.

<sup>485</sup> Paul Farmer, *AIDS and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*, op. cit., p.225.

<sup>486</sup> Edward Saïd, *L'orientalisme : L'Orient crée par l'Occident*, op. cit. Pour un passage en revue historique du traitement scientifique du fait colonial et du déplacement des réflexions critiques sur le colonialisme du champ économique et politique au champ culturel et symbolique opéré sous l'influence des *post-colonial studies*, voir Catherine Coquery-Vidrovitch, “Les débats actuels en histoire de la colonisation”, *Tiers-Monde*, vol. 28, n°112, 1987, pp.777-792, et Frederick Cooper, “Grandeur, décadence... et nouvelle grandeur des études coloniales depuis les années 1950”, *Politix*, vol. 17, n° 66, 2004, pp.17-48.

<sup>487</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p.12. Notre traduction.

<sup>488</sup> Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, op. cit.

d'Haïti prend par conséquent place dans un contexte historique particulier, à l'intersection de deux grands moments dans la construction de la « modernité occidentale », à savoir le passage d'une institutionnalisation de la race par le biais de l'univers de la plantation à sa théorisation par le biais du racisme scientifique.

Quel rapport l'invention d'Haïti a-t-elle avec ces processus ? Pour Michael Dash, l'idéologie raciste préside l'invention d'Haïti en lui fournissant les catégories d'entendement qui rendent possible son énonciation. « Pour faire face à l'existence troublante et menaçante d'un État fondé par d'anciens esclaves, les Américains ont recouru au discours qui avait déjà stabilisé la perception de la race noire », nous dit l'auteur<sup>489</sup>. Si on a pu montrer que la construction d'Haïti s'est réalisée sur la base de catégories raciales, il nous semble que l'approche de Dash ne prend pas en compte l'influence que les représentations associées à Haïti ont pu exercer, en retour sur la constitution du racisme dit « moderne ». Il nous semble, en réalité, que la figure d'Haïti n'a pas seulement constitué un lieu d'expression des catégories raciales présentes dans l'imaginaire colonial, mais a également contribué à les mettre en forme et à les légitimer. Dans cette perspective, la construction de l'altérité haïtienne aurait joué un rôle actif dans l'élaboration de l'idéologie raciste et de la notion de civilisation occidentale au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette hypothèse est déjà suggérée dans des termes quelque peu différents par Sybille Fischer, pour qui la Révolution haïtienne relève d'une lutte de pouvoir autour de la définition de ce qui est « moderne » : « ce qui s'est passé dans la Caraïbe durant la période révolutionnaire était aussi, entre autres choses, une lutte de pouvoir sur ce que signifie être moderne, sur qui peut s'en réclamer, et sur quels motifs ; la suppression et le reniement de l'antiesclavagisme révolutionnaire et des cultures qui lui sont attachées dans la Caraïbe consistaient également en une lutte de pouvoir sur ce qui était considéré comme étant le progrès, sur ce que signifiait la liberté, et sur la manière dont ces deux notions devaient s'articuler<sup>490</sup>. »

Nous aimerions, là aussi, prolonger la réflexion de Sybille Fischer en suggérant que cette lutte de pouvoir autour de la notion de « modernité » ne se cantonne pas à la période révolutionnaire et se poursuit dans les siècles qui suivent. Par sa désignation en tant que pays mystérieux, obscur, impénétrable et barbare, la figure d'Haïti a été conçue

---

<sup>489</sup> Michael Dash, *Haiti and the United-States. National Stereotypes and the Literary Imagination*, op. cit., p.5. Notre traduction.

<sup>490</sup> Sybille Fischer, *Modernity Disavowed. Haiti and the cultures of Slavery in the Age of revolution*, op. cit., p.24. Notre traduction.

pour être étudiée, enquêtée, contemplée et donc contrôlée par « le regard blanc ». Faute de pouvoir reconquérir physiquement Haïti, les puissances coloniales tentent de maîtriser son altérité, en produisant son exclusion et en la désignant comme incarnation de la barbarie et de la sauvagerie. L'ancienne colonie française est par conséquent « devenue l'exemple extrême de Noirs tombant dans la sauvagerie lorsque les contraintes sont levées. [Ce] refus de reconnaissance était la manifestation politique du discours qui refusait à la race noire son droit à la subjectivité<sup>491</sup> ». L'invention d'Haïti en tant que figure de l'anti-modernité fait par conséquent partie intégrante d'un processus visant à fixer et à matérialiser la distinction entre barbarie et modernité, entre l'Occident et le reste du monde, et à légitimer l'infériorisation et l'animalisation des individus catégorisés comme « Noirs ». C'est par ce type de mise en récit que la « civilisation coloniale » se donne alors à voir comme seule vérité, dans l'illusion d'un auto-engendrement fondé sur l'enfermement de l'Autre colonisé dans sa corporéité.

On l'admettra volontiers, la comparaison entre la figure d'Haïti et l'Orient n'est pas fondamentalement nouvelle. Ainsi Michael Dash soulignait déjà que « Comme l'Orient, Haïti émerge comme un symbole inépuisable conçu pour satisfaire des besoins matériels et psychologiques. Les images de mystère, de décadence, de romantisme et d'aventures [associées à Haïti] ne sont en aucun cas arbitraires, mais constituent un code spécifique, un système de valeurs antithétiques qui établit une distinction radicale et irrémédiable entre le Sujet et l'Autre, entre l'Occident et l'Orient, entre les États-Unis et Haïti<sup>492</sup>. » L'importance de l' « Autre haïtien » dans l'édification de l'imaginaire occidental est également mise en lumière dans l'étude de Mary Renda. L'historienne, en montrant que la figure d'Haïti a activement participé à l'édification d'une « culture impérialiste » américaine et que « les Américains ont redéfini les frontières de leur communauté nationale en partie à travers leurs discussions sur Haïti », nous permet de saisir les modalités concrètes par lesquelles l' « Autre haïtien » sert à légitimer des entreprises coloniales, et permet à des populations dites « occidentales » de se construire en opposition à la figure racialisée de l'Haïtien<sup>493</sup>. Cependant, les remarques de Michael Dash et de Mary Renda ne nous paraissent pas rendre compte du caractère performatif de la figure d'Haïti dans sa globalité. Renda ne situe en effet le « dialogue » engagé avec Haïti que dans un espace temporel et géographique restreint, à savoir dans les

---

<sup>491</sup> Michael Dash, *Haiti and the United-States. National Stereotypes and the Literary Imagination*, op. cit., p.8. Notre traduction.

<sup>492</sup> Ibid., p.1. Notre traduction.



États-Unis du début du XX<sup>e</sup> siècle. Michael Dash pose des restrictions similaires, en se limitant à la même aire géographique. Il nous semble, dans la mesure où la mise en récit de l'altérité haïtienne a amplement circulé de part et d'autre de l'Atlantique depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, et où celle-ci incarne une figure d'opposition dont les Occidentaux ont tenté de prendre le contre-pied, que l'invention d'Haïti dans l'imaginaire colonial fait partie intégrante du processus de construction de l'Occident. Il ne s'agit pas ici de dire qu'Haïti constitue l'unique contre-modèle qui a rendu possible l'édification de l'imaginaire occidental, mais plutôt d'avancer qu'elle a servi, parmi d'autres figures, à mettre en scène la matérialité de l'Autre subalterne et de son essence racialisée.

## B. Le stigmatisme renversé : Haïti comme répertoire d'action politique au sein des mouvements de résistance noirs

Si elle nous semble avoir tenu un rôle important dans l'édification du sujet colonial, l'invention d'Haïti ne fut pas pour autant unanimement acceptée au sein du Monde Atlantique. Car dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, alors que se mettent en place les processus d'occultation annonçant la « mise sous silence » de la Révolution haïtienne, le soulèvement de Saint-Domingue constitue une source d'inspiration pour les mouvements de résistance antiesclavagistes dans les colonies voisines puis, à partir des abolitions du XIX<sup>e</sup> siècle, un symbole du nationalisme noir.

### 1. La première République noire comme symbole de solidarité raciale

À l'imposition par le colonisateur, dans les sociétés à fondement esclavagiste, d'une identité raciale dégradante niant jusqu'à l'existence d'un Soi tangible, émerge en réponse l'affirmation de modes de présence alternatifs. On l'a vu, l'une des formes de résistance les plus marquantes au système de la plantation consiste en la formulation d'un contre-discours qui, dans un renversement des valeurs coloniales, réhabilite la catégorie « noire » et, dans certains cas, élabore une destinée commune aux populations noires opprimées. Pour reprendre les mots d'Achille Mbembe, « l'invocation de la race ou l'effort de constitution d'une communauté raciale vise d'abord à faire naître un lien et à faire surgir un lieu où l'on puisse se tenir debout en réponse à une longue histoire de

---

<sup>493</sup> Mary Renda, *Taking Haiti: Military Occupation and the Culture of U.S. Imperialism*, op. cit., p.21. Notre traduction.

subjugation et de fracture biopolitique<sup>494</sup>. » Le nationalisme noir, parce qu'il a structuré et théorisé cet effort discursif de construction communautaire, constitue une des manifestations les plus saillantes du contre-discours opposé à l'hégémonie du colonisateur. Celui-ci se distingue notamment par l'un des objectifs dont il est porteur, à savoir « la création d'un État-nation noir autonome, comprenant des frontières géographiques déterminées – généralement situées en Afrique<sup>495</sup>. » Wilson Moses identifie quatre grands moments dans la formulation de cette idéologie : 1-un « protonationalisme » qui court de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle aux années 1830 et se manifeste par la création de « sociétés maronnes », 2-un nationalisme classique qui correspond à la montée de la revendication d'une souveraineté noire et s'étend de 1850 jusqu'en 1870, 3-la reprise du mouvement par le militant jamaïcain Marcus Garvey durant les années 1910 et 1920, 4- un nationalisme moderne qui émerge dans les années 1960 durant la lutte pour les droits civiques<sup>496</sup>. Si elle conteste l'oppression perpétrée par le pouvoir colonial, l'idéologie nationaliste noire participe en réalité à la reproduction d'un imaginaire racialisé dans la mesure où, tout en inversant les termes de la polarisation, celle-ci valide l'existence de catégories racialisées.

Stuart Hall souligne que ces « cultures de résistance » noires se manifestent avant tout par la réappropriation des assignations identitaires imposées par le colonisateur. Certains éléments du discours raciste deviennent ainsi des lieux de luttes de pouvoir symboliques, dont les termes sont réinterprétés dans une logique d'inversion sémantique pour en contester la performativité. Dans l'exemple de Stuart Hall, la catégorie « noir » est ainsi redéfinie via la notion de « *black power*<sup>497</sup> ». Haïti, parce qu'elle incarne à la fois la « sauvagerie africaine » dans l'imaginaire colonial et l'émancipation noire dans les « cultures de résistance », apparaît comme une de ces figures oppositionnelles dont l'enjeu est de valider ou d'infirmer les structures de l'idéologie raciste. Michel-Rolph Trouillot donne des pistes de réflexion en ce sens en observant que tant les tenants du discours colonial que ses détracteurs convergent vers la construction, dans des termes radicalement opposés, d'Haïti comme un lieu « singulier » et « exceptionnel<sup>498</sup> ». Dans

---

<sup>494</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., pp.59-60.

<sup>495</sup> Wilson Moses, ed., *Classical Black Nationalism: From the American Revolution to Marcus Garvey*, New York, New York University Press, 1996, p.1.

<sup>496</sup> Ibid., p.6.

<sup>497</sup> Stuart Hall, "Race Articulation and Societies Structured in Dominance", in UNESCO, op. cit., p.342.

<sup>498</sup> Michel-Rolph Trouillot, "The odd and the ordinary: Haiti, the Caribbean and the world", *Cimarron*, vol. 2, n° 3, 1990, p.6, cité dans Nadège Clitandre, "Haitian exceptionalism in the Caribbean and the project of rebuilding Haiti", *Journal of Haitian Studies*, vol. 17, n° 2, 2011, p.148.

cette perspective, les tentatives de réhabilitation de l'histoire haïtienne participent d'une stratégie politique dont la finalité est de contrer la « négation d'Haïti » et de donner à voir sous un jour favorable l'identité noire. Il est vrai que, tout au long du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, la figure d'Haïti incarne une figure héroïque dans les discours nationalistes noirs, tant dans leurs formes « protonationalistes » que classiques ou modernes. Maurice Jackson et Jacqueline Bacon notent ainsi que « La Révolution haïtienne [...] a inspiré et influencé le nationalisme noir, l'abolitionnisme, la pensée socialiste et révolutionnaire noire, et le panafricanisme. Elle fut un exemple d'autodétermination noire qui a renforcé les liens communautaires et informé la pensée des leaders afro-américains ; elle a servi de métaphore dans les discussions sur l'esclavage, la race et la révolution aux États-Unis ; et constitua un champ d'étude central pour les historiens noirs<sup>499</sup>. »

## 2. Le rôle du « précédent haïtien » dans les soulèvements antiesclavagistes

L'usage d'Haïti en tant que vecteur de mobilisation transparait à travers les nombreux soulèvements d'esclaves qui éclatent dans les décennies qui suivent l'indépendance de la première République noire et par l'usage de cette dernière en tant que modèle d'inspiration chez les révoltés. En 350 ans d'exploitation esclavagiste, la période la plus agitée et marquée par les plus vastes mouvements de rébellions d'esclaves est située par les historiens dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, pendant les cinq décennies qui suivent l'indépendance d'Haïti<sup>500</sup>. Bien que chacun de ces processus conflictuels soit lié à une combinaison propre de facteurs, il est difficile d'imaginer que la Révolution haïtienne, de par l'écho significatif qu'elle a généré et l'« exemple incendiaire<sup>501</sup> » qu'elle incarne, n'ait pas joué un rôle dans cette contestation croissante du système esclavagiste. Le « précédent haïtien » apporte en effet la preuve que la révolte est non seulement possible, mais qu'elle peut également mener au renversement des planteurs blancs : « Alors qu'Haïti représentait un cauchemar pour beaucoup de propriétaires d'esclaves, c'était une source d'inspiration

---

<sup>499</sup> Maurice Jackson et Jacqueline Bacon, eds., « Introduction », in *African Americans and the Haitian Revolution*, New York, Routledge, 2010, p.2. Il est à noter que le panafricanisme et le nationalisme noir sont deux courants distincts dans la mesure où le premier a pour objectif principal de rassembler les Noirs au sein d'une unité géographique, généralement l'Afrique, tandis que le deuxième a pour objectif l'établissement d'un État noir souverain et se fonde principalement sur la solidarité raciale. La distinction entre les deux mouvements n'est toutefois pas toujours aisée à faire, la différence entre idéaux d'unité politique, raciale et géographique n'étant pas toujours clairement posée. Voir à ce sujet Wilson Moses, *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp.17-18.

<sup>500</sup> David Geggus, « The French and Haitian Revolutions, and resistance to slavery in the Americas: an overview », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 76, n° 282-283, 1989, p.108.

pour les esclaves à travers toutes les Amériques. [...] Dans les années qui suivirent, les maîtres, de la Virginie à la Louisiane, en passant par Cuba et le Brésil, se plaignaient d'une "insolence" nouvelle de la part de leurs esclaves, qu'ils attribuaient souvent à la notoriété de la révolution noire victorieuse<sup>502</sup>. » Dès 1793, à Sainte-Lucie, des esclaves organisent la résistance contre les Britanniques au nom des idéaux révolutionnaires et républicains provenant de Saint-Domingue<sup>503</sup>. En 1795 les esclaves de l'île de Grenade, menés par un mulâtre français<sup>504</sup>, se soulèvent à leur tour et mirent en place ce que Michael Craton qualifie de « République noire prête au combat<sup>505</sup> ». D'autres révoltes d'esclaves éclatent à travers toute la Caraïbe durant la Révolution haïtienne, notamment en Jamaïque (1791-1792, et 1795-1796), au Guyana (1795), à Tobago (1801), à la Dominique (1791, 1795, et 1802<sup>506</sup>), ou encore en Guadeloupe (1794-1802<sup>507</sup>), à Cuba (1792, 1793, 1795, et 1796<sup>508</sup>) et dans les colonies espagnoles et portugaises d'Amérique latine<sup>509</sup>. Si cette période agitée est sans conteste le produit d'une pluralité d'événements, dont le reversement de la monarchie en France, le soulèvement de Saint-Domingue apparaît comme le principal relai du discours révolutionnaire dans la Caraïbe et de la remise en cause de l'ordre esclavagiste<sup>510</sup>. Dans le Sud des États-Unis, le nombre de révoltes d'esclaves augmente également à partir de 1791. Les historiens ont notamment établi la preuve de liens directs avec la Révolution haïtienne lors des conspirations de Ponte Coupee (1795), de Gabriel Prosser (1800), de Denmark Vesey (1822), durant la révolte de Charles Deslondes (1811), et lors la rébellion de Nat Turner<sup>511</sup> (1831). Monroe Fordham démontre dans ses travaux comment, parmi les Afro-

---

<sup>501</sup> Ibid. Notre traduction.

<sup>502</sup> Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The story of the Haitian Revolution*, op. cit., p.304. Notre traduction.

<sup>503</sup> David Gaspar, "La Guerre des Bois: Revolution, War and Slavery in Saint Lucia, 1793-1838 », in David Gaspar and David Geggus, eds., *A Turbulent Time: The French Revolution and The Greater Caribbean*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp.102-130.

<sup>504</sup> Edward Cox, "Fedor's Rebellion 1795-96: Causes and Consequences", *The Journal of Negro History*, vol. 67, n° 1, 1982, p.7.

<sup>505</sup> De par l'étendue du soulèvement, le nombre d'esclaves impliqués, et la durée du conflit, l'insurrection des esclaves de Grenade (1795-1796) est l'un des événements les plus marquants de l'histoire de l'esclavage britannique (Michael Craton, *Resistance to Slavery in the British West Indies*, op. cit., p.189.).

<sup>506</sup> Données extraites de l'ouvrage de Michael Craton (Ibid.).

<sup>507</sup> Voir notamment Laurent Dubois, "The promise of Revolution: Saint Domingue and the struggle for autonomy in Guadeloupe", in David Geggus, ed., *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, op. cit., pp.112-134. On reviendra plus longuement sur l'impact de la Révolution haïtienne en Guadeloupe et en Jamaïque dans le chapitre 3.

<sup>508</sup> Oruno Lara, "L'influence de la Révolution haïtienne dans son environnement Caraïbe", art. cit., p.93. Pour plus de détails sur l'influence de la Révolution haïtienne à Cuba, voir Ada Ferrer, "Speaking of Haiti: Slavery, Revolution, and Freedom in Cuban Slave Testimony", op. cit., pp.223-247.

<sup>509</sup> De 1795 à 1800, des insurrections d'esclaves éclatèrent en Amérique centrale, au Brésil, en Uruguay et au Venezuela. (Oruno Lara, "L'influence de la Révolution haïtienne dans son environnement Caraïbe", art. cit., p.96.) Pour le cas du Brésil, on renvoie également à João José Reis et Flávio dos Santos Gomez, "Repercussions of the Haitian Revolution in Brazil, 1791-1850", op. cit.

<sup>510</sup> Avant même l'indépendance de 1804, Saint-Domingue offre en effet l'exemple de la première abolition de l'esclavage de l'histoire des Caraïbes en juillet 1793, qui plus est provoquée par l'insurrection des captifs noirs.

<sup>511</sup> David Geggus, "The French and Haitian Revolutions, and resistance to slavery in the Americas: an overview", op. cit., pp.107-124 et Sara Fanning, "The Roots of Early Black Nationalism: Northern African American's Invocations of Haiti in the

Américains, se construit dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle une rhétorique autour de la Révolution haïtienne. Celle-ci, indique l’auteur, « était une source d’inspiration pour ces Noirs continentaux qui osèrent se soulever pour leur liberté. [...] Pour beaucoup d’esclaves en Amérique, Saint-Domingue symbolisait l’espoir<sup>512</sup>. »

Au-delà des nombreux soulèvements qu’elle inspire, la Révolution haïtienne conduit à un glissement fondamental des modalités d’expression des mouvements de résistance antiesclavagistes dans les Amériques noires. C’est la thèse défendue par Eugene Genovese, pour qui les insurrections d’esclaves, sous l’influence du « modèle haïtien », n’ont plus seulement consisté à se libérer des contraintes du système esclavagiste, mais aussi à contester ses fondements idéologiques : « à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le contexte historique des révoltes d’esclaves a évolué de manière décisive partant de tentatives visant à obtenir des espaces de liberté [...], vers des tentatives visant à renverser l’esclavagisme en tant que système social<sup>513</sup> ». L’historien américain souligne notamment le rôle central de Toussaint Louverture qui, en tant que leader de la Révolution haïtienne, « réclama au nom de ses frères et sœurs réduits en esclavage le droit à la liberté et à l’égalité », inaugurant une période nouvelle durant laquelle « les esclaves ne cherchaient plus à s’extraire de la société dominante, mais à y adhérer sur la base de fondements égalitaires<sup>514</sup>. » Si certains arguments de Genovese sont contestables, ses travaux permettent de montrer en quoi la Révolution haïtienne a introduit une rupture dans les répertoires d’action politique guidant les mouvements de résistance antiesclavagistes<sup>515</sup>.

---

Early Nineteenth-Century”, in Maurice Jackson et Jacqueline Bacon, eds., *African Americans and the Haitian Revolution*, op. cit., p.40. Il est à noter que Charles Deslondes, né à Saint-Domingue et emmené par son maître en Louisiane durant la Révolution haïtienne, mena la plus importante révolte d’esclaves de l’histoire des États-Unis.

<sup>512</sup> Monroe Fordham, “Nineteenth- Century Black Thought in the United-States: Some Influences of the Santo-Domingo Revolution”, *Journal of Black Studies*, vol. 6, n° 2, 1975, p.120. Notre traduction.

<sup>513</sup> Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, op. cit., pp.2-3. Notre traduction.

<sup>514</sup> Ibid., pp. xix-xx. Notre traduction.

<sup>515</sup> La théorie de Genevose, si elle constitue aujourd’hui une référence incontournable dans la littérature sur les révoltes d’esclaves, a suscité un certain nombre de critiques, notamment parce qu’elle tend à inclure la Révolution haïtienne dans la dynamique de la Révolution française, et parce qu’elle établit une distinction nette entre traditions « africaines » et idéologie révolutionnaire dans la constitution des mouvements antiesclavagistes. En réalité, la plupart des soulèvements qui éclatent à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle reposent à la fois sur des idées révolutionnaires et sur des traditions africaines. Carolyn Fick met notamment en garde contre cette tendance à éluder l’influence africaine et populaire des mouvements de résistance : « En voyant la figure de Toussaint Louverture comme l’incarnation de la Révolution de Saint-Domingue, on peut considérer, avec raison, qu’elle fait partie de l’âge moderne. Ce faisant, on prend également le risque de mésestimer les réalités économiques, culturelles

### 3. La figure d'Haïti dans le nationalisme noir

Après les abolitions successives de l'esclavage dans les colonies sucrières durant le XIX<sup>e</sup> siècle, la première République noire est régulièrement évoquée dans les milieux des activistes noirs. L'indépendance d'Haïti représente un moment décisif pour la pensée nationaliste noire dans la mesure où, avant la Révolution haïtienne, la seule alternative qui s'offre aux esclaves est le retour à la « mère-patrie » : l'Afrique. Par conséquent, la création d'une République noire dans l'hémisphère américain ouvre des perspectives nouvelles et démontre la possibilité qu'une société noire constituée puisse jouer à armes égales avec les nations occidentales. Entre 1820 et 1830, Haïti joue un rôle décisif dans le passage d'une revendication fondée sur le retour à l'Afrique à celui d'une nation noire américaine parmi les nationalistes afro-américains : « la croyance en une destinée partagée fut remplacée par une tendance croissante à [...] placer des frontières plus étroites sur la communauté noire [...]. Les Noirs libres du Nord [...] exprimaient un intérêt grandissant pour Haïti alors même qu'ils s'éloignaient de l'Afrique<sup>516</sup>. » Durant les années 1820, puis entre 1850 et 1860, les projets d'émigration en dehors des États-Unis se multiplient. Aux côtés de l'Afrique, et notamment du Libéria, la République d'Haïti est considérée comme une terre d'accueil incontournable. Les abolitionnistes James Redpath (directeur du « Bureau de l'Émigration Haïtienne »), William Wells Bown et Frederick Douglass, jouent un rôle décisif dans l'organisation de l'émigration des Afro-Américains vers Haïti<sup>517</sup>. D'après Chris Dixon, durant le XIX<sup>e</sup> siècle, des milliers d'entre eux quittent les États-Unis pour s'établir dans la première République noire. Les difficultés matérielles rencontrées par les migrants à leur arrivée à Haïti, ainsi que la possibilité d'une alliance avec les États du Nord durant la guerre de Sécession américaine, mettent toutefois un coup d'arrêt à ce projet d'émigration<sup>518</sup>. Ces projets émigrionnistes ne sont par ailleurs par dénués d'ambiguïté : dans l'esprit de nombreux émigrés, la première République noire constitue un « exemple imparfait de nationalisme noir ». Dans cette perspective, l'émigration afro-américaine est considérée comme le moyen d'« achever » la Révolution haïtienne et de « civiliser » Haïti :

---

et sociales des anciens esclaves » (Carolyn Fick, *The Making of Haiti : The Saint Domingue Revolution from Below*, op. cit., p.250.). Notre traduction.

<sup>516</sup> James Sidbury, *Becoming African in America: Race and Nation in the Early Black Atlantic*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p.182. Notre traduction. Voir également Dickson Bruce, « National Identity and African-American Colonization, 1773-1817 », *Historian*, vol. 58, n° 1, 1995, p.27.

<sup>517</sup> Wilson Moses, *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925*, op. cit., 1978, p.27.

<sup>518</sup> Voir Chris Dixon, *African American in Haiti: Emigration and Black Nationalism in the Nineteenth Century*, Wesport, Greenwood, 2000.

« L'établissement réussi d'une nationalité noire complétait l'idéologie d'un émigrationnisme chrétien qui ne s'opposait pas seulement aux injustices raciales de l'Amérique blanche, mais qui reposait aussi sur le présupposé que les Afro-Américains avaient des qualités uniques à offrir aux autres peuples noirs<sup>519</sup>. »

Tout en érigeant Haïti comme terre d'accueil, les nationalistes noirs afro-américains se livrent au cours du XIX<sup>e</sup> siècle à une mise en récit de la première République noire, observable dans la presse, la littérature, et les discours d'activistes<sup>520</sup>. La version « officielle » de l'histoire de la première République noire est contestée et réinterprétée par le biais de contre-discours mettant en scène les luttes contre l'opresseur blanc. En d'autres termes, la figure d'Haïti sert d'outil cathartique pour informer et donner du sens aux actions politiques engagées par les nationalistes noirs. Haïti est ainsi présentée comme la « gardienne des libertés » des Noirs Américains<sup>521</sup> et utilisée comme « cri de ralliement » dans les luttes contre le racisme et l'oppression<sup>522</sup>. Dans un cours délivré à Londres en 1854, l'intellectuel afro-américain William Brown déclare : « Qui sait si un Toussaint, un Christophe, un Rigaud, un Clervaux et un Dessalines apparaîtront un jour dans un des États du Sud de l'Union ? Qu'il y en ait, personne n'en doute. Que leurs âmes aient soif de liberté, chacun l'admettra. [...] si nous ne nous trompons pas, le jour où la Révolution de Saint-Domingue sera rejouée en Caroline du Sud et en Louisiane n'est pas loin. La Révolution haïtienne n'était pas très différente de celle qui libéra les esclaves de Sparte<sup>523</sup> ... » La première République noire est également présentée, à rebours du discours colonial, comme un martyr de la libération des Noirs, un exemple d'accomplissement racial servant à réfuter les allégations d'infériorité et d'irresponsabilité des Noirs. En bref, elle est érigée en symbole de résistance, de solidarité raciale et d'anticolonialisme. Frederick Douglass, célèbre abolitionniste américain, clame ainsi dans un discours vibrant : « Je vais vous parler d'Haïti, la République noire ; la seule République noire au monde qui s'est faite elle-même. Je vais vous parler de son caractère, de son histoire, de son importance, et de

---

<sup>519</sup> Ibid., p.121. Notre traduction.

<sup>520</sup> Renée LARRIER, "Hommage, Image, Imaginaire : Constructions of Haiti by Nineteenth Century African Americans", *Présence Africaine*, n° 169, 2004, p.220. Sur l'utilisation d'Haïti comme marqueur identitaire par les Afro-Américains, voir également Claire Bourhis-Mariotti, *L'union fait la force : les noirs américains et Haïti, 1804-1893*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016.

<sup>521</sup> Léon DENIUS PAMPHILE, *Haitians and African Americans: A Heritage of Tragedy and Hope*, Gainesville, University Press of Florida, 2001, p.8.

<sup>522</sup> Sara FANNING, "The Roots of Early Black Nationalism: Northern African American's Invocations of Haiti in the Early Nineteenth-Century", op. cit., p.42.

sa lutte contre l'esclavage et pour la liberté [...], de l'exemple qu'elle incarne en tant que République libre et indépendante, et qui pourrait être la destinée de la race africaine dans notre propre pays et ailleurs [...] Nous ne devrions pas oublier que la liberté dont vous et moi jouissons chaque jour [...] est largement due à la résistance courageuse des fils noirs d'Haïti il y a 90 ans<sup>524</sup>. » Cette fascination envers Haïti suggère l'établissement d'un lien profond entre la première République noire et un projet nationaliste noir qui a pour objectif principal l'établissement d'un État-nation afro-américain. Ainsi Sarah Fanning affirme qu'« Haïti, sous de nombreux aspects, constituait la nation noire qui sous-tendait les premières énonciations américaines du nationalisme noir<sup>525</sup>. »

Outre le nationalisme noir classique, il est possible de repérer de nombreuses références à Haïti dans d'autres courants de pensée noirs du XX<sup>e</sup> siècle. Aux Antilles, dans le contexte du processus de décolonisation, des figures majeures de la pensée anticoloniales utilisent le matériau narratif offert par la Révolution haïtienne pour construire leur discours et contester l'hégémonie coloniale. L'exemple le plus célèbre de cette héroïsation d'Haïti reste sans doute l'ouvrage de C.L.R James sur la Révolution haïtienne. L'auteur trinidadien place le soulèvement de Saint-Domingue au centre des luttes coloniales et raciales du monde moderne : cette « révolte est la seule révolte d'esclave victorieuse de l'histoire, et les défis qu'elle a dû surmonter sont la preuve de l'ampleur des intérêts qui étaient en jeu. La transformation des esclaves, tremblant par centaines devant un seul homme blanc, en un peuple capable de s'organiser lui-même et de vaincre les nations européennes les plus puissantes de leur temps, constitue l'une des plus grandes épopées du combat révolutionnaire<sup>526</sup>. » Dans l'introduction de son ouvrage, C.L.R James explique comment il entend utiliser l'exemple haïtien pour contrer les représentations véhiculées par l'historiographie occidentale décrivant les Noirs comme des êtres passifs, exploités et impuissants : « J'en avais assez d'entendre que les Africains étaient persécutés et opprimés [...]. J'ai décidé que j'écrirais un livre dans lequel les Africains ou les gens d'ascendance africaine, au lieu d'être constamment l'objet de l'exploitation et de la férocité d'autres peuples, passeraient eux-mêmes à l'action à grande échelle et façonneraient les autres peuples selon leurs propres

---

<sup>523</sup> William Brown, *St. Domingo: Its Revolutions and Its Patriots*, Cours délivré au Metropolitan Athenaeum à Londres le 6 mai 1854. Notre traduction.

<sup>524</sup> Frederick Douglass, *Lecture on Haiti*, discours délivré à Quinn Chapel, Chicago, le 2 janvier 1893. Notre traduction.

<sup>525</sup> Sara Fanning, "The Roots of Early Black Nationalism: Northern African American's Invocations of Haiti in the Early Nineteenth-Century", op. cit., p.39.

<sup>526</sup> C.L.R James, *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*, op. cit., p.xviii. Notre traduction.



besoins<sup>527</sup>. » De ce point de vue, l'œuvre de C.R.L James sur la Révolution haïtienne s'apparente, à une tentative de mise en récit d'un roman national caribéen, estime Robert Hill<sup>528</sup>. La description de la Révolution haïtienne sous l'angle de la tragédie, la mise en avant du sacrifice des Haïtiens, ainsi que l'héroïsation parfois quasi-surréaliste de Toussaint Louverture, témoignent de cette reconstruction *a posteriori* d'une dignité commune. CLR James décrit par exemple le leader de la Révolution haïtienne comme un homme « audacieux et infatigable », auquel se rallient tous les travailleurs noirs « à sa vue et au son de sa grande voix » : « Dépourvu de peur », il était « complètement maître de son corps et de son esprit. Il ne dormait pas plus de deux heures par nuit, et il pouvait se satisfaire pour plusieurs jours de deux bananes et d'un verre d'eau<sup>529</sup>. »

La Révolution haïtienne constitue également un pivot de l'œuvre d'Aimé Césaire. Le poète martiniquais souligne que « Notre dignité, notre existence n'a longtemps tenu qu'à cet événement fondateur [la révolution haïtienne] ; j'ai trouvé en Haïti plus qu'un apport majeur à la pensée que j'essayais de construire. » Et d'ajouter : « la vie des colonisés d'Afrique, des victimes d'une féroce ségrégation aux États-Unis, ou des peuples Caribéens soumis, gardait à Haïti toute sa charge symbolique : un peuple qui, seul contre tous, s'est libéré de l'esclavage<sup>530</sup>. » À travers la négritude, la démarche intellectuelle de Césaire consiste à transformer un passé assujettissant en une source de régénération et de libération pour le présent, d'où la réappropriation du terme « nègre ». Dans ses écrits, Haïti constitue un moyen pour le sujet noir de passer du mépris de soi à la volonté de retrouver sa dignité, de revendiquer ses droits fondamentaux, et de retrouver sa capacité d'agir sur le monde. C'est en ce sens que le poète déclare : « Haïti où la négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait en son humanité<sup>531</sup> ». La première République noire symbolise, chez Césaire, les peuples noirs d'Amérique, l'Afrique dans la Caraïbe, et surtout la « négritude en action » : « Haïti représentait pour moi les Antilles héroïques, et aussi les Antilles africaines. J'ai fait la liaison entre les Antilles et l'Afrique, et Haïti est la terre la plus africaine de nos

---

<sup>527</sup> (Ibid., p.xv.). Notre traduction.

<sup>528</sup> Robert Hill, «CLR James: The Myth of Western Civilisation», in Georges Lamming, ed., *Enterprise of the Indies*, Institute of the West Indies, 1999, p.255, cité dans Philip Kaisary, «Human Rights and Radical Universalism: Aimé Césaire's and CLR James's Representations of the Haitian Revolution», *Law and Humanities*, vol. 6, n° 2, 2012, p.208.

<sup>529</sup> C.L.R James, *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*, op. cit., p.260, p.258, et p.202. Notre traduction.

<sup>530</sup> Aimé Césaire, Entretien dans le Monde Diplomatique, *Le Monde Diplomatique*, 19 avril 2008, URL : <http://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2008-04-19-Cesaire> (consulté le 18 juin 2012).

<sup>531</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983 (1939), p.24.

Antilles.<sup>532</sup> » Par ailleurs, tout comme C.R.L James, Aimé Césaire se livre à une héroïsation de Toussaint Louverture en le présentant dans son œuvre comme un héros martyr de la liberté :

Ce qui est à moi,  
C'est un homme seul emprisonné de blanc,  
C'est un homme seul qui défie les cris blancs de la mort blanche  
(TOUSSAINT, TOUSSAINT LOUVERTURE<sup>533</sup>)

Édouard Glissant avance que l'histoire antillaise est « un combat sans témoin, l'impossibilité de la datation même inconsciente, conséquence du raturage de la mémoire en tous. Car l'histoire pour nous n'est pas seulement une absence, c'est un vertige. Ce temps que nous n'avons jamais, il nous faut le reconquérir<sup>534</sup>. » Dans cette perspective, Haïti semble constituer, non pas seulement dans l'œuvre de Césaire mais dans divers courants du nationalisme noir, un moyen de reconstruire ce sens historique perdu, de récupérer une dignité volée et, pour paraphraser Michael Dash, de réhabiliter la « race noire<sup>535</sup> ».

---

<sup>532</sup> Aimé Césaire, Entretien avec René Depestre en 1964, cité dans René Depestre, *Pour la révolution, pour la poésie*, Montréal, Léméac, 1974, p.166.

<sup>533</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p.24. Nous reviendrons un peu plus tard sur les ambivalences de l'auteur sur la Révolution haïtienne.

<sup>534</sup> Édouard Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p.70. Haïti est par ailleurs mentionnée dans l'œuvre de Glissant dans une pièce de théâtre qui, loin de verser dans l'idéalisme de certains auteurs, présente toutefois Haïti comme un symbole de solidarité raciale : « Nous voici sur l'horizon à nous tendre les mains. Guadeloupe, Martinique, Saint-Domingue. [...] Tous unis dans cette approche. Noirs, Mulâtres. Tous éperdus. Tous tremblants. Tous résolus. » (Édouard Glissant, *Monsieur Toussaint*, Paris, Gallimard, 2000 (1961), p.75.).

<sup>535</sup> Michael Dash, *The Other America: Caribbean Literature in a New World Context*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998, p.45. Pour un compte-rendu détaillé des différents traitements de la révolution haïtienne dans la littérature antillaise contemporaine, voir Philip Kaisary, *The Haitian Revolution in the Literary Imagination: Radical Horizons, Conservative Constraints*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2014.

## Conclusion du chapitre un

L'objectif de ce chapitre était de repérer les mécanismes par lesquels le « problème haïtien » a été inventé au sein de l'imaginaire colonial. Les divers usages qui en ont été fait au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle ont permis de mettre en lumière l'aspect éminemment politique de ce processus. Parce qu'elle a partie liée avec la formulation des identités assignées au colonisateur blanc et aux colonisés de couleur, la mise en récit d'Haïti occupe une place centrale dans le maintien et le renouvellement des régimes de pouvoir racialisés parcourant l'espace Atlantique à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Utilisée pour légitimer et réactualiser le discours colonial, ou à l'inverse remodelée pour servir de support discursif aux revendications des mouvements de résistance noirs, la représentation d'Haïti constitue une ressource symbolique et un moyen de réaffirmer les contours de communautés d'appartenance racialisées. En ce sens, la première République noire constitue une figure oppositionnelle dont la définition a pour enjeu la confirmation ou l'infirmité des structures idéologiques de l'ordre colonial. Historiquement, le « problème haïtien » émerge sous la forme du « syndrome de Saint-Domingue ». Ce dernier est alimenté d'une part par un vaste corpus de catégorisations, circulant de part et d'autres de l'Atlantique et construisant les Haïtiens comme des barbares sanguinaires. Au fil du temps, les répertoires mobilisés pour penser le « barbare haïtien » se diversifient mais conservent comme point commun de mettre en scène une incapacité congénitale des Noirs à se gouverner eux-mêmes. D'autre part, le « problème haïtien » émerge à la faveur d'un ensemble d'instrumentalités qui ont pour effet de matérialiser l'exclusion de l'ancienne colonie française et de cadrer le récit véhiculé par les puissances coloniales. L'embargo diplomatique, le traité de 1825, l'occupation américaine, l'interdiction de transfusion faite aux Haïtiens, en constituent autant d'exemples. Érigée en contre-exemple de l'Occident, Haïti en vient ainsi à incarner l'exemple extrême de la décadence de la « race noire ». À cet égard, l'invention de la figure du « barbare haïtien » dans l'espace Atlantique constitue tant un outil de contrôle social et politique visant à légitimer le système colonial, qu'un moyen d'affirmer l'existence d'un Soi blanc et occidental conçu en opposition à cette image du Noir réduit à son essence la plus primaire. Par ailleurs, si cette narration de l'altérité haïtienne s'enracine durablement dans l'imaginaire social, son contenu est contesté par de nombreux mouvements de résistance. La première République noire constitue en effet, chez de nombreux penseurs noirs un vecteur de sublimation permettant de penser un

mode de présence alternatif, de renverser le discours colonial, et de réhabiliter la catégorie noire. En somme et pour conclure, au-delà des évolutions de ses usages au fil du temps, la mise en récit d'Haïti au sein de l'imaginaire colonial peut s'interpréter comme le produit d'un rapport de force entre des conceptions opposées de l'identité raciale, et comme un lieu symbolique où se (contre)dit l'hégémonie occidentale. Nous verrons dans le chapitre suivant que ces luttes de pouvoir font en réalité partie intégrante des modes d'expression du politique dans les sociétés caribéennes.



## Chapitre 2. Régimes de pouvoir et catégories raciales : historiciser la production du politique en Jamaïque et en Guadeloupe

« West Indian history is a modern thing and tradition is something we have to foster and create and its development is a deliberate act of intelligence », Norman Manley, 1958.

« Mon peuple  
quand  
hors des jours étrangers  
germeras-tu une tête bien tienne sur tes épaules renouées  
et ta parole », Aimé Césaire, *Ferrements et autres poèmes*, 1960.

« Ah ! te voilà Voix Blanche.... Tu es la voix des forts contre les faibles », Leopold S. Senghor, *Chaka*, 1973.

Comme on a pu l’entrevoir à travers l’invention du « problème haïtien » dans l’imaginaire colonial, étudier les modes de gouvernementalité dans la Caraïbe passe nécessairement par la prise en compte des catégorisations raciales qui les animent. Les luttes symboliques qui s’expriment autour de la mise en sens d’Haïti constituent un exemple illustratif de la manière dont les régimes de pouvoir instaurés par la « situation coloniale<sup>536</sup> » s’articulent autour de la confrontation entre l’idéologie raciste des colons et les identités alternatives produites par les colonisés. Resserrant la focale sur la Jamaïque et la Guadeloupe, nous allons tenter dans ce chapitre de retracer la trajectoire sociohistorique de ces conflictualités dans ces territoires, ainsi que leurs modes d’expression. Comment l’action politique s’y articule-t-elle avec la question raciale ? De quelle manière, selon qu’il s’agisse de la Jamaïque ou de la Guadeloupe, cette relation évolue-t-elle au fil de l’histoire ? En quoi les instrumentalités mises en place en Jamaïque et en Guadeloupe durant la colonisation sont-elles informées par des catégorisations raciales ? L’intérêt problématique de ce questionnement réside dans le fait de replacer dans une perspective historique les mécanismes de pouvoir qui

---

<sup>536</sup> Georges Balandier, «La situation coloniale : approche théorique», art. cit. , pp.56-57.

structurent le champ de la compétition politique dans ces deux territoires et de contextualiser leur élaboration. On s'attachera ici à démontrer en quoi les imaginaires sociaux en Guadeloupe et en Jamaïque se sont élaborés à partir de régimes de gouvernementalité visant à rendre performative l'inégalité raciale. Il nous semble en effet important d'envisager avec une grande attention les processus qui ont conduit, par le passé, à une racialisation des modes d'expression du politique dans ces sociétés avant d'envisager la réactivation du « problème haïtien » dans un contexte contemporain. On ne saurait faire l'économie de cette connaissance préalable des régimes d'historicité propres aux deux territoires si l'on entend observer, à travers la mise en problème d'Haïti, la manière dont les acteurs composent leurs héritages coloniaux respectifs.

Il n'est pas question ici de réduire le présent aux catégories raciales imposées durant l'ère de la plantation, ou de postuler une quelconque reproduction mécanique des registres identitaires mobilisés au fil de l'histoire, mais de montrer en quoi les régimes de domination issus de l'expérience esclavagiste continuent à informer la production du politique dans les sociétés jamaïcaine et guadeloupéenne contemporaines. Par ailleurs, aussi unies soient-elles par la matrice sociale du système de la plantation, les Antilles donnent à voir des espaces sociaux variés et des configurations politiques et culturelles plurielles. En effet, en dépit d'un héritage historique commun, chaque société caribéenne a négocié dans des termes qui lui sont propres les modalités de son rapport avec « sa » métropole<sup>537</sup>. Ce constat s'impose d'autant plus dans le cas d'une étude comparée entre la Jamaïque et la Guadeloupe, la première étant marquée par l'héritage institutionnel britannique et la conquête de l'indépendance, et la deuxième se distinguant par la prégnance de l'idéologie assimilationniste et l'évolution vers le statut de département français. C'est en ayant connaissance de ce contexte sociohistorique qu'il sera possible d'interroger les processus ayant mené à la construction d'Haïti en tant que problème public dans ces deux territoires.

---

<sup>537</sup> Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora", op. cit., pp.226-228.

## **I. Jamaïque : la marche vers l'indépendance ou l'encombrant héritage du colonisateur**

La société jamaïcaine porte l'empreinte des nombreuses luttes politiques ayant jalonné son histoire et qui ont pour objet des conceptions concurrentes de l'identité raciale. Malgré les actions contestataires entreprises par la majorité noire, les catégories de pensée imposées par le colonisateur sont si présentes qu'elles perdurent sous des formes renouvelées au fil des décennies et informent largement le processus de décolonisation de la Jamaïque au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Les conflits autour du sens à attribuer au corps (racialisé) collectif se poursuivent ainsi dans le contexte de la Jamaïque indépendante, tout en laissant voir des mutations significatives quant aux relations de pouvoir entre les acteurs sociaux qui les portent.

### **A. Gouvernement des corps et conscience raciale dans la société coloniale jamaïcaine**

Tandis qu'en Guadeloupe la contestation du système colonial s'élabore à partir de la notion républicaine d'égalité, en Jamaïque celle-ci s'énonce principalement à partir des mouvements religieux et des communautés paysannes. Cette tendance, si elle débute durant la période esclavagiste, prend tout son essor dans le contexte post-émancipation, durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Car l'émancipation des esclaves en 1838 ne met pas fin aux inégalités raciales, le pouvoir colonial mettant un place un ensemble de dispositifs instrumentaux dont le but est d'assurer le contrôle social et politique des Noirs libres. Le système d'exploitation, tout comme les mouvements de contestation qu'il engendre, peut donc se perpétuer sous des formes nouvelles. Les luttes de pouvoir en jeu durant cette période sont incontournables pour la compréhension de l'imaginaire social jamaïcain contemporain car elles posent les bases de la conscientisation politique du pays.



## 1. Mise en place du système esclavagiste et construction d'espaces de résistance

En 1494, Christophe Colomb est le premier Européen à aborder les rivages de l'île, alors appelée *Xaymaca* par les Arawaks. La colonisation de l'île commence véritablement en 1509. Les indiens sont exterminés, et rapidement remplacés par des esclaves importés d'Afrique. En 1655, les Britanniques prennent le contrôle de la Jamaïque et y mettent en place un système de plantation particulièrement intensif. Après un siècle sous leur domination, l'île devient le premier producteur de sucre de l'empire. Sur le million et demi d'esclaves déportés dans la Caraïbe anglophone, plus de la moitié est envoyée à la Jamaïque<sup>538</sup>. L'économie de l'île se démarque de celle de ses voisines par la productivité et la complexité de son système productif, ainsi que par sa forte concentration de plantations<sup>539</sup>. Malgré cette intensité économique, l'ordre social et politique de l'île est relativement désorganisé<sup>540</sup>. Les propriétaires des plantations sont souvent absents, et la population blanche vivant effectivement dans l'île est principalement constituée d'anciens engagés ou d'immigrés pauvres en quête de fortune<sup>541</sup>. Tous les aspects de la vie sociale sont informés par l'ordre racial imposé par le groupe des planteurs, décidés à défendre coûte que coûte leurs privilèges et leurs intérêts économiques<sup>542</sup>.

Dès la colonisation espagnole, les esclaves refusent le sort qui leur est fait. Une partie d'entre eux s'enfuit dans les montagnes et forme les premières communautés marrons. L'arrivée des Britanniques en Jamaïque exacerbe les conflits entre autorités coloniales et Marrons, qui s'établissent dans le Cockpit Country et dans les Blue

---

<sup>538</sup> 747 500 sur un total de 1 665 000 esclaves, d'après Philipp Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969, p.71.).

<sup>539</sup> Ahmed Reid, "Sugar, Slavery and Productivity in Jamaica, 1750-1807", *Slavery & Abolition*, 2015, URL: <http://dx.doi.org/10.1080/0144039X.2015.1061815> (consulté le 03/12/2015).

<sup>540</sup> « La Jamaïque peut davantage être considérée comme un ensemble de plantations autonomes, chacun d'entre elles constituant une communauté indépendante avec des mécanismes de pouvoir qui leur sont propres, que comme un système social cohérent. » (Orlando Patterson, *The Sociology of Slavery: an Analysis of the Origins, Development, and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, London, MacGibbon & Kee, 1967, p.70. Notre traduction.)

<sup>541</sup> Sur le rôle des immigrés blancs dans la construction du système esclavagiste en Jamaïque, voir Trevor Burnard, *Mastery, Tyranny and Desire: Thomas Thistlewood and His Slaves in the Anglo-Jamaican World*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.

<sup>542</sup> Christer Petley, "Slavery, Emancipation and the Creole Worldview of Jamaican Colonists, 1800-1834", *Slavery & Abolition*, vol. 26, n° 1, 2005, p.94. Pour aller plus loin sur l'organisation de la vie sociale dans diverses plantations jamaïcaines, voir Barry Higman, *Montpelier, Jamaica: A Plantation Community in Slavery and Freedom, 1739-1912*, Kingston, The University of the West Indies Press, 1998 ; Michael Craton, *Searching for the Invisible Man: Slaves and Plantation Life in Jamaica*, Cambridge, Harvard University Press, 1978 et Richard Dunn, "« Dreadful Idlers » in the Cane Fields: The Slave Labor Pattern on a Jamaican Sugar Estate, 1762-1831", *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 17, n° 4, 1987, pp.795-822.

Mountains<sup>543</sup>. Les multiples incursions des rebelles répandent la terreur parmi les planteurs et suscitent l'ire des autorités coloniales. Après une longue période d'affrontement et la première guerre marron de 1738, un « traité » de paix est signé entre les Britanniques et les Marrons en 1739<sup>544</sup>. Au-delà des communautés marrons, les autorités coloniales doivent faire face à la menace permanente de soulèvements<sup>545</sup>. Les rébellions sont notamment favorisées par la forte proportion d'esclaves nés en Afrique, l'absentéisme des planteurs blancs, l'existence d'un ordre racial particulièrement oppressif, et le climat montagneux de l'île<sup>546</sup>. Certains auteurs évoquent même l'existence d'une forme de liberté inhérente aux esclaves (*slave freedom*) pour mettre en évidence le fait que les captifs ont toujours tenté de contrer la coercition physique et les assignations raciales qui leur étaient imposées<sup>547</sup>.

La religion joue un rôle significatif dans la création d'univers alternatifs au sein desquels les termes du discours colonial peuvent être contestés. Durant l'esclavage, l'obeah et le myalisme, des systèmes de croyance dérivés de religions africaines, constituent les principaux espaces d'expression des mouvements de résistance contre les planteurs<sup>548</sup>. L'obeah est ainsi utilisé comme vecteur de mobilisation majeur dans la

---

<sup>543</sup> Il existe principalement deux communautés marrons en Jamaïque : les Leeward à l'Ouest (Cudjoe Town et Accompong) et les Windward à l'Est (Nanny Town et Crawford Town), chacune ayant une organisation sociale et politique qui lui est propre. Nanny Town constitue une des communautés marrons les plus mythiques de la Caraïbe en raison de sa résistance à l'oppression coloniale pendant plus de 80 ans (Kathleen Wilson, "The Performance of Freedom: Maroons and the Colonial Order in Eighteenth-Century Jamaica and the Atlantic Sound, art. cit., p.55.) Sur ce sujet, voir également Klamon Kopytoff, "The Early Political Development of Jamaican Maroon Societies", *The William and Mary Quarterly*, vol. 35, n° 2, 1978, pp.287-307. et Elsa Dorlin, "Les espaces-temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny town. (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>)", art. cit., p.49.

<sup>544</sup> Les communautés marrons obtiennent alors la liberté, des terres et la reconnaissance de leurs chefs, en échange de leur soutien aux autorités coloniales dans leur traque contre les esclaves en fuite, durant les révoltes d'esclaves et en cas d'invasions étrangères. L'accord est violé par les autorités coloniales à de multiples reprises dans les années qui suivent. Pour un passage en revue de l'histoire des marrons en Jamaïque et sur la construction de leur identité politique, voir Werner Zips, *Black Rebels: African American Freedom Fighters in Jamaica*, Kigston, Ian Randler, 1999.

<sup>545</sup> « La rébellion, ou la menace qu'il y en ait une, était presque un trait permanent de la société jamaïcaine », Orlando Patterson, *The Sociology of Slavery: an Analysis of the Origins, Development, and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, op. cit., p.266.

<sup>546</sup> Sur une revue détaillée des formes de résistance parmi les esclaves en Jamaïque, voir Ibid., pp.260-283.

<sup>547</sup> Daive Dunkey, *Agency of the Enslaved: Jamaica and the Culture of Freedom in the Atlantic World*, Lanham, Lexington Books, 2013, p.1. Cette question est également centrale chez Patterson, qui s'interroge à plusieurs reprises sur l'émergence d'une revendication de liberté chez les esclaves qui, selon l'auteur, n'en avaient pourtant jamais fait l'expérience (voir Orlando Patterson, *The Sociology of Slavery: an Analysis of the Origins, Development, and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, op. cit., et Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, op. cit.). Les termes de l'analyse de Patterson nous paraissent toutefois contestables, car celle-ci repose sur la supposition d'une aliénation complète des esclaves qui a depuis été largement contredite.

<sup>548</sup> L'obeah renvoie à un ensemble de pratiques et de croyances spirituelles développées parmi les esclaves noirs ayant trait au contrôle et à la canalisation des forces surnaturelles. Il tend à mettre en jeu un pratiquant (*obeahman*) et un client porteur d'une requête. Si les autorités coloniales ont souvent présenté l'obeah comme un système religieux unifié essentiellement caractérisé par sa « sauvagerie africaine », celui-ci est en réalité loin de constituer un ensemble cohérent et ses pratiques varient considérablement selon les époques, les individus et les lieux (Jerome Handler et Kenneth Bilby, *Enacting Power: The Criminalization of Obeah in the Anglophone Caribbean, 1760-2011*, op. cit. pp.1-5.) D'après Orlando Patterson, le myalisme, s'il constitue également un autre système de croyances afro-caribéen, s'apparente davantage un culte organisé (Orlando Patterson, *The Sociology of Slavery: an Analysis of the Origins, Development, and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, op. cit., p.188.).

rébellion de Tacky de 1760, qui constitue le plus vaste soulèvement d’esclaves du XVIII<sup>e</sup> siècle dans la Caraïbe britannique<sup>549</sup>. Plusieurs décennies plus tard, les groupes religieux baptistes jouent également un rôle prééminent dans la révolte de Montego Bay de 1831-1832, durant laquelle plus de 20 000 esclaves se soulèvent<sup>550</sup>. Pour Mary Turner, le message chrétien véhiculé par les missionnaires baptistes anglais au début du XIX<sup>e</sup> siècle a en effet sapé les fondements du système esclavagiste jamaïcain<sup>551</sup>. Dans un contexte de tensions sociales exacerbées, les leaders de la révolte de Montego Bay, par des logiques d’adaptation et de réappropriation puisées dans les enseignements chrétiens et les religions afro-caribéennes, élaborent leurs propres revendications de liberté. Sam Sharpe, le leader des rebelles, est lui-même diacre dans l’Église baptiste. Ainsi, chez les insurgés, « Le principal corps d’arguments [...] dérivait de la religion ; la chrétienté devint une justification positive pour l’action. Sharpe et ses conseillers proclamèrent l’égalité naturelle des hommes et réfutèrent, au nom de la Bible, le droit des Blancs à maintenir les Noirs en esclavage<sup>552</sup>. » Malgré la répression brutale des autorités coloniales à l’encontre des leaders baptistes, la révolte de Montego Bay restera connue parmi la population comme la « *Baptist War*<sup>553</sup> ».

---

<sup>549</sup> Dans un parallèle saisissant avec la Révolution haïtienne et la cérémonie du Bois-Caïman, la rébellion de Tacky trouve ses fondements idéologiques dans la pratique religieuse de l’obeah. Avant de partir au combat, Tacky et ses hommes demandent ainsi la protection des shamans obeah pour se prémunir des balles des colons (d’autres témoignages évoquent des sorts visant à les rendre invulnérables). Malgré l’échec de la rébellion de Tacky, la réputation des *obeah man* rencontre un écho considérable parmi les esclaves. C’est à la suite de ces événements que les autorités coloniales britanniques décident d’interdire l’obeah dans toute la Caraïbe anglophone et engagent une répression féroce contre leurs pratiquants (ou perçus comme tels). Vincent Brown, “Spiritual Terror and Sacred Authority in Jamaican Slave Society”, op. cit., pp.37-38 ; Jerome Handler et Kenneth Bilby, *Enacting Power: The Criminalization of Obeah in the Anglophone Caribbean, 1760-2011*, op. cit. p.46.

<sup>550</sup> Richard Burton, *Afro-Creole: Power, Opposition and Play in the Caribbean*, op. cit., p.111.

<sup>551</sup> Voir Mary Turner, *Slave and Missionaries: The Disintegration of Jamaican Slave Society, 1797-1834*, Urbana, University of Illinois Press, 1982, notamment le chapitre six sur la révolte de Montego Bay. On renvoie également à Mary Reckord, “The Jamaica Slave Rebellion of 1831”, *Past & Present*, n° 40, 1968, pp.108-125.

<sup>552</sup> Mary Turner, *Slave and Missionaries: The Disintegration of Jamaican Slave Society, 1797-1834*, op. cit., p.154. Notre traduction. Pour une étude plus détaillée sur la manière dont la religion a accompagné l’émergence de revendications liées à la liberté et à la reconnaissance politique, voir également Shirley Gordon, *God Almighty Make Me Free: Christianity in Preemancipation in Jamaica*, Indianapolis, Indiana University Press, 1996.

<sup>553</sup> Michael Craton, “Proto-peasant revolts? The Late Slave Rebellions in the British West Indies 1816-1832”, *Past & Present*, n° 85, 1979, p.112.

## 2. L'émancipation : une nouvelle pratique du pouvoir au service du maintien de l'ordre de la plantation

Les événements de Montego Bay précipitent l'abolition de l'esclavage dans les colonies britanniques<sup>554</sup>. Malgré la résistance acharnée de la plantocratie locale, le Parlement de Westminster adopte en 1833 une loi d'émancipation des esclaves<sup>555</sup>. Toutefois, celle-ci ne libère pas immédiatement les esclaves qui sont obligés de se soumettre à une « période d'apprentissage » visant à les « former », sans contrepartie salariale, au nouveau système de travail. Leur liberté juridique n'intervient qu'en 1838 par le biais d'une nouvelle loi, qui ne leur donne pas pour autant les moyens d'une véritable émancipation. Au-delà de la prolongation du système esclavagiste qu'elle implique, la période d'apprentissage est symptomatique des contradictions profondes qui président la mise en place de l'ordre social et politique de la période post-émancipation. Car tout en proclamant l'émancipation des esclaves, le pouvoir colonial met en place un ensemble de dispositifs disciplinaires – dont le fameux « apprentissage » – visant à perpétuer l'ordre racial issu du système esclavagiste<sup>556</sup>. Thomas Holt, s'intéressant aux représentations qui conduisent les responsables politiques britanniques à mettre fin au système de l'esclavage, constate l'ambiguïté du camp des abolitionnistes et de leur conception biaisée de la liberté. Tout en défendant les droits des anciens esclaves, les abolitionnistes sont en effet favorables au maintien de l'ordre social de la plantation et à ses structures de pouvoir : les esclaves « seraient libres, mais seulement après avoir été resocialisés de façon à accepter la discipline interne qui assurerait la survie de l'ordre social existant. Ils seraient libres de poursuivre leurs intérêts personnels, mais pas de rejeter le conditionnement culturel qui dictait ce que devait être cet intérêt. [...] C'était tout du moins l'intention des représentants britanniques qui ont conçus et mis en place

---

<sup>554</sup> Si la révolte de Montego Bay a joué un rôle d'accélérateur dans l'abolition du système esclavagiste, les facteurs ayant marqué ce processus décisionnel font l'objet d'après débats. Trois principaux courants s'opposent sur ce sujet dans la littérature scientifique, chacun issu d'un contexte politique particulier : un premier met en valeur le courant abolitionniste anglais et ses efforts pour libérer les Noirs ; un deuxième souligne le rôle des théoriciens économiques libéraux, dont Adam Smith, qui considèrent l'esclavagisme comme un système improductif ; un troisième met l'accent sur les soulèvements des esclaves et le fait que ces derniers ont conquis par eux-mêmes leur liberté. Pour approfondir ces questions, voir Seymour Drescher, *Abolition: A History of Slavery and Antislavery*, op. cit., ; Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, op. cit., David Brian Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1966 et Claudius Fergus, *Revolutionary Emancipation: Slavery and Abolitionism in the British West Indies*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2013.

<sup>555</sup> Horrifiés par la perspective d'une libération des esclaves, les planteurs menacent de faire sécession et de placer la Jamaïque sous le contrôle d'une puissance étrangère. Ils ne sont toutefois pas capables de mettre leur menace à exécution et doivent se soumettre aux décisions du Parlement britannique. De généreuses compensations financières, ainsi qu'une période « transitionnelle », leur sont toutefois accordées (Christer Petley, "Slavery, Emancipation and the Creole Worldview of Jamaican Colonists, 1800-1834", op. cit., p.102.).

l'émancipation<sup>557</sup>. » Cette conception de l'émancipation est informée par des intellectuels britanniques tels que John Stuart Mill. Ce dernier, tout en condamnant l'esclavage, considère qu'il est du devoir des Européens d'extraire les Noirs de leur stade « primitif<sup>558</sup> ». Dans cette perspective, les Afro-Créoles doivent être civilisés à travers le travail et mériter la liberté qui leur a été « octroyée ». L'objectif du nouvel ordre social est de transformer les anciens esclaves en sujets travailleurs, obéissants, chrétiens et maîtrisant le langage de la rationalité occidentale ; les façonner à l'image idéalisée du « Chrétien noir<sup>559</sup> » produite par le discours colonial. Nous verrons par la suite à quel point ce travail des consciences, s'il a été régulièrement contesté par divers acteurs, a joué un rôle décisif dans l'élaboration de l'ordre politique jamaïcain moderne. L'abolition de l'esclavage et l'instauration du salariat en Jamaïque marquent ainsi non pas une véritable libération, mais le passage d'un système de domination à un autre<sup>560</sup>. Les termes des rapports de pouvoir entre Noirs et colons ont changé mais leurs équilibres fondamentaux sont préservés, tout comme les identités raciales qui en assurent la perpétuation. La structuration sociale de la société de plantation survit à son assise juridique.

Pour cela, les planteurs mettent en place un ensemble de dispositifs visant à instaurer de nouvelles formes de coercition et à perpétuer leur contrôle sur les travailleurs « libres » : restriction des déplacements, interdiction du « vagabondage », instauration de taxes obligeant les travailleurs à se placer sous le régime du salariat<sup>561</sup>... Ces techniques de gouvernement s'adossent à un système politique ségrégué et fondé sur la participation exclusive des Blancs. Le pouvoir institutionnel, autoritaire et centralisé, organise et légitime la domination économique et raciale des planteurs. Le monopole de l'outil foncier par les planteurs et la prégnance de l'idéologie raciste parachèvent cette reconduction d'une architecture sociale esclavagiste pourtant censée être abolie. L'évolution de l'exercice du pouvoir des planteurs imposé par l'abolition implique par

---

<sup>556</sup> Pour une illustration de la perpétuation des pratiques esclavagistes durant la période d'apprentissage, voir Henrice Altik, "Slavery by another name: Apprenticed women in Jamaican workhouses in the period 1834-8", *Social History*, vol. 26, n° 1, 2001, pp.40-59.

<sup>557</sup> Thomas Holt, *The Problem of Freedom: Race, Labor and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1992, p.53. Notre traduction.

<sup>558</sup> Catherine Hall, "The Economy of Intellectual Prestige: Thomas Carlyle, John Stuart Mill, and the Case of Governor Eyre", *Cultural Critique*, n° 12, 1989, pp.187-188.

<sup>559</sup> Horace Russel, "The Emergence of the Christian Black: The Making of a Stereotype", *Jamaica Journal*, vol. 16, n° 1, 1983, pp.51-71.

<sup>560</sup> Nigel Bolland, "Systems of Domination after Slavery: The Control of Land and Labor in the British West Indies after 1838", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 23, n° 4, 1981, p.592.

conséquent une réorganisation des régimes de gouvernementalité et des modalités techniques à travers lesquels les Noirs sont racialisés et infériorisés. David Scott constate ainsi, avec la mise en place du système post-émancipation, une évolution de la rationalité politique du pouvoir colonial, dont le contrôle ne s'exerce plus tant sur le corps des individus que sur leur comportement<sup>562</sup>. Cette rationalité, et la volonté de discipliner les anciens esclaves dont elle est porteuse, informe les modes d'expression du politique durant toute la période post-émancipation, jusqu'à la mise en place du processus de décolonisation en 1938.

### 3. Institutionnaliser les lieux de contre-pouvoir : les Églises afro-chrétiennes et la paysannerie

Dans la continuité des actions menées sous l'esclavage, les nouveaux libres tentent d'échapper à l'emprise de cette nouvelle forme d'hégémonie en construisant des espaces de contre-pouvoir où se disent des conceptions alternatives de la notion de liberté. Au sein de la culture politique jamaïcaine en formation, l'accent est mis d'emblée sur le droit à la propriété et à la liberté de culte<sup>563</sup>. Cette intersection entre religion, paysannerie et résistance se consolide durant toute la période post-émancipation et constitue le principal vecteur de protestation politique et d'affirmation d'une identité « noire ».

Après l'abolition, des missionnaires baptistes anglais, convaincus de la supériorité de la culture britannique, tentent de construire de nouvelles communautés de citoyens noirs « civilisés » menés par des leaders blancs<sup>564</sup>. Ils se heurtent toutefois à la résistance des anciens esclaves qui fondent leurs propres courants religieux, dans la continuité de la *Baptist War*. Le rejet du christianisme officiel aboutit dès les années 1840 à une résurgence du myalisme et favorise la montée en puissance d'Églises afro-chrétiennes, les *Native Baptist Churches*<sup>565</sup>. Celles-ci, mêlant des éléments des religions afro-

---

<sup>561</sup> Nigel Bolland, "Systems of Domination after Slavery: The Control of Land and Labor in the British West Indies after 1838", art. cit. p.594.

<sup>562</sup> David Scott, "The Government of Freedom", in Brian Meeks et Folke Lindahl, eds., *New Caribbean Thought: A Reader*, op. cit., p.447.

<sup>563</sup> Anthony Payne, "Adaptations et ajustements du système de Westminster : L'ordre politique dans la Caraïbe anglophone", in Justin Daniel, dir., *Les îles Caraïbes : Modèles politiques et stratégies de développement*, Paris, Karthala/CRPLC, 1996, p.49.

<sup>564</sup> Catherine Hall, *Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination, 1830-1867*, Cambridge, Polity Press, 2002, p.137.

<sup>565</sup> Dans son étude sur l'impact de la religion sur la culture politique en Jamaïque, Trevor Munroe met en lumière la façon dont les Églises afro-chrétiennes de la période post-émancipation s'inscrivent dans une « tradition émancipatoire » et porteuse de contestation envers le pouvoir dominant, tandis que les Églises « officielles », soutenue par l'État, adoptent une position

jamaïcaines et du christianisme, s'implantent progressivement dans l'ensemble du territoire. Ce climat de ferveur renouvelée atteint son point culminant durant le *Great Revival* (« réveil spirituel ») de 1860-1861. C'est durant cette période que naissent les Églises afro-chrétiennes *Revival Zion* et *Pukumina*, qui réinterprètent les textes et réinvestissent les symboles religieux dans le cadre d'une stratégie contestataire<sup>566</sup>. Le *Great Revival* constitue par conséquent l'un des jalons les plus importants de l'innovation religieuse jamaïcaine, mais aussi de l'émergence d'une culture politique nationale<sup>567</sup>. Il rend possible l'élaboration d'un mode de Soi où « les ethnicités traditionnelles sont désagrégées<sup>568</sup> » et fournit des catégories de pensée nouvelles pour lutter contre le colonialisme et les injustices sociales. Surtout, de manière inédite, parce qu'il s'exprime ouvertement dans l'espace politique local, il signe le passage des espaces de contre-pouvoir des anciens esclaves dans le domaine de la sphère publique<sup>569</sup>.

Dans le même temps, le refus de travailler sur les plantations coloniales pousse de nombreux paysans noirs à fonder des « villages libres » (*Free Villages*). L'acquisition de terres constitue le principal moyen pour les anciens esclaves de reconquérir leur « dignité, leur indépendance économique et leur liberté<sup>570</sup> ». Avec l'appui de missionnaires baptistes, de grands domaines sont achetés puis attribués à des cultivateurs organisés en petites communautés. Le phénomène est tel qu'il métamorphose l'organisation économique et sociale de l'île. En 1845, 21 pour cent des anciens apprentis sont installés dans des *Free Villages*<sup>571</sup>. La paysannerie devient à son tour un lieu de contre-pouvoir où l'on cherche à s'extraire de l'influence de la classe des planteurs et de l'Église anglicane<sup>572</sup>. Tout comme dans le domaine religieux, la paysannerie jamaïcaine ne constitue pas le lieu d'une « survivance ancestrale » africaine, mais bien une création culturelle en réponse aux structures oppressives du

---

beaucoup plus conservatrice, voire répressive. Trevor Munroe, "The Impact of the Church on the Political Culture of The Caribbean", *Caribbean Quarterly*, vol. 37, n° 1, 1991, p.91.

<sup>566</sup> Le *Pukumina* est considéré comme étant plus africain que le *Revival Zion*, bien que ces systèmes de croyance aient tous deux absorbés des éléments du christianisme. Barry Chevannes, "Rastafari: towards a New Approach", *New West Indian Guide*, vol. 64, n° 3/4, 1990, p.129.

<sup>567</sup> Trevor Munroe, "The Impact of the Church on the Political Culture of The Caribbean", art. cit., p.92.

<sup>568</sup> Don Robotham "The Development of a black ethnicity in Jamaica", in Rupert Lewis et Patrick Bryan, eds., *Garvey: his work and impact*, Kingston, University of the West Indies Press, 1988, p.35. Notre traduction.

<sup>569</sup> Anthony Bogues, "Politics, Nation and PostColony: Caribbean Inflections", *Small Axe*, n° 11, 2002, p.17.

<sup>570</sup> Claus Stolberg et Swithin Wilmot, *Plantation Economy, Land Reform and the Peasantry in a Historical Perspective: Jamaica 1838-1980*, Kingston, Friedrich Ebert Stiftung, 1992, p.15. Notre traduction.

<sup>571</sup> Thomas Holt, *The Problem of Freedom: Race, Labor and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, op. cit., p.144. Pour un passage en revu de l'émergence des Free Villages, voir la synthèse de Thomas Holt dans le chapitre 5 de son ouvrage (Ibid.).

<sup>572</sup> Catherine Hall, *Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination, 1830-1867*, op. cit., p.138.

système agraire jamaïcain<sup>573</sup>. Pour la classe des planteurs et des administrateurs coloniaux, le refus des nouveaux libres de se soumettre au régime du travail forcé et à la figure du « chrétien noir » s'apparente à une régression vers le « barbarisme africain ». C'est à partir de ce constat que s'opère, à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, un revirement idéologique au sein de l'autorité coloniale. Sous l'influence de la montée en puissance du racisme scientifique qui sévit alors en Europe, les politiques coloniales mettent fin au projet de « liberté surveillée » chers aux abolitionnistes et accroissent les dispositifs de contrôle destinés aux Noirs<sup>574</sup>. Face à la montée en puissance des espaces de contre-pouvoir des anciens esclaves, le régime de gouvernamentalité post-émancipation s'oriente progressivement vers la volonté de réprimer toute manifestation politique d'une conscience raciale<sup>575</sup>.

La rébellion de Morant Bay de 1865 en constitue une des conséquences immédiates. Outre l'accroissement des antagonismes socio-raciaux, ce soulèvement est déclenché par un sentiment d'injustice aigu nourri par un état de pauvreté profond parmi la population, la difficulté d'accès aux terres, la désillusion face aux promesses manquées de l'émancipation, la peur du rétablissement de l'esclavage, ou encore l'absence de perspectives économiques. C'est à nouveau sous la houlette d'un membre de la *Native Baptist Church*, Paul Bogle, que la révolte s'organise. Scandalisé par la manière dont la justice est rendue à Morant Bay, celui-ci réunit plusieurs centaines de partisans, pour la plupart des paysans noirs<sup>576</sup>. Durant deux jours, les rebelles prennent le contrôle de toute la paroisse de Saint-Thomas<sup>577</sup>. Le Gouverneur Eyre, craignant une tentative de renversement de l'oligarchie blanche, déclenche une répression sanglante dont la

---

<sup>573</sup> Jean Besson, "Land Tenure in the Free Villages of Trelawny, Jamaica: A Case Study in the Caribbean Peasant Response to Emancipation", *Slavery & Abolition*, vol. 5, n° 1, 1984, p.19.

<sup>574</sup> « Le processus politique était [alors] quasiment entièrement informé par des termes raciaux et le talent [...] des officiers coloniaux était utilisé non pas pour protéger les droits des nouveaux libres mais pour affaiblir tout pouvoir politique noir. » (Thomas Holt, *The Problem of Freedom: Race, Labor and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, op. cit., p.182.) Notre traduction. Au-delà du contexte jamaïcain, ce revirement doit également être mis en relation avec la période victorienne et la quête de distinction raciale qu'elle génère parmi les classes moyennes britanniques durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Sur ce sujet, voir le chapitre 6 de Catherine Hall, *Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination, 1830-1867*, op. cit. et Douglas Lorimer, *Colour, Class and the Victorians: English Attitudes to the Negro in the Mid-Nineteenth Century*, Leicester, Leicester University Press, 1978. Pour une analyse détaillée du retournement des autorités coloniales en faveur des planteurs, voir le chapitre 6 de William Green, *British Slave Emancipation: The Sugar Colonies and the Great Experiment, 1830-1865*, London, Oxford University Press, 1976.

<sup>575</sup> David Scott, "The Government of Freedom", in Brian Meeks et Folke Lindahl, eds., *New Caribbean Thought: A Reader*, op. cit., pp.444-445.

<sup>576</sup> Pour un compte-rendu détaillé des événements qui ont marqué la rébellion de Morant Bay, voir le chapitre 8 de Thomas Holt, *The Problem of Freedom: Race, Labor and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, op. cit. ; le chapitre 13 de William Green, *British Slave Emancipation: The Sugar Colonies and the Great Experiment, 1830-1865*, op. cit. ; Gad Heuman, "The Killing Time": *The Morant Bay Rebellion in Jamaica*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1994 et Clinton Hutton, *Colour for Colour Skin for Skin: Marching with the Ancestors into War Oh at Morant Bay*, Kingston, Ian Randle, 2015.

<sup>577</sup> La paroisse est une circonscription administrative.



férocité suscite des protestations jusqu'au *Colonial Office* à Londres. La rébellion de Morant Bay marque un tournant dans l'histoire de la Jamaïque. Elle conduit les planteurs à accepter de changer le statut de la Jamaïque : le système représentatif, qui permettait aux colons blancs de gérer les affaires de l'île, est abandonné au profit du système de la Couronne, placé sous contrôle direct de Londres. Dans le même temps, la brutalité de la répression coloniale a pour conséquence d'approfondir les clivages raciaux et d'ouvrir la voie à l'émergence de nouvelles formes d'identités au sein de la majorité noire<sup>578</sup>.

#### 4. Conscience raciale et luttes des classes : vers la formation de structures partisans politiques

Le départ forcé du gouverneur Eyre et le rattachement à la couronne britannique suscitent des espoirs au sein de la population noire qui sont rapidement déçus. Malgré le changement de régime, le projet politique de « civilisation » et de disciplinarisation des Noirs se poursuit et s'amplifie, dans le but de créer une « nouvelle Jamaïque » suite à « la vague de barbarie de Morant Bay », pour reprendre la rhétorique officielle<sup>579</sup>. Comme le note Patrick Bryan, l'ordre social de la Jamaïque de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle se fonde plus que jamais sur la croyance en la supériorité britannique<sup>580</sup>. L'idéal victorien de respectabilité imprègne un certain nombre d'institutions sociales telles que le mariage, la famille, les loisirs et l'éducation<sup>581</sup>. Les religions « officielles » constituent autant d'instruments disciplinaires visant au maintien de l'ordre social et à la production du « chrétien noir<sup>582</sup> ». La famille nucléaire anglo-saxonne est érigée en modèle et sert de référence pour une partie de l'élite locale. C'est en effet durant cette période qu'émerge une classe moyenne noire et mulâtre qui se situe à l'intersection de la paysannerie et des grands propriétaires. Tout en dénonçant la place des Noirs dans la société coloniale, celles-ci tendent à s'inscrire dans des logiques de statut informées par les normes européennes. La culture, le langage, la profession, la couleur de peau, la

---

<sup>578</sup> Christine Chivallon et David Howard, «Violences coloniales et utopies colonisatrices dans les empires coloniaux français et britanniques. Morant Bay (Jamaïque-1865) – Insurrection du Sud (Martinique-1870), à paraître, p.2.

<sup>579</sup> Brian Moore et Michele Johnson, *Neither Led Nor Driven: Contesting British Cultural Imperialism in Jamaica, 1865-1920*, Kingston, The University of the West Indies Press, 2004, p.205. Notre traduction.

<sup>580</sup> « La gloire de l'empire exerçait un pouvoir d'attraction important et servait, tout comme le gouvernement de la Couronne, à renforcer une croyance continue au leadership blanc. » (Patrick Bryan, *The Jamaican People 1880-1902*, London, MacMillan Caribbean, 1991, p.18.). Notre traduction.

<sup>581</sup> Ibid., p.20.

<sup>582</sup> « La Jamaïque constituait une "frontière" pour l'entreprise missionnaire, où la population afro-jamaïcaine devait être persuadée d'accepter la christianité "anglo-saxonne" et par conséquent évoluer vers les normes supposées de la société blanche. » (Ibid., p.33.). Notre traduction.

façon de s'habiller constituent autant de critères de prestige social évalués selon les normes coloniales de respectabilité. Dans les églises, le point de vue selon lequel l'esclavage était un acte providentiel visant à civiliser les Africains est répandu. Tout en revendiquant l'égalité avec les Blancs « civilisés », ces classes moyennes tentent par conséquent de se distinguer des « masses noires arriérées<sup>583</sup> ».

Cette entreprise d'« éducation » de la population menée par le pouvoir institutionnel offre un contraste saisissant avec la dégradation économique de l'île provoquée par le déclin de l'industrie sucrière et l'état de délabrement des infrastructures locales. Des mouvements de protestation, suscités par les conditions de vie déplorables de la majorité noire, ainsi que par l'arrivée d'engagés indiens, de migrants chinois et levantins, éclatent de manière récurrente à travers toute l'île<sup>584</sup>. Cette tradition de résistance et de contestation identitaire face aux tentatives d'anglicisation nourrit l'apparition de syndicats et de groupes nationalistes dans l'île entre 1920 et 1930<sup>585</sup>. L'existence de ces organisations se révèle toutefois dans un premier temps éphémère et n'entraîne pas de changements conséquents dans le paysage politique local<sup>586</sup>. C'est en 1929 qu'est créé le premier véritable parti politique jamaïcain, le *People's Political Party* (PPP). Son leader, Marcus Garvey, a pour objectif la diffusion d'un message de fierté raciale et la rédemption du peuple noir grâce au retour en Afrique. Après avoir fondé l'*Universal Negro Improvement Association* aux États-Unis – une des premières associations nationalistes noires d'Amérique du Nord – il retourne en Jamaïque pour poursuivre son projet politique. Malgré l'échec de son parti sur le plan électoral, Marcus Garvey popularise l'idée, notamment dans les couches défavorisées de la société jamaïcaine, d'une reconnaissance politique des Noirs. Surtout, il insuffle une dynamique nouvelle dans les luttes politiques contre le colonisateur et pérennise l'usage observable depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle de la conscience raciale comme facteur de mobilisation

---

<sup>583</sup> Ibid., 153.

<sup>584</sup> Des révoltes et des grèves sont notamment recensées en 1867, 1868, 1878, 1884, 1901, 1902 et 1905. Sur les mouvements de protestations après Morant Bay, voir le chapitre 13 de Ibid., et la partie 1 de Nigel Bolland, *On the March: Labour Rebellions in the British Caribbean, 1935-9*, Kingston, Ian Randle, 1995. Pour un résumé succinct de l'arrivée des Indiens, Levantins et Chinois durant la période post-émancipation, voir Violet Johnson, "Racial Frontiers in Jamaica's Nonracial Nationhood", in Raul Spickard, ed., *Race and Nation: Ethnic Systems in the Modern World*, Routledge, New York, 2005, pp.157-159.

<sup>585</sup> « La préservation [chez les Noirs] de systèmes de croyance traditionnels afro-créoles a permis de confirmer leur intention de déterminer *par eux-mêmes* ce qui était culturellement pertinent et ce qui ne l'était pas. C'était une affirmation positive de leur auto-détermination culturelle face aux pressions hostiles qui provenaient d'en haut » (Brian Moore et Michele Johnson, *Neither Led Nor Driven: Contesting British Cultural Imperialism in Jamaica, 1865-1920*, op. cit., p.46.). Notre traduction. En italique dans le texte.

<sup>586</sup> Sur l'apparition des premiers syndicats et groupes nationalistes en Jamaïque ainsi que leurs revendications, voir Peter Phillips, "Race, Class, Nationalism: A Perspective on Twentieth Century Social Movements in Jamaica", *Social and Economic Studies*, vol. 37, n° 3, 1988, pp.104-109.

politique : « C'était durant cette période [1880-1930] que s'est développée une conscience de race et de classe qui a ouvert la voie à une classe ouvrière active avec ses propres organisations syndicales<sup>587</sup> ».

Ce sont toutefois les grèves de 1938 qui contribuent à poser les bases des structures partisans du système politique jamaïcain contemporain. Durant les années 1930, le choc de la dépression économique, l'exode rural massif des petits paysans vers Kingston et l'exclusion des Noirs du pouvoir politique provoquent le mécontentement populaire. Celui-ci s'exprime lors des émeutes de 1935 sur la plantation d'Oracabessa, puis par une grève généralisée en mai et juin 1938<sup>588</sup>. L'ampleur du mouvement, soutenu par les ouvriers et les paysans, suivi d'émeutes et de violences à Kingston, a un impact significatif sur la construction de l'espace politique national. Il conduit à la formation d'une alliance entre syndicats de travailleurs – qui obtiennent pour la première fois une reconnaissance officielle durant la grève – et organisations nationalistes.

## B. L'indépendance, ou la permanence de modes de gouvernementalité racialisés

Les conflits autour de la question raciale et identitaire se poursuivent durant et après le processus de décolonisation. En effet, le départ des Britanniques ne signe pas tant la fin des régimes de domination raciale que leur recomposition. De ce point de vue, l'invocation de la « race » - ou la négation de son existence – s'imposent comme un enjeu politique de premier plan durant la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

### 1. Le poids de l'héritage colonial : la mise en place du système de Westminster

La nouvelle donne politique qui émerge en 1938 marque le début de la « décolonisation institutionnelle », processus qui amorce la marche de la Jamaïque vers l'indépendance et pose les bases de son système politique contemporain<sup>589</sup>. Cette période

---

<sup>587</sup> Nigel Bolland, *On the March: Labour Rebellions in the British Caribbean, 1935-9*, op. cit., p.40. Notre traduction. Pour une synthèse efficace de l'idéologie de Marcus Garvey et de son héritage politique, voir Barry Chevannes, "Healing the Nation: Rastafari Exorcism of the Ideology of Racism in Jamaica", *Caribbean Quarterly*, vol. 36, n° 1/2, 1990, pp.66-68.

<sup>588</sup> Nigel Bolland, *On the March: Labour Rebellions in the British Caribbean, 1935-9*, op. cit., p.135. Pour un passage en revue détaillé de ces événements, outre l'ouvrage précité de Bolland, voir la partie 3 de Ken Post, *Arise Ye Starvelings: the Jamaican Labour Rebellion of 1938 and its Aftermath*, London, Institute of Social Studies, 1979.

<sup>589</sup> Anthony Payne, "Adaptations et ajustements du système de Westminster : L'ordre politique dans la Caraïbe anglophone", op. cit., pp.49-50.

est marquée par l'apparition de nouveaux modes de gouvernamentalité où les rapports entre groupes sociaux, s'ils sont redéfinis, n'en sont pas moins régis par des relations asymétriques fondées sur des critères raciaux. Explorer les conditions d'émergence de cette nouvelle rationalité politique nous permettra de mieux comprendre pourquoi, en Jamaïque, l'accession à l'indépendance ne conduit pas à la fin des inégalités raciales.

Durant les grèves de 1938, deux dirigeants de syndicats issus de la classe moyenne mulâtre, Alexander Bustamante et Norman Manley, s'imposent rapidement comme les leaders de la majorité noire. Contestant les structures du pouvoir colonial, engagés en faveur de l'amélioration des conditions sociales de la population, ils gagnent le soutien des ouvriers et des paysans qui les voient comme leurs porte-paroles auprès des Britanniques. Le mouvement de 1938 permet également la mise en place des premières organisations politiques capables de prendre en charge les revendications anticoloniales exprimées dans l'espace public. Bustamante fonde ainsi son propre syndicat en mai 1938, le BITU (*Bustamante Industrial Trade Union*), tandis que Manley contribue à la création du premier parti politique moderne jamaïcain en septembre 1938, le PNP (*People's National Party*).

Si Manley et Bustamante, qui sont par ailleurs cousins, militent ensemble lors de la grève de 1938, des dissensions se font progressivement sentir entre eux. Alors que Manley s'inscrit dans un socialisme inspiré du travaillisme britannique et prône une autonomie renforcée de la Jamaïque, Bustamante affiche sa proximité avec les milieux d'affaire locaux et apparaît plus conservateur sur la question de l'indépendance. Ces oppositions entre le BITU et le PNP atteignent un point de non-retour en 1943, lorsque Bustamante décide de créer le *Jamaica Labour Party* (JLP). De son côté, Manley renforce ses liens avec le *Trade Union Congress*, une union syndicale de gauche. Dès le début des années 1940, la Jamaïque est ainsi dotée de deux grands blocs parti-syndicats, menés par deux dirigeants charismatiques suscitant l'enthousiasme des foules. Malgré ce moment de rupture qui consacre la bipolarisation de la vie politique jamaïcaine, Manley et Bustamante partagent un certain nombre de valeurs communes. Tout en contestant les injustices sociales, ils proclament les valeurs idéales de la nation colonisatrice et respectent l'ordre établi. Ils envisagent de s'emparer du pouvoir local, mais jamais de le démanteler. Ils affichent leur croyance au progrès social, aux politiques sociales engagées par l'État et aux principes démocratiques. Les techniques de mobilisation des

deux dirigeants, érigés en porte-parole des déshérités, empruntent aux appels prophétiques et les pare d'une aura religieuse<sup>590</sup>. Par ailleurs, le PNP et le JLP, ainsi que la classe moyenne dont émanent leurs directions respectives, constituent l'unique porte-voix de la majorité noire<sup>591</sup>. Cette relation asymétriques entre les couches défavorisées et la petite bourgeoisie constituera le terreau d'un clientélisme politique en devenir. Les différents éléments évoqués ici s'avèrent donc cruciaux dans la formation de l'espace politique national jamaïcain et marquent durablement la mise en place de l'architecture institutionnelle qui mène le pays vers l'indépendance.

À l'image des partis politiques dominés par les classes moyennes mulâtres, la direction du processus de transition s'avère largement canalisée par le colonisateur. Chacune des étapes de la décolonisation opérées durant les années 1940-1950 – la mise en place du système ministériel, l'établissement d'un conseil des ministres et d'un Cabinet ministériel, le renforcement des pouvoirs des institutions locales – prend par conséquent davantage la forme d'un geste généreux des Britanniques que d'une conquête de la population locale<sup>592</sup>. L'édification d'un système politique calqué sur le modèle britannique est notamment facilitée par le fait que les élites locales, formée dans les universités anglaises, adhèrent pleinement à ses normes. L'adoption du système de *Westminster* paraît si naturelle que celui-ci est largement considéré comme autochtone et non importé de l'extérieur<sup>593</sup>. Trois facteurs contribuent à ancrer le principe d'élections libres, compétitives et régulières comme mode de désignation incontesté des représentants politiques : l'instauration du suffrage universel dès 1944, de sorte que le vote constitue déjà une pratique enracinée lors de l'indépendance ; l'institution des partis de masse comme vecteurs structurants de la vie politique et comme porte-paroles des déshérités ; le principe d'une alternance au pouvoir entre les deux partis dominants, l'acceptation des défaites électorales étant favorisée par la possibilité d'un retour au

---

<sup>590</sup> Denis-Constant Martin, "Culture politique et développement dans les Caraïbes du Commonwealth (Jamaïque, Barbade, Trinidad et Tobago)", in Justin Daniel, dir., *Les îles Caraïbes : Modèles politiques et stratégies de développement*, op. cit. pp.257-258.

<sup>591</sup> « Le caractère populiste de ces deux partis politiques et la forte fidélité émotionnelle qui anime leur base militante de masse puisent leurs origines dans le rôle qu'ils ont joué dans la démocratisation du système politique jamaïcain dans une société caractérisée par de vifs antagonismes raciaux et sociaux. Aux yeux de la majorité des classes pauvres, ces parties de masse représentaient le seul moyen par lequel ils pouvaient influencer la structure de pouvoir jamaïcaine. » (Carl Stone, "Power, Policy and Politics in Independent Jamaica", in Rex Nettleford, ed., *Jamaica in Independence: Essays on the Early Years*, Kingston, Heinemann Caribbean, 1989, p.20.). Notre traduction

<sup>592</sup> Anthony Payne, "Adaptations et ajustements du système de Westminster : L'ordre politique dans la Caraïbe anglophone", op. cit., p.51.

<sup>593</sup> Ibid., p52.

pouvoir dans le futur<sup>594</sup>. Le processus de décolonisation arrive finalement à son terme lorsque la Jamaïque déclare son indépendance le 6 août 1962, après un référendum marqué par le refus du pays de participer à la Fédération des West Indies. Ce consensus autour du système de Westminster explique la stabilité et la longévité des institutions politiques jamaïcaines qui, contrairement à de nombreux membres du Commonwealth, sont restées inchangées depuis 1962.

## 2. Clientélisme et pluralisme multiracial : la construction d'une nouvelle rationalité politique

À la faveur de ces mutations institutionnelles et politiques, s'opère une réorganisation des modes de gouvernement du pouvoir étatique. En effet, la mise en place d'un ensemble d'instruments, de discours et d'institutions disciplinaires – tels que le suffrage universel, la promesse du progrès social et les partis-syndicats – consacrent dès 1944 l'émergence d'une nouvelle rationalité politique<sup>595</sup>. Celle-ci s'appuie sur deux pivots qui deviennent les principes de conduite prédominants de la culture politique en Jamaïque entre 1944 et 1980 : l'idéologie pluraliste et la démocratie clientéliste.

Le pluralisme multiracial, également nommé « nationalisme créole » dans la littérature scientifique, émerge durant les années 1920-1930 au sein de la classe moyenne mulâtre jamaïcaine<sup>596</sup>. Il s'institutionnalise avec la création du PNP en 1938 et, sous l'influence de Norman Manley, devient le registre identitaire dominant l'espace politique jamaïcain à partir des années 1940<sup>597</sup>. Les principes du pluralisme multiracial s'articulent autour de deux axes, directement hérités de l'idéologie de la respectabilité en vigueur au début du XX<sup>e</sup> siècle : d'abord, l'idée qu'il faut mettre fin au caractère « arriéré » de la nation jamaïcaine par la mise en place d'un gouvernement représentatif et moderne élu par des citoyens responsables ; ensuite que l'accès à la « civilisation » n'est possible que dans l'acceptation du métissage et de la créolisation, définis en termes

---

<sup>594</sup> Paul Sutton, "Politics in the Commonwealth Caribbean: The Post-Colonial Experience", *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n° 51, 1991, pp.55-56.

<sup>595</sup> David Scott, "Political Rationalities of the Jamaican Modern", *Small Axe*, n° 14, 2003, p.20.

<sup>596</sup> Sur les origines du nationalisme créole, voir Anthony Bogue, "Nationalism and Jamaican Political Thought", in Kathleen Monteith and Glen Richards, eds, *Jamaican in Slavery and Freedom: History, Heritage and Culture*, Mona, University of the West Indies Press, 2002, pp.363-387. L'idéologie nationaliste élaborée à l'indépendance n'a pas de désignation « officielle ». Celle-ci est ainsi nommée, selon les auteurs qui l'abordent, « nationalisme créole », « nationalisme des classes moyennes », « universalisme créole » ou « pluralisme racial ».

<sup>597</sup> Peter Phillips, "Race, Class, Nationalism: A Perspective on Twentieth Century Social Movements in Jamaica", art. cit., pp.105-106.

d'intégration<sup>598</sup>. Contrairement aux tenants du nationalisme noir, qui voient une destinée (raciale) commune à tous les descendants d'Africains, les promoteurs du nationalisme créole circonscrivent les frontières de la nation au territoire jamaïcain et s'appuient sur une conception commune de la culture et de l'histoire du pays. Le régime parlementaire, le métissage et la médiation des élites sont construits comme autant de « traditions communes ». L'accent est mis sur l'égalité entre tous les groupes raciaux et sur leur inclusion dans un moule commun, consacrant ainsi l'alliance de 1938 entre classes moyennes et classes défavorisées. L'État est érigé en garant de cet intérêt collectif et pensé comme un rempart face aux divisions sociaraciales<sup>599</sup>. Cette conception de la nation s'illustre notamment dans la devise de la nouvelle nation : « Out of many, one people<sup>600</sup> ».

On le voit, il existe une certaine proximité entre les cadres de la pensée coloniale de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle et les postulats du pluralisme racial, tant parce que ce dernier porte l'ambition de « civiliser » les Noirs et de les transformer en citoyens respectables, que parce qu'il développe une vision de l'exercice du pouvoir relativement proche de celle du colonisateur. Dans le cas du nationalisme créole, la contestation de l'ordre colonial s'avère donc d'autant plus paradoxale qu'elle passe par la réappropriation de certaines de ses normes et la reconduction de ses formes de coercition. En témoigne une célèbre citation de Norman Manley : « Nous sommes toujours un peuple colonial. Les valeurs de la société de plantation prévalent encore. Allons de l'avant et transformons la Jamaïque en un État viable et moderne<sup>601</sup>. » Tout en reconnaissant les carences du « peuple colonial », Manley pense qu'il est possible de rattraper ce « retard » en s'éloignant de pratiques « arriérées » et en bâtissant un État respectable, démocratique et rationnel<sup>602</sup>. Outre la mise en œuvre d'une décolonisation graduelle, le pluralisme racial a pour corollaire l'évacuation de la question raciale de l'arène politique et la négation des tensions qui en résulte<sup>603</sup>. Les débats portant sur la

---

<sup>598</sup> Anthony Bogues, "Politics, Nation and PostColony: Caribbean Inflections", op. cit., pp.5-6.

<sup>599</sup> On retrouve chez M.G Smith cette conception d'un État unificateur face au risque de séparation des « communautés culturelles », qui a fortement influencé les leaders de l'indépendance. Sur les liens entre le pluralisme de M.G Smith et le nationalisme créole, voir David Scott, "The Permanence of Pluralism", in Paul Gilroy et. alii., eds., *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, London, Verso, 2000, pp.282-301.

<sup>600</sup> "Unis dans la diversité".

<sup>601</sup> Philip Sherlock, *Norman Manley: A Biography*, London, MacMillan, 1980, p.160, cité dans Anthony Bogues, "Politics, Nation and PostColony: Caribbean Inflections", op. cit., p.8. Notre traduction.

<sup>602</sup> L'idée que les Noirs doivent être « prêts » est en effet un élément central dans la politique coloniale durant la période post-émancipation. Pour un rappel des débats tenus à l'époque, voir Catherine Hall, "The Economy of Intellectual Prestige: Thomas Carlyle, John Stuart Mill, and the Case of Governor Eyre", op. cit.

<sup>603</sup> Violet Johnson, "Racial Frontiers in Jamaica's Nonracial Nationhood", op. cit., pp.155-157.

« race » sont en effet ignorés ou considérés comme des facteurs de division. L’esclavage et les luttes politiques menées par les Noirs depuis des siècles sont éludés, le colonialisme constituant la seule composante historique mise en avant par le nationalisme créole<sup>604</sup>.

Cette conception de la nation portée par Norman Manley se traduit notamment par la mise en place par le PNP dans les années 1940 et 1950 de programmes d’éducation de masse pour informer les citoyens sur leurs droits et leurs devoirs, développer leur sens des responsabilités, et leur transmettre la valeur « travail » ainsi que la croyance en un progrès social accessible à tous<sup>605</sup>. À l’indépendance, le pouvoir JLP poursuit cette entreprise et tente de (ré)inventer une culture « traditionnelle » par la valorisation d’un folklore rural et paysan censé incarner l’histoire du pays<sup>606</sup>. La construction de cet héritage « afro-jamaïcain » se base sur l’incorporation sélective des éléments d’une histoire partagée et la promotion d’une paysannerie pieuse et travailleuse<sup>607</sup>. Il y a donc, après l’indépendance, recours au consentement par le biais d’une idéologie légitimatrice dépeignant une société métissée, respectable, pacifique et disciplinée, censée être un modèle dans un monde déchiré par les guerres ethniques. Le modèle multiracial rencontre un large écho et contribue à l’arrivée au pouvoir d’une « élite hégémonique ». Celle-ci exerce, par le biais de l’appareil étatique, un « contrôle intellectuel, moral et politique » sur la société jamaïcaine<sup>608</sup>. La représentation nouvelle des classes noires défavorisées sur le plan politique marque ainsi non pas l’effacement, mais la réorganisation des lignes de fracture raciales et des rapports de pouvoir qui les produisent : la congruence entre couleur de peau et élites politiques demeure et se recompose. L’accès au pouvoir des « afro-saxons », pour reprendre une expression d’Edward Kamau Brathwaite, participe ainsi à la perpétuation d’un idéal de la blancheur, tout en cantonnant les origines africaines de la population au rang de folklore culturel. Dans cette perspective, ajoute Braithwaite, « la société n’est “plurielle” que

---

<sup>604</sup> Anthony Bogue, “Politics, Nation and PostColony: Caribbean Inflections”, op. cit., p.9. Voir également Erna Brodber, “Socio-cultural Change in Jamaica”, in Rex Nettleford, ed., *Jamaica in Independence: Essays on the Early Years*, op. cit., pp.55-74. Cette vision de la nation jamaïcaine n’est toutefois pas entièrement consensuelle au sein du PNP. Certains membres de l’aile gauche du parti s’opposent au projet porté par Manley, avant leur éviction durant les années 1940. Sur les divisions entre les différentes factions de la gauche jamaïcaine, voir Trevor Munroe, *Jamaican Politics: A Marxist Perspective in Transition*, Kingston, Heinemann, 1990.

<sup>605</sup> Deborah Thomas, *Modern Blackness: Nationalism, Globalization, and the Politics of Culture in Jamaica*, Durham, Duke University Press, 2004, p.53.

<sup>606</sup> Abdulaye Gaye, *Jamaïque : la culture depuis l’indépendance*, Paris, L’Harmattan, 2010, pp.46-47.

<sup>607</sup> Un processus qui débute sous l’égide du British Council, lors de la création de ce dernier à la fin des années 1930. (Deborah Thomas, *Modern Blackness: Nationalism, Globalization, and the Politics of Culture in Jamaica*, op. cit., p.61.)



dans la mesure où elle reste divisée selon les vieux schèmes coloniaux<sup>609</sup>. » Pour autant, dans un contexte marqué par de fortes tensions raciales, la contestation de l'identité officielle et la paupérisation de la majorité noire, cette politique de légitimation ne suffit pas à maintenir la cohésion sociale.

Lors du départ du colonisateur, la petite bourgeoisie qui accède au pouvoir utilise en effet les moyens de l'État pour consolider sa position et reconduire la relation asymétrique qu'elle entretient avec les classes défavorisées. Cette entreprise est facilitée par les attentes alors très fortes envers le pouvoir politique, notamment en termes de distribution des ressources, et par la fascination exercée par des dirigeants charismatiques ayant recours à des discours messianiques et à des postures autoritaires<sup>610</sup>. Les élections de 1944 et l'arrivée au pouvoir du JLP marquent le début de l'institutionnalisation des pratiques clientélistes. Alexander Bustamante et ses partisans, qui contrôlent les leviers économiques de l'État, mettent en place un système de patronage en redistribuant une partie des ressources publiques aux militants du JLP et du BITU. L'opposition de Norman Manley y répond en systématisant les récompenses à ses partisans lors de ses victoires électorales en 1955 et en 1959. Le clientélisme s'impose progressivement comme un des modes privilégiés d'inclusion du politique en Jamaïque, et conduit à la construction d'identités politiques partisans qui assurent la pérennité du système<sup>611</sup>. Il a également pour conséquence l'émergence des *garrisons*, des quartiers contrôlés par des chefs (*area dons*) et leurs gangs. En échange de leur allégeance à un parti, les *garrisons* reçoivent subsides et protection. Ce patronage politique a pour illustration la plus célèbre la rénovation de *Tivoli Gardens* à Kingston sous l'impulsion d'Edward Seaga, qui est transformé en quartier résidentiel populaire et devient un bastion du JLP. La conséquence la plus dramatique de cette territorialisation du clientélisme politique est l'utilisation de bandes armées pour tenter de prendre les fiefs électoraux du parti concurrent. S'ensuit à partir des années 1960 une véritable guerre politique entre partisans du JLP et du PNP, qui atteint son apogée durant les campagnes électorales de 1976 et de 1980, durant lesquelles plus de 1300 personnes sont tuées.

---

<sup>608</sup> Brian Meeks, *Radical Caribbean: From Black Power to Abu Bakr*, Kingston, The University of the West Indies Press, 1996, pp.90-95. Notre traduction.

<sup>609</sup> Edward Brathwaite, *The Development of Creole Society in Jamaica: 1770-1820*, op. cit., p.311. Notre traduction.

<sup>610</sup> Cette conception du leadership messianique et autoritaire dans la culture politique jamaïcaine est étroitement liée à la prééminence dans l'imaginaire collectif de la figure du héros prophétique guidant le peuple maintenu en captivité vers la terre promise – Israël. La corrélation entre la figure du messie et celle du chef politique est le produit d'une conscientisation politique qui s'est essentiellement opérée par l'intermédiaire de la religion durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle.

Pour Carl Stone, ce système de patronage politique est le produit d'un clientélisme social plus profond qui puise ses racines dans les inégalités qui parcourent le tissu social jamaïcain : « Le clientélisme informel est [...] enraciné dans les structures sociales dans la mesure où les notables, l'élite et les classes privilégiées développent des liens d'obligation réciproques avec les pauvres et les exclus en agissant comme des patrons qui facilitent l'accès aux ressources matérielles et sociales<sup>612</sup> ». Les partis ne font donc qu'institutionnaliser un clientélisme informel et préexistant, en l'érigant en moyen d'exercice du pouvoir politique<sup>613</sup>. En réalité, le système de patronage s'impose progressivement comme un outil à part entière de contrôle de la population, visant à produire un soutien en faveur des institutions gouvernementales et à juguler les identités susceptibles de contester l'hégémonie des élites au pouvoir. Le développement de la violence politique partisane, note ainsi Amanda Sives, contribue à renforcer les liens verticaux entre les élites politiques et leurs partisans, tout en affaiblissant les liens horizontaux socio-raciaux susceptibles de rassembler les classes défavorisées<sup>614</sup>. Les tensions générées par les inégalités entre groupes sociaux sont par conséquent redirigées vers la violence partisane, prévenant ainsi le risque de contre-mobilisations (raciales)<sup>615</sup>. L'acceptation d'un pluralisme clientéliste contrôlé par une classe privilégiée ne doit toutefois pas faire oublier les nombreux mouvements de résistance qui parcourent la société jamaïcaine après l'indépendance. Car si la « démocratie par défaut<sup>616</sup> », comme on a pu l'appeler, s'est imposée dans l'espace politique institutionnel, elle ne parvient pas pour autant à contenir le sentiment de défiance qu'elle suscite au sein d'une partie de la population.

---

<sup>611</sup> Amanda Sives, "Changing Patrons, from Politicians to Drug Dons: Clientelism in Downtown Kingston, Jamaica", *Latin American Perspectives*, vol. 29, n° 5, 2002, p.70.

<sup>612</sup> Carl Stone, *Democracy and Clientelism*, New Brunswick, Transaction Books, 1980, pp.96-97. Notre traduction.

<sup>613</sup> « Le clientélisme [...] est plus qu'un moyen de gagner des votes au profit de partis concurrents. C'est un mécanisme par lequel s'institutionnalise une structure de pouvoir. » (Carl Stone, cité dans David Scott, "Political Rationalities of the Jamaican Modern", art. cit. p.1. Notre traduction.)

<sup>614</sup> Amanda Sives, "Changing Patrons, from Politicians to Drug Dons: Clientelism in Downtown Kingston, Jamaica", art. cit., p.68.

<sup>615</sup> L'effet le plus significatif du système clientéliste est de « canaliser le mécontentement de masse, la colère, les frustrations et les agressions envers le parti au pouvoir et ses soutiens... Le mécontentement social est par conséquent dévié des antagonismes de classe et de race [...] et se concentre essentiellement sur les antagonismes partisans. » (Carl Stone, *Electoral Behaviour and Public Opinion in Jamaica*, Kingston, Institute of Social and Economic Research, 1970, p.68.)

<sup>616</sup> Carlene Edie, *Democracy by Default: Dependency and Clientelism in Jamaica*, London, Lynne Rienner, 1991.

### 3. Black power et mouvement rastafari : les luttes politiques autour de l'identité raciale

À l'indépendance, la majorité noire, marginalisée sur le plan économique, social et politique, est confrontée à la pauvreté, au déracinement provoqué par l'exode rural et à un sentiment de dépossession. Face à un ordre social qui se pense comme inclusif mais perpétue en réalité l'exclusion raciale, la nécessité de rejeter les représentations dégradantes assignées à la catégorie « noire » se fait de plus en plus pressante. Les stratégies d'évitement du pouvoir politique se renouvellent et favorisent l'émergence et la politisation de modes d'identification ouvertement racialisés. Ces nouveaux espaces de résistance contestent l'idéologie nationaliste officielle et produisent des récits alternatifs sur la nation jamaïcaine et le rapport à la corporéité noire. Portées par des courants religieux et des mouvements de protestation urbains, ces revendications identitaires s'imposent avec fracas dans l'espace politique jamaïcain au cours des années 1960 et 1970.

Parmi ces groupements de résistance, le mouvement rastafari est celui dont l'impact est le plus significatif. Combinant des éléments du revivalisme paysan de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, du nationalisme noir de Marcus Garvey et de la Bible, le mouvement rastafari est un culte socioreligieux qui émerge durant les années 1930 et connaît une forte expansion durant les années 1950 et 1960<sup>617</sup>. Les rastas, considérés comme des parias par les classes dominantes, se recrutent principalement chez les déshérités de la majorité noire et chez certains intellectuels de la gauche radicale. On les retrouve notamment dans les ghettos de Kingston, alimentés par l'exode rural, la misère et le chômage. Face à une structure sociale inégalitaire où la concentration des pouvoirs économique, culturel et politique échoit à une minorité blanche et mulâtre, les rastas opèrent un renversement des valeurs coloniales, offrant un cadre conceptuel dans lequel l'image du Noir peut être valorisée. Dans l'idéologie rastafari, ce qui est africain est considéré comme source de richesse, tandis que ce qui est blanc et européen apparaît comme l'œuvre du Mal<sup>618</sup>. À l'inverse, la « noirceur » (*blackness*) est adulée et érigée en marqueur identitaire transnational – évacuant de fait la croyance en une nation jamaïcaine. Le mouvement

---

<sup>617</sup> Les rastas s'identifient comme une des tribus perdues d'Israël exilées dans la terre de Babylone – la Jamaïque – et attendant son grand retour vers l'Éthiopie par le biais d'un rapatriement divin. Puisant leurs croyances dans une pluralité de références, tels que le communalisme ou la chrétienté éthiopienne, les membres du mouvement rastafari considèrent Hailé Sélassié, l'empereur d'Éthiopie couronné en 1930, comme le nouveau Messie. Pour une étude détaillée des origines du mouvement rasta et de ses liens avec la paysannerie jamaïcaine du XIX<sup>e</sup> siècle, voir le chapitre 1 de Barry Chevannes, *Rastafari: Roots and Ideology*, op. cit.

rasta est ainsi porteur d'une identité prenant le contre-pied de l'idéologie nationaliste officielle, tout en se posant comme un vecteur de contestation sociale dénonçant les inégalités socio-raciales de la société jamaïcaine. Cette résistance s'exprime tous azimuts, que ce soit dans le langage, la tenue vestimentaire, l'alimentation ou le rejet des normes fondant la respectabilité coloniale<sup>619</sup>.

Durant les années 1960, les mobilisations contestataires se multiplient à la faveur de la montée en puissance du mouvement rastafari, mais aussi du *Black Power* – mouvement nationaliste noir qui se structure autour de l'historien guyanais Walter Rodney et d'intellectuels de la gauche radicale – de militants marxistes ou encore de syndicats indépendants<sup>620</sup>. Ces groupes, malgré leur hétérogénéité, ont pour point commun de dénoncer la marginalisation économique, politique et culturelle des Noirs, de promouvoir un message de solidarité raciale et de transformer la question raciale en un discours de résistance. Cette période est marquée par une forte émulation intellectuelle et une contestation des institutions postindépendantes. L'appareil étatique répond à cette contestation par la répression policière, dont les rastas sont une cible privilégiée<sup>621</sup>. Le conflit atteint son paroxysme en 1968, lorsque le gouvernement JLP décide l'expulsion de Walter Rodney, enseignant à l'Université des West Indies et figure du nationalisme noir, provoquant plusieurs jours d'émeutes dans les rues de Kingston. Malgré plusieurs tentatives d'implantation dans le paysage électoral, la gauche radicale ne parvient toutefois pas à transposer ces mouvements de protestation sur le plan politique et à remettre en cause l'hégémonie du PNP et du JLP<sup>622</sup>. Cette période n'en constitue pas moins un tournant dans la vie politique jamaïcaine. Elle ouvre en effet la voie à une montée en puissance sans précédent des idées du nationalisme noir dans l'imaginaire collectif, à une réhabilitation politique de l'identité « noire » et à une

---

<sup>618</sup> Chris Hensley, "Le rastafarisme, de l'innovation religieuse au changement social", *Les cahiers du CERI*, n° 9, 1994, p.21.

<sup>619</sup> Pour un aperçu de l'idéologie rasta, de ses divers modes d'expression et de son rapport à la société jamaïcaine, voir le chapitre 2 de Rex Nettleford, *Mirror, Mirror: Identity, Race and Protest in Jamaica*, op. cit. ; Barry Chevannes, *Rastafari: Roots and Ideology*, op. cit. ; Barry Chevannes, ed., *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998 (1995). Le dossier du CERI sur le rastafarisme et le reggae offre également un panorama efficace sur le rastafarisme, le contexte qui l'a vu naître et les principes qui l'animent (Érice Anglès, Chris Hensley et Denis-Constant Martin, "Les tambours de Jah et les sirènes de Babylone. Rastafarisme et reggae dans la société jamaïcaine", *Les cahiers du CERI*, n° 9, 1994.).

<sup>620</sup> Pour plus de détails sur les différents mouvements contestataires ayant marqué la vie politique jamaïcaine durant les années 1960, voir Obika Gray, *Radicalism and Social Change in Jamaica, 1960-1972*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1991 et Brian Meeks, *Radical Caribbean: From Black Power to Abu Bakr*, op. cit.

<sup>621</sup> Barry Chevannes, "Healing the Nation: Rastafari Exorcism of the Ideology of Racism in Jamaica", art. cit., p.72.

<sup>622</sup> Sont créés au début des années 1960 plusieurs partis politiques, tels que le People's Freedom Movement, le Black Man's Party – tentative de transformation du rastafarisme en projet politique – ou encore le People's Political Party. Ce dernier constitue la seule formation ayant eu quelque influence sur le jeu politique local : son programme, axé sur la glorification de l'Afrique, parvient à attirer un électorat pauvre urbain sensible aux discours garveyistes. Le PPP ne parvient toutefois pas à susciter d'adhésion massive au sein de la population et perd les élections de 1962.

remise en cause de l'idéologie nationaliste officielle<sup>623</sup>. L'illustration la plus marquante de ce processus est sans doute l'incorporation des idées de la gauche radicale par le PNP durant les années 1970 et les tentatives de récupération de la symbolique rasta par les partis politiques.

Durant les élections de 1972, Michael Manley, le fils de Norman Manley et le nouveau leader du PNP, utilise en effet abondamment la popularité nouvelle du mouvement rastafari durant sa campagne : il met en scène l'usage du langage rasta dans ses discours, brandit durant ses meetings une canne présentée comme un cadeau d'Hailé Sélassié, organise une série de concerts de reggae électoraux dans toute l'île<sup>624</sup>... Michael Manley, rebaptisé « Josué » en termes biblico-rastafariens, se présente comme le prophète qui tire son peuple hors d'Égypte pour le conduire vers la terre promise<sup>625</sup>. Cet usage de la symbolique rasta par le chef du PNP lui permet de mobiliser un électorat conséquent sans pour autant s'aliéner la bourgeoisie de couleur. Cette stratégie assure la victoire au PNP et ouvre une nouvelle ère d'alternance politique, de 1972 à 1980. Ces années sont marquées par l'expérience de « socialisme démocratique » menée par Michael Manley, l'intensification de l'hostilité entre le PNP et le JLP, la montée à l'extrême de la violence politique, la dégradation sensible de la situation économique du pays, et le début de l'intervention du FMI en Jamaïque<sup>626</sup>. Bien que l'usage de la symbolique rasta par Michael Manley fut parfois dénoncé comme une instrumentalisation politique, le leader du PNP, en incorporant une partie de la rhétorique du nationalisme noir dans le discours officiel et en infléchissant le registre

---

<sup>623</sup> « En dépit d'importantes faiblesses internes et d'une incapacité à conquérir le pouvoir, que ce soit par les urnes ou par la révolte, ces mouvements sont en capacité de façonner les contours du processus politique national », Obika Gray, *Radicalism and Social Change in Jamaica, 1960-1972*, op. cit., p.12. Notre traduction. Barry Chevannes établit un constat similaire lorsqu'il observe que le rastafarisme a eu un impact majeur sur la conscience nationale et identitaire jamaïcaine durant les deux premières décennies après l'indépendance (Barry Chevannes, "Healing the Nation : Rastafari Exorcism of the Ideology of Racism in Jamaica", art. cit., pp.60-61.).

<sup>624</sup> « Au milieu des années 1970, les persécutés étaient devenus des pacificateurs. Auparavant, lorsqu'il y avait de la violence dans les ghettos, la police arrivait en force pour [...] harceler les rastas. Maintenant, les hommes politiques réunissent des chanteurs et des poètes rasta pour tenir des concerts de la paix » (Ennis Edmonds, *Rastafari: From Outcasts to Culture Bearers*, New York, Oxford University Press, 2003, p.95.). Notre traduction. On pense également au célèbre concert pour la paix organisé à Kingston le 22 avril 1978, dans un contexte de violence accrue entre le PNP et le JLP, et durant lequel le chanteur rasta Bob Marley joignit les mains de leurs leaders respectifs, Michael Manley et Edward Seaga.

<sup>625</sup> Sur l'usage de Michael Manley de la symbolique rasta, et plus globalement des rapports entre rastafarisme et politique durant les années 1960 et 1970, voir Anita Waters, *Race, Class, and Political Symbols: Rastafari and Reggae in Jamaican Politics*, New Brunswick, Transaction Books, 1985.

<sup>626</sup> Ce résumé sommaire ne saurait restituer les nombreux infléchissements des politiques menées sous les deux mandats de Michael Manley, la complexité du jeu politique qui prévaut durant cette période troublée, et l'influence du contexte international sur les décisions prises à l'époque. Sur les politiques mises en œuvre sous Michael Manley et les différentes phases du pouvoir PNP de 1972 à 1980, voir Evelyne Stephens et John Stephens, *Democratic Socialism in Jamaica: The Political Movement and Social Transformation in Dependant Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 1986. Sur l'apogée des logiques du système clientéliste et de la violence politique, ainsi que les tueries durant les campagnes électorales de 1976 et 1980, voir Carl Stone, *Democracy and Clientelism*, op. cit. (il est à noter que l'œuvre phare de Carl Stone, publiée en 1980, fut rédigée au moment même de l'occurrence de ces événements).

identitaire mobilisé par les institutions étatiques, a laissé une empreinte durable dans le paysage politique.

#### 4. Le déclin de l'hégémonie des classes moyennes et la reconfiguration des rapports clientélistes

Durant les années 1980, divers indices suggèrent que les mécanismes institutionnels et les équilibres du pouvoir issus du processus de décolonisation sont remis en cause. L'échec de la politique du PNP, le retour au pouvoir du JLP en 1980 et la mise en place des politiques d'ajustement structurelles du FMI jouent un rôle actif dans cette mutation du système politique jamaïcain. Ils favorisent une recomposition des rapports de force au sein de la société jamaïcaine au profit des *garrisons* et des pratiques culturelles issues des quartiers populaires de Kingston.

Une fois arrivé à la tête du gouvernement en 1980, Edward Seaga (JLP) met en place une politique économique néolibérale mêlant coupes budgétaires, réduction des dépenses sociales, privatisation de pans entiers du secteur public et libéralisation de l'économie. Ces mesures provoquent un fort mécontentement populaire, sans pour autant produire de résultats probants. La tenue d'élections anticipées en 1983, organisées dans la précipitation et boycottées par l'opposition, permet au JLP de conserver le pouvoir en dépit d'une impopularité record. Ce début des années 1980 a trois conséquences majeures sur la vie politique jamaïcaine. En premier lieu, il conduit à une perte du sens conféré au système politique hérité de l'indépendance. La détention par un parti minoritaire de tous les leviers du pouvoir, l'échec des politiques menées par les deux partis dominants, les rumeurs de fraude et la montée de la violence politique, constituent autant de motifs de désaffection envers les formations partisans traditionnelles. En témoignent l'effritement des allégeances politiques, la démobilisation des électeurs et la montée rapide mais durable de l'abstention<sup>627</sup>. Le personnel politique est par ailleurs l'objet d'un « désenchantement » important, les gouvernants étant dorénavant moins perçus comme des sauveurs prophétiques que comme des individus plus ou moins corrompus aux pouvoirs limités<sup>628</sup>. Le retour au pouvoir du PNP en 1989 n'entraîne pas de changement majeur de politique économique, accréditant le sentiment d'impuissance

---

<sup>627</sup> Après avoir atteint 86 pour cent des inscrits en 1980, le taux de participation n'est plus que de 58 pour cent en 1992 (Denis-Constant Martin et Fred Constant, *Les démocraties antillaises en crise*, op. cit., p.60.).

<sup>628</sup> Trevor Munroe, "The Impact of the Church on the Political Culture of The Caribbean", op. cit., p.87.

du pouvoir étatique. En deuxième lieu, les politiques engagées sous l'égide du FMI engendrent une déstructuration du tissu social et remettent en cause le système de patronage tel qu'il s'est constitué durant le processus de décolonisation. Face à la diminution des ressources publiques, à une corruption endémique et à l'affaiblissement de l'appareil étatique qui en résulte, les réseaux clientélistes sont de plus en plus difficiles à alimenter et les alliances interclasses vacillent<sup>629</sup>. En troisième lieu, la diminution des capacités institutionnelles de l'État jamaïcain favorise la remise en cause des fondements idéologiques du système postindépendance. Les institutions politiques suscitent une défection croissante et les postulats du nationalisme créole sont remis en cause dans de larges secteurs de la population. Pour Brian Meeks, les années 1980 sont ainsi marquées par une « dissolution hégémonique » du système politique hérité de l'indépendance et par une remise en cause de la cohésion sociale de l'ordre socio-politique jamaïcain<sup>630</sup>.

Cet affaiblissement de l'État et des valeurs traditionnellement portées par les classes moyennes ouvrent dans le même temps la voie à de nouveaux espaces d'expression et facilitent la constitution de formes inédites de mobilisations politico-identitaires. Se détournant des cadres traditionnels de la vie politique, les individus appartenant aux classes défavorisées investissent des espaces sociaux spécifiques, tels que l'économie informelle ou la culture, pour s'autonomiser face à un État « prédateur<sup>631</sup> », (re)construire des lieux de pouvoir alternatifs et donner à voir de nouveaux registres d'appartenance<sup>632</sup>. La capture d'espaces sociaux spécifiques par les strates dominées de la société et leur usage en tant qu'instrument de résistance n'est pas, on l'a vu, une chose nouvelle en soi. Toutefois, l'ampleur du phénomène dans la Jamaïque des années 1980 et 1990 est inédite. La culture *dance hall* en est l'illustration la plus saillante, dans la mesure où les influences et les valeurs qui la constituent deviennent le répertoire culturel dominant dans de larges secteurs de la société. Pour Deborah Thomas, les logiques d'appartenance issues des ghettos se sont même substituées à la vision traditionnelle de la nation jamaïcaine durant les années 1990, au profit d'une vision

---

<sup>629</sup> Entre 1981 et 1985, les dépenses sociales sont réduites de 44 pour cent (Amanda Sives, "Changing Patrons, from Politicians to Drug Dons: Clientelism in Downtown Kingston, Jamaica", op. cit., pp.80-81.).

<sup>630</sup> « La crise économique, l'effondrement du projet politique, l'indépendance psychologique croissante des classes dominées et le déclin du leadership social des classes moyennes constituent les conditions par lesquelles un moment de dissolution hégémonique a émergé. Le ciment qui assurait la cohésion de la Jamaïque est dans un processus de désintégration. » (Brian Meeks, *Radical Caribbean : From Black Power to Abu Bakr*, op. cit., p.201.). Notre traduction.

<sup>631</sup> Obika Gray, "Predation Politics and the Political Impasse in Jamaica", *Small Axe*, vol. 7, n° 1, 2003, pp.72-94.

<sup>632</sup> Obika Gray, "Discovering the Social Power of the Poor", *Social and Economic Studies*, vol. 43, n° 3, 1994, pp.183-184.

racialisée de la citoyenneté<sup>633</sup>. Cette culture *dance hall* (nommée « *modern blackness* » par Thomas) est conçue comme jeune, individualiste, consumériste et influencée par l'esthétique afro-américaine<sup>634</sup>. Le sexe, la violence, la drogue, le machisme et l'étalage à outrance de la richesse personnelle sont brandis comme autant d'attributs de réussite sociale, à rebours des valeurs de respectabilité traditionnelles fondées sur la tempérance<sup>635</sup>.

Ce renversement des rapports de force dans la production de représentations culturelles se laisse également observer sur le plan politique. À partir des années 1980, les milices des *garrisons* armées durant les années 1970 échappent progressivement au contrôle du PNP et du JLP. Ce processus d'autonomisation, amorcé dans un contexte d'affaiblissement de l'État jamaïcain, est renforcé d'une part par les revenus générés par l'explosion du trafic de drogue dans la région, et d'autre part par l'implantation des gangs jamaïcains en Europe et en Amérique du Nord. De 1980 à 2010, il est ainsi possible d'observer un renversement graduel des rapports de pouvoir entre les députés du Parlement – les patrons traditionnels du système clientéliste – et les *dons* des gangs – leurs anciens hommes de main – devenus des associés de plus en plus autonomes<sup>636</sup>. Si les Dons ont toujours besoin de l'appui des structures partisanes officielles pour poursuivre leurs activités, le rapport de force s'est peu à peu inversé dans la mesure où le personnel politique local est devenu tributaire de l'appui financier des gangs pour assurer la pérennité de son assise électorale<sup>637</sup>. Cette « prédation » de la sphère politique institutionnelle par le crime organisé se traduit également par l'indépendance croissante des *garrisons*, devenues dans certains quartiers des « États dans l'État<sup>638</sup> ». Les

---

<sup>633</sup> « Les expressions populaires de la *blackness* qui avaient été marginalisées [...] à l'indépendance sont, en dépit de débats intenses sur leur appropriation en tant que représentations nationales, devenues incontournables dans la compréhension contemporaine de la singularité jamaïcaine. » (Deborah Thomas, *Modern Blackness: Nationalism, Globalization, and the Politics of Culture in Jamaica*, op. cit., pp.11-12.). Notre traduction.

<sup>634</sup> Ibid., p.23.

<sup>635</sup> « Il faut reconnaître que, derrière la manière dont la consommation de drogue augmente, il y a la promotion de styles de vie séduisants, liés à la drogue, construits autour de voitures de luxe neuves, d'argent coulant à flot, d'étalage de bijoux, d'usage de drogue, des musiques reggae et *dance hall*, d'armes, de la fréquentation des night clubs, de relations sexuelles occasionnelles, tout cela étant associé aux modèles qui attirent les jeunes » (Carl Stone, "Hard Drug Use in a Black Island Society, A Survey of Drug Use in Jamaica", *Caribbean Studies*, vol. 24, n° 3-4, 1991, p.284, cité dans Denis-Constant Martin, "Retour en Afrique, aller en Amérique ?", *Cahiers du CERI*, n°9, 1994, p.55.)

<sup>636</sup> Sur la montée en puissance des organisations criminelles en Jamaïque depuis les années 1980 et leurs liens étroits avec la sphère politique, voir le chapitre 1 de Anthony Harriot, *Organized Crime and Politics in Jamaica: Breaking the Nexus*, Canoe Press, Kingston, 2008.

<sup>637</sup> Ibid., pp.14-16. On retrouve une argumentation similaire dans le chapitre 5 de Amanda Sives, *Elections, Violence and the Democratic Process in Jamaica: 1944-2007*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2010, consacré aux mutations du système clientéliste jamaïcain durant les années 1980.

<sup>638</sup> « Le phénomène des *garrisons* a imprégné en profondeur les structures politiques, culturelles et sociétales de la Jamaïque [...] Les *garrisons* constituent des éléments d'extraterritorialité ; ils sont des États dans l'État. L'État jamaïcain n'y a ni autorité ni pouvoir sauf dans le cas où ses forces sont capables de les envahir par le biais de raids policiers et militaires. Dans les *garrisons*, les disputes sont réglées, les affaires sont jugées, les contrevenants condamnés et sanctionnés, tout cela sans aucune référence



multiples tentatives du gouvernement JLP pour annuler puis retarder l'extradition de Christopher « Dudus » Coke, le célèbre *Don* de Tivoli Gardens, vers les États-Unis en 2010, constituent l'illustration la plus marquante de cette dépendance nouvelle du personnel politique aux gangs<sup>639</sup>.

Les mutations récentes de l'ordre social jamaïcain ont régulièrement suscité dénonciations et condamnations dans la littérature scientifique : certains universitaires y voient une remise en cause de la « gouvernance démocratique<sup>640</sup> », regrettent la fin de « communautés paysannes stables, [...] balayées par des ghettos urbains volatiles<sup>641</sup> », dénoncent une « descente dans l'anarchie<sup>642</sup> » de la société jamaïcaine, un « délitement des solidarités et une perversion de l'individualisme<sup>643</sup> » ou encore une « crise de l'autorité » et des valeurs<sup>644</sup>. Si elle permet de mettre en lumière certaines tendances récentes dans la société jamaïcaine, cette critique « décliniste » nous semble toutefois surtout symptomatique du positionnement social et normatif de ses auteurs. Cette vision pessimiste est par ailleurs partagée par P.J Patterson, Premier ministre PNP de 1992 à 2006 qui, tout en mettant en scène sa fierté d'être noir et descendant d'Africain, dénonce la culture dance hall<sup>645</sup>. Ce dernier lance ainsi des dispositifs d'action publique pour contrecarrer les comportements jugés « négatifs » des jeunes<sup>646</sup>. Les nouvelles pratiques politiques et culturelles qui ont émergé depuis les années 1980 nous semblent en réalité relever avant tout d'une remise en cause des équilibres de pouvoir de la période post-indépendance et de la création de nouveaux espaces d'expression parmi les catégories

---

aux institutions de l'État jamaïcain. » (Mark Figueroa, "Garrison communities in Jamaica 1962-1993: Their growth and impact on political culture", Mimeo, University of the West Indies, Mona, 1996, p.3 et p.15, cité dans Selwyn Ryan, "Democratic Governance in the Anglophone Caribbean", in Brian Meeks et Folke Lindahl, eds., *New Caribbean Thought: A Reader*, op. cit., p.89.) Notre traduction.

<sup>639</sup> Sur l'extradition de Dudus Coke, voir Brian Meeks, "The Dudus Events in Jamaica and the Future of Caribbean Politics", *Social and Economic Studies*, vol. 60, n° 3/4, 2011, pp.183-202.

<sup>640</sup> Trevor Munroe, "Caribbean Democracy: Decay or renewal", in Jorge Dominguez et Abraham Lowenthal, eds., *Constructing Democratic Governance: Mexico, Central America and the Caribbean in the 1990s*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1996, p.110.

<sup>641</sup> Horace Levy, et ali., *They "Cry Respect"! : Urban Violence and Poverty in Jamaica*, Kingston, Center for Population, Community and Social Change, University of the West Indies, 1996, p.38.

<sup>642</sup> Ibid., p.39.

<sup>643</sup> Denis-Constant Martin, "Culture politique et développement dans les Caraïbes du Commonwealth (Jamaïque, Barbade, Trinidad et Tobago)", op. cit., p.270

<sup>644</sup> Carl Stone, "Values, norms and personality development in Jamaica", document non-publié, Kingston, Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies, 1992.

<sup>645</sup> Deborah Thomas, *Modern Blackness: Nationalism, Globalization, and the Politics of Culture in Jamaica*, op. cit., p.12. P.J Patterson accède au pouvoir en tant que vice-Premier ministre après la victoire du PNP en 1989, puis en tant que Premier ministre en 1992 suite au retrait de Michael Manley de la vie politique. Reprenant l'héritage de ce dernier, P.J Patterson mobilise des slogans électoraux tels que « Young, gifted and black », « Black man time now » ou encore « Me and my kind ».

<sup>646</sup> Cette volonté de « rééduquer » certains secteurs de la population donne entre autres lieu durant les années 1990 et 2000 à un Programme national des valeurs et attitudes (*National Values and Attitudes Programme*) visant à réintroduire des valeurs « positives » dans la société jamaïcaine, telles que le respect, la tolérance, la discipline, l'estime de soi et la fierté nationale (Abdulaye Gaye, *Jamaïque : la culture depuis l'indépendance*, op. cit, pp.57-63.).

dites « populaires ». Le *dance hall*, nous dit Abdulaye Gaye, constitue un moyen pour les Jamaïcains de condition modeste de s'affranchir des postulats moraux des classes aisées, mais aussi des tenants du nationalisme noir ayant pour partie intégré le discours officiel, et d'affirmer une identité raciale alternative<sup>647</sup>. Pour Gray, la montée en puissance de la culture ghetto est une tactique mise en œuvre par les « pauvres » pour se réapproprier les pratiques du corps et en faire un lieu de contestation face aux tentatives de disciplinarisation des élites<sup>648</sup>. En ce sens, les mutations que connaît la Jamaïque depuis les années 1980 relèvent moins d'une « descente dans l'anarchie » que d'une recomposition des rapports de pouvoir entre groupes sociaux et de l'émergence d'une nouvelle rationalité politique, marquée par la subordination des partis politiques aux *garrisons* et par la montée en puissance de représentations culturelles issues des ghettos urbains<sup>649</sup>.

Ce panorama historique de la formation des régimes de pouvoir nous a permis de mettre en lumière les différentes logiques qui sous-tendent la production du politique en Jamaïque de l'esclavage jusqu'à nos jours, et de montrer en quoi cette dernière est étroitement liée à la question raciale. Il fournira par la suite les éléments contextuels permettant de comprendre et d'historiciser la formation des identités dans l'imaginaire social jamaïcain. On l'a vu, les modes de gouvernementalité caractérisant la société jamaïcaine ont connu des évolutions notables depuis la colonisation de l'île, à travers les quatre grandes périodes identifiées dans cette partie : l'esclavage, la période post-émancipation, les premières décennies postindépendances, et la recomposition des rapports de pouvoir entre groupes socio-raciaux à partir des années 1980. Malgré ces mutations, certains schèmes, bien que sous des formes renégociées, reviennent de manière récurrente au fil du temps. L'instrumentation de la « race », la disciplinarisation des corps, et les luttes de pouvoir autour du contrôle des identités raciales, apparaissent comme des constantes dans la vie politique jamaïcaine. Les différents régimes de gouvernementalité observés au cours de l'histoire jamaïcaine ont ainsi pour point commun de rendre performative et de reproduire, dans des contextes différenciés, l'inégalité raciale. L'espace politique jamaïcain contemporain apparaît ainsi marqué par une série d'antagonismes opposant une conscience raciale qui tend à penser l'action politique à partir de référents raciaux, et une « conscience nationale » qui tend à

---

<sup>647</sup> Ibid., pp.90-93.

<sup>648</sup> Obika Gray, "Discovering the Social Power of the Poor", art. cit., pp.186-187.

marginaliser la question raciale au profit d'une rhétorique fondée sur l'unité et la respectabilité. Nous verrons par la suite comment ces aspects ressurgissent dans le processus de construction du « problème haïtien » durant les années 2000 et contribuent à en façonner la mise en sens. Dans le cas de la Guadeloupe s'il est également possible d'observer l'existence de régimes de gouvernementalité racialisés à travers les pratiques du pouvoir local, la configuration identitaire s'avère toute autre, conduisant à un traitement différencié de la « question haïtienne ».

## **II. Guadeloupe : une décolonisation « improbable<sup>650</sup> »**

La contestation de l'oppression perpétrée par le pouvoir colonial en Guadeloupe ne repose pas tant sur la revendication d'un particularisme racial – comme on a pu l'observer dans les mouvements de résistance en Jamaïque – mais sur la volonté d'effacer l'inégalité raciale. La départementalisation de 1946, qui marque l'intégration complète de la Guadeloupe à l'ensemble français, est censée constituer l'achèvement de cette quête de l'égalité. Ce processus apparaît toutefois profondément ambigu dans la mesure où la doctrine assimilationniste qui l'informe puise ses racines dans la logique différentialiste du discours colonial. Pour contourner ces régimes de domination insidieux, les acteurs locaux engagent, au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, de nombreuses luttes politiques autour de la mise en sens du corps guadeloupéen et de son rapport à la nation française. Les revendications qu'ils portent, si elles reposent principalement sur un idéal égalitaire, n'en demeurent pas moins informées par des registres d'appartenance racialisés. On le voit, si la Guadeloupe présente une configuration institutionnelle très différente de celle de la Jamaïque, dans les deux territoires la matrice socio-raciale continue d'orienter la production du politique et les mouvements contestant l'ordre dominant.

---

<sup>649</sup> David Scott, "Political Rationalities of the Jamaican Modern", art. cit., p.21.

<sup>650</sup> Titre emprunté à l'ouvrage de Jean-Pierre Sainton, intitulé *La décolonisation improbable : Cultures politiques et conjonctures en Guadeloupe et en Martinique (1943-1967)*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2012.

## A. Invisibiliser la « race » pour mieux différencier : ambivalences et contradictions du régime colonial en Guadeloupe

### 1. Esclavagisme et pratiques de résistance

La Guadeloupe est « découverte » par les Européens en 1493, lors du second voyage de Christophe Colomb dans les Amériques. L'île est alors occupée par les Caraïbes, peuple amérindien qui résiste vivement aux Français lorsque ceux-ci s'installent sur l'île en 1635. Les premiers esclaves noirs arrivent en 1654, mais durant les trois premières décennies de la colonisation ils ne constituent qu'une main-d'œuvre minoritaire qui cohabite dans des conditions similaires aux engagés blancs<sup>651</sup>. L'établissement puis le renforcement d'un ordre socio-racial esclavagiste prend place à partir de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, le point d'orgue de ce processus étant l'adoption du Code Noir en 1685. La Guadeloupe connaît dès lors un développement économique intense durant tout le XVIII<sup>e</sup> siècle et devient rapidement, aux côtés de la Martinique, un territoire stratégique pour le commerce transatlantique français<sup>652</sup>. Selon Philipp Curtin, près de 250 000 captifs noirs sont introduits en Guadeloupe entre 1700 et 1818<sup>653</sup>. Le fonctionnement de la société de plantation guadeloupéenne se distingue par une stratification coloriste particulièrement fine, dans la lignée du modèle de Saint-Domingue<sup>654</sup>. Les taux de mortalité sont tels que, à l'instar de la Jamaïque, seul le recours à la traite permet d'empêcher l'anéantissement des esclaves<sup>655</sup>. La population blanche se répartit entre les grands Blancs, qui possèdent les habitations sucrières et dominant l'Assemblée coloniale ; l'élite urbaine, composée de négociants et de fonctionnaires ; la classe moyenne, propriétaire d'exploitations de taille moyenne ou de

---

<sup>651</sup> Lucien-René Abenon, *Petite histoire de la Guadeloupe*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp.38-39. Les engagés blancs sont recrutés durant la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle parmi les couches défavorisées de la société française. La traversée de l'Atlantique leur est payée en échange d'un contrat de travail de trois ans sur les plantations antillaises. Ceux qui survivent au terme de leur engagement se voient alloués un petit lopin de terre (Paul Butel, *Histoire des Antilles françaises*, Paris, Perrin, 2002, p.93.).

<sup>652</sup> En 1763, en conclusion de la guerre de Sept Ans, la France préfère ainsi céder le Canada en échange de la Martinique et de la Guadeloupe.

<sup>653</sup> Contre 10 000 captifs déportés de 1654 à 1699 (Philipp Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, op. cit., p.80.).

<sup>654</sup> On y distingue notamment les catégories de « nègre », « mulâtre », « métis », « quarteron », « mamelouk » et « blanc ». Sur la hiérarchie socio-raciale dans les Antilles françaises, voir Jean-Luc Bonniol, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, op. cit., et Frédéric Régent, « Les hiérarchies internes à la population servile en Guadeloupe à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle », in Patrick Weil et Stéphanie Dufoix, dir., *L'esclavage, la colonisation, et après...*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp.109-136.

<sup>655</sup> Frédéric Régent, *Esclavage, Métissage, Liberté : La révolution française en Guadeloupe 1798-1802*, Paris, Bernard Grasset, 2004, pp.18-19. Pour plus de détails sur les conditions de vie des esclaves dans les Antilles françaises, outre l'ouvrage de Frédéric Régent, voir Gabriel Debien, *Les esclaves aux Antilles françaises (XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Basse-Terre, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1974 et Antoine Gisler, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle) : Contribution au problème de l'esclavage*, Paris, Karthala, 1981.

commerces en ville ; et les petits Blancs, qui ne possèdent pas d'esclaves et exercent des professions manuelles<sup>656</sup>. Si la Guadeloupe est officiellement considérée comme une « province de la mère patrie », le rapport entre l'île et la métropole est avant tout marqué par une relation de tutelle et de subordination, illustrée par le régime protectionniste de l'Exclusif<sup>657</sup>.

La résistance au système de la plantation en Guadeloupe s'exprime à travers une pluralité d'actions et de discours et se structure au fil du temps autour d'une trilogie « marronnage-complot-révolte<sup>658</sup> ». Si la configuration géographique de la Guadeloupe ne permet pas l'émergence de sociétés marronnes aussi structurées qu'en Jamaïque, la pratique du « grand marronnage » est néanmoins observable au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle et du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>659</sup>. Le « petit marronnage » est pour sa part beaucoup plus développé et les absences temporaires de captifs noirs affectent quasiment toutes les habitations<sup>660</sup>. Les esclaves créent également diverses associations (officielles ou officieuses), offrant autant de supports à l'édification de logiques d'appartenance communes alternatives. Des formes de solidarité se nouent à travers la religion, la sorcellerie, mais aussi par le biais de célébrations festives telles que le carnaval, les noces ou les bals<sup>661</sup>. Durant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'appropriation par les esclaves des idéaux républicains proclamés durant la période révolutionnaire en France modifie durablement ces pratiques de résistance et offre un cadre idéologique inédit aux mobilisations anticoloniales. C'est donc à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle qu'émergent des différences significatives entre les modes de mobilisation politiques observés en Jamaïque et en Guadeloupe. Dans la colonie française, les principes révolutionnaires d'égalité et de liberté universelles

---

<sup>656</sup> Frédéric Régent, *Esclavage, Métissage, Liberté : La révolution française en Guadeloupe 1798-1802*, op. cit., pp.34-35.

<sup>657</sup> Le principe de l'Exclusif, qui prévaut entre la France et ses colonies entre le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, stipule que tout produit exporté depuis la colonie doit l'être vers la métropole, et tout produit importé dans la colonie doit l'être depuis la métropole. Ce système a posé les bases des échanges économiques qui, aujourd'hui encore, ont lieu entre l'Hexagone et les Antilles françaises.

<sup>658</sup> Léo Elisabeth, "Résistance des esclaves aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles dans les colonies françaises d'Amérique, principalement aux Îles du Vent", in Marcel Dorigny, dir., *Les abolitions de l'esclavage : de L.F. Sonthonax à V. Scholecher, 1793-1794-1848*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes et Éditions UNESCO, 1995, p.77.

<sup>659</sup> D'après Frédéric Régent, le « grand marronnage » en Guadeloupe ne concerne qu'entre 0,8 pour cent et 1,5 pour cent de la population servile entre 1770 et 1848 (Frédéric Régent, *La France et ses esclaves : De la colonisation aux abolitions, 1620-1848*, Paris, Grasset, 2007, pp.161-162). Les chiffres avancés par Léo Elisabeth portant sur la période allant de 1726 à 1783 sont nettement plus élevés : de 1,2 pour cent à 2,1 pour cent (Léo Elisabeth, "Résistance des esclaves aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles dans les colonies françaises d'Amérique, principalement aux Îles du Vent", op. cit., p.78.). La baisse de la pratique du marronnage peut s'expliquer, entre autres, par la réduction du nombre d'esclaves arrivés depuis l'Afrique au XIX<sup>e</sup> siècle et par l'émergence de nouveaux espaces de résistance suite à la période révolutionnaire à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour revenir sur la distinction entre grand et petit marronnage, voir la section intitulée « Mécanisme d'opposition et contre-cultures des esclaves » dans l'introduction du présent travail.

<sup>660</sup> Pour un compte-rendu des formes de marronnage en Guadeloupe au cours du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle, voir Yvan Debbasch, "Le marronnage : Essai sur la désertion de l'esclave antillais", *L'année sociologique*, 3<sup>e</sup> série, vol. 12, 1961, pp.1-112 et Gabriel Debien, "Marronnage in the French Caribbean", in Richard Price, ed., *Marron Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, op. cit., pp.107-134.

<sup>661</sup> Frédéric Régent, *Esclavage, Métissage, Liberté : La révolution française en Guadeloupe 1798-1802*, op. cit., pp.134-136.

incarnent une rupture radicale dans un contexte d'exploitation économique et cristallisent des espérances nouvelles pour les esclaves et les libres de couleur.

## 2. La révolution en Guadeloupe : l'esclavage ou l'idéal républicain

Les événements survenus en France à partir de 1789 ont deux conséquences majeures en Guadeloupe<sup>662</sup>. D'une part, ils entraînent un affaiblissement de l'autorité de la métropole, et d'autre part ils favorisent la propagation d'idées révolutionnaires subversives sujettes à des logiques de réappropriation locales<sup>663</sup>. Tout comme à Saint-Domingue, les idées nouvelles en provenance de la métropole contribuent à l'émergence de demandes politiques et sociales contradictoires. Alors que les colons demandent une plus grande autonomie vis-à-vis de la métropole pour mieux pérenniser l'entreprise esclavagiste<sup>664</sup>, les libres de couleur demandent l'égalité avec les autres citoyens français (un droit théoriquement prévu dans le Code noir, mais jamais appliqué), et les esclaves aspirent à la liberté. En 1790 et 1791 se dessine un clivage entre les planteurs, soutenus par des esclaves et libres de couleur des campagnes, et les patriotes, majoritairement présents dans les villes et partisans de l'application des lois révolutionnaires<sup>665</sup>. En 1792, l'Assemblée coloniale et le gouverneur refusent de reconnaître le régime républicain, provoquant le soulèvement puis la victoire des patriotes en 1793. Pour autant, la victoire des républicains ne parvient pas à réduire les dissensions au sein de la société libre guadeloupéenne : les royalistes continuent à s'opposer aux républicains, eux-mêmes divisés entre modérés et montagnards. Les esclaves prennent également part aux luttes politiques. En avril 1793, des centaines

---

<sup>662</sup> Pour rappel, la période succédant immédiatement à la Révolution française de 1789 peut être décomposée en trois périodes principales qui ont leur importance sur l'évolution de la situation en Guadeloupe : une période de monarchie constitutionnelle qui s'étend du 3 septembre 1791 jusqu'au 10 août 1792, une période républicaine marquée par une radicalisation contre les royalistes jusqu'en juillet 1794, et une période de stabilisation sous la houlette du régime du Directoire qui dure de 1795 à 1799.

<sup>663</sup> Jacques Adelaïde-Merlande, *La Caraïbe et la Guyane au temps de la Révolution et de l'Empire*, Paris, Karthala, 1992, pp.23-24.

<sup>664</sup> Les colons de la Guadeloupe adressent ainsi un cahier de doléance à l'Assemblée constituante en 1790 sur lequel on peut lire : « comme Français nous acceptons la constitution nouvelle que la nation s'est donnée et nous nous mettons sous sa garde puissante ; comme colons, nous sommes obligés de faire à quelques-uns de ces principes des exceptions commandés par les loix (sic) d'une nécessité impérieuse, et par des différences de localités qui ont toutes les forces de la nature. » (cité dans Ibid., p.27.). Ce texte est par ailleurs révélateur d'une pratique récurrente qui marque l'espace politique guadeloupéen jusqu'à aujourd'hui, celle de l'invocation de « spécificités » pour déroger au droit commun et pérenniser les intérêts de certaines élites économiques et politiques.

<sup>665</sup> Contrairement aux idées reçues, les révolutionnaires français, soucieux de maintenir une différence entre colonies et métropole, sont dans un premier temps favorables aux revendications autonomistes des colons. En mars 1790, l'Assemblée constituante accorde ainsi l'autonomie aux possessions d'Outre-mer et laisse le soin aux colons de déterminer les conditions d'attribution de la citoyenneté dans les colonies. Une décision particulièrement défavorable aux revendications des libres de couleur (David Rigoulet-Roze, "Assimilationniste de « couleur » contre autonomisme « blanc » : De la Révolution à l'abolition de l'esclavage en 1838", *Pouvoirs dans la Caraïbe*, numéro spécial, 1998, p.77. Voir également Frédéric Régent, *Esclavage, Métissage, Liberté : La révolution française en Guadeloupe 1798-1802*, op. cit., pp.224-234).

d'entre eux se révoltent à Trois-Rivières sous les cris de « Vive la République ! », augurant une réappropriation locale du langage républicain par la majorité noire<sup>666</sup>. Profitant du chaos ambiant, les Britanniques débarquent sur l'île et prennent possession de la Guadeloupe en avril 1794.

Dans le même temps à Saint-Domingue, Sonthonax, commissaire civil pour les provinces du Nord envoyé par l'Assemblée législative, proclame en juillet 1793 l'abolition de l'esclavage dans le but de gagner le soutien de la population servile. Dans sa déclaration, Sonthonax associe la République à l'égalité et à la liberté, et la royauté à l'esclavage et à la traite. Ainsi les luttes des Noirs contre l'esclavage sont-elles durablement associées au combat des révolutionnaires républicains<sup>667</sup>. La Convention valide la décision de Sonthonax et l'étend à toutes les colonies le 4 février 1794, libérant de fait les esclaves en Guadeloupe et leur accordant la citoyenneté<sup>668</sup>. Quelques mois plus tard, une expédition française dirigée par le commissaire Victor Hugues réussit à reconquérir l'île. Dans la lignée de la Terreur qui a alors cours dans la métropole, Hugues instaure une politique de répression où tout individu suspecté d'activités contre-révolutionnaires est exécuté. Les grands Blancs, qui avaient soutenu le débarquement anglais, sont décimés. L'abolition de l'esclavage suscite le ralliement des anciens libres de couleur et des nouveaux citoyens noirs, qui rejoignent l'armée républicaine<sup>669</sup>. Cette nouvelle troupe coloniale, qui se considère comme la gardienne de l'esprit de liberté et d'égalité (raciale), devient un acteur majeur dans la conquête révolutionnaire des Petites Antilles et marque durablement les répertoires de résistance à l'oppression coloniale<sup>670</sup>.

---

<sup>666</sup> Sur la révolte des esclaves de Trois-Rivières, son articulation avec un langage républicain émergent et ce qu'elle révèle des revendications politiques émises par les esclaves, voir Laurent Dubois, *Les esclaves de la République : L'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, pp.113-154.

<sup>667</sup> Ce rejet du royalisme s'illustre notamment par le rejet du drapeau blanc, qui représente tout à la fois la royauté et la domination esclavagiste. Ainsi à Matouba, en 1802, les rebelles insurgés contre Napoléon arrachent violemment la partie blanche du drapeau tricolore en signe de rejet absolu de l'ancien régime, un geste répété deux ans plus tard par Dessalines lors de la création du drapeau haïtien (Laurent Dubois, *A Colony of Citizens: Slave Emancipation during the French Revolution*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004, p.320.).

<sup>668</sup> Cette proclamation est en réalité loin d'être respectée dans les colonies et son application est largement limitée par les préjugés raciaux (voir Miranda Spieler, "The Legal Structure of Colonial Rule during the French Revolution", *The William and Mary Quarterly*, vol. 66, n° 2, 2009, pp.365-408.).

<sup>669</sup> Il est à noter que cette politique de recrutement soulève rapidement des inquiétudes chez les autorités locales qui, dans un contexte marqué par l'embargo britannique, craignent une baisse de la production sur les plantations. Celles-ci limitent les enrôlements et mettent en place une politique de « réquisition » des travailleurs, suscitant l'hostilité des anciens esclaves. Sur les contradictions du régime de Victor Hugues, voir Laurent Dubois, "« The Price of Liberty »: Victor Hugues and the Administration of Freedom in Guadeloupe", *William and Mary Quarterly*, vol. 56, n° 2, 1999, pp.362-392. Sur la constitution de l'armée républicaine dans les Antilles et le processus d'« amalgame » des troupes de couleur en Guadeloupe, voir le chapitre 3 de Bernard Gainot, *Les officiers de couleur dans les armées de la République et de l'Empire (1792-1815)*, Paris, Karthala, 2007.

<sup>670</sup> L'armée républicaine mène une guerre d'envergure contre les Anglais à Sainte-Lucie, à Grenade et à Saint-Vincent. Malgré les réticences de la métropole quant à son intégration dans l'appareil militaire national (Ibid., p74), l'armée républicaine de Guadeloupe devient un symbole d'égalité raciale et un espace où l'engagement pour la République est perçu comme un vecteur d'inclusion dans la nation française. Elle se transforme en ascenseur social en permettant à des anciens esclaves de monter en grade, certains d'entre eux étant même nommés généraux. Pour Laurent Dubois, « la guerre fut l'arène où le service national des

Le sentiment d'une égalité nouvelle est également accentué par une mobilité sociale accrue dans les villes, dans le contexte d'une économie de guerre où Noirs et Blancs sont contraints à travailler ensemble<sup>671</sup>.

En France, l'arrivée au pouvoir des Thermidoriens marque un tournant pour cette revendication d'égalité raciale. La loi constitutionnelle d'août 1795, en disposant que les « colonies françaises sont parties intégrantes de la République française et sont soumises à la même loi constitutionnelle », consacre en effet la première « départementalisation », si l'on peut dire, de la Guadeloupe<sup>672</sup>. La Constitution de l'An III de la révolution pose ainsi les fondements de la doctrine assimilationniste française et constitue le point de départ de ce qui deviendra la politique traditionnelle de la France à l'égard de ses territoires antillais. Ce nouveau cadre idéologique se fonde sur le rapport de Boissy d'Anglas, Président de la Convention, qui prône le « rattachement » des colonies pour qu'elles « fassent partie de notre République indivisible ». Par ses propos racistes, le rapport d'Anglas laisse toutefois déjà voir les ambiguïtés du discours assimilationniste, qui tient en réalité davantage d'une logique paternaliste d'assignation à l'identique que d'une intégration universaliste<sup>673</sup>. Dès son élaboration, la doctrine assimilationniste française donne à voir l'ambivalence fondatrice du projet républicain, à savoir une volonté d'intégrer le sujet colonial couplée à une logique différentialiste maintenant ce dernier dans une altérité racialisée.

Cette « phase républicaine » est suivie, entre 1799 et 1803, d'une politique de « reprise en main », à la faveur de l'accession au pouvoir de Napoléon Bonaparte et de

---

anciens esclaves se combinait sans ambiguïté avec l'avancement méritocratique prôné par les républicains. » (Laurent Dubois, *Les esclaves de la République : L'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794*, op. cit., p.167.). Sur l'appropriation des idées républicaines et leur diffusion dans les Antilles à partir de la Guadeloupe, voir Anne Pérotin-Dumon, « Les Jacobins des Antilles ou l'esprit de liberté dans les Îles-du-Vent », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 35, n° 2, 1988, pp.275-304.

<sup>671</sup> Un nouvel ordre social qui n'empêche toutefois pas la formation de nouvelles formes de racismes, le discours officiel ne véhiculant plus l'idée d'une « barbarie africaine » immuable mais plutôt celle d'une incapacité des anciens esclaves à devenir des citoyens à part entière (Laurent Dubois, *Les esclaves de la République : L'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794*, op. cit., p.168.).

<sup>672</sup> David Rigoulet-Roze, « Assimilationniste de « couleur » contre autonomisme « blanc » : De la Révolution à l'abolition de l'esclavage en 1838 », art. cit., p.85.

<sup>673</sup> Le rapport relate entre autres que les Noirs sont « indolents et faibles, et amis de toutes les jouissances aisées », sont insuffisamment préparés à l'exercice de la liberté et de la citoyenneté, et doivent être l'objet d'une initiation progressive à la civilisation. Voir Boissy d'Anglas, *Rapport et projet d'articles constitutionnels relatifs aux colonies, présentés à la Convention Nationale au nom de la Commission des Onze dans la séance du 17 thermidor an III*, Paris, Convention nationale, 4 août 1795. Bernard Gainot évoque ainsi à ce sujet une nouvelle forme de colonisation plutôt qu'une véritable égalité (Bernard Gainot, « La Décade et « la colonisation nouvelle » », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 339, 2005, pp.99-116.). Sur les hésitations et contradictions de la politique coloniale de la 1<sup>re</sup> République, voir l'étude de cas portant sur les colonies orientales de Claude Wanquet, *La France et la première abolition de l'esclavage, 1794-1802*, Paris, Karthala, 1998.



la paix signée avec la Grande-Bretagne<sup>674</sup>. En 1801, Napoléon envoie le contre-amiral Lacrosse pour reprendre le contrôle de la Guadeloupe. Celui-ci se heurte à la résistance de l'armée républicaine lorsqu'il tente d'arrêter plusieurs officiers de couleur et est expulsé de la Guadeloupe en novembre 1801<sup>675</sup>. Un Conseil provisoire de gouvernement, présidé par Magloire Pélage, un officier de couleur, est alors constitué. Favorable à une politique de conciliation avec la métropole, Magloire Pélage proclame son soutien à Napoléon et s'engage à lui remettre le pouvoir<sup>676</sup>. Cependant, pour le Consul, la Guadeloupe est en état de rébellion et Pélage est perçu comme un Toussaint Louverture en puissance. Une expédition, commandée par le général Richepance, est envoyée en Guadeloupe et débarque sur l'île en mai 1802. Le Conseil provisoire n'ayant nulle intention de combattre, Richepance prend le contrôle de Pointe-à-Pitre sans résistance. Dès sa prise de pouvoir, le général français entreprend de déporter les soldats de l'armée républicaine. Plusieurs officiers et soldats parviennent à s'échapper et se réfugient à Basse-Terre, tenue par Louis Delgrès. Rejoints par d'anciens esclaves, sous le cri de ralliement « Vivre libre ou mourir! », les rebelles entreprennent de résister à l'envahisseur au nom des principes républicains d'égalité raciale<sup>677</sup>. Après plusieurs jours de poursuite, Louis Delgrès et ses hommes, encerclés par les troupes françaises, se font exploser dans une habitation de Matouba. Par la suite, le pouvoir colonial mène une répression sans pitié, perpétue des massacres de grande ampleur, rétablit l'esclavage et facilite le retour des planteurs blancs émigrés<sup>678</sup>. Le principe de représentation politique des colonies est enterré et la Guadeloupe est à nouveau placée en dehors du droit commun métropolitain<sup>679</sup>.

---

<sup>674</sup> La paix avec la Grande-Bretagne est signée en 1802 avec le traité d'Amiens. Sur la politique coloniale de Napoléon et l'influence croissante du « lobby colonial » durant le Consulat, voir Thierry Lentz, « Bonaparte, les Antilles et l'esclavage colonial », *Commentaire*, vol. 1, n° 113, 2006, pp.127-140.

<sup>675</sup> Pour un récit détaillé de l'insurrection guadeloupéenne de 1801-1802 et des témoignages d'époque des différents protagonistes qui l'ont marquée, voir Jacques Adelaïde-Merlande, René Bénélus et Frédéric Régent, *La rébellion de la Guadeloupe, 1801-1802*, Gourbeyre, Archives Départementales de la Guadeloupe, 2002.

<sup>676</sup> Une position qui n'est toutefois pas partagée par tous : d'autres officiers de couleur, comme Ignace et Massoteau, se méfient de Napoléon et prônent un renforcement de l'armée républicaine.

<sup>677</sup> Jacques Adelaïde-Merlande, René Bénélus et Frédéric Régent, *La rébellion de la Guadeloupe, 1801-1802*, op. cit., p.358.

<sup>678</sup> Ce rétablissement de l'ordre ancien ne se fait pas sans résistance. Certains rescapés de l'armée républicaine, baptisés « coureurs des bois », se réfugient dans les montagnes et s'opposent pendant des mois aux troupes françaises. En octobre 1802, un soulèvement d'esclaves est violemment réprimé à Sainte-Anne. D'après Lentz, la répression entreprise par le nouveau pouvoir en 1802 fait plusieurs milliers de morts et conduit à la déportation de plus de 5000 Noirs (Thierry Lentz, « Bonaparte, les Antilles et l'esclavage colonial », art. cit., p.136.).

<sup>679</sup> Sur le retour au régime d'exception sous le Consulat et l'Empire et son inspiration réactionnaire, voir Didier Destouches, « Institutions et ordre juridique colonial sous le Consulat et l'Empire : entre héritage révolutionnaire et restauration de l'Ancien régime », in Jean-François Niort, dir., *Du Code noir au Code civil : Jalons pour l'histoire du droit en Guadeloupe. Perspectives comparées avec la Martinique, la Guyane et la République d'Haïti*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp.47-58.

La période révolutionnaire en Guadeloupe introduit des mutations profondes et durables dans la perception des rapports de force entre les différents groupes qui composent la société esclavagiste. Les principes d'égalité et de liberté sont réinterprétés et réappropriés par les esclaves. Plus encore, les Guadeloupéens interviennent directement dans les conflits politiques sur le sens à donner à la République. On est par conséquent loin d'être dans le cas d'une simple projection « locale » de la Révolution française, mais bien dans l'invention d'un idéal républicain inédit se démarquant par la radicalité de ses revendications. Les « esclaves insurgés offrirent un nouveau contenu à l'universalité abstraite du langage des droits en réclamant la citoyenneté républicaine et l'égalité raciale », remarque ainsi Laurent Dubois<sup>680</sup>. La construction d'un idéal républicain en Guadeloupe marque par conséquent l'émergence d'une culture politique nouvelle et fournit aux esclaves et aux libres de couleur un cadre d'action et une légitimité à leurs revendications. C'est à partir de cette période que la trajectoire sociohistorique de la Guadeloupe se distingue nettement de celle de la Jamaïque. Alors que l'expérience révolutionnaire modifie de manière profonde et durable les modes de mobilisation politique des esclaves dans le territoire français, l'île britannique semble relativement peu influencée par les idéaux révolutionnaires. On l'a vu, dans cette dernière, la contestation du régime colonial et l'affirmation d'une égalité raciale ne se réalise pas au nom de la République, mais par le biais d'un discours religieux réinterprété.

### 3. Le processus d'abolition de 1848, ou la reconduction du régime de domination de la plantation

Le processus d'abolition marque un autre temps fort de la comparaison entre la Jamaïque et la Guadeloupe. En effet, bien que les modalités de l'abolition diffèrent grandement entre la Jamaïque et la Guadeloupe, les cadres de pensée qui l'informent et les nouveaux modes de gouvernementalité qui en résultent sont, sous certains aspects, similaires. À l'inverse, les mouvements de résistance présents dans les deux territoires se distinguent par leurs revendications et leurs stratégies politiques. Un survol historique de l'abolition de l'esclavage en Guadeloupe permettra de mettre en lumière ces différences.

---

<sup>680</sup> Laurent Dubois, *Les esclaves de la République : L'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794*, op. cit., p.8.

Sous la Restauration, l'esclavage n'est pas remis en cause et la traite n'est interdite qu'en 1815 sous la pression de la Grande-Bretagne. Le soutien explicite du régime français à l'hégémonie des planteurs blancs – principalement des « expatriés » métropolitains depuis le massacre des colons durant la Révolution – suscite diverses formes de résistance. Tandis que le marronnage se poursuit – environ 1500 esclaves se réfugient dans les montagnes<sup>681</sup> – les libres de couleur se mobilisent au nom des idéaux républicains mis en pratique quarante ans plus tôt<sup>682</sup>. Durant cette période, la question du régime politico-juridique des colonies et des personnes (libres de couleur et esclaves) devient ainsi le cœur des luttes politiques entre autorités coloniales et activistes républicains. Ce moment est d'autant plus important qu'il se traduit par l'enracinement des conceptions sociales du politique en Guadeloupe, l'égalité civique et politique devenant le principal vecteur de mobilisation de la population de couleur<sup>683</sup>. L'événement le plus marquant de cette époque est l'affaire Bissette : en 1823, une brochure intitulée *De la situation des gens de couleur libres aux Antilles françaises* circule en Martinique et dénonce le système esclavagiste et les inégalités raciales. Plusieurs notables mulâtres, dont Cyrille Bissette, sont reconnus comme les auteurs du texte par les autorités et condamnés avec sévérité. Face au tollé provoqué par ce jugement, l'affaire est rejugée en Guadeloupe et la peine commuée. Cyrille Bissette et ses compagnons s'installent alors à Paris et s'organisent en faveur des droits des libres de couleur, puis de l'abolition de l'esclavage<sup>684</sup>. La Monarchie de Juillet, installée en 1830, modifie les rapports de force et crée un environnement plus favorable à leurs revendications : une loi d'avril 1833 accorde ainsi l'égalité civique et politique aux libres de couleur<sup>685</sup>. Durant les années 1830 et 1840, Bissette et ses compagnons abolitionnistes multiplient les attaques contre le système esclavagiste et réclament l'inclusion des Antilles à la nation française. Leur discours politique donne à voir une

---

<sup>681</sup> Jacques Adelaide-Merlande, *Histoire générale des Antilles et de la Guyane : Des Précolombiens à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 1994, p.190.

<sup>682</sup> Pour un aperçu détaillé des stratégies politiques engagées par les libres de couleur dans leur combat pour l'égalité et l'émancipation, voir le chapitre 14 de Nelly Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies, 1820-1851 : Analyse et documents*, Paris, Karthala, 2001.

<sup>683</sup> Silyane Larcher, *L'autre citoyen*, Paris, Armand Colin, 2014, p.108.

<sup>684</sup> Sur l'affaire Bissette et les revendications portées par les libres de couleur durant les années 1820 et 1830, voir Éric Mesnard, "Les mouvements de résistance dans les colonies françaises : l'affaire Bissette (1823-1827)", in Marcel Dorigny, dir., *Les abolitions de l'esclavage : de L.F. Sonthonax à V. Scholecher, 1793-1794-1848*, op. cit., pp.293-298 et Lawrence Jennings, "Cyrille Bissette, Radical Black French abolitionnists", *French history*, vol. 9, n° 1, 1995, pp.48-66..

<sup>685</sup> On notera que cette loi est votée l'année même où le Royaume-Uni abolit l'esclavage, alors que cette mesure suscite le scepticisme dans une part significative de l'opinion publique française. Pour une comparaison des mouvements abolitionnistes britannique et français, voir Lawrence Jennings, *French Reaction to British Slave Emancipation*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1988 et Seymour Drescher, "British way, French Way: Opinion Building and Revolution in the Second French Slave Emancipation", *The American Historical Review*, vol. 96, n° 3, 1991, pp.709-734.

identité dont les termes, tout en érigeant la variable raciale en vecteur de mobilisation, construisent la France (républicaine) – et non l’Afrique – comme le lieu d’une origine commune<sup>686</sup>. Ce discours rencontre un écho certain, comme en témoignent la multiplication des mouvements de résistance en Martinique et en Guadeloupe<sup>687</sup>. C’est également durant cette période qu’émerge l’abolitionnisme radical, porté par Victor Schoelcher, qui défend l’idée d’une émancipation générale et immédiate, ainsi que d’une citoyenneté française étendue à tous les esclaves<sup>688</sup>.

L’avènement de la II<sup>e</sup> République en France en février 1848 donnera aux abolitionnistes l’opportunité de mettre en pratique leurs idéaux. Le gouvernement provisoire républicain met en place une commission d’abolition présidée par Victor Schoelcher. En avril 1848, celle-ci publie des projets de décret qui prévoient, dans un délai de deux mois, l’abolition de l’esclavage, l’octroi de la citoyenneté à tous les affranchis, et l’instruction élémentaire gratuite et obligatoire pour tous<sup>689</sup>. Aux Antilles françaises, on apprend l’instauration de la République à la fin du mois de mars. Au cours du mois d’avril, l’impatience ne cesse de croître parmi les esclaves, qui s’attendent à une libération imminente. En Martinique, un soulèvement éclate le 22 mai 1848. Le gouverneur local, craignant l’embrasement, décide d’anticiper les directives de la métropole et de proclamer l’abolition le 23 mai. Le 27 mai, le gouverneur de Guadeloupe, craignant à son tour des émeutes, proclament également l’émancipation. Mises devant le fait accompli, les autorités métropolitaines prennent acte de cette abolition anticipée de l’esclavage<sup>690</sup>. Cette période d’ « ouverture républicaine » se poursuit en Guadeloupe avec la tenue d’élections législatives nationales et municipales au suffrage universel masculin, la suppression des conseils coloniaux, et l’instauration

---

<sup>686</sup> Kelly Bryant, “Black but not African: Francophone Black Diaspora and the « *Revue des colonies* », 1834-1842”, *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 40, n° 2, 2007, pp.251-282.

<sup>687</sup> En Martinique, des soulèvements ont lieu en 1831, en 1833 et en 1843. En Guadeloupe, en 1831 et en 1840 (Silyane Larcher, *L’autre citoyen*, op. cit., p.123.).

<sup>688</sup> En opposition à d’autres abolitionnistes qui, s’inspirant de l’expérience britannique, prônent une abolition progressive. Sur la progression des idées abolitionnistes en France et les luttes engagées par leurs partisans, voir Lawrence Jennings, *French Anti-Slavery Movement for the Abolition of Slavery in France, 1802-1848*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; Fabienne Federini, *L’abolition de l’esclavage de 1848 : Une lecture de Victor Schoelcher*, Paris, L’Harmattan, 1998 et Nelly Schmidt, *Abolitionnistes de l’esclavage et réformateurs des colonies, 1820-1851 : Analyse et documents*, op. cit.

<sup>689</sup> Comme dans le cas de l’abolition britannique, les décrets prévoient par ailleurs une indemnisation des planteurs pour la perte de leur « propriété ». Sur ce sujet, on renvoie à Josette Faloppe, *Esclaves et citoyens : Les noirs à la Guadeloupe au 19<sup>e</sup> siècle dans les processus de résistance et d’intégration, 1802-1910*, Basse-Terre, Société d’histoire de la Guadeloupe, 1992, pp.600-608. ; Alain Buffon, “L’indemnisation des planteurs après l’esclavage”, *Bulletin de la société d’histoire de la Guadeloupe*, n°67 à 68, 1986, pp.53-73. et Cécile Ernatus, “L’indemnité coloniale de 1849, logique de solidarité ou logique coloniale ?”, *Bulletin de la société d’histoire de la Guadeloupe*, n° 152, 2009, pp.61-77.

<sup>690</sup> Pour une revue détaillée des événements de mai 1848 dans les Antilles françaises, on notera Marie-Hélène Léotin, *La révolution antiesclavagiste de mai 1848 en Martinique*, Fort-de-France, Apal Production, 1991 et Édouard Lépine, *Dix semaines qui ébranlèrent la Martinique : 25 mars – 4 juin 1848*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999.

d'une presse libre. De fait, la politique de la II<sup>e</sup> République se veut résolument assimilationniste<sup>691</sup>.

Dans l'esprit des abolitionnistes de 1848, le démantèlement du système esclavagiste constitue un moyen de solder la « grande dette de la France à l'humanité » et de procéder à un « grand acte de réparation d'un crime de lèse-humanité<sup>692</sup> ». L'achèvement du principe révolutionnaire de liberté initié en 1794, la « régénération » du corps social, ainsi que l'octroi de la citoyenneté aux anciens esclaves – en d'autres termes la réalisation de l'idéal républicain – doivent permettre de résoudre les antagonismes de la « plaie sociale » qu'est la société esclavagiste<sup>693</sup>. Ce positionnement des abolitionnistes français se révèle toutefois, à plus d'un titre, ambigu. Il suppose en effet l'effacement de la mémoire de l'esclavage au profit d'un citoyen idéal-typique et laisse sans réponse l'articulation des principes égalitaires républicains avec la hiérarchie coloniale<sup>694</sup>. Le souci de la Commission pour l'abolition de préserver l'ordre public et son refus de remettre en cause le monopole foncier des planteurs assure la reproduction des hiérarchies socio-raciales. Par ailleurs, en associant la société de plantation à une forme d'organisation sociale archaïque, le discours abolitionniste tend à associer les nouveaux libres à des individus arriérés et incapables d'exercer leur droit<sup>695</sup>. Dans l'esprit des membres de la Commission, la destruction du système esclavagiste doit favoriser la création d'une force ouvrière responsable et travailleuse. Ainsi, tout comme en Jamaïque, les ambiguïtés du discours abolitionniste en Guadeloupe favorisent l'émergence d'une nouvelle forme de gouvernamentalité au service de la reproduction des inégalités socio-raciales. À l'instar de l'île anglophone, l'inégalité raciste et l'exclusion politique à l'œuvre dans la colonie française ne se fondent plus tant sur une contrainte physique exercée sur les corps, que sur une volonté de façonner les

---

<sup>691</sup> Ces dispositions rentrent en effet dans le cadre de l'assimilation du régime politique et législatif des colonies à celui de la France, qui est érigé en principe d'action politique majeur sous la Seconde République (Nelly Schmidt, « Schoelcherisme et assimilation dans la politique coloniale française : de la théorie à la pratique aux Caraïbes entre 1848 et les années 1880 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 35, n° 2, 1988, p.306.).

<sup>692</sup> Victor Schoelcher, *26<sup>e</sup> anniversaire de l'abolition de l'esclavage - Compte rendu du banquet commémoratif donné par les créoles présents à Paris le 5 mai 1874*, Paris, E. Brière, 1874, cité dans Myriam Cottias, « Droit, justice et dépendance dans les Antilles françaises (1848-1852) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 59, n° 3, 2004, p.547.

<sup>693</sup> Le concept de « régénération sociale », issu de l'idéologie révolutionnaire, implique que les esclaves ont besoin d'une période transitionnelle de « régénération » pour intérioriser les vertus du citoyen. Il s'agit en réalité d'une forme dérivée de l'abolitionnisme graduel.

<sup>694</sup> Myriam Cottias, « L'« oubli du passé » contre la « citoyenneté » : trocs et ressentiments à la Martinique (1848-1946) », in Fred Constant et Justin Daniel, dir., *1946-1996 : Cinquante ans de départementalisation*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp.293-313. De manière plus générale, cette contradiction est mise en exergue par Emmanuelle Saada dans son ouvrage sur l'ordre colonial français (*Les enfants de la colonie : Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*, Paris, La Découverte, 2007.).

comportements des colonisés par l'assignation d'un déficit civilisationnel et moral qu'il convient de combler. Ce doute quant à la préparation des esclaves à la vie politique deviendra le socle de légitimation d'une politique de différenciation entre Antilles française et métropole. Le dogme de l'égalité civile se heurtera rapidement à l'ouverture laborieuse et ambiguë de la sphère politique aux nouveaux citoyens (racialisés), posant dès lors des limites durables et profondes quant à l'effectivité de leurs droits<sup>696</sup>.

Ces obstacles à l'émancipation de la majorité noire ne tardent pas à se matérialiser : dès septembre 1848, la politique d'ouverture républicaine est remplacée par un projet de réorganisation sociale visant à créer un nouveau citoyen cultivateur, travailleur et respectable<sup>697</sup>. La première proclamation que fait publier le commissaire de la République nouvellement arrivé en Guadeloupe incite ainsi les nouveaux libres au respect de l'ordre et à continuer à travailler chez leurs anciens maîtres<sup>698</sup>. Une série de dispositifs contraignants est prise dans le but de discipliner un corps social racialisé considéré comme potentiellement instable. Les libertés d'expression, de réunion et de publication sont abrogées, tandis que les droits civiques des nouveaux libres sont étroitement surveillés<sup>699</sup>. L'esclavage est remplacé par un « contrat d'association » qui équivaut à une nouvelle forme de travail forcée, et constitue un des moyens les plus puissants mis en œuvre pour maintenir les structures socio-économiques héritées de l'esclavage<sup>700</sup>. L'engagisme indien et africain se développe, permettant de maintenir les salaires au plus bas<sup>701</sup>. Les nombreux conflits qui éclatent entre « travailleurs libres » et planteurs sont jugés devant des jurys cantonaux, qui donnent systématiquement raison aux derniers. Pour Myriam Cottias, cette justice constitue un instrument au service de la reproduction de l'ordre de la plantation dans la mesure où elle « produit une retraduction

---

<sup>695</sup> Des doutes qui sont exprimés au sein même de la commission pour l'abolition. Victor Schoelcher récusé pour sa part cette notion d'incapacité en exprimant la conviction très assimilationniste que les Noirs sont « aptes » à entrer dans la civilisation européenne par le biais d'un « perfectionnement culturel » (Silyane Larcher, *L'autre citoyen*, op. cit., p.73 et p.163.).

<sup>696</sup> Ibid., p.18.

<sup>697</sup> Ulrike Schmieder, “Histories under Construction: Slavery, Emancipation, and Post-Emancipation in the French Caribbean”, *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 31, n° 2, 2008, p.231.

<sup>698</sup> Nelly Schmidt, “1848 dans les colonies françaises des Caraïbes : Ambitions républicaines et ordre colonial”, *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 85, n° 320, 1998, p.49.

<sup>699</sup> Ibid., p.35-36.

<sup>700</sup> Voir à ce sujet Christian Schnakenbourg, *Histoire de l'industrie sucrière en Guadeloupe au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Tome 2 : La transition post-esclavagiste, 1848-1883*, Paris, L'Harmattan, 2007, et Léo Élisabeth, “Rémunération du travail libre et question agraire à la Martinique et dans les colonies françaises d'Amérique de 1842 à 1851”, in Marcel Dorigny, dir., *Esclavage, résistances et abolitions*, actes du 123<sup>e</sup> Congrès des Sociétés historiques et scientifiques, Éditions du CTHS, Paris, 1999, pp.305-316.

<sup>701</sup> Voir David Northrup, “Indentured Indians in the French Antilles: Les immigrants indiens engagés aux Antilles françaises”, *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 87, n° 326, 2000, pp.245-271, et Nelly Schmidt, “Les migrations de main-d'œuvre dans la politique coloniale française aux Caraïbes pendant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle”, *Le Mouvement Social*, n° 151, 1990, pp.11-37.

normative de l'état d'esclave à celui d'individu dépendant<sup>702</sup>. » L'instruction gratuite est supprimée et remplacée par le catéchisme. Celui-ci est assuré par des congrégations religieuses érigées en institutions disciplinaires, chargées d'assurer le maintien de l'ordre et d'encourager les nouveaux libres à travailler sur les plantations<sup>703</sup>. De fait, cette volonté de contrôle social et politique conduit à l'exclusion de la Guadeloupe du droit commun métropolitain et participe au maintien des régimes de domination hérités de la société esclavagiste<sup>704</sup>.

Outre les multiples conflits qui éclatent entre planteurs et anciens esclaves, ce projet de réorganisation socio-économique suscite d'importants mouvements de résistance. La période 1849-1851 est marquée par de nombreux incidents politiques et des tentatives d'incendie dans toute l'île. En réponse, les autorités coloniales dénonce l'existence d'un « complot de Mulâtres » accusés de vouloir soulever les nouveaux libres. Dans un contexte d'état de siège, une série de procès politiques est organisée dans le but de couper court à toute contestation de l'ordre établi<sup>705</sup>. La plus retentissante de ces affaires est le procès de Sénécal, célèbre affranchi condamné en 1850 et en 1851. À rebours des courants politiques dominants, Marie-Léonard Sénécal prône pour la première fois la rupture politique avec la France et l'abandon de la monoculture sucrière. Son mouvement politique, fondé sur l'affirmation d'une identité noire considérée comme séparatiste par les autorités locales, prend une ampleur exceptionnelle dans l'île, jusqu'à la déportation de son leader au bagne de Cayenne<sup>706</sup>.

La rationalité politique qui anime les projets post-émancipation en Jamaïque et en Guadeloupe présente par conséquent une certaine similarité dans la mesure où tous deux s'inscrivent dans une lecture racialisante de la réalité antillaise et participent d'une nouvelle tentative de disciplinarisation des esprits au service de la reproduction de

---

<sup>702</sup> Myriam Cottias, "Droit, justice et dépendance dans les Antilles françaises (1848-1852)", op. cit., p.567.

<sup>703</sup> Nelly Schmidt, "Suppression de l'esclavage, système scolaire et réorganisation sociale aux Antilles : les Frères de l'Instruction Chrétienne, témoins et acteurs, instituteurs des nouveaux libres", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 31, n° 2, 1984, pp.203-244. Sur le rôle des congrégations religieuses dans l'administration de l'ordre social post-abolitioniste, voir également Agnès Thibaut-Bourrel, "L'Église catholique en Guadeloupe après l'esclavage : une société sous tutelle cléricale ?", *Bulletin de la société d'histoire de Guadeloupe*, n° 112 à 113, 1997, pp.55-109.

<sup>704</sup> Jean-Pierre Sainton, "De l'état d'esclave à « l'état de citoyen » : Modalités du passage de l'esclavage à la citoyenneté aux Antilles françaises sous la Seconde République (1848-1851)", *Outre-mers*, vol. 90, n° 338-339, 2009, pp.47-82.

<sup>705</sup> Durant cette période, plus de 400 personnes sont arrêtées, aboutissant à plus de 170 condamnations. Les autorités dénombrent 300 incendies et de multiples « actes de malveillance ». Le pic de la contestation a lieu durant les élections législatives de juin 1849 lorsque Bissette, devenu candidat des colons face à Schoelcher, parcourt la Guadeloupe pour faire campagne. Bissette est reçu par les huées et les attaques des cultivateurs noirs. À la fin du mois de juin, les autorités appellent des renforts militaires de Martinique, qui tirent sur une foule d'électeurs furieux, abattant une centaine de personnes. Les meneurs de ces mouvements sont jugés dans des procès retentissants en 1850 et 1851.

l'ordre de la plantation. Dans les deux îles, l'ambition des abolitionnistes n'est en effet pas tant de libérer les Noirs que de renouveler les instruments disciplinaires qui leur sont destinés. Ces nouvelles formes de coercition se traduisent par la mise en place d'un ensemble de dispositifs de pouvoir visant à contenir les espaces d'expression politique des nouveaux libres. Si les modèles de gouvernementalité mis en place en Jamaïque et en Guadeloupe convergent pour assurer la pérennité de la suprématie blanche, ils procèdent toutefois de logiques distinctes et ne suscitent pas les mêmes réactions parmi les populations. En Jamaïque, l'ordre social post-émancipation, notamment après la révolte de Morant Bay, a pour conséquence de renforcer les tensions entre groupes socio-raciaux. En Guadeloupe, l'idéal républicain s'évertue à masquer l'existence de différences raciales pourtant vives selon une logique d'« invisibilisation de la race<sup>707</sup> ». Ces dynamiques se poursuivent durant toute la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> et marquent durablement la contestation des régimes de pouvoir en place.

#### 4. Vers l'intégration républicaine : reproduction des disparités socio-raciales et luttes pour l'égalité

Durant la III<sup>e</sup> République, le régime d'exception qui prévaut en Guadeloupe est d'autant plus contesté qu'il est en opposition flagrante avec le principe d'égalité républicaine et prive les anciens esclaves dépourvus de leurs droits essentiels. Il génère, pour reprendre une expression de Françoise Vergès, des « citoyens paradoxaux<sup>708</sup> ». Certes, tout comme en 1794 et en 1848, le retour du régime républicain en métropole en 1870 se traduit par le retour des libertés et de la représentation politique de la Guadeloupe à l'Assemblée nationale<sup>709</sup>. Cependant, si la citoyenneté française « sans distinction d'origine et de couleur » est (ré)affirmée dans son principe par les institutions républicaines, l'appréhension locale de la citoyenneté n'échappe à une version coloriste de la communauté civique qui dément dans les faits le principe d'égalité<sup>710</sup>. L'usage des catégories raciales, censées avoir été aboli en 1848, reste

---

<sup>706</sup> Sur le mouvement politique de Sénégal et le procès de son leader, voir Oruna Lara, *De l'Oubli à l'Histoire : Espace et identité caraïbes. Guadeloupe, Guyane, Haïti, Martinique*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1998, pp.157-180.

<sup>707</sup> Christine Chivallon et David Howard, «Violences coloniales et utopies colonisatrices dans les empires coloniaux français et britanniques. Morant Bay (Jamaïque-1865) – Insurrection du Sud (Martinique-1870)», art. cit., p.2.

<sup>708</sup> Françoise Vergès, «Une citoyenneté paradoxale, affranchis, colonisés et citoyens des vieilles colonies», in Chantal Georgel, Françoise Vergès et Alain Vivien, *L'abolition de l'esclavage : Un combat pour les droits de l'Homme*, Paris, Éditions Complexes, 1998, pp.17-47.

<sup>709</sup> La représentation politique est rétablie en 1871 et confirmée dans la Constitution de 1876. Celle-ci est toutefois, dans un premier temps, réduite, la Guadeloupe n'envoyant qu'un seul député jusqu'en 1881.

<sup>710</sup> Le nouveau régime marque en effet un retour en force de l'idéologie assimilationniste : « La III<sup>e</sup> République a inauguré le début d'une époque nouvelle dans l'histoire de la société française. En donnant un contenu social à l'idée de citoyenneté, la



courant dans le vocabulaire administratif et dans la population, dont les groupes s'auto-définissent d'abord par la couleur<sup>711</sup>. Tandis que le groupe blanc tente de maintenir sa domination par une exacerbation de l'idéologie raciste, les mulâtres tendent à se construire en tant que groupe socio-racial autonome. Ainsi, pour Jean-Pierre Sainton, « la société de *couleur* de la fin du XIXe siècle peut-elle être perçue comme une société plus “*racialisée*”, voire plus raciste que la société esclavagiste dont elle a hérité, manifestant par-là l'accomplissement du processus d'autonomisation de l'idéologie de couleur<sup>712</sup>. » D'autre part, le retour du régime républicain et de la représentation politique ne met pas fin au régime d'exception institué sous l'Empire<sup>713</sup>. En dépit de la restitution des droits électoraux et de la mise en place, entre 1876 et 1899, d'un certain nombre de projets visant à réformer le statut colonial de l'île, les citoyens de Guadeloupe sont maintenus sous la juridiction coloniale et le régime des décrets<sup>714</sup>.

Cet écart entre le discours nationaliste inclusif porté par les républicains et la réalité sociale et politique vécue par la population noire, ainsi que la persistance des régimes de pouvoir hérités de la société esclavagiste, génère dans les Antilles françaises une demande intense de reconnaissance de la part de la « mère patrie<sup>715</sup> ». La revendication d'une égalité politique effective s'impose ainsi, durant toute la III<sup>e</sup> République, comme le principal vecteur des mobilisations politiques et identitaires locales. Elle met en exergue des interprétations locales de l'idée républicaine et de la citoyenneté, dont la période révolutionnaire aux Antilles constitue une référence phare. La demande d'une égalité pleine et entière est plus particulièrement portée par « l'intelligentsia de couleur<sup>716</sup> ». Disposant d'un pouvoir économique réduit face à la domination des propriétaires blancs, cette bourgeoisie mulâtre investit le champ politique local pour

---

République a fait de l'intégration des citoyens au sein de la communauté nationale le problème politique majeur » (Gérard Noiriel, *Les origines républicaines de Vichy*, Paris, Hachette Littératures, 1999, p.89.).

<sup>711</sup> Jean-Pierre Sainton, *Couleur et société en contexte post-esclavagiste : La Guadeloupe à la fin du XIXe siècle*, Pointe-à-Pitre, Jator, 2009, p.29.

<sup>712</sup> Ibid., p.72. En italique dans le texte.

<sup>713</sup> L'avènement du Second Empire en 1851 conduit à l'accélération et à la consolidation de ce régime d'exception. La Constitution de 1852 abroge le suffrage universel et la représentation dans les assemblées de métropole, consacrant pour longtemps l'exclusion politique des nouveaux libres et l'appartenance des colonies à une sphère juridique et administrative distincte.

<sup>714</sup> Silyane Larcher, *L'autre citoyen*, op. cit., p.259.

<sup>715</sup> Richard Burton, *La famille coloniale : la Martinique et la mère patrie, 1789-1992*, Paris, L'Harmattan, 1994.

<sup>716</sup> « Le but essentiel de cette intelligentsia de couleur est alors d'obtenir une pleine égalité des droits : à celui qui, s'instruisant, est devenu un Français par la culture devra finalement être reconnue sans discrimination l'entière qualité de citoyen » (Michel Leiris, *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard/Unesco, 1955, pp.106-107.). Sur l'idéologie assimilationniste qui anime alors la bourgeoisie de couleur et l'influence exercée par Schoelcher au sein de ces mobilisations, voir Nelly Schmidt, “Schoelcherisme et assimilation dans la politique coloniale française : de la théorie à la pratique aux Caraïbes entre 1848 et les années 1880”, art. cit. et le chapitre 1 de Serge Fouck, *Histoire de l'assimilation : Des « vieilles colonies » françaises aux départements d'outre-mer*, Matoury, Ibis Rouge, 2006.

tenter d'imposer son agenda. Les combats menés durant les années 1880, notamment en faveur de l'assimilation<sup>717</sup> et de l'instruction publique gratuite et obligatoire<sup>718</sup>, génèrent des rivalités politiques féroces avec les élites locales blanches. Les institutions républicaines, qui reprennent à leur compte le projet de « civilisation » post-abolitionniste et cherchent à maintenir à distance un espace colonial racialisé, restent toutefois sourdes aux demandes d'intégration à la nation française des élus locaux.

Le processus de conquête du pouvoir local par la bourgeoisie de couleur est rendu possible par une alliance entre notables mulâtres et travailleurs noirs qui n'est pas sans rappeler celle nouée en Jamaïque en 1938 : là aussi, les premiers prennent en charge les revendications des deuxièmes sur le plan institutionnel, en échange d'un soutien des électeurs noirs durant les élections. Cet accord tacite, s'il permet de remettre en cause la domination politique des colons blancs et d'institutionnaliser l'action politique des élus mulâtres, repose toutefois sur des relations asymétriques et a pour conséquence l'exclusion des Noirs de la représentation politique<sup>719</sup>. Ce partage inégal du pouvoir politique est remis en cause au début des années 1890 par l'émergence du mouvement socialiste, mené par Hégésippe Légitimus, un intellectuel noir. Pour la première fois, un appareil partisan se revendiquant comme un « parti noir », avec pour objectif principal de défendre les intérêts des plus démunis, s'implante avec succès dans l'espace politique local<sup>720</sup>. En 1898, les socialistes détiennent ainsi plusieurs municipalités et Hégésippe Légitimus est élu député. La montée du mouvement socialiste à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle signe deux changements notables dans l'espace politique guadeloupéen : la progression d'une nouvelle vision des rapports de pouvoir entre groupes sociaux, où lutte des classes et mobilisations ouvrières s'articulent étroitement avec revendications raciales ; et l'entrée sur la scène politique d'une élite noire qui conteste l'accaparement du pouvoir

---

<sup>717</sup> Tout comme le Conseil général de Martinique en 1874, le Conseil général de Guadeloupe adopte un vœu d'assimilation en 1882 appelant à ce que les Antilles soient soumises aux mêmes lois constitutionnelles que celles de la métropole. Cette demande est à nouveau soumise en 1890 au Sénat français par les sénateurs de Guadeloupe et de Martinique, sans succès (Silyane Larcher, *L'autre citoyen*, op. cit., pp.287-288 et p.322.).

<sup>718</sup> La mise en place en 1881-1882 d'une instruction publique, laïque, gratuite et obligatoire est perçue par les élus de couleur comme un moyen de renverser les hiérarchies issues de l'esclavage et répond à une aspiration forte d'ascension sociale chez les milieux défavorisés. Aux côtés de la presse locale, l'école, bien que demeurant dans les faits inaccessible à une partie significative de la population, constitue un des principaux vecteurs de diffusion de l'idéologie républicaine durant cette période et la génération d'écoliers qui en sortira constituera le terreau des revendications assimilationnistes formulées durant le XX<sup>e</sup> siècle (Alain Philippe Blérald, "La Citoyenneté française aux Antilles et ses paradoxes", in Fred Constant et Justin Daniel, dir., *1946-1996 : Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp.196-197.).

<sup>719</sup> Durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les Noirs ne représentent qu'une infime minorité du Conseil général, principal organe politique local. Entre 1871 et 1914, seuls deux Noirs obtiennent la députation (Philippe Cherdieu, "L'échec d'un socialisme colonial : la Guadeloupe (1891-1914)", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 31, n° 2, 1984, p.314.).

<sup>720</sup> Ibid., p.318. On notera que le parti de Légitimus, s'il est porteur d'une identité raciale contestataire, milite également pour l'assimilation et a pour principal objectif politique l'intégration des Noirs dans la société guadeloupéenne.

politique par les notables mulâtres. Cette remise en cause de l'alliance traditionnelle entre les deux groupes sociaux suscite des conflits parfois violents, dans un contexte de regain des tensions socio- raciales<sup>721</sup>.

Depuis les années 1880, la Guadeloupe est en effet frappée par une crise de l'industrie sucrière, entraînant une aggravation du chômage, de la pauvreté et des conditions de vie sur l'île, et une intensification des conflits sociaux. C'est dans ce contexte qu'apparaissent les premiers syndicats en Guadeloupe : des « sociétés ouvrières » représentant employés, petits propriétaires et ouvriers se développent alors dans toute l'île<sup>722</sup>. À partir du début du XX<sup>e</sup> siècle, le syndicalisme s'impose durablement comme un des principaux vecteurs de mobilisation des couches noires défavorisées en Guadeloupe, et la grève comme leur mode d'action politique. Les organisations de travailleurs constituent des espaces de résistance inédits dans la mesure où elles permettent à la fois d'organiser les intérêts des différents segments de la majorité noire face à la domination socio-économique des propriétaires blancs, et de constituer de nouveaux espaces de vie où s'expriment des formes de solidarité alternatives<sup>723</sup>. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, les multiples grèves et conflits du travail opposant syndicats et usiniers sont violemment réprimés et témoignent de la permanence des conflits socio- raciaux à l'œuvre depuis l'émancipation<sup>724</sup>.

Après la Première guerre mondiale, la résistance à l'oppression coloniale s'exprime également par l'émergence de la Négritude, courant littéraire et politique porté dans les Antilles françaises par Aimé Césaire. La démarche des intellectuels de la Négritude est de retourner le stigmate raciste en mettant en avant la grandeur des civilisations noires et l'africanité intrinsèque des cultures caribéennes. L'insulte « nègre » est ainsi retournée pour en faire un vecteur positif d'identité<sup>725</sup>. Pour autant, la démarche de Césaire s'avère

---

<sup>721</sup> Ces tensions s'expriment au grand jour lors de l'affaire Tillet-Saint Louis en janvier 1892. Deux mulâtres, accusés du meurtre d'un Noir, sont alors acquittés par un jury alors que la veille, ce dernier condamnait un Noir à dix ans de travaux forcés pour avoir dérobé des biens à un mulâtre. L'annonce du verdict suscite un tollé et provoque des émeutes pendant trois jours à Pointe-à-Pitre. Voir Ibid., pp.316-317.

<sup>722</sup> Cécile Celma, "Deux formes de sociabilité de la population de couleur en Martinique et en Guadeloupe à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : la mutualité et le syndicat", *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol. 74, n° 275, 1987, p.216.

<sup>723</sup> Les syndicats apparus durant cette période instituent en effet des systèmes de micro-crédit, des mécanismes de solidarité économique, des sociétés d'entre-aide mutuelles et des espaces de sociabilité alternatifs. En 1911, la Guadeloupe compte 44 syndicats comprenant 2024 adhérents. Ibid., pp.213-217.

<sup>724</sup> Les grèves de 1910 (des employés patronaux et des gendarmes tirent sur des grévistes manifestant devant une usine à Saint-François, faisant plusieurs morts parmi les protestataires), de 1925 (cinq morts à Morne-à-l'Eau et Petit Canal) et de 1937 marquent tout particulièrement les esprits (Jacques Adelaïde-Merlande, *Histoire générale des Antilles et de la Guyane : Des Précolombiens à nos jours*, op. cit., pp.255-256 et p.260.).

<sup>725</sup> Pour un aperçu instructif des origines et des principes du mouvement de la Négritude, voir le numéro spécial de *Rue Descartes*, "Négritude et philosophie", vol. 4, n° 83, 2014.

différente de la conscience raciale observée chez des penseurs jamaïcains tels que Marcus Garvey. En effet, elle ne fonde pas sa revendication identitaire sur un territoire et sur l'idée d'une nation commune, mais plutôt sur une inversion des préjugés coloniaux. Surtout, le « respect de la différence » dont elle est porteuse apparaît conciliable avec celle de l'égalité dans le cadre de l'ensemble national français<sup>726</sup>.

En dépit des luttes engagées depuis l'instauration de la III<sup>e</sup> République, les inégalités forgées dans la société de plantation se perpétuent sous des formes renouvelées jusqu'à la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Tandis qu'en Jamaïque émergent les premiers mouvements nationalistes, dont les leaders affirment avec plus ou moins d'emphase une revendication indépendantiste, dans les Antilles françaises c'est d'abord un désir d'égalité qui se lit dans les différentes actions engagées par les mouvements contestataires. Les représentants mulâtres, les syndicats noirs et le mouvement de la Négritude, s'ils défendent des conceptions différenciées de l'identité raciale, s'accordent tous sur la nécessité d'établir une égalité effective entre les Antilles françaises et la métropole. Bien que la Première Guerre Mondiale et le « prix du sang » versé par les Antillais durant le conflit deviennent un motif supplémentaire d'assimilation à la nation française, les demandes d'intégration formulées par les élus locaux sont systématiquement refusées par les autorités métropolitaines<sup>727</sup>. Paradoxalement, la défaite de juin 1940 et la période vichyste aux Antilles contribue à renforcer cette revendication de plus en plus pressante d'une intégration républicaine totale<sup>728</sup>. Le régime pétainiste, en remettant en cause les valeurs républicaines, ouvre en effet la voie vers la départementalisation : elle pousse les élites locales à rechercher « une garantie contre toute nouvelle dérive autoritaire » et à exiger une fois pour toute leur reconnaissance en tant que citoyen français<sup>729</sup>.

---

<sup>726</sup> Michel Giraud, « De la négritude à la créolité : une évolution paradoxale à l'ère départementale », in Fred Constant et Justin Daniel, dir., *1946-1996 : Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, op. cit., p.383.

<sup>727</sup> Jacques Dumont, « Conscriptio antillaise et citoyenneté revendiquée au tournant de la première guerre mondiale », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 92, 2006, pp.106-116. De nouveaux projets de loi de départementalisation sont ainsi déposés par des députés antillais en 1915 et en 1919, sans succès.

<sup>728</sup> De 1940 à 1943, l'amiral Georges Robert maintient les Antilles sous le contrôle du régime de Vichy. La vie électorale est alors suspendue : les Conseils généraux sont remplacés par des Conseils locaux, sous la surveillance étroite du pouvoir vichyste, et les élus municipaux sont évincés. La politique répressive du nouveau pouvoir et l'idéologie pétainiste provoquent l'hostilité de la population. Sur les Antilles françaises sous Vichy, voir le chapitre 3 de Jacques Dumont, *L'ère patrie : Histoire des Antilles françaises au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2010 ; le chapitre 1 de Éric Jennings, *Vichy sous les tropiques : La révolution nationale à Madagascar, en Guadeloupe, en Indochine, 1940-1944*, Paris, Grasset, 2004 ; Dominique Chautant, « La Guadeloupe dans l'obédience de Vichy », *Bulletin de la société d'histoire de Guadeloupe*, n° 91-94, 1992, pp.3-40. et Éric Jennings, « La dissidence aux Antilles (1940-1943) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 68, 2000, pp.55-71.

## B. De la quête d'égalité raciale au souverainisme identitaire : la Guadeloupe sous la départementalisation

Au sortir de la Seconde Guerre Mondiale, le centre de l'action politique dans les Antilles françaises se situe ainsi dans la liquidation des séquelles de l'esclavagisme d'une part, et la sortie du colonialisme d'autre part<sup>730</sup>. On l'a vu, en Jamaïque le processus d'autonomisation du pouvoir local passe par le *self-government*, l'adoption des institutions de Westminster, puis par l'indépendance. Ces différentes étapes sont légitimées par la diffusion d'un nationalisme créole qui, tout en reconduisant les normes du discours colonial, participe de l'affirmation d'une communauté nationale présentée comme multiraciale. En Guadeloupe, à l'inverse, la décolonisation passe par la reconnaissance d'une égalité complète avec la métropole et la disparition des inégalités raciales. La départementalisation n'apporte toutefois pas les promesses escomptées et suscite rapidement désillusion et mécontentement, constituant un terreau favorable à l'émergence de nouvelles formes de revendications identitaires racialisées.

### 1. Une nouvelle forme de subordination coloniale ? La départementalisation et le temps des désillusions

La réaffirmation de l'attachement aux institutions républicaines après la Seconde Guerre Mondiale s'accompagne d'un renouvellement du personnel politique, avec la venue au premier plan d'une nouvelle génération d'élus. Les fédérations locales des partis métropolitains de gauche sont les grands bénéficiaires de ce changement. Les espérances suscitées par le contexte après-guerre épousent en effet les ambitions des communistes antillais, qui voient en la départementalisation un moyen de mettre fin aux inégalités socio-raciales, d'assurer aux plus défavorisés les avantages de la législation sociale avancée dont la métropole se dote, et de réaffirmer une identité noire bafouée<sup>731</sup>. En 1945, les élections législatives en Guadeloupe sont remportées par la SFIO<sup>732</sup>, les communistes et les gaullistes, augurant d'un partage durable de la représentation

---

<sup>729</sup> Éric Jennings, *Vichy sous les tropiques : La révolution nationale à Madagascar, en Guadeloupe, en Indochine, 1940-1944*, op. cit., p.180.

<sup>730</sup> Ou comme le dit Aimé Césaire à l'Assemblée constituante : « Ce dont il s'agit aujourd'hui c'est, par une loi d'assimilation, mieux d'égalisation, de libérer près d'un million d'hommes de couleur d'une des formes modernes de l'esclavage » (Aimé Césaire, *Débats. Assemblée constituante*, Paris, Journal Officiel, 11 mars 1946, p.659, cité dans Véronique Dimier, "De la France coloniale à l'outre-mer", *Pouvoirs*, n° 113, 2005, p.53.).

<sup>731</sup> Sur le contexte idéologique de la départementalisation de 1946 et l'objectif de démocratisation des institutions politiques locales, voir Nick Nesbitt, "Departmentalization and the Logic of Decolonization", *L'Esprit Créateur*, vol. 47, n° 1, 2007, pp.32-43.

politique locale entre ces trois courants politiques<sup>733</sup>. Dès février 1946, les élus communistes de la Martinique, menés par Aimé Césaire, déposent une proposition de loi relative à la transformation des « vieilles colonies » en départements. La forte présence des communistes français à l'Assemblée nationale facilite les revendications des députés martiniquais et le 19 mars 1946, la loi relative à la départementalisation est adoptée. En d'autres termes, le droit applicable dans les départements de métropole est désormais pleinement étendu aux DOM, en dépit d'adaptations prévues par le législateur<sup>734</sup>.

À l'époque toutefois, aucun acteur politique n'entend pareillement le vote du statut de 1946, qu'il s'agisse de l'État, des représentants de l'administration locale, des acteurs politiques locaux, des milieux économiques ou de la population<sup>735</sup>. Ce « hiatus » est mis en évidence par Michel Giraud, qui constate l'existence d'une confusion entre les notions de citoyenneté et de nation : « en souhaitant acquérir la citoyenneté de la France, les peuples des “vieilles colonies” ne voulaient pas, dans leur grande majorité, se fondre dans “l'identité culturelle française”, mais œuvrer à la suppression de l'injustice sociale<sup>736</sup> ». Or, si elle incarne un idéal d'émancipation dans l'imaginaire antillais, la départementalisation puise également ses racines dans un « imaginaire de la civilisation » : l'accès à l'égalité formelle est conçu, dans la doctrine assimilationniste, comme le moyen de s'extraire d'une « barbarie en dehors » en adoptant un modèle culturel français pensé comme universel. Ainsi, le système colonial pousse sa logique perverse à son terme dans la mesure où il va jusqu'à offrir les solutions de son propre dépassement<sup>737</sup>. La perpétuation des hiérarchies coloniales qu'implique la départementalisation est notamment pointée par Frederick Cooper, qui l'associe à « un

---

<sup>732</sup> Section française de l'internationale ouvrière.

<sup>733</sup> Le socialiste Paul Valentino remporte le premier siège à l'Assemblée, tandis que le deuxième siège revient à Eugénie Éboué-Tell, proche des gaullistes. La section du PC en Guadeloupe, créée en 1944, s'allie alors avec les socialistes. Les communistes opèrent également une percée significative aux élections locales durant cette période. En Martinique les élections sont remportées par les communistes. On notera que les élections de 1945 sont les premières au cours desquelles le droit de vote des femmes est appliqué, et qu'Éboué-Tell est la première femme député guadeloupéenne. Sur l'influence du vote féminin sur le processus de départementalisation, voir Clara Palmiste, « Le vote féminin et la transformation des colonies françaises d'Amérique en département en 1946 », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2014, URL : <http://nuevomundo.revues.org/66842> (consulté le 27/01/2016).

<sup>734</sup> Jacques Adélaïde-Merlande, *Histoire contemporaine de la Caraïbe et des Guyanes de 1945 à nos jours*, Paris, Karthala, 2002, p.83.

<sup>735</sup> Jean-Pierre Sainton, *La décolonisation improbable : Cultures politiques et conjonctures en Guadeloupe et en Martinique (1943-1967)*, op. cit., p.26.

<sup>736</sup> Michel Giraud, « Revendication identitaire et « cadre national » », *Pouvoirs*, n° 113, 2005, p.99.

<sup>737</sup> Élise Lemercier, et. alii., « Les Outre-mer français. Regards ethnographiques sur une catégorie politique », *Terrain & Travaux*, n° 24, 2014, pp.14-15.

régime politique [*polity*] multinational qui n'est plus "colonial" mais qui n'équivaut pas encore à une communauté d'égaux<sup>738</sup> ».

Dès les premiers mois suivant l'adoption de la loi de 1946, les limites de cette égalisation apparaissent et l'enthousiasme cède rapidement la place à un désenchantement grandissant. Les politiques sociales ne sont étendues que progressivement et sur un temps très long. La sécurité sociale n'est par exemple mise en place qu'en 1954, les prestations familiales durant les années 1950 sont moitié moins élevées qu'en métropole et le SMIC n'y est appliqué qu'en 1970, avec une décote de 18 pour cent. Pour justifier ce nouveau « régime d'exception », les gouvernements successifs invoquent un surcoût trop important ou un risque économique lié à un alignement jugé prématuré<sup>739</sup>. Ces décalages suscitent l'indignation et sont considérées comme une véritable ségrégation. Ce sentiment est accentué par le remplacement de nombreux fonctionnaires antillais par des métropolitains. Le statut du fonctionnaire s'éloignant du milieu agricole est un symbole particulièrement fort de mobilité sociale dans les Antilles françaises : c'est donc l'un des fondements de la demande d'assimilation qui se trouve mis en cause<sup>740</sup>. Au niveau économique, la départementalisation offre un contraste brutal : elle permet d'augmenter le niveau de vie de certaines catégories socioprofessionnelles (fonctionnaires, commerçants), mais au détriment d'autres groupes sociaux (ouvriers agricoles, petits propriétaires) qui sont confrontés à un chômage croissant. L'hypertrophie de la fonction publique et des services se réalise au prix de l'effondrement des secteurs traditionnels et des modes de sociabilité qui leur sont attachés<sup>741</sup>.

Cette reproduction des rapports inégalitaires entre catégories socio-raciales s'accompagne d'une tentative de capture des espaces culturels et politiques antillais par l'appareil étatique français. Paradoxalement, le nouveau statut de département éloigne en effet la prise de décision : l'État se substitue aux assemblées délibérantes locales,

---

<sup>738</sup> Frederick Cooper, "Provincializing France", in Ann Stoler, et. alii., eds., *Imperial Formations*, Santa Fe, School for Advanced Research Press, 2007, p.359. Notre traduction.

<sup>739</sup> Sur les retards et « aménagements » des politiques sociales aux Antilles, voir Thierry Michalon, "The Extension of French Welfare to Overseas *Départements*", *Pouvoirs dans la Caraïbe*, n° 14, 2004, pp.109-125. ; Terral Roméo, "Soixante ans d'extension de la législation sociale dans les DOM : l'exemple de la Guadeloupe aux Antilles françaises (1946-2006)", *Revue française des affaires sociales*, vol. 4, n° 4, 2014, pp.12-27. et Jacques Dumont, "La quête d'égalité aux Antilles : la départementalisation et les manifestations des années 1950", *Le Mouvement Social*, n° 230, 2010, pp.79-98.

<sup>740</sup> Ibid., p.90.

<sup>741</sup> Jean Crusol, "Quelques Aspects Économiques de la Départementalisation aux Antilles Françaises", *Caribbean Studies*, vol. 15, n° 1, 1975, pp.20-31. Sur les mutations sociales provoquées par la départementalisation et la formation d'une société

faisant de lui l'unique gestionnaire de la vie sociale et économique. Le rôle du Conseil général est ramené à celui d'une « chambre d'enregistrement » ; l'expression démocratique est de facto circonscrite et amoindrie<sup>742</sup>. Ce changement est très mal vécu par le personnel politique local, grand perdant de cette transition<sup>743</sup>. Les tentatives de nationalisation de la culture locale et la relégation de cette dernière au rang de pratiques folklorisées, la mise sous silence des discours identitaires orchestrée par l'État, et l'étouffement de toute velléité d'autonomie locale, suscitent en retour des stratégies défensives et la formation de sphères culturelles échappant aux normes imposées<sup>744</sup>.

Bien que la décolonisation s'opère dans des termes radicalement différents en Jamaïque et en Guadeloupe, dans les deux cas, l'émergence d'un nouvel ordre socio-politique ne permet pas de mettre fin aux inégalités socio-raciales. En Jamaïque, la captation du pouvoir par les classes moyennes mulâtres, l'imposition des valeurs de respectabilité, et la dureté des conditions de vie suscitent frustration et ressentiment dans les couches sociales défavorisées noires. En Guadeloupe, la départementalisation ne tient pas ses promesses et ouvre la voie, sous couvert d'un discours égalitaire édulcorant la question raciale, à une entreprise d'assimilation culturelle menée par l'État central. Dans les îles, les frustrations provoquées par les régimes postcoloniaux suscitent l'apparition de nouveaux mouvements de résistance et l'émergence d'identités raciales alternatives. En Guadeloupe, cette contestation inédite passe notamment par les mouvements autonomistes et indépendantistes.

## 2. L'essoufflement du mythe républicain et le passage au politique des revendications identitaires

Jusqu'à la loi de 1946, la survalorisation de la culture française et sa contrepartie, la minorisation des cultures antillaises, sont intrinsèquement liées à la crédibilité de l'idéologie assimilationniste. Le désenchantement suscité par le statut départemental ne pouvait donc que remettre en cause cette hégémonie de l'idéal républicain et donner lieu

---

consumentiste fondée sur la dépendance économique à partir des années 1950, voir le chapitre 8 d'Alain Philippe Blérald, *Histoire économique de la Guadeloupe et de la Martinique du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Karthala, 1986.

<sup>742</sup> Cet évidement du pouvoir local se concrétise avec les lois de 1949 qui signent la fin des pouvoirs spécifiques des assemblées locales, héritées de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Jacques Dumont, "La quête d'égalité aux Antilles : la départementalisation et les manifestations des années 1950", op. cit. pp.83-84.).

<sup>743</sup> Ainsi de Césaire qui, en 1958, saisit ce sentiment de dépossession en dénonçant le « malaise d'un peuple qui a le sentiment qu'il n'est plus responsable de son sort, et qu'il n'est plus qu'un comparse dans un drame dont il devrait être le protagoniste » (Aimé Césaire, "Pour la transformation de la Martinique en région dans le cadre d'une Union française fédérée", discours prononcé au congrès constitutif du Parti progressiste martiniquais, 22 mars 1958, cité dans Aimé Césaire, *Nègre je suis, Nègre je resterai : Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005, pp.9-10.).



à l'émergence de nouvelles revendications identitaires et sociales<sup>745</sup>. Les inégalités persistantes, les dénis de justice et de considération, ne sont plus seulement aux descendants de colons, mais aussi à la métropole. Outre la perte de confiance en la capacité de la France à accomplir ses promesses d'émancipation, la remise en cause de l'idéal républicain est alimentée par la situation difficile de dizaines de milliers d'Antillais partis travailler ou étudier en métropole<sup>746</sup>. Les discriminations et l'exclusion raciste subies par ces émigrés mettent en relief la marginalisation des Antilles du cadre national et favorisent l'émergence de discours anticolonialistes dans les milieux étudiants, dans un contexte marqué par la guerre d'Algérie et l'effervescence des milieux d'extrême-gauche. Par ailleurs, les mutations économiques qui accompagnent la départementalisation participent à l'effacement de nombreuses traditions culturelles, provoquant la peur d'une perte définitive de substance identitaire<sup>747</sup>. Aussi, à partir de la fin des années 1950, ces différents éléments conduisent à la (ré)activation de revendications identitaires spécifiques et à la libération d'un fort potentiel contestataire en Guadeloupe. Ces nouveaux espaces de résistance donnent à voir des récits alternatifs sur un corps collectif racialisé en quête d'une authenticité nouvelle.

La contestation s'exprime d'abord par la poursuite des mouvements de grève qui, dénonçant les « discriminations et le colonialisme », jalonnent les années 1950 et se déroulent dans un climat insurrectionnel<sup>748</sup>. Dans un retournement spectaculaire, l'extrême gauche investit les thèmes de l'autonomie et du respect des spécificités locales<sup>749</sup>. Ainsi le journal communiste *l'Étincelle* affirme-t-il dans son numéro du 29 juin 1957 : « la Guadeloupe doit être dirigée par ses fils<sup>750</sup> ». Cette révision stratégique s'accompagne d'une mutation institutionnelle : en 1958, la fédération guadeloupéenne rompt avec le Parti communiste français et donne naissance au Parti communiste

---

<sup>744</sup> Alain Philippe Blérald, « La Citoyenneté française aux Antilles et ses paradoxes », op. cit., p.203.

<sup>745</sup> Michel Giraud, « De la négritude à la créolité : une évolution paradoxale à l'ère départementale », op. cit., p.385.

<sup>746</sup> Sur les politiques mises en place pour encadrer l'immigration antillaise en métropole après 1946, on renvoie à l'article de Fred Constant, « La politique française de l'immigration antillaise de 1946 à 1987 », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 3, n° 3, 1987, pp.9-30. Sur la discrimination raciale subie par les Antillais en France métropolitaine et les stratégies d'adaptation mises en œuvre pour répondre à la négation de leur citoyenneté, voir David Beriss, *Black Skins, French Voices: Caribbean Ethnicity and Activism in Urban France*, Boulder, Westview, 2004 ; Michel Giraud, « Racisme colonial, réaction identitaire et égalité citoyenne : les leçons des expériences migratoires antillaises », *Hommes & Migrations*, n° 1237, 2002, pp.40-53. ; H. Adlai Murdoch, *Creolizing the Metropole: Migrant Caribbean Identities in Literature and Films*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.

<sup>747</sup> Michel Giraud, « La patrimonialisation des cultures antillaises : Conditions, enjeux et effets pervers », *Ethnologie française*, vol. 29, n° 3, 1999, p.376.

<sup>748</sup> Jacques Dumont, *L'amère patrie : Histoire des Antilles françaises au XX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p.173.

<sup>749</sup> Le respect des « particularités locales » était auparavant défendu par la droite autonomiste, proche des milieux d'affaires coloniaux.

<sup>750</sup> Alain Philippe Blérald, *La question nationale en Guadeloupe et en Martinique*, Paris, L'Harmattan, 1988, p.126.

guadeloupéen (PCG), mouvement anticolonial autonomiste. L'objectif du nouveau PCG n'est toutefois pas l'indépendance, mais l'abandon de la structure centralisée de l'État français au profit de liens institutionnels de type fédératif. Ce n'est donc pas tant l'appartenance à l'ensemble français qui est remis en cause que son mode institutionnel, à savoir le département. Au cours des années 1960, ces revendications s'affirment et constituent le creuset d'identités raciales pensées en contre-pied des logiques d'appartenance normatives véhiculées par l'appareil étatique français. La formulation la plus significative de cette logique contestataire se déroule durant la Convention du Morne Rouge en Martinique. Plusieurs courants autonomistes – principalement communistes – des quatre DOM s'y retrouvent en 1971 et affirment, dans leur déclaration finale, que les peuples des quatre territoires constituent, de par leur « composante ethnique », des « entités nationales<sup>751</sup> ».

Cette racialisation de la revendication nationaliste s'exprime de manière accrue au sein de la mouvance indépendantiste. Celle-ci est notamment portée par des mouvements étudiants antillais anticolonialistes situés à l'extrême-gauche de l'échiquier politique : l'AGEG et l'AGEM<sup>752</sup>. Nourris par la révolte suscitée par les discriminations subies par les étudiants antillais en métropole, ces mouvements rompent avec la mouvance autonomiste et adoptent pour mot d'ordre l'indépendance à la fin des années 1960<sup>753</sup>. La ligne politique de ces organisations est l'accession à l'indépendance par le biais d'une révolution nationale, démocratique et populaire. En Guadeloupe même, le GONG (Groupe d'organisation nationale de la Guadeloupe) constitue le premier noyau à propager des idées indépendantistes. Créé en 1962, confiné à la clandestinité, le GONG prône le renversement de « l'ordre colonial » par la violence révolutionnaire<sup>754</sup>. L'assimilation n'est plus perçue comme un vecteur d'émancipation ou d'union avec la « mère-patrie » ; elle est désormais synonyme d'aliénation et d'une « forme suprême de colonisation<sup>755</sup> ». Les militants des milieux nationalistes construisent leur répertoire

---

<sup>751</sup> Convention pour l'autonomie, *Déclaration finale*, Morne-Rouge, 18 août 1971. Le texte prône par ailleurs une autonomie très large, la lutte contre le « sous-développement colonial » et une « coopération » avec la République française.

<sup>752</sup> Association générale des étudiants guadeloupéens et Association générale des étudiants martiniquais. Bien qu'il soit ici question de la Guadeloupe, on ne saurait ici omettre l'existence de l'AGEM et l'expérience partagée avec les membres de l'AGEG lors des rassemblements étudiants.

<sup>753</sup> Andrew Daily, "Race, Citizenship, and Antillean Student Activism in Post-War France, 1946-1968", *French Historical Studies*, vol. 37, n° 2, 2014, pp.331-357.

<sup>754</sup> Alain Philippe Blérald, *La question nationale en Guadeloupe et en Martinique*, op. cit, p.131.

<sup>755</sup> « L'étiquette « départements d'outre-mer » laisse entrevoir je ne sais quelle palpitation physique de morceaux de chair métropolitaine prospérant sous d'autres cieus avec une perpétuelle nostalgie du ventre originel [...]. L'assimilation fut un de ces merveilleux trucs politiques créés pour les besoins du maître, passé en mode et accepté comme vérité par ceux-là mêmes qu'il

d'action politique en combinant rhétorique anticapitaliste, discours anticolonial et identités racialisées<sup>756</sup>. S'opposant à l'imagerie folkloriste de la culture antillaise, ils défendent une culture guadeloupéenne « authentique<sup>757</sup> » et « africaine<sup>758</sup> ».

Le GONG est amené à jouer un rôle prééminent durant les manifestations de mai 1967 qui embrasent la Guadeloupe. Cette année-là, les ouvriers du bâtiment mènent une grève pour obtenir une augmentation de salaire et la parité des droits sociaux. Lorsque le bruit court que Georges Brizzard, représentant du patronat blanc, aurait dit « Quand les nègres auront faim, ils reprendront le travail ! », le mouvement tourne à l'émeute raciale et des Européens sont pris à parti. Les gendarmes mobiles ripostent violemment et ouvrent le feu sur les manifestants. S'ensuit une campagne de répression meurtrière où manifestants et militants indépendantistes noirs affrontent les forces de l'ordre blanches pendant plusieurs jours. Officiellement, la répression fait sept morts et une soixantaine de blessés. Ce chiffre, largement sous-estimé, est réévalué à 87 morts en 1985 par Georges Lemoine, Ministre de l'Outre-mer<sup>759</sup>. Le GONG est sévèrement réprimé durant ces événements et disparaît sous le coup de tensions internes en 1970.

Le délitement du GONG ne signifie pas pour autant l'arrêt du courant indépendantiste qui entre, durant les années 1970, dans une phase de reconfiguration institutionnelle. Cette recomposition passe d'abord par le déplacement de la revendication indépendantiste vers le militantisme syndical. Sont créés durant cette période les premiers syndicats nationalistes, l'UTA, l'UPG, le SIPAG et l'UNEEG, dont la vocation est de représenter les ouvriers, les paysans et les enseignants<sup>760</sup>. En 1973 naît l'UGTG, dans le but d'unifier ces différentes composantes et d'organiser l'action des indépendantistes. La visibilité croissante de l'idéologie nationaliste dans l'espace politique guadeloupéen, ainsi que la précarité économique et sociale dans laquelle vivent

---

eut charge d'endormir, de ligoter, d'anéantir" (Paul Niger, "L'assimilation, forme suprême du colonialisme", *Esprit*, n° 305, 1962, p.518. Paul Niger était un militant indépendantiste guadeloupéen au début des années 1960).

<sup>756</sup> Ainsi de Richard Burton qui estime que les actions des militants du GONG sont entreprises « au nom de la race, plutôt qu'au nom de la classe » (Richard Burton, "« Ki moun nou yé ? » The Idea of Difference in Contemporary French West Indian Thought", *New West Indian Guide*, vol. 67, n° 1/2, 1993, p.17.) Notre traduction.

<sup>757</sup> Ary Gordien, "Guadeloupe, l'après-LKP : Anticolonialisme, identité et vie quotidienne", *ASYLON*, n° 11, 2013, URL : <http://www.reseau-terra.eu/article1275.html> (consulté le 28/01/2016).

<sup>758</sup> C'est « au nom de l'africanité et d'une version radicalisée de la négritude que [les indépendantistes guadeloupéens] montaient à l'assaut du départementalisme et de l'autonomisme » (Richard Burton, "« Ki moun nou yé ? » The Idea of Difference in Contemporary French West Indian Thought", op. cit., pp.16-17. Notre traduction.).

<sup>759</sup> Certains courants proches des milieux nationalistes avancent le chiffre de 200 morts. Pour un aperçu détaillé du déroulement des événements de mai 1967, voir l'ouvrage militant de Raymond Gama et Jean-Pierre Sinton, *Mé 67 : mémoire d'un événement*, Les Abymes, Société Guadeloupéenne d'Édition et de Diffusion, 1985.

de larges segments de la société guadeloupéenne, constituent un terreau favorable au développement du militantisme indépendantiste. De manière inédite, ces syndicats combinent lutte des travailleurs et défense d'une culture locale noire prenant le contre-pied de la métropole. Les souvenirs des luttes contre l'esclavage constituent notamment un important vecteur de mobilisation dans les luttes sociales engagées et fournissent les éléments discursifs de contestation du système départemental et capitaliste<sup>761</sup>. Les syndicalistes situent en effet leur mouvement au sein d'une histoire collective de l'esclavage, réappropriée et retranscrite à partir de figures emblématiques choisies pour symboliser la résistance à la colonisation, et s'identifient eux-mêmes à des « esclaves marrons » contemporains. Les propriétaires blancs sont assimilés aux descendants d'esclavagistes, tandis que les rébellions d'esclaves sont héroïsées et servent à mettre en récit les grèves syndicales. L'usage du créole, la danse du *Gwo ka* et les fêtes populaires comme le carnaval sont érigés en marqueurs identitaires de la « guadeloupéanité » et de ses racines africaines<sup>762</sup>. En résulte un syndicalisme postcolonial dont les luttes s'articulent autour de la mémoire collective, de la préservation d'une culture locale noire, de l'autonomie politique et de la conscience de l'histoire<sup>763</sup>. La restructuration du courant indépendantiste se manifeste enfin par la création de l'organisation trotskyste *Combat Ouvrier* en 1971, et de l'*Union populaire pour la libération de la Guadeloupe* (UPLG) en 1978, parti politique d'inspiration maoïste qui tente d'étendre son influence parmi les milieux ouvriers, paysans et étudiants<sup>764</sup>.

Avec l'émergence des courants autonomistes et indépendantistes, la vie politique en Guadeloupe cristallise une opposition entre les trois adversaires principaux du jeu partisan : les tenants d'une assimilation politique et culturelle et donc d'une identité réécrite par l'État français ; les partisans d'une autonomie culturelle et d'un respect des spécificités locales au sein de l'ensemble français ; et enfin les défenseurs d'une altérité radicale en faveur d'une rupture avec la métropole<sup>765</sup>. Les nationalistes, s'ils s'imposent

---

<sup>760</sup> L'Union des travailleurs agricoles (UTA) est créée en 1970, l'Union des paysans pauvres de la Guadeloupe (UPG) est créée en 1972, de même que le Syndicat des instituteurs, professeurs et agents de la Guadeloupe (SIPAG) et le Syndicat des instituteurs, professeurs et agents de la Guadeloupe (UNEEG).

<sup>761</sup> Yarimar Bonilla, *A Striking Past: Labor and the Politics of History in Guadeloupe*, thèse d'anthropologie, Chicago, University of Chicago, 2008, p.11.

<sup>762</sup> Richard Burton, « « Ki moun nou yé ? » The Idea of Difference in Contemporary French West Indian Thought », art. cit., p.18.

<sup>763</sup> Yarimar Bonilla, *A Striking Past: Labor and the Politics of History in Guadeloupe*, op. cit., pp.5-6.

<sup>764</sup> Alain Philippe Blérald, *La question nationale en Guadeloupe et en Martinique*, op. cit, p.132.

<sup>765</sup> Justin Daniel, « L'espace politique aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, vol. 32, 2002, p.591.

dans les milieux syndicaux, réalisent des scores confidentiels sur le plan électoral<sup>766</sup>. La droite assimilationniste, malgré le désenchantement de la départementalisation, conserve à l'inverse un soutien conséquent. Les autonomistes enfin, rencontrent un succès électoral mitigé<sup>767</sup>.

Tout comme en Jamaïque, les déceptions créées par le régime postcolonial en Guadeloupe favorisent par conséquent l'émergence de nouveaux mouvements contestataires porteurs d'identités raciales alternatives. Dans les deux cas, il s'agit de remettre en cause l'ordre nouvellement établi et la mise sous silence des inégalités raciales organisée par le discours officiel. L'objet et les enjeux de ces luttes sont toutefois très différents, puisqu'en Jamaïque les mouvements de résistance contestent l'hégémonie de certaines classes sociales, tandis qu'en Guadeloupe ils prennent pour cible la politique d'assimilation menée par l'État français. Par ailleurs, malgré une visibilité accrue au cours des années 1960 et 1970, les mouvements nationalistes en Jamaïque et en Guadeloupe ne parviennent pas à s'imposer sur le plan électoral. À partir des années 1980, cette donne politique va toutefois évoluer. En Jamaïque, on l'a vu, l'ordre postindépendance est remis en cause par la perte d'influence des classes moyennes et par la montée en puissance de la culture *dance hall*. En Guadeloupe, la recomposition des modes d'expression du politique passe par la réappropriation des revendications particularistes par l'ensemble des acteurs politiques locaux.

### 3. Décentralisation, souveraineté culturelle et territorialisation du politique

À l'orée des années 1980, l'affirmation de la « guadeloupéanité » s'accélère et englobe une pluralité de représentations culturelles telles que la musique, l'artisanat, les pratiques de solidarité, l'habitat, etc. Ces mutations procèdent de ce que Michel Giraud nomme la « patrimonialisation des cultures antillaises », dans la mesure où il n'y a plus, selon le chercheur, de champ de la vie collective qui ne soit marqué d'une profusion de

---

<sup>766</sup> L'UPLG pratique pendant plus d'une décennie une politique de boycott des élections locales et nationales. Elle présente des candidats pour la première fois aux élections régionales de 1992 et ne récolte que cinq pour cent des suffrages.

<sup>767</sup> De 1948 à 1968, les gaullistes dominent les première et troisième circonscriptions de Guadeloupe, tandis que communistes et socialistes se partagent la deuxième. Entre 1970 et 1981, le débat politique s'articule autour des départementalistes et des partisans plus ou moins affirmés de l'autonomie. La droite parvient à maintenir sa domination en remportant deux circonscriptions sur trois face aux socialistes aux élections de 1973 et de 1978. Aux élections présidentielles de 1981, la Guadeloupe vote à 81 pour cent en faveur de Valéry Giscard D'Estaing, traduisant la méfiance de l'électorat envers François Mitterrand, considéré comme un partisan du « largage » des DOM. Pour Jacques Adelaïde-Merlande, les élections législatives durant cette période s'apparentent à des sortes de référendum sur un statut départemental menacé par des autonomistes désignés

références à une culture propre<sup>768</sup>. Ce revivalisme des formes culturelles autochtones prend place dans un contexte où l'accusation envers la métropole de « génocide culturel » émerge sensiblement<sup>769</sup>. Des éléments culturels sont sacralisés comme quintessence d'une identité en quête de pureté et transcendée par le biais d'un particularisme racialisé. En témoigne, on l'a vu, l'émergence d'une mémoire de l'esclavage valorisant les actes de résistance à l'oppression coloniale, ou encore la tendance dans certains segments de la population à considérer les Guadeloupéens comme les « seuls nègres authentiques », les autres, Martiniquais notamment, étant suspectés d'« insuffisance nationale<sup>770</sup> ». Derrière cette conscientisation particulariste se joue une lutte de pouvoir autour du contrôle de la sphère culturelle et sociale.

Si, dans un premier temps, ces affirmations identitaires constituent un moyen de contester l'inégalité coloniale et sont l'apanage des organisations indépendantistes, elles s'étendent en effet progressivement, sous des formes renégociées, à l'ensemble des structures partisans. Cette « territorialisation » du politique a deux conséquences majeures. En premier lieu, elle conduit à une fragmentation du paysage électoral, la distanciation avec les appareils partisans métropolitains conduisant à la création d'une multitude de partis à l'audience plus ou moins large<sup>771</sup>. La droite départementaliste cesse désormais de remettre en cause l'existence de cultures locales et associe défense du respect des droits induits par la citoyenneté française et affirmations de « racines » guadeloupéennes. Ce revirement stratégique se traduit au début des années 1990 par la création d'un nouveau parti politique, *Objectif Guadeloupe*, sous la houlette de Lucette Michaux-Chevry. La volonté de s'émanciper de la tutelle des partis métropolitains s'exprime également à gauche, une partie des socialistes quittant la fédération locale du PS pour fonder le groupe Guadeloupe unie, socialisme et réalité (GUSR). Les courants d'extrême-gauche connaissent eux aussi de profondes mutations : suite à l'effondrement de l'URSS, la majeure partie des cadres et élus du PCG quittent le parti et fondent le Parti progressiste démocratique guadeloupéen (PPDG), tandis que les

---

comme des séparatistes inavoués (Jacques Adélaïde-Merlande, *Histoire contemporaine de la Caraïbe et des Guyanes de 1945 à nos jours*, op. cit., 195.).

<sup>768</sup> Michel Giraud, « La patrimonialisation des cultures antillaises : Conditions, enjeux et effets pervers », art. cit., p.376.

<sup>769</sup> « User les réflexes pulsionnels sans concevoir ni accepter des solutions de base, c'est réduire une communauté à une collection d'individus aux destins non solidaires, de sorte qu'elle ne constitue plus un peuple. C'est bel et bien, derrière l'écran des avantages sociaux et des prospérités grandissantes, un génocide culturel. » (Édouard Glissant, *Le discours antillais*, op. cit., p.173. En italique dans le texte).

<sup>770</sup> Michel Giraud, « De la négritude à la créolité : une évolution paradoxale à l'ère départementale », op. cit., p.398.

<sup>771</sup> Justin Daniel, « L'espace politique aux Antilles françaises », op. cit., p.592.

divisions entre indépendantistes les amènent à se scinder en plusieurs mouvements<sup>772</sup>. En deuxième lieu, la recomposition des groupements politiques traditionnels va de pair avec une mutation de leur registre discursif, leurs dirigeants ne puisant leur légitimité plus tant par les alliances nouées avec les partis métropolitains que dans l'invocation permanente d'une communauté spécifique et culturellement homogène<sup>773</sup>. La dénonciation de l'État central n'est toutefois pas univoque : les positions adoptées par le personnel politique local varient selon le contexte, les rapports de force et la nature des enjeux du moment ; un rapprochement ponctuel avec l'État central pouvant également constituer un moyen de consolider son assise<sup>774</sup>. Cette évolution des registres d'appartenance circulant dans l'espace politique est d'autant plus importante qu'elle joue, nous le verrons par la suite, un rôle significatif dans la prise en charge du « problème haïtien ».

Outre l'affirmation du discours nationaliste durant les années 1970, ces mutations se font à la faveur de la politique de décentralisation initiée par le gouvernement socialiste en 1982<sup>775</sup>. La Guadeloupe est alors dotée d'un Conseil régional et les compétences du Conseil général sont renforcées. Cette nouvelle configuration institutionnelle a trois conséquences majeures. D'abord, elle contribue à déplacer le centre de gravité de la vie politique guadeloupéenne vers les assemblées locales, les figures politiques dominantes n'étant plus les députés siégeant à l'Assemblée nationale, mais les dirigeants des exécutifs locaux. Ensuite, elle valide de fait les positions du courant autonomiste en institutionnalisant le respect de spécificités locales, sans pour autant remettre en cause l'appartenance à l'ensemble français. Enfin, la politique de décentralisation signe le retrait de l'État de la sphère culturelle qui, sans céder l'ensemble de ses prérogatives dans le domaine, en délègue une large partie aux collectivités territoriales<sup>776</sup>. Faute de pouvoir revendiquer une souveraineté politique

---

<sup>772</sup> Alors que l'UPLG, s'oriente vers une participation de la vie politique et admet des étapes intermédiaires à l'indépendance, d'autres courants, plus intransigeants, tels que le Groupe de libération armée (GLA) et, l'Armée révolutionnaire Caraïbe (ARC), s'orientent vers la violence et commettent des attentats durant les années 1980. Le KLNG (Convoi pour la libération nationale de la Guadeloupe ; en créole *Konvwa pou liberasyon nasyonal Gwadeloup*) tente également de s'imposer sur la scène politique locale, sans succès.

<sup>773</sup> Une conception de l'identité close et essentialiste dans la mesure où elle postule une causalité mécanique entre communauté politique et cohérence culturelle (Justin Daniel, "L'espace politique aux Antilles françaises", op. cit., p.592 et p.598.).

<sup>774</sup> Comme le montre le cas de Michaux-Chevry et de son alliance avec Jacques Chirac dans les années 1990, ou plus récemment de Victorin Lurel, Président du Conseil régional de Guadeloupe, avec François Hollande.

<sup>775</sup> Sur la mise en place des politiques de décentralisation en Outre-mer entre 1982 et le début des années 2000, voir Dominique Custos, "La décentralisation dans les DOM entre continuité et renouvellement", *Revue française d'administration publique*, n° 101, 2002, pp.15-24.

<sup>776</sup> L'arrivée au pouvoir des socialistes en 1981 marque en effet le passage d'une doctrine assimilationniste prônant l'impératif d'une homogénéité culturelle de la France à la reconnaissance de la diversité des territoires français et de leurs traditions ou,

dont la concrétisation semble, dans le contexte d'une dépendance économique accrue, de plus en plus incertaine, les élites locales choisissent donc d'investir une « souveraineté culturelle » compatible avec l'appartenance à l'ensemble français et dont la maîtrise assure une certaine domination sur le plan politique. La capture de l'affirmation identitaire par les partis traditionnels a toutefois pour conséquence d'absorber la revendication anticoloniale et de ne laisser exister l'expression politique locale que sous la forme d'une revendication culturelle. Ce passage à une valorisation du local et son investissement sur le champ politique signent en réalité l'émergence d'une nouvelle forme de rationalité politique dans la mesure où, comme l'explique Justin Daniel, les acteurs politiques locaux ne fondent plus seulement leur action politique sur une capacité à servir de médiateur entre populations et pouvoir central, mais aussi sur une aptitude à formaliser et à instrumentaliser un récit identitaire<sup>777</sup>.

Cette nouvelle donne politique favorise la multiplication des luttes de pouvoir entre divers registres d'appartenance. Les processus de racialisation des identités semblent jouer un rôle prédominant dans ces positionnements dans la mesure où la prescription d'origines (raciales) institue une ligne de partage entre le groupe et ceux qui n'en font pas partie. Dans le cas du carnaval, les tenants d'un discours contestataire tendent par exemple à évacuer tout apport européen de la « tradition guadeloupéenne » au profit d'une survalorisation de la mémoire de l'esclavage<sup>778</sup>. Le revivalisme des particularismes locaux ne conduit donc pas à un consensus quant au contenu du récit identitaire censé formaliser le corps social guadeloupéen. Ces divisions se laissent également observer sur la question statutaire : les propositions des élus locaux pour accroître l'autonomie des collectivités locales – formulée via la déclaration de Basse-Terre en 1999 – peinent à susciter l'adhésion de l'opinion publique et sont rejetées lors

---

pour reprendre l'expression de Fred Constant, le passage « d'un pluralisme culturel nié à un pluralisme culturel encadré » (Fred Constant, "Les paradoxes de la gestion publique des identités territoriales : à propos des politiques culturelles outre-mer", *Revue française d'administration publique*, n° 65, 1993, p.113, cité dans Michel Giraud, "La patrimonialisation des cultures antillaises : Conditions, enjeux et effets pervers", art. cit., p.378.). Sur le renoncement de l'État français à monopoliser la production de récits identitaires et culturels sur le champ politique à partir des années 1980, et l'investissement des politiques culturelles par les collectivités locales, outre l'article susmentionné, voir l'étude du cas martiniquais d'Yves Bernabé, Viviane Capgras et Pascal Murgier, "Les politiques culturelles à la Martinique depuis la décentralisation", in Fred Constant et Justin Daniel, dir., *1946-1996 : Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, op. cit., pp.133-151.

<sup>777</sup> Justin Daniel, "L'espace politique aux Antilles françaises", art. cit., p.590. Cette nouvelle rationalité politique et les recompositions partisanes qu'elle implique n'entraîne toutefois pas de changements fondamentaux dans les rapports de force entre les différentes structures partisanes locales, les partis de gauche et de droite se continuant à se partager la représentation locale (Lucette Michaux-Chevry est ainsi présidente du Conseil régional de 1992 à 2004, avant d'être battue aux élections par Victorin Lurel, leader de la fédération locale du PS et élu président du Conseil régional de 2004 à 2012). Le déclin de la gauche radicale à partir des années 1990 est quant à lui davantage à mettre en rapport avec le contexte international et la chute de l'URSS que dans le revivalisme des identités locales.

<sup>778</sup> Stéphanie Mulot, "La trace des masques : Identité guadeloupéenne entre pratiques et discours", art. cit., p.120.



d'un référendum en 2003. Ce résultat paradoxal – le succès croissant d'une revendication locale couplé au rejet du changement statutaire – est symptomatique d'une certaine désaffection envers le personnel politique local, de la persistance d'une peur du « largage » et de l'incapacité des formations politiques à construire un discours répondant aux attentes socio-économiques des populations.

L'investissement politique de la « souveraineté culturelle » ne parvient pas non plus à masquer les frustrations générées par la départementalisation. Au début du XXI<sup>e</sup> siècle, la reconduction des clivages raciaux et de régimes de domination inégaux, l'accaparement de l'appareil économique de l'île par une minorité blanche, des niveaux particulièrement élevés de chômage et de pauvreté et le maintien de déséquilibres profonds hérités de la colonisation demeurent des questions irrésolues. Ces tensions éclatent au grand jour début 2009 par le biais d'un mouvement de grève sans précédent. Une coalition de 48 organisations syndicales, culturelles, associatives et politiques, baptisée LKP<sup>779</sup>, est fondée dans le but de dénoncer les profits de la minorité blanche, l'« exploitation » des travailleurs et le coût de la vie dans les Antilles<sup>780</sup>. Par ailleurs, le LKP, sous le leadership d'Éli Domota, le secrétaire général de l'UGTG, dénonce la persistance des inégalités socio-raciales, et met en scène l'affirmation d'une identité raciale inspirée des luttes contre l'esclavage<sup>781</sup>. Sous le slogan « *La Gawdloup sé tan nou, la Gwadeloup sé pa ta yo*<sup>782</sup> », le collectif lance une grève de 44 jours et réunit des marches quotidiennes dans toute l'île atteignant jusqu'à 50 000 personnes<sup>783</sup>. Dépassés par l'ampleur des événements, le personnel politique local et les autorités centrales acceptent de répondre aux 120 revendications formulées par les grévistes.

S'il paraît inédit dans son ampleur, le LKP s'inscrit en réalité dans une tradition ancienne de contestation syndicale des inégalités coloniales. La question raciale se trouve au cœur de la notion de *Pwofitasyon*, dans la mesure où y est dénoncé sans ambages la surreprésentation des Blancs, qu'ils soient créoles (les *Blan péyi* en Guadeloupe et les *Békés* en Martinique) ou « métrou », dans les institutions de pouvoir et

---

<sup>779</sup> *Liyannaj Kont Pwofitasyon*, qu'on pourrait traduire imparfaitement par « rassemblement contre l'exploitation outrancière ».

<sup>780</sup> Sur les facteurs économiques ayant conduit à la « crise » de 2009, voir Michel Desse, « Guadeloupe, Martinique, LKP, crise économique, déclin économique : de crises en crises : la Guadeloupe et la Martinique », *Études caribéennes*, n° 17, 2010, URL : <http://etudescaribeennes.revues.org/4880> (consulté le 02/02/ 2016).

<sup>781</sup> Cet agenda « culturel » est particulièrement saillant dans le choix des itinéraires des marches organisées par le LKP, qui passent par des lieux mémoriels choisis dans le but de revivifier les épopées des luttes syndicales et des révoltes contre l'esclavage.

<sup>782</sup> « La Guadeloupe est à nous, la Guadeloupe n'est pas à eux ».

les postes à haute responsabilité<sup>784</sup>. Éli Domota dénonce un « racisme d'État » et l'organisation d'une discrimination raciale systématique envers une majorité noire exclue et réduite à l'état d' « esclave de la consommation<sup>785</sup> ». Le mode d'action du LKP lui-même est révélateur de ce rejet des institutions officielles, dans la mesure où il supprime les espaces traditionnels d'expression politique, privant les élus de leur rôle de médiateur au profit d'une voix « populaire », et où il réactive d'anciens modes de solidarité durant la grève – entraide familiale, de voisinage et associative – contestant ainsi le modèle consumériste imposé par la départementalisation<sup>786</sup>. Pour Yarimar Bonilla, les revendications du LKP correspondent à un projet politique alternatif, traduisant à la fois une quête utopique d'auto-détermination économique, politique et culturelle, et le désir de s'extraire des clivages qui caractérisent le contexte postcolonial caribéen<sup>787</sup>. La grève générale de 2009 apparaît par conséquent comme un espace de pouvoir alternatif, où se donne à voir de nouvelles formes de récits identitaires, de résistance aux institutions officielles ; où se dit tout à la fois le désir d'échapper aux contraintes nées de la départementalisation et de construire un être collectif « authentique » fondé sur la solidarité raciale et débarrassé des stigmates hérités de l'esclavage. Ces attentes identitaires et culturelles s'avèrent toutefois complexes à traduire sur le plan institutionnel, d'une part en raison du caractère pluriel voire contradictoires des appartenances exprimées, et d'autre part parce que ces logiques s'enracinent dans des pratiques anciennes de contournement du pouvoir politique<sup>788</sup>.

La période des années 1980 s'avère là encore riche d'enseignements pour notre comparaison entre la Jamaïque et la Guadeloupe à propos des logiques de racialisation observables dans l'espace politique. Dans les deux cas, on a pu observer à partir des années 1980 une remise en cause des modes de gouvernementalité tels qu'ils se sont institués à l'issue du processus de décolonisation, ainsi qu'une lutte de pouvoir accrue autour du contrôle de la sphère culturelle et social. En lieu se sont imposées de

---

<sup>783</sup> Pour rappel, la population de la Guadeloupe est évaluée par le recensement de 2011 à 384 000 personnes (INSEE, *Recensement de la population*, 2011).

<sup>784</sup> Christine Chivallon, «Guadeloupe et Martinique en lutte contre la « profitation » : du caractère nouveau d'une histoire ancienne», *Justice spatiale*, n° 1, 2009, pp.10-11.

<sup>785</sup> Ary Gordien, «Guadeloupe, l'après-LKP : Anticolonialisme, identité et vie quotidienne», art. cit

<sup>786</sup> Justin Daniel, «La crise sociale aux Antilles françaises : Retour de la question sociale et reflux du politique», *EchoGéo*, 2009, p.5, URL : <http://echogeo.revues.org/11117> (consulté le 14/11/2013).

<sup>787</sup> Yarimar Bonilla, «Guadeloupe is Ours: The Prefigurative Politics of the Mass Strike in the French Antilles», *Interventions*, vol. 12, n° 1, 2010, p.135.

<sup>788</sup> En témoigne le rejet du projet de réforme proposé lors du référendum 2010, organisé suite au mouvement social de 2009. À la question de fusionner le Conseil régional et le Conseil général guadeloupéens et d'accroître l'autonomie des collectivités locales, 50,34 pour cent des électeurs ont répondu « non ».

nouvelles formes d'identités raciales porteuses d'une contestation des classes dominantes en Jamaïque, et de la politique d'assimilation menée par l'État français dans le cas de la Guadeloupe. Ces mutations se sont toutefois exprimées selon des modalités différentes. En Jamaïque, les évolutions du système politique favorisent une recomposition des rapports de force au sein de la société jamaïcaine au profit des *garrisons* et des représentations culturelles issues des quartiers populaires de Kingston. Le système bipartisan, malgré ces turbulences, parvient à se maintenir. En Guadeloupe, alors que la perspective de l'indépendance s'éloigne, la sphère culturelle et identitaire devient un lieu d'expression privilégié du politique. Le revivalisme des formes culturelles autochtones s'impose comme un des principaux vecteurs de contestation du pouvoir métropolitain ; protestation qui procède toutefois davantage d'une volonté d'affirmation de Soi que d'une entreprise de rupture avec l'ensemble français.

## **Conclusion du chapitre deux**

Notre réflexion avait pour point de départ l'articulation entre action politique, instrumentalités et question raciale en Jamaïque et en Guadeloupe. L'objectif de ce chapitre était de replacer dans une perspective historique les mécanismes qui structurent le champ du politique, ainsi que de contextualiser les cadres cognitifs qui permettent de mettre en sens l'action politique, dans ces deux territoires. Cette rétrospective historique des régimes de pouvoir en Jamaïque et en Guadeloupe a permis de mettre en lumière les liens étroits qui y existent entre représentations raciales et production du politique. Utilisés comme instruments de contrôle et d'oppression, ou au contraire comme moyen de contester l'hégémonie coloniale, les référents de sens raciaux constituent une ressource symbolique essentielle dans la délimitation des frontières de la communauté d'appartenance, dans la mobilisation des acteurs politiques, et dans la négociation des rapports de pouvoir entre les différents groupes sociaux. Comme on a voulu le montrer dans ce chapitre, la Jamaïque et la Guadeloupe suivent des voies relativement convergentes dans ce domaine.

Historiquement, il est donc juste de dire que l'expression du politique dans les deux territoires a été façonnée par des luttes de pouvoir constantes entre différentes conceptions de l'identité raciale. La norme coloniale, matérialisée par les régimes de gouvernamentalité racialisés hérités du système esclavagiste, a ainsi été contestée par

une pluralité d'acteurs refusant l'assignation dégradante dont ils faisaient l'objet. Une différence importante entre les deux territoires réside toutefois dans le fait que ces luttes de pouvoir se sont exprimées selon des modalités distinctes. En Jamaïque, la contestation s'est structurée à partir d'une rhétorique religieuse et des communautés paysannes de la période post-émancipation. Les instruments de la répression du pouvoir colonial, notamment durant l'après-Morant Bay, ont eu pour effet d'intensifier les clivages raciaux et de favoriser l'émergence d'une conscience raciale, prélude des courants nationalistes du XX<sup>e</sup> siècle. En Guadeloupe, l'expérience révolutionnaire a profondément marqué les cadres de mobilisation des esclaves puis des nouveaux libres. L'idéal d'égalité républicain s'est imposé comme le principal moteur des luttes politiques dans le territoire français et a abouti, en 1946, à la départementalisation. Ici, la doctrine assimilationniste française va de pair avec une « invisibilisation » de la question raciale et avec la mise sous silence de l'esclavage. La dissociation, cependant, entre la Jamaïque et la Guadeloupe n'est pas systématique : malgré des évolutions institutionnelles notables avant et après la décolonisation, l'existence de régimes de gouvernementalité racialisé persiste dans les deux territoires. L'indépendance de la Jamaïque n'empêche pas la reproduction des inégalités socio-raciales et favorise l'hégémonie politique et culturelle de la classe moyenne mulâtre. De même, en Guadeloupe, la départementalisation entraîne un sentiment accru d'injustice raciale et laisse place à un désenchantement amer. En outre, comme on l'a vu, les mobilisations qui visent à contester ces nouveaux régimes de pouvoir présentent certaines similarités : les nombreuses luttes engagées par la gauche radicale en Jamaïque, et les courants autonomistes et indépendantistes en Guadeloupe, sont menées au nom d'une identité raciale alternative.

La présentation des régimes d'historicité propres à la Jamaïque et à la Guadeloupe menée au cours de chapitre fournit des pistes de réflexion prometteuses quant aux questionnements de départ avancés au début de ce travail. On a en effet pu voir comment, au cours de l'histoire, la variable raciale a pu ordonner la production du politique dans l'imaginaire social caribéen et déterminer les modes de gouvernementalité qui s'y déploient. On entend, à travers l'étude du « problème haïtien », observer les modalités concrètes par lesquelles ce fond historique est réactualisé dans et par le jeu politique. Avant d'entrer dans le cœur du sujet, nous aimerions toutefois terminer cette rétrospective historique en retraçant, de manière plus spécifique, la

carrière du « problème haïtien » telle qu'elle s'est matérialisée en Jamaïque et en Guadeloupe au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle. C'est en effet en ayant connaissance des formes et usages qu'elle a revêtues par le passé dans ces territoires qu'il sera possible d'aborder les usages politiques actuels de la figure du « barbare haïtien ».

### Chapitre 3. Retracer le rapport à Haïti. Mise en contexte des relations historiques avec la Jamaïque et la Guadeloupe

« Le succès des brigands [à Saint-Domingue] peut constituer un exemple pour nos Nègres ici, ce qui place la Jamaïque dans une perspective nouvelle et rend sa sécurité beaucoup plus précaire et problématique<sup>789</sup> », Lord Balcarres, gouverneur de la Jamaïque, 1798.

« La Guadeloupe pillée et détruite, les victimes couvertes du sang de leurs femmes et de leurs enfants [...] Que ne puis-je voler à votre assistance et briser vos fers », Jean-Jacques Dessalines, 1804<sup>790</sup>.

« À Haïti, j'ai surtout vu ce qu'il ne fallait pas faire ! Un pays qui avait prétendument conquis son indépendance et que je voyais plus misérable que la Martinique, colonie française ! [...] C'était tragique, et cela pouvait très bien nous arriver aussi, à nous Martiniquais<sup>791</sup> », Aimé Césaire, 2004.

L'objectif de ce chapitre est double : en premier lieu, il s'agit de retracer la généalogie du rapport à Haïti en Jamaïque et en Guadeloupe, de manière à disposer des éléments historiques nécessaires à la compréhension des manifestations contemporaines du « problème haïtien » ; en deuxième lieu, on tentera d'établir dans quelle mesure le « syndrome de Saint-Domingue » a influencé les répertoires d'action politique des autorités coloniales, des planteurs blancs, et des esclaves noirs durant le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle. Notre hypothèse est que durant cette période, en Jamaïque et en Guadeloupe, la figure du « spectre haïtien » a été utilisée en tant qu'outil de contrôle social et politique par les classes dominantes, tout en étant mobilisée comme vecteur de résistance chez les colonisés. Dans les deux territoires, on observe en effet la mise en place par les pouvoirs coloniaux de dispositifs techniques visant à mettre à distance les Haïtiens, mais aussi l'élaboration de discours de résistance fondés sur l'idéal révolutionnaire haïtien. S'il est

---

<sup>789</sup> Lord Balcarres, gouverneur de la Jamaïque, lettre datée de juillet 1798 adressée au duc de Portland, cité dans Richard Sheridan, "From Jamaican Slavery to Haitian Freedom: The Case of the Black Crew of the Pilot Boat, Deep Nine", *The Journal of Negro History*, vol. 67, n° 4, 1982, p.329. Notre traduction.

<sup>790</sup> Jean-Jacques Dessalines, le 28 avril 1804, cité dans Léo Élisabeth, "Les relations entre les Petites Antilles françaises et Haïti, de la politique du refoulement à la résignation, 1804-1825", *Outre-mers*, vol.90, n° 340, 2003, p.179.

possible de déceler une trame historique commune concernant les usages d'Haïti en Jamaïque et en Guadeloupe, il est toutefois important de garder à l'esprit que la manière dont ceux-ci informent les acteurs politiques diffère fortement en fonction du contexte et des époques. Dans cette perspective, les modalités de formulation du « problème haïtien » sont étroitement liées au contexte institutionnel et historique de chaque territoire. En Guadeloupe, la prégnance du discours républicain et la trace d'une expérience historique partagée avec Haïti résultent tout à la fois dans une crispation accrue des colons et dans l'invocation régulière d'un idéal révolutionnaire chez les colonisés. En Jamaïque, la représentation d'Haïti, si elle est régulièrement mentionnée par la plantocratie blanche, paraît sujette à un usage moins important dans les mobilisations politiques des Noirs et des Mulâtres.

Avant d'aller plus loin, nous tenons à exposer plusieurs limites rencontrées durant l'élaboration de ce chapitre. L'obtention de données inédites et de première main sur le sujet impliquait un travail d'archive considérable, incompatible avec les contraintes propres à la réalisation dans des temps raisonnables d'une thèse en science politique portant sur l'actualité récente. Retracer de manière précise et détaillée les relations historiques entre Haïti d'une part, la Jamaïque et la Guadeloupe d'autre part, constitue en effet un travail de recherche à part entière et mériterait bien davantage qu'un chapitre de thèse. Notre objectif est en réalité beaucoup plus modeste : il s'agit, à partir d'observations tirées de la littérature existante, de dégager des tendances générales sur le rapport à Haïti dans nos deux études de cas. On se concentrera plus précisément sur trois aspects principaux : la mise en place de dispositifs instrumentaux, les échanges migratoires, et les usages d'Haïti en tant que répertoire d'action politique. Il n'existe pas, à notre connaissance, d'étude consacrée spécifiquement aux rapports entre Haïti et nos deux cas d'étude sur une période aussi prolongée. Certes, certaines recherches abordent des moments et des aspects précis qui nous intéressent. Toutefois, leurs analyses se limitent généralement à une temporalité et à des études de cas limitées. Le rapport à Haïti est également évoqué dans plusieurs travaux généraux sur l'histoire de la Jamaïque et de la Guadeloupe, mais le plus souvent de manière brève et en simple contre-point d'une analyse plus générale. On a par conséquent tenté de dégager des dynamiques générales à partir de cette littérature pour le moins disparate. Dans certains cas, les sources sont rares et il n'a pas été possible de les croiser avec d'autres écrits.

---

<sup>791</sup> Aimé Césaire, *Nègre je suis, Nègre je resterai : Entretiens avec Françoise Vergès*, op. cit., p.56.

Dans d'autres, certains aspects ont dû être éludés faute d'études sur le sujet. C'est donc conscient de ces limites et du caractère non-systématique de cette revue historique qu'on s'attachera à retracer la généalogie du « problème haïtien » en Jamaïque et en Guadeloupe.

## **I. Jamaïque : entre institutionnalisation du « barbare haïtien » et maintien des échanges**

Du fait de la proximité géographique entre la Jamaïque et Haïti, les deux territoires établissent très tôt des contacts réguliers. Dès la période espagnole, des Français en provenance de Saint-Domingue s'installent sur l'île que les Arawaks appellent encore *Xaymaca*. Si contacts et migrations se poursuivent durant le XVIII<sup>e</sup> siècle, les échanges entre les deux territoires prennent une ampleur sans précédent à partir de la période révolutionnaire<sup>792</sup>. Le renversement de l'ordre de la plantation par les insurgés de Saint-Domingue terrorise les milieux coloniaux jamaïcains. Ce sentiment est renforcé par l'arrivée en Jamaïque, durant toute la Révolution haïtienne, de planteurs français accompagnés de leurs esclaves, fuyant le chaos politique de Saint-Domingue. Dès lors, le « syndrome de Saint-Domingue » s'installe de manière durable dans la plantocratie locale et occupera une place déterminante dans les évolutions politiques observées dans l'île, ainsi que dans le type de gouvernamentalité coloniale mis en œuvre jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Nous verrons que de ce point de vue, la réception du « problème haïtien » dans les milieux coloniaux jamaïcains est assez proche de celle qui prend place en Guadeloupe. En revanche, comparé à la colonie française, en Jamaïque l'usage de la figure d'Haïti semble moins intense dans les mouvements de résistance de la majorité noire, leur répertoire d'action politique étant davantage façonné par le discours religieux et la constitution de communautés paysannes.

---

<sup>792</sup> On notera que dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle les patronymes français se comptent par dizaines dans l'île et que certaines familles domingaises prennent une part active dans l'économie de plantation jamaïcaine. Par ailleurs, durant cette période, les flibustiers de l'île de Saint-Domingue se livrent régulièrement à des escarmouches meurtrières en Jamaïque, kidnappant de nombreux esclaves. Sur les premiers contacts entre la Jamaïque et Saint-Domingue durant la période coloniale, on renvoie à l'article de Jacques de Cauna, "La diaspora des colons de Saint-Domingue et le monde créole : le cas de la Jamaïque", *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol. 81, n° 304, 1994, p.333-359, et au chapitre 1 de Thibaut Ehrengardt, *Histoire ancienne de l'île de la Jamaïque de 1494 à 1838*, Paris, Natty Dread, 2009



## A. Le « problème haïtien » au cœur de la gouvernamentalité coloniale

### 1. Le pouvoir colonial jamaïcain face à la Révolution haïtienne : les premiers éléments d'une exclusion instrumentale

La Révolution haïtienne a un impact profond et durable sur la Jamaïque. Outre les liens qui unissent les deux territoires dans la gestation du conflit<sup>793</sup>, les principales retombées de la Révolution haïtienne sur la société jamaïcaine sont de trois ordres : l'arrivée massive de migrants en provenance de Saint-Domingue, une résistance accrue mais contenue chez les esclaves jamaïcains, et la mise en place d'un ensemble de dispositifs techniques par les autorités visant à contenir la « contamination » révolutionnaire et exclure les immigrés français.

De 1791 à 1804, les troubles révolutionnaires à Saint-Domingue scandent les arrivées en Jamaïque des planteurs français accompagnés de leurs esclaves<sup>794</sup>. Les colons d'origine française, échaudés par le décret en faveur de l'égalité des libres de couleur et surtout par le début de l'insurrection en août 1791, arrivent dans un premier temps de manière sporadique. En 1792, leur nombre s'accroît de manière significative et dépasserait, d'après certains observateurs de l'époque, celui des autres colons blancs présents sur l'île anglophone<sup>795</sup>. En 1793, la Grande-Bretagne décide d'intervenir militairement à Saint-Domingue. Si l'expédition britannique est principalement motivée par la prise de la « perle des Antilles » aux Français, elle est également intimement liée à la situation en Jamaïque. La prise de décision des Britanniques intervient en effet suite aux pressions exercées par les colons jamaïcains auprès du pouvoir central et à leur rôle d'intermédiaire entre ce dernier et les planteurs de Saint-Domingue<sup>796</sup>. Durant

---

<sup>793</sup> Pour rappel, la Révolution haïtienne elle-même est en partie fomentée par un esclave jamaïcain, Dutty Boukman, qui mène la cérémonie du Bois-Caïman.

<sup>794</sup> Les informations mobilisées pour décrire l'arrivée à la Jamaïque des immigrants de Saint-Domingue et l'impact du contexte révolutionnaire sur la colonie britannique dans les paragraphes qui suivent sont principalement puisées dans les études suivantes : David Geggus, "The Enigma of Jamaica in the 1790s: New Light on the Causes of Slave Rebellions", *The William and Mary Quarterly*, vol. 44, n° 2, 1987, pp.274-299. ; Jacques de Cauna, "La diaspora des colons de Saint-Domingue et le monde créole : le cas de la Jamaïque", art. cit. ; Richard Sheridan, "From Jamaican Slavery to Haitian Freedom: The Case of the Black Crew of the Pilot Boat, Deep Nine", art. cit., pp.328-339 ; Patrick Bryan, "The French Emigres in Nineteenth Century in Jamaica", in Latin American Caribbean Center, ed., *The Haiti-Jamaica Connection*, Kingston, 2004, pp.17-30, et Gabriel Debien et Philippe Wright, "Les colons de Saint-Domingue passés à la Jamaïque", *Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe*, n° 26, 1975, pp.3-217.

<sup>795</sup> Jacques de Cauna, "La diaspora des colons de Saint-Domingue et le monde créole : le cas de la Jamaïque", art. cit., p.338.

<sup>796</sup> L'intervention britannique à Saint-Domingue fait notamment suite à une mission envoyée sur place en septembre 1791 par le gouverneur de Jamaïque, dont fait partie Bryan Edwards, membre et président de l'Assemblée coloniale de Jamaïque. Bryan demeure quelques jours à Saint-Domingue et rapporte être choqué par la « dévastation » de la colonie. Il retourne en Jamaïque en octobre 1791 avec une lettre de Paul Cadusch, Président de l'Assemblée de Saint-Domingue, appelant le Premier ministre

l'opération, la Jamaïque sert ainsi de base-arrière aux occupants. En 1798, les Britanniques sont mis en déroute à Saint-Domingue et contraints de se retirer. Dans le sillage de l'évacuation anglaise suivent environ 2000 « réfugiés » domingois ayant choisi de soutenir la cause britannique<sup>797</sup>. En 1803 arrivent enfin les évacués de la déroute de l'expédition Leclerc, au nombre de 8000. Si leur nombre est significatif au regard de la population locale, les survivants de la guerre de libération haïtienne ne restent toutefois pas longtemps en Jamaïque. En effet, les autorités françaises ordonnent à leurs ressortissants et à leurs esclaves de gagner la Nouvelle-Orléans. En 1805 ne restent ainsi qu'une partie réduite des immigrés venus de Saint-Domingue. D'après Patrick Bryan, environ 1200 immigrés français blancs s'installent durablement en Jamaïque, majoritairement à Kingston et dans sa périphérie<sup>798</sup>.

Durant cette période, les relations entre planteurs domingois et jamaïcains s'avèrent pour le moins versatiles. Certains colons de Saint-Domingue, ouvertement anglophiles et royalistes, suscitent dans un premier temps la compassion de leurs homologues jamaïcains au début des années 1790. Cependant, cet accueil ne s'applique pas au reste des immigrés et ne dure qu'un temps. Dès le début de l'insurrection de Saint-Domingue, les arrivées en provenance de la colonie française suscitent l'inquiétude de la plantocratie locale, qui craint une propagation de l'insurrection. En novembre 1791, l'Assemblée coloniale adopte ainsi une résolution exprimant sa crainte auprès du gouverneur que les esclaves jamaïcains soient « contaminés » par la « grippe égalitaire qui est à présent une véritable épidémie dans les États les mieux organisés et les plus accomplis d'Europe et qui devrait s'étendre aux masses les plus vulgaires de ce côté de l'océan occidental<sup>799</sup> ». Les colons jamaïcains obtiennent du gouverneur de mettre en place un contrôle systématique des étrangers arrivant sur l'île et, de manière plus générale, d'accroître la surveillance des esclaves<sup>800</sup>. Les immigrés domingois,

---

britannique à intervenir dans la colonie française (Olwyn Blouet, "Bryan Edwards and the Haitian Revolution", in David Geggus, ed., *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, op. cit., p.46.).

<sup>797</sup> Jacques de Cauna, "La diaspora des colons de Saint-Domingue et le monde créole : le cas de la Jamaïque", op. cit., p.339 ; Alejandro Gomez, *Le syndrome de Saint-Domingue. Perceptions et représentations de la Révolutions haïtienne dans le Monde Atlantique, 1790-1886*, op. cit., pp.260-261.

<sup>798</sup> Patrick Bryan, "The French Emigres in Nineteenth Century in Jamaica", op. cit., p.17.

<sup>799</sup> Assemblée coloniale de Jamaïque, 30 novembre 1791, citée dans Alejandro Gomez, *Le syndrome de Saint-Domingue. Perceptions et représentations de la Révolutions haïtienne dans le Monde Atlantique, 1790-1886*, op. cit., p.186.

<sup>800</sup> Dans ses correspondances, le Président de l'Assemblée coloniale Lord Balcarres estime que « Le succès des brigands [à Saint-Domingue] peut constituer un exemple pour nos Nègres ici, ce qui place la Jamaïque dans une perspective nouvelle et rend sa sécurité beaucoup plus précaire et problématique » (cité dans Richard Sheridan, "From Jamaican Slavery to Haitian Freedom: The Case of the Black Crew of the Pilot Boat, Deep Nine", art. cit., p.329.) Notre traduction. Un projet d'invasion orchestré par les Français a bien lieu en 1799, mais Toussaint Louverture, soucieux de préserver ses liens commerciaux avec la Grande-Bretagne, fait avorter la tentative.

catégorisés comme des facteurs d'instabilité risquant d'« infecter » la Jamaïque, sont arrêtés, confinés sur leurs navires ou expulsés<sup>801</sup>. La milice jamaïcaine est mobilisée et des comités de sécurité sont mis en place dans chaque paroisse. L'Assemblée coloniale demande des renforts de troupe à la Grande Bretagne pour faire face à un éventuel soulèvement des esclaves<sup>802</sup>. De Cauna fait même état d'« émeutes populaires » contre les Domingoï, pilotées par les planteurs locaux. Les Français blancs sont régulièrement sujets aux insultes des colons anglais, mais aussi, de manière plus inédite, de leurs esclaves<sup>803</sup>. Le fait que les maîtres jamaïcains tolèrent que leurs captifs noirs s'en prennent à des Blancs – et par-là même remettent en cause la hiérarchie raciale existante – est révélateur de l'ampleur de la panique qui s'installe dans les consciences dès qu'il est fait mention de Saint-Domingue. Pour autant, la psychose de la plantocratie locale se focalise en premier lieu sur les esclaves et les libres de couleur domingoï. Un colon jamaïcain rapporte : « Les plus implacables ennemis de la Jamaïque étaient au cœur du pays et la paix intérieure de l'île, à nouveau menacée par [...] les émigrants français de Saint-Domingue [...]. Une nuée de brigands nègres et de couleur avaient été introduits clandestinement de Saint-Domingue<sup>804</sup> ». L'Assemblée coloniale, dans une lettre de protestation au gouverneur datée de 1798, relaie cette inquiétude en s'alarmant de la présence de libres de couleur et d'esclaves de Saint-Domingue et en appelant à des mesures drastiques. Dès lors, la loi martiale est déclarée, les effectifs militaires augmentés de manière substantielle, et un projet de loi visant à interdire les contacts entre esclaves jamaïcains et domingoï est même un temps envisagé. Les captifs noirs de Saint-Domingue, au nombre de 1512 sur l'île en 1799, sont incarcérés et expulsés. La peur des planteurs est notamment alimentée par des déclarations de Toussaint Louverture annonçant une invasion possible de la Jamaïque<sup>805</sup>. Il est par conséquent possible d'observer, dès les premiers mois du soulèvement de Saint-Domingue, la mise en place en Jamaïque d'un ensemble de dispositifs techniques visant à contenir et à exclure les immigrés en provenance de Saint-Domingue. Ces instruments, ainsi que les catégorisations qu'ils véhiculent, témoignent des premières mesures ayant pour effet de produire l'exclusion de la figure de l'Haïtien au sein de l'imaginaire colonial. Il ne

---

<sup>801</sup> Patrick Bryan, "The French Emigres in Nineteenth Century in Jamaica", op. cit., p.18.

<sup>802</sup> Olwyn Blouet, "Bryan Edwards and the Haitian Revolution", op. cit., p.46.

<sup>803</sup> Jacques de Cauna, "La diaspora des colons de Saint-Domingue et le monde créole : le cas de la Jamaïque", art. cit., p.345.

<sup>804</sup> Ibid., p.346.

<sup>805</sup> David Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*, op. cit., p.24.

s'agit en réalité que d'un début : par la suite, la peur d'une « autre Haïti » guidera les actions politiques engagées par les colons jamaïcains durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle.

## 2. L'installation du « syndrome haïtien » en Jamaïque et le durcissement de la politique répressive des planteurs

Durant les premières décennies qui suivent la Révolution haïtienne, les familles de planteurs domingois, tout en s'intégrant dans l'économie jamaïcaine, vivent relativement refermées sur elles-mêmes. Dans la lignée des modes de sociabilité développés dans l'ancienne colonie française, elles privilégient un fonctionnement endogame où les alliances familiales sont considérées comme un moyen d'accroître le patrimoine foncier et racial. La communauté, caractérisée par une forte solidarité interne, conserve plusieurs décennies durant un esprit de clan et agit en tant que groupe autonome dans de nombreux actes de la vie publique. En 1840, des plantations à travers toute la Jamaïque, de taille plus ou moins importantes, sont ainsi détenues par d'anciens exploitants domingois naturalisés sujets britanniques<sup>806</sup>. Quant aux esclaves originaires de Saint-Domingue, si la plupart d'entre eux semble se fondre rapidement dans la population jamaïcaine, il est possible d'observer la persistance de certaines communautés plus de 30 ans après leur arrivée en Jamaïque<sup>807</sup>.

En dépit de l'embargo diplomatique érigé contre Haïti, les échanges avec sa voisine britannique sont nombreux. Richard Sheridan évoque des échanges commerciaux « considérables » entre les deux territoires, ainsi que l'arrivée régulière de migrants haïtiens à Kingston<sup>808</sup>. Des témoignages mentionnent également la fuite de nombreux esclaves jamaïcains, en quête de liberté et d'ascension sociale, vers Haïti, bien que leur nombre reste indéterminé<sup>809</sup>. Ces contacts réguliers avec l'ancienne colonie française provoquent l'ire de la plantocratie locale, qui construit le rapport à Haïti comme un enjeu politique de premier plan. David Gosse note ainsi que le souvenir de la Révolution haïtienne en Jamaïque a pour conséquence d'intensifier les catégorisations raciales dégradantes assignées aux esclaves par les colons et d'accroître les tensions entre colons

---

<sup>806</sup> Jacques de Cauna, «La diaspora des colons de Saint-Domingue et le monde créole : le cas de la Jamaïque», art. cit., pp.349-353.

<sup>807</sup> Ainsi du père Arthur Duquesnay, qui décrit en 1838 l'existence d'une communauté de 300 descendants d'esclaves domingois dans la paroisse de Saint-Thomas (Ibid., p.355.).

<sup>808</sup> Richard Sheridan, «From Jamaican Slavery to Haitian Freedom: The Case of the Black Crew of the Pilot Boat, Deep Nine», art. cit., p.331. Malgré l'embargo diplomatique, les puissances coloniales, soucieuses de préserver ou d'acquérir de nouveaux marchés à Haïti, ne renoncent pas à établir des échanges commerciaux plus ou moins officiels avec la première République noire.

<sup>809</sup> Ibid., p.337.

et esclaves<sup>810</sup>. La hantise du massacre des Blancs de Saint-Domingue oriente en effet constamment l'action politique des planteurs jamaïcains et participe d'une crispation sans précédent du régime de pouvoir local. Les mesures sécuritaires extrêmes adoptées durant la période révolutionnaire sont maintenues malgré la fin de la guerre d'indépendance haïtienne. Les expulsions d'Haïtiens deviennent un aspect récurrent de vie politique jamaïcaine durant les années 1820 et 1830<sup>811</sup>. Les colons associent tout complot, réel ou imaginaire, à Haïti et mènent une politique de répression aveugle à l'encontre des esclaves. Les délits les plus mineurs sont passibles de la peine capitale. Les protestations des libres de couleur et leurs revendications politiques sont elles aussi systématiquement attribuées à Haïti et aussitôt rejetées<sup>812</sup>. Si quelques Haïtiens ont bien pris part à des complots en 1815 et en 1824, les accusations des colons sont la plupart du temps infondées. En réalité, les mouvements de résistance à l'œuvre durant cette période ne semblent pas faire référence à Haïti et, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, puisent l'essentiel de leur répertoire d'action dans le discours religieux<sup>813</sup>. Outre qu'elle provoque une augmentation sensible des rébellions d'esclaves, la brutalité des colons jamaïcains va jusqu'à susciter la réprobation de Londres, qui appelle ces derniers à réformer le système esclavagiste<sup>814</sup>.

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, l'industrie sucrière jamaïcaine est en effet marquée par un déclin économique qui menace la pérennité de l'ordre de la plantation. La classe des colons se divise alors sur la nécessité d'adopter des mesures « d'amélioration » visant à accroître la productivité des esclaves par le biais d'une organisation du travail plus « souple », ou bien de conserver le système répressif existant. Les termes du débat, bien que portant sur la réforme de l'appareil productif, sont étroitement liés aux différentes conceptions du « précédent haïtien » chez les colons. Pour les « réformistes », soutenus par Londres, les esclaves sont des êtres influençables qui n'auront pas l'idée de se révolter, à moins d'être sous le coup de l'influence de « sauvages » tels que les

---

<sup>810</sup> David Gosse, "The Haitian Revolution Race & Plantation Management in Early Nineteenth Century Jamaica", *Caribbean Quarterly*, vol. 50, n° 4, 2004, pp.1-13.

<sup>811</sup> À titre d'exemple, de 1823 à 1825, 24 personnes, majoritairement des Mulâtres, désignées comme « françaises » sont expulsées de la Jamaïque. Chacun de ces renvois fait grand bruit dans les milieux coloniaux terrorisés par la présence supposée d'« agents français » à l'œuvre dans l'île (David Gosse, "The Haitian Revolution Race & Plantation Management in Early Nineteenth Century Jamaica", art. cit. p.8.).

<sup>812</sup> Mary Turner, *Slave and Missionaries: The Disintegration of Jamaican Slave Society, 1797-1834*, op. cit., p.105.

<sup>813</sup> Ibid., p.115 ; David Geggus, "The French and Haitian Revolutions, and resistance to slavery in the Americas: an overview", op. cit., pp.121-122.

<sup>814</sup> David Gosse, "The Haitian Revolution Race & Plantation Management in Early Nineteenth Century Jamaica", art. cit., p.9.

« brigands haïtiens<sup>815</sup> ». Pour les conservateurs, au contraire, les esclaves doivent être sévèrement contrôlés, et toute mesure favorisant leur autonomie pourrait aboutir à une deuxième Révolution haïtienne. Taylor, leader du camp conservateur, exprime ainsi à de nombreuses reprises la crainte d'une « haïtianisation » de la Jamaïque devant l'Assemblée coloniale. Il explique par exemple que « selon toutes les apparences, la [Jamaïque] est en train de devenir une colonie dirigée par les Nègres » et que tous les Blancs y courent le risque d'être massacrés par les Noirs<sup>816</sup>. Le propos de Taylor rencontre un écho certain et son clan finit par l'emporter, enterrant toute idée de réforme du système esclavagiste. Ainsi, le « spectre de Saint-Domingue » constitue le socle idéologique légitimant le refus acharné des planteurs à se soumettre aux demandes de réforme de Londres, et informe l'intensification des tensions raciales dans la Jamaïque de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette crispation du système esclavagiste jamaïcain marque durablement l'espace politique local : elle aboutit à la plus vaste insurrection d'esclaves que l'île ait connue – la révolte de Montego Bay (*Baptist War*) – et conduit *in fine* à l'abolition de l'esclavage dans les colonies britanniques<sup>817</sup>.

### 3. Le « spectre haïtien » et la politique coloniale post-émancipation

Si des échanges réguliers ont lieu entre Haïti et la Jamaïque durant la période post-émancipation, l'usage du « spectre haïtien » comme instrument de répression et de légitimation du système colonial n'en subsiste pas moins. Cette pratique s'observe dès l'abolition de l'esclavage en Jamaïque, dans la mesure où la Révolution haïtienne influence directement les modalités de sa mise en œuvre. William Green note ainsi que « l'exemple menaçant d'Haïti pesait dans l'esprit des hommes qui ont formulé les plans visant à mettre en œuvre l'abolition de l'esclavage dans les colonies britanniques<sup>818</sup>. » Se fondant sur un « précédent haïtien » largement romancé, les décideurs politiques

---

<sup>815</sup> Ibid., p.6.

<sup>816</sup> Cité dans Ibid. Notre traduction.

<sup>817</sup> David Gosse n'est pas le seul à attribuer l'abolition de l'esclavage dans les colonies britanniques à l'onde de choc provoquée par la Révolution haïtienne : on retrouve des analyses similaires dans Robin Blackburn, "Haiti, Slavery, and the Age of Democratic Revolution", *The William and Mary Quarterly*, art. cit. ; Claudius Fergus, *Revolutionary Emancipation: Slavery and Abolitionism in the British West Indies*, op. cit. et David Geggus, "Haiti and the Abolitionists: Opinion, Propaganda and International Politics in Britain and France, 1804-1838," in David Richardson, ed., *Abolition and Its Aftermath : The Historical Context, 1790-1916*, New York, Frank Cass, 1985, pp.113-140. Si évaluer l'impact exact de la Révolution haïtienne sur le processus décisionnel ayant abouti à l'abolition de l'esclavage s'avère une tâche complexe, la peur exprimée par les planteurs, outre ce qu'elle révèle sur les fragilités intrinsèques des sociétés esclavagistes, constitue un facteur tangible qui donne une idée relativement précise de l'influence que le « syndrome de Saint-Domingue » a exercé sur l'évolution des rapports de force ayant conduit à l'abolition de 1833.

<sup>818</sup> William Green, *British Slave Emancipation: The Sugar Colonies and the Great Experiment, 1830-1865*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p.115. Notre traduction.

craignent que les nouveaux libres ne s’emparent des terres des colons et ne sombrent dans un « barbarisme indolent<sup>819</sup> ». Il est par conséquent probable que la figure d’Haïti ait pour partie incité les décideurs britanniques à choisir la formule d’une abolition graduelle en lieu d’une abolition immédiate. De même, il est difficile de ne pas opérer un parallèle entre d’une part la peur que les Noirs sombrent dans le « barbarisme haïtien », et d’autre part l’objectif du projet politique post-émancipation, à savoir la pacification des « masses noires » et leur intégration dans la « civilisation blanche ». Pour Matthew Smith, en Jamaïque, plus que dans toute autre colonie britannique, Haïti est présentée comme un avertissement de ce que l’île pourrait devenir si le gouvernement du colonisateur venait à être renversé. Cette idée répandue se fonde notamment sur la proximité entre les deux îles, la similarité de leurs modèles économiques et la structuration raciale de leur ordre social<sup>820</sup>. Le fait que la Jamaïque et Haïti soient toutes deux marquées par une histoire de vastes rébellions anticoloniales et par une population noire en nombre important, a probablement eu pour effet de renforcer cette analogie entre les deux territoires. Catherine Hall établit un constat similaire lorsqu’elle observe que les colons blancs, terrifiés par le nombre de Noirs présents sur l’île, ont l’exemple de la Révolution haïtienne constamment à l’esprit durant toute la période post-émancipation<sup>821</sup>. Dans cette perspective, la figure du « chrétien noir » érigée en idéal normatif par le pouvoir colonial ne constitue-t-elle pas le pendant inverse du « barbare haïtien » si présent dans l’esprit des administrateurs britanniques? L’instrumentation mise en place à l’époque par les autorités coloniales, dont l’objectif est de restreindre la liberté des nouveaux libres et de perpétuer les hiérarchies socio-raciales, ne constitue-t-elle pas une conséquence directe de la volonté de parer à toute nouvelle « Révolution haïtienne »? Bien que, en l’état actuel des connaissances, il soit difficile de répondre à ces questionnements de manière définitive, considérant l’influence du « spectre haïtien » dans l’imaginaire colonial de l’époque, il paraît raisonnable d’assumer que ce dernier ait au moins en partie informé l’édification des dispositifs de contrôle social et politique mis en place durant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle en Jamaïque.

L’étude de certains moments de « tensions » dans la société jamaïcaine permet de confirmer cette hypothèse en ce qu’ils mettent à jour certaines causalités entre les

---

<sup>819</sup> Ibid., p.116.

<sup>820</sup> Matthew Smith, *Liberty, Fraternity, Exile: Haiti and Jamaica after Emancipation*, op. cit., p.5.

politiques normatives menées par le pouvoir colonial et la peur suscitée par le « précédent haïtien ». Le cas de la rébellion de Morant Bay en constitue un exemple frappant : pendant et après le soulèvement de 1865, les allusions à Haïti sont omniprésentes et servent à justifier la répression brutale infligée aux insoumis<sup>822</sup>. Le gouverneur Eyre fait constamment référence au « spectre haïtien » lorsqu'il relate sa vision de l'insurrection de Morant Bay : « il est important de garder à l'esprit que les succès des Haïtiens contre les Français, et plus récemment des Domingoïens contre les Espagnols, ont constitué des formes d'exemples et des encouragements qui, en raison de la proximité de ces Républiques avec la Jamaïque, étaient constamment exposés à la paysannerie de ce pays<sup>823</sup> ». Dans un discours devant l'Assemblée coloniale durant l'automne 1865, Eyre presse les colons d'adopter le régime de la Couronne pour éviter de « faire de la Jamaïque une deuxième Haïti ». Le Comité de défense du gouverneur Eyre présente également ce dernier comme un « héros » ayant sauvé la Jamaïque d'un « autre Haïti » et de l'anarchie qu'une telle entreprise aurait apportée<sup>824</sup>. William Gordon, un des leaders de la rébellion, est accusé durant son procès d'avoir encouragé la révolution en « invoquant l'image terrifiante d'Haïti » ; une accusation pourtant dénuée de preuves<sup>825</sup>. Des dispositifs discursifs similaires s'observent également dans la presse : un éditorial d'octobre 1865 du *Falmouth Post*, un journal proche des planteurs, reproche à Gordon d'être à la tête d'une société secrète ayant tenté de « renverser le gouvernement légitime et de créer un gouvernement de terreur comme celui du monstre Soulouque, dans ce Saint-Domingue qui était auparavant important mais qui est aujourd'hui ruiné<sup>826</sup> ». À Montego Bay, le *County Union* qualifie la rébellion de Morant Bay de « démonstration haïtienne », conséquence de « l'inoculation sanglante d'un virus

---

<sup>821</sup> Catherine Hall, « Rethinking Imperial Histories: The Reform Act of 1867 », *New Left Review*, n° 208, 1994, p.9.

<sup>822</sup> Bien que ces observations ne s'inscrivent pas dans le fil direct de nos réflexions, on tiendra à signaler les affinités qui existent entre les insurrections qui éclatent à Haïti et en Jamaïque durant cette période troublée. En mai 1865, seulement trois mois avant la rébellion de Morant Bay, le Nord d'Haïti se soulève contre le Président Geffrard. Les rebelles protestent contre le règne autoritaire du Président haïtien et déclarent vouloir restaurer un régime démocratique et respectueux des libertés à Haïti. Le conflit tourne rapidement en guerre civile. L'intervention militaire des Britanniques en août 1865 met un terme au conflit, au moment même où la rébellion de Morant Bay est à son plus fort. Bien que les deux événements soient liés à des contextes différents, les observateurs britanniques de l'époque ne manquent pas de faire un rapprochement entre les deux insurrections. Voir à ce sujet le chapitre 7 de Matthew Smith, *Liberty, Fraternity, Exile: Haiti and Jamaica after Emancipation*, op. cit. L'idée d'une similarité des contextes haïtiens et jamaïcains durant la période post-émancipation est également développée par Mimi Scheller, qui voit dans le développement simultané de communautés paysannes dans les deux territoires l'expression de catégories politiques alternatives en butte à des pouvoirs centraux autoritaires. Voir Mimi Scheller, *Democracy After Slavery: Black Publics and Peasant Revolution in Haiti and Jamaica*, Gainesville, University Press of Florida, 2000.

<sup>823</sup> Eyre, dans une lettre à Cardwell datée de 1866, cité dans William Green, *British Slave Emancipation: The Sugar Colonies and the Great Experiment, 1830-1865*, op. cit., p.390. Notre traduction.

<sup>824</sup> Catherine Hall, « The Economy of Intellectual Prestige: Thomas Carlyle, John Stuart Mill, and the Case of Governor Eyre », art. cit., p.190.

<sup>825</sup> Gad Heuman, « The Killing Time »: *The Morant Bay Rebellion in Jamaica*, op. cit., p.59. Notre traduction.

<sup>826</sup> Cité dans Matthew Smith, *Liberty, Fraternity, Exile: Haiti and Jamaica after Emancipation*, op. cit., p.148. Notre traduction.



haïtien<sup>827</sup> ». Le *Colonial Standard* évoque pour sa part un supposé plan des réfugiés haïtiens prévoyant l'invasion de Kingston et le massacre général de la population, concluant : « Sur quel volcan dormons-nous<sup>828</sup> ! » Les réquisitoires contre les réfugiés haïtiens ne sont pas nouveau en réalité : au début des années 1860, le représentant de la Couronne dans la paroisse de Kingston déclare déjà : « Je considère que ces réfugiés haïtiens à Kingston ont un effet préjudiciable sur les esprits de certains membres des classes inférieures [...] car beaucoup d'entre eux semblaient avoir l'impression que la richesse de ces personnes n'avait pas été acquise de façon légitime, et ils avançaient que si des hommes noirs pouvaient acquérir des richesses et adopter ce style de vie, alors eux-mêmes pourraient le faire<sup>829</sup>. » Tout comme durant la Révolution haïtienne, dans les mois qui suivent les événements de Morant Bay, les autorités coloniales imposent d'importantes restrictions à l'immigration haïtienne<sup>830</sup>. Plus d'un demi-siècle après la création de la première République noire, le « problème haïtien » semble donc orienter et légitimer de manière significative les régimes de gouvernementalité mis en place dans le contexte de la Jamaïque post-abolition.

Durant la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, la figure d'Haïti est également régulièrement invoquée pour légitimer le maintien de la tutelle coloniale, réaffirmer l'idéologie raciste qui sous-tend cette dernière, et freiner les tentatives de libéralisation politique. Brian Moore et Michele Johnson résument l'imaginaire des planteurs et l'influence qu'y exerce alors la figure d'Haïti en ces termes : pour les colons, « l'ordre social caractérisé par la suprématie blanche devait être préservé à tout prix. Ils considéraient les anciens esclaves comme une populace ignorante, vicieuse et potentiellement vengeresse. Ces derniers devaient être exclus autant que possible du processus politique, de peur que cela ne mène à un autre Haïti<sup>831</sup> ». Après Morant Bay, la priorité des autorités coloniales n'est donc plus tant de mettre la majorité noire sur le chemin de la « civilisation », les anciens esclaves étant considérés comme définitivement « perdus », mais de sauver la Jamaïque d'une possible

---

<sup>827</sup> Cité dans Ibid. Notre traduction.

<sup>828</sup> Cité dans Ibid. Notre traduction.

<sup>829</sup> Cité dans Mimi Scheller, *Democracy After Slavery: Black Publics and Peasant Revolution in Haiti and Jamaica*, op. cit., p.229. Notre traduction.

<sup>830</sup> Des limitations qui sont toutefois rapidement levées avec l'exil à Kingston du Président Géffrard en 1867 (Matthew Smith, "The case of nineteenth-century Haitian heads of state in Jamaica", in Latin American Caribbean Center, *The Haiti-Jamaica Connection*, op. cit., p.41.).

<sup>831</sup> Brian Moore et Michele Johnson, *Neither Led Nor Driven: Contesting British Cultural Imperialism in Jamaica, 1865-1920*, op. cit., pp.1-2. Notre traduction.

« haïtianisation<sup>832</sup> ». Il semble donc que le durcissement de l'idéologie raciste qui s'opère durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ainsi que la politique de répression qui l'accompagne, va de pair avec un renforcement du « syndrome haïtien » dans l'imaginaire colonial jamaïcain. En 1886, J.A Froude, célèbre historien anglais dont les écrits sont largement lus et commentés en Jamaïque, expose un point de vue révélateur de son temps suite à un voyage de trois mois aux Antilles. Le raisonnement de Froude consiste à dépeindre Haïti comme la terre du cannibalisme et du culte du serpent, avant d'avancer que les Noirs jamaïcains sont susceptibles de tomber à tout moment dans cet état. D'où l'impératif pour le colonisateur de conserver le pouvoir : « La Nature nous a fait inégaux, et les lois du Parlement ne peuvent pas changer cet état de fait. Certains doivent diriger et certains doivent suivre ». Et Froude d'ajouter, dans une allusion implicite à Haïti : les Noirs n'ont démontré aucune capacité pour la civilisation, sauf « sous les lois européennes, [...] et les vieilles superstitions africaines restent inchangées au fond de leur âme. Donnez-leur l'indépendance, et en quelques générations ils enlèveront la civilisation qu'ils ont apprise aussi facilement que leurs [habits]<sup>833</sup>. » Ce type de discours dénote une évolution notable dans le travail définitionnel opéré autour du « problème haïtien », produit du contexte post-Morant Bay : si elle constitue un temps le contre-exemple du « chrétien noir » respectable, à partir la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la figure du « barbare haïtien » semble davantage être utilisée pour justifier l'exclusion politique des Noirs. Cette recomposition des usages politiques du « syndrome de Saint-Domingue » semble particulièrement efficace, car la peur suscitée par l'exemple haïtien permet au régime de la Couronne instauré après Morant Bay de jouir d'une forte légitimité auprès des colons ; le régime représentatif étant pour sa part durablement associé au danger d'une possible « haïtianisation » de l'ordre social. Ainsi, l'adoption d'un régime semi-représentatif en 1884 par la métropole suscite la vive opposition des planteurs et la condamnation de Froude<sup>834</sup>. Cette peur d'un « deuxième Haïti » semble en réalité guider les actions politiques des colons jusqu'au début du processus de décolonisation de la Jamaïque. En témoigne notamment la résurgence du

---

<sup>832</sup> Ibid., p.312.

<sup>833</sup> Cité dans Thomas Holt, *The Problem of Freedom: Race, Labor and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, op. cit., p.315. Notre traduction.

<sup>834</sup> Patrick Bryan, *The Jamaican People, 1880-1902: Race, Class and Social Control*, Mona, The University of the West Indies Press, 2000 (1991), p.18.

« spectre haïtien » lors des grèves de 1938 : les Blancs se sentent alors menacés et craignent un soulèvement général des Noirs « similaire à celui d’Haïti<sup>835</sup> ».

## B. Échanges commerciaux, circulation des idées et mouvements migratoires au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle

Contrairement à la Guadeloupe, les idées révolutionnaires en provenance de Saint-Domingue rencontrent un écho relativement réduit en Jamaïque et ne suscitent pas de soulèvement notable. En revanche, après l’émancipation, de nombreux nouveaux libres noirs et mulâtres semblent ignorer la diabolisation d’Haïti opérée par les classes dominantes et multiplient les contacts avec le pays voisin. Sous la pression des élites marchandes et d’un pouvoir métropolitain devenu favorables au commerce avec Haïti, les échanges économiques et les migrations entre les deux territoires augmentent régulièrement jusqu’au début du XX<sup>e</sup> siècle. À partir de la Première Guerre Mondiale, les contacts avec Haïti se réduisent considérablement et de manière durable en raison du contexte international. Durant la deuxième partie du XX<sup>e</sup> siècle, Haïti et la Jamaïque n’entretiennent que peu de contacts, excepté quelques tentatives de rapprochement diplomatiques amorcées à partir de l’arrivée au pouvoir de Michael Manley. En d’autres termes, après une période d’échanges intenses durant le XIX<sup>e</sup> siècle, les deux territoires se distancient et ne reprennent des contacts ponctuels qu’à partir des années 1970.

### 1. L’ « énigme jamaïcaine<sup>836</sup> » durant la période révolutionnaire

Du fait des nombreux mouvements entre Saint-Domingue et la Jamaïque à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les idéaux révolutionnaires se diffusent rapidement dans la colonie britannique. Les esclaves jamaïcains paraissent très bien informés des événements qui se déroulent dans la colonie française et semblent, par des moyens détournés, s’en faire le relais. Un mois seulement après le début du soulèvement dans les plaines du Nord de Saint-Domingue, des chants sur l’insurrection se font entendre parmi les esclaves jamaïcains<sup>837</sup>. Des appels à « pousser les Blancs à la mer et à donner le pays aux Français », ou encore à « combattre les Anglais dès que les Français arriveraient » sont

---

<sup>835</sup> Colin Palmer, *Freedom’s Children: The 1938 Labor Rebellion and the Birth of Modern Jamaica*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2014, p.68.

<sup>836</sup> L’expression est empruntée à David Geggus, “The Enigma of Jamaica in the 1790s: New Light on the Causes of Slave Rebellions”, art. cit.

<sup>837</sup> David Geggus, “The Enigma of Jamaica in the 1790s: New Light on the Causes of Slave Rebellions”, art. cit., p.276.

échangés entre les captifs<sup>838</sup>. Leurs maîtres se plaignent d'une « insolence nouvelle » et font état de rumeurs sur de possibles rébellions, dont une est effectivement déjouée en décembre 1791. L'un d'entre eux affirme : « Je suis convaincu que les Idéaux de Liberté se sont implantés si profondément dans l'esprit des Nègres que, si les plus grandes précautions ne sont pas prises, ils se soulèveront<sup>839</sup>. » Fin 1792, alors que les mulâtres apparaissent en position de force à Saint-Domingue, un groupe de libres de couleur demande à l'Assemblée coloniale de Jamaïque de mettre fin à certaines lois discriminatoires. Il s'agit de la première action politique menée par des Mulâtres en Jamaïque, et il est difficile d'imaginer que leurs revendications n'aient pas été influencées par l'obtention de l'égalité juridique par les libres de couleur à Saint-Domingue. Leurs demandes sont toutefois immédiatement rejetées par les colons blancs. Plus tard, en 1798, alors que les forces britanniques sont expulsées de Saint-Domingue, les esclaves de Kingston affichent leur attachement à l'égalité raciale en chantant « Noirs, Blancs, Marrons, tous les mêmes » ; un couplet particulièrement subversif pour l'époque<sup>840</sup>. Enfin, en 1800, une conspiration d'esclaves, qui prévoit de brûler Kingston et Spanish Town et arbore un drapeau tricolore, est démasquée. Deux Français font partie du complot<sup>841</sup>.

Paradoxalement, en dépit de ces quelques initiatives – bien timorées au regard de la tradition rebelle des esclaves jamaïcains –, les mouvements de résistance jamaïcains sont peu nombreux durant la période 1790-1800. Le moment semble pourtant idéal pour une insurrection généralisée : l'intervention britannique à Saint-Domingue, qui s'étend de 1793 à 1798 entraîne une réduction notable du nombre de soldats présents en Jamaïque, créé un contexte favorable aux soulèvements. Sans compter la circulation des idées révolutionnaires en Jamaïque, qui aurait pu constituer un vecteur de mobilisation significatif, comme cela a été le cas dans la plupart des îles de la Caraïbe. Paradoxalement, en Jamaïque, aucun soulèvement d'esclaves n'a lieu durant cette période et seul un complot est recensé. Certes, il y a bien la Seconde guerre marron en 1795. Pendant quatre mois, les habitants d'une des plus importantes communautés marronnes de la Jamaïque se soulèvent et combattent les forces coloniales. Le

---

<sup>838</sup> Cité dans Michael Mullin, *Africa in America: Slave Acculturation and Resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831*, Urbana, University of Illinois Press, 1992, p.237. Notre traduction.

<sup>839</sup> Cité dans David Geggus, "The Enigma of Jamaica in the 1790s: New Light on the Causes of Slave Rebellions", art. cit., p.277. Notre traduction.

<sup>840</sup> David Geggus, "Slavery, War, and Revolution in the Greater Caribbean, 1789-1815", in David Gaspar and David Geggus, eds., *A Turbulent Time: The French Revolution and The Greater Caribbean*, op. cit., p.14. Notre traduction.

gouverneur, Lord Balcarres, ainsi que la plantocratie locale, en attribuent la responsabilité aux troubles de Saint-Domingue et à des agents français infiltrés à la Jamaïque. Il est vrai que la stratégie de la France révolutionnaire dans la Caraïbe est alors de capturer les colonies perdues (Guadeloupe, Sainte-Lucie et Grenade notamment) en provoquant des insurrections d’esclaves. En octobre 1793, au début de l’intervention britannique, Léger-Félicité Sonthonax, commissaire de la République à Saint-Domingue, affirme ainsi que les marrons de Jamaïque sont prêts à se soulever à son commandement. D’où les accusations de la plantocratie jamaïcaine lors de la Seconde guerre marron. Pour David Geggus, ces affirmations sont toutefois infondées, les marrons n’ayant jamais fait allusion à Saint-Domingue durant le conflit. Le soulèvement serait en réalité essentiellement lié à des tensions locales avec les colons blancs et à la réduction ponctuelle des troupes britanniques présentes sur l’île<sup>842</sup>. La stabilité observée en Jamaïque est d’autant plus inhabituelle qu’elle prend place dans un contexte d’insurrection généralisée dans toute la Caraïbe. Cette « énigme » s’expliquerait notamment par le renforcement des capacités militaires coloniales dans la région, et plus particulièrement en Jamaïque au moment du retrait des Britanniques de Saint-Domingue ; les esclaves préférant opposer une « insolence » nouvelle pour exprimer leur approbation de l’insurrection de Saint-Domingue plutôt que de prendre le risque de fomenter une rébellion ayant toutes les chances d’être réprimée<sup>843</sup>.

## 2. La multiplication des échanges dans le contexte post-émancipation

Durant la période post-émancipation, en dépit des résistances opposées par la plantocratie locale, Haïti et la Jamaïque établissent des contacts étroits et réguliers par de multiples biais. La reconnaissance officielle d’Haïti par la Grande-Bretagne en 1838, dans la foulée de l’abolition, ouvre une période nouvelle dans les relations entre les deux territoires. Au début des années 1840, les élites marchandes jamaïcaines – principalement mulâtres – multiplient les initiatives dans le but de libéraliser les échanges entre Haïti et la Jamaïque. Les intérêts économiques en jeu, ainsi que l’affaiblissement politique des planteurs jamaïcains à Londres, génèrent un contexte favorable aux revendications des négociants. Aussi, malgré l’opposition des franges

---

<sup>841</sup> Olwyn Blouet, “Bryan Edwards and the Haitian Revolution”, op. cit., p.46.

<sup>842</sup> David Geggus, “The Enigma of Jamaica in the 1790s: New Light on the Causes of Slave Rebellions”, art. cit.

<sup>843</sup> Ibid., p.299.

conservatrices de la plantocratie jamaïcaine, les autorités métropolitaines accèdent-elles à la requête des élites marchandes, augurant une période d'échanges commerciaux intenses<sup>844</sup>. Ces contacts renouvelés favorisent une circulation accrue entre les deux territoires ainsi que l'émergence d'une élite haïtiano-jamaïcaine exerçant une influence conséquente sur les pouvoirs politiques locaux.

L'intensification des échanges commerciaux durant la période post-émancipation s'accompagne d'importants mouvements migratoires entre Haïti et la Jamaïque. À l'époque, la Grande-Bretagne met en place une politique d'asile particulièrement libérale, tout en établissant un réseau diplomatique influent dans la première République noire. Cette nouvelle donne a un impact significatif sur les relations entre les deux territoires. Elle conduit en l'établissement d'une importante communauté de réfugiés politiques haïtiens en Jamaïque, et à une multiplication des aller-et-venues entre les deux îles<sup>845</sup>. Durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, pas moins de douze chefs d'État haïtiens s'exilent à Kingston pour des périodes plus ou moins longues. Quatre d'entre eux finissent leurs jours en Jamaïque<sup>846</sup>. Le Président Boyer ouvre la voie en 1843, suivi par Rivière-Hérard en 1844. L'arrivée en 1859 de Faustin Soulouque, premier monarque noir à débarquer en Jamaïque, fait particulièrement sensation dans la population jamaïcaine<sup>847</sup>. Ces exilés constituent la deuxième vague de migrants haïtiens s'installant en Jamaïque durant le XIX<sup>e</sup> siècle, la nature de ces arrivées étant toutefois sensiblement différente de celle du début du siècle. Outre la protection diplomatique offerte par les autorités britanniques, l'attractivité que la Jamaïque exerce sur les réfugiés haïtiens s'explique par la proximité géographique – offrant des chances accrues de retour au pays – ainsi que par l'intensité des échanges entre les deux territoires. La plupart des chefs d'État exilés sont suivis de nombreux partisans : les témoignages de l'époque rapportent l'arrivée continue de migrants haïtiens de toutes origines sociales à Kingston des années 1840 aux années 1870, faisant de la capitale jamaïcaine le « centre de la diaspora haïtienne<sup>848</sup> ». Cette communauté participe à l'établissement de liens politiques et

---

<sup>844</sup> Voir sur ce sujet le chapitre 1 de Matthew Smith, *Liberty, Fraternity, Exile: Haiti and Jamaica after Emancipation*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2014.

<sup>845</sup> Ibid., pp.6-7.

<sup>846</sup> Matthew Smith, "The case of nineteenth-century Haitian heads of state in Jamaica", in Latin American Caribbean Center, *The Haiti-Jamaica Connection*, op. cit., p.36.

<sup>847</sup> Ibid., pp.38-39.

<sup>848</sup> Matthew Smith, *Liberty, Fraternity, Exile: Haiti and Jamaica after Emancipation*, op. cit., p.94.

économiques privilégiés et favorise la circulation d'idées et de représentations culturelles entre Haïti et la Jamaïque<sup>849</sup>.

Si des centaines de réfugiés haïtiens s'exilent en Jamaïque durant toute la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, de nombreux Jamaïcains réalisent le trajet inverse et partent s'installer à Haïti. La communauté jamaïcaine présente à Haïti s'accroît sensiblement durant les années 1870 et 1880<sup>850</sup>. Johnson Crossing, le consul britannique à Haïti, évoque en 1875 un « nombre considérable » de « sujets britanniques » résidant sur le territoire, la majorité d'entre eux venant de l'île voisine. Au plus fort de ce mouvement migratoire vers Haïti, à la fin des années 1880, les Jamaïcains représentent la première communauté anglophone du pays avec environ 3000 personnes installées sur place<sup>851</sup>. Cette immigration vers Haïti est la conséquence du regain des tensions raciales dans le contexte post-Morant Bay, d'un contexte économique jamaïcain difficile, et du manque de mobilité sociale dans une société jamaïcaine dominée par un ordre social raciste et conservateur<sup>852</sup>. De ce point de vue, Haïti constitue pour les migrants jamaïcains un moyen d'échapper aux contraintes qui caractérisent la société jamaïcaine de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette volonté de s'émanciper de la tutelle coloniale n'est toutefois pas dénuée d'ambiguïté : les immigrés jamaïcains se montrent souvent réticents à renoncer à la citoyenneté britannique et, dans les moments d'instabilité politique à Haïti, invoquent régulièrement leur statut de sujet de sa Majesté pour préserver leurs intérêts<sup>853</sup>.

Les nombreux échanges entre Haïti et la Jamaïque, ainsi que l'émergence d'une élite marchande binationale, suggèrent que l'image raciste de l'ancienne colonie française véhiculée par les planteurs blancs est loin d'être unanimement partagée au sein de la population noire. Les points de vue positifs sur Haïti exprimés dans la population sont, d'après Patrick Bryan « extrêmement rares ». Un colon de l'époque rapporte : « parlez à un jamaïcain noir d'intelligence moyenne d'Haïti et des Haïtiens, et il proclamera sur le champ son allégeance à la reine<sup>854</sup> ». On notera toutefois que ce type de témoignages n'est pas relayé par les premiers concernés et devraient donc être sujets

---

<sup>849</sup> Ibid., p.8.

<sup>850</sup> Peter Fraser, "British West Indians in Haiti in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries", in Howard Johnson, ed., *After the Crossing: Immigrants and Minorities in Caribbean Creole Society*, New York, Routledge, 2014 (1988), p.80.

<sup>851</sup> Ibid., p.81 ; Matthew Smith, *Liberty, Fraternity, Exile: Haiti and Jamaica after Emancipation*, op. cit., p.1.

<sup>852</sup> L'ouverture de concessions économiques britanniques à Haïti, ainsi que le renforcement du code pénal et des châtiments corporels opérés en 1870 en Jamaïque, apparaissent comme les deux éléments déclencheurs de ce mouvement migratoire.

<sup>853</sup> Peter Fraser, "British West Indians in Haiti in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries", op. cit., p.88-92.

à caution ; ce d'autant plus qu'il est possible de discerner des représentations alternatives sur la première République noire dans l'imaginaire social jamaïcain. Les nombreux échanges qui ont lieu entre les deux territoires, l'attractivité économique qu'Haïti exerce sur de nombreux Jamaïcains de condition modeste, et les liens étroits qui unissent une partie de l'élite marchande de Kingston à sa voisine, suggèrent que la notion d'un « problème haïtien » n'est pas partagée par tous. Des écrits publiés dans la presse locale ainsi que dans des ouvrages par des membres de la classe moyenne jamaïcaine comparent régulièrement Haïti et la Jamaïque et témoignent d'une certaine sympathie pour la première République noire. Cette référence régulière à Haïti pour se positionner sur le plan de l'appartenance - et les controverses qui en résultent dans l'espace public local – s'expliquent notamment par le contexte de l'époque, marqué par les tentatives de l'intelligentsia de couleur jamaïcaine d'affirmer sa place dans le projet civilisationnel britannique<sup>855</sup>. On retrouve également une mise en récit alternative d'Haïti chez Marcus Garvey, qui critique régulièrement l'occupation américaine de l'ancienne colonie française au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>856</sup>. Dans ses discours, le militant nationaliste jamaïcain transforme en effet Haïti en enjeu politique dans le but de démontrer la capacité des Noirs à s'autogouverner : « Aucune chance, aucune opportunité ne nous est donnée pour que nous prouvions notre aptitude à gouverner, à dominer en notre nom. [S'ils] imputent tellement de mauvaises choses à Haïti et au Libéria [...], c'est pour nous empêcher de démontrer notre capacité à nous autogouverner<sup>857</sup>. » Pour Garvey, la première République noire doit par conséquent tenir un rôle central dans la mise en place de nations noires émancipées : « Nous espérons que le jour viendra où Haïti sera le centre d'un groupe de nations caribéennes capables de s'autogouverner sous tous les aspects<sup>858</sup> ». Le leader nationaliste confie même qu'il s'identifie fortement à Toussaint Louverture et qu'un jour viendra où il sera prêt à prendre la suite de l'œuvre commencée par le grand émancipateur<sup>859</sup>. L'« achèvement » de cette entreprise haïtienne passe notamment, pour Garvey, par l'émigration noire : « le

---

<sup>854</sup> Cité dans Ibid., p.259.

<sup>855</sup> Matthew Smith, *Liberty, Fraternity, Exile: Haiti and Jamaica after Emancipation*, op. cit., pp.283-284.

<sup>856</sup> Ce positionnement de Garvey s'inscrit dans la vague d'indignation provoquée par l'occupation américaine d'Haïti dans de larges segments de la population afro-américaine aux États-Unis. Sur ce sujet, voir Brenda Plummer, "The Afro-American Response to the Occupation of Haiti, 1915-1934", *Phylon*, vol. 43, n° 2, 1982, pp.125-143.

<sup>857</sup> Marcus Garvey, discours prononcé à la *Second International Convention of Negroes of the World* le 31 août 1921 à New York, cité dans Bob Blaisdell, ed., *Selected Writings and Speeches of Marcus Garvey*, New York, Dover Publications, 2004, pp.52-53. Notre traduction.

<sup>858</sup> Éditorial de Marcus Garvey, *New Jamaican*, 19 septembre 1932, cité dans Rupert Lewis, "Garvey's Perspectives on Jamaica", in Rupert Lewis et Patrick Bryan, eds., *Garvey: his work and impact*, op. cit., p.235. Notre traduction.

<sup>859</sup> Claudius Fergus, "From Prophecy to Policy: Marcus Garvey and the Evolution of Pan-African Citizenship", *The Global South*, vol. 4, n° 2, 2010, p.30.



meilleur de l'intelligence nègre d'Amérique devrait émigrer à Haïti quand les choses deviendront favorables, afin d'aider à en faire un pays modèle<sup>860</sup> ». Pour autant, malgré ses vibrants plaidoyers en faveur de la première République noire, la mise en récit d'Haïti opérée par Garvey n'est pas dénuée d'ambiguïté. Le travail définitionnel opéré par le militant jamaïcain n'échappe pas à la tendance déjà repérée parmi les activistes afro-américains, et qui consiste à voir en Haïti un « exemple imparfait de nationalisme noir », un modèle « incomplet » qui ne peut être achevé que par l'apport des « élites » noires<sup>861</sup>. La citation sur la nécessité d'amener « l'intelligence nègre » pour faire d'Haïti un « modèle » en donne un aperçu illustratif. Ironiquement, Marcus Garvey reconduit ainsi le présupposé que les Haïtiens sont incapables de se prendre en charge et que les élites afro-américaines, de par leurs qualités supérieures, sont les seules aptes à mener à terme le projet amorcé par la Révolution haïtienne. Par ailleurs, la référence à Haïti n'apparaît que de manière épisodique dans l'œuvre du militant nationaliste : si, comme on l'a vu, il est possible de trouver mention de la première République noire dans les écrits de l'auteur, celle-ci n'y est en réalité citée qu'à la marge.

Après l'abolition de 1833, les échanges entre Haïti et la Jamaïque s'intensifient ainsi durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle. Ces liens suggèrent que le « syndrome de Saint-Domingue » n'est pas partagé par tous les segments de la société jamaïcaine et qu'il existe des représentations alternatives d'Haïti dans certains groupes sociaux. Ils mettent également en lumière le décalage croissant qui existe entre d'une part la plantocratie locale, accrochée à ses privilèges et rétive à tout contact avec Haïti ; et d'autre part la position plus pragmatique des autorités britanniques qui, tout en produisant un discours racialisé d'exclusion envers Haïti, tente d'y étendre leur influence économique et politique<sup>862</sup>. Les liens établis entre la Jamaïque et la première République noire déclinent toutefois à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle sous l'effet conjugué de divers facteurs, notamment le marasme économique qui affecte Haïti à partir des années 1900, l'influence grandissante des milieux d'affaire allemands et américains qui supplantent les réseaux britanniques en Haïti, et le coup d'arrêt porté à la politique d'asile libérale britannique au début de la Première Guerre Mondiale.

---

<sup>860</sup> Cité dans Rupert Lewis, "Garvey's Perspectives on Jamaica", op. cit., p.235. Notre traduction.

<sup>861</sup> Voir la section intitulée « La figure d'Haïti dans le nationalisme noir » du chapitre 1 du présent travail.

<sup>862</sup> Pour rappel, Spencer St. John, auteur du tristement célèbre *Haïti ou la République noire*, fut le consul de la Grande-Bretagne à Haïti de 1863 à 1871.

### 3. Sous l'indépendance : entre indifférence et tentatives de rapprochement diplomatique

À partir du début du processus de décolonisation jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, le déclin des contacts opérés entre Haïti et la Jamaïque se confirme. S'il arrive que les deux territoires interagissent de manière ponctuelle, ces échanges sont sans commune mesure avec ceux du XIX<sup>e</sup> siècle. En revanche, des allusions régulières au « problème haïtien » se laissent observer dans l'espace politique local, bien qu'il soit difficile d'évaluer leur fréquence. Les travaux scientifiques portant sur la Jamaïque postindépendante ne font en effet pratiquement pas allusion au rapport à la première République noire, et la recherche sur le sujet est quasi-inexistante. À notre connaissance, seul l'historien Matthew Smith, dans un article consacré aux relations entre Haïti et la CARICOM, évoque de manière substantielle les échanges entre Haïti et la Jamaïque après l'indépendance de cette dernière<sup>863</sup>.

Durant la dictature de François Duvalier (1957-1971), Haïti apparaît comme un territoire relativement lointain en Jamaïque. Dans un contexte marqué par les débats sur le maintien ou non de la fédération des West Indies, puis par la consolidation de l'indépendance nouvellement acquise, les brutalités du régime duvaliériste suscitent peu de réactions de la part des élites politiques jamaïcaines. L'influence grandissante des États-Unis – alliés tacites du régime duvaliériste – en Jamaïque a sans doute joué un rôle non-négligeable sur ce silence récurrent à propos du voisin haïtien. La persistance du « syndrome de Saint-Domingue » chez les nouvelles élites dirigeantes mulâtres incite également à une prise de distance envers la première République noire. Les classes moyennes alors au pouvoir, explique Gordon Lewis, « n'ont accepté l'indépendance politique qu'avec réticence, en partie parce qu'elles doutent de leur propre capacité à gouverner et en partie parce qu'elles craignent que l'indépendance n'ouvre la voie à des politiques sociales dangereuses. [...] Elles accordent de l'importance plus qu'à tout autre chose aux liens avec la métropole, considérés comme des garde-fous contre une éventuelle contamination révolutionnaire, notamment en provenance de Cuba ou d'Haïti<sup>864</sup>. » Malgré l'indépendance, la première République noire continue donc d'être associée au désordre et à une menace pour l'ordre social par certains segments de la

---

<sup>863</sup> Matthew Smith, "An Island among Islands: Haiti's Strange Relationship with the Caribbean Community", *Social & Economic Studies*, vol. 54, n° 3, 2005, pp.176-195. La CARICOM (Caribbean Community) est le principal organisme de coopération régionale caribéen créé en 1973 suite à l'échec de la Fédération des West Indies.

société jamaïcaine<sup>865</sup>. Les récits coloniaux sur Haïti semblent en réalité gagner en performativité dans l’imaginaire social local durant cette période : « L’augmentation jusqu’à des niveaux absurdes des stéréotypes anti-haïtiens durant les années 1960 n’ont fait qu’empirer la situation. Les images négatives du vaudou haïtien en provenance des États-Unis furent absorbées dans la conscience populaire [...] et légitimèrent davantage encore une attitude ambivalente envers [Haïti]<sup>866</sup>. » Ces observations sont à mettre en lien avec le contexte de l’époque, marquée par la prégnance du nationalisme créole et le souci chez les nouvelles élites politiques de construire un État « respectable » conformes aux canons postcoloniaux. De même, Haïti ne semble guère être à l’agenda des nationalistes noirs et de la gauche radicale. La Révolution haïtienne, en tant que figure romantique, n’est que rarement mentionnée et ne joue pas de rôle particulier dans les mobilisations contestataires des années 1960<sup>867</sup>. La mise à distance d’Haïti se laisse également observer durant les années 1970, lorsque l’oppression politique et les difficultés poussent de nombreux haïtiens à tenter la traversée vers Miami : « Pour les États caribéens nouvellement décolonisés des années 1970 et 1980, peu assurés dans leur indépendance et excessivement marqués par le besoin de se donner à voir comme des modèles de civilité et d’ordre postcolonial, l’association avec Haïti et ses vagues de réfugiés fuyant par centaines dans des bateaux de pêche branlants était potentiellement embarrassante », explique Matthew Smith<sup>868</sup>. En d’autres termes, l’indifférence apparente suscitée par Haïti durant la première décennie après l’indépendance de la Jamaïque semble autant puiser ses racines dans la crainte chez les élites d’un renversement de l’ordre social, que par le souci de se différencier d’un pays considéré comme « arriéré ».

---

<sup>864</sup> Gordon Lewis, cité dans Paul Sutton, “Politics in the Commonwealth Caribbean: The Post-Colonial Experience”, art. cit., pp.60-61. Notre traduction.

<sup>865</sup> On retrouve par ailleurs des traces régulières de la peur que la Jamaïque devienne une « autre Haïti » dans les journaux de terrain tenus par le géographe Colin Clarke en 1961 et en 1968 (*Race, Class, and the Politics of Decolonization: Jamaica Journals, 1961 and 1968*, New York, Palgrave Macmillan, 2016.).

<sup>866</sup> Matthew Smith, “An Island among Islands: Haiti’s Strange Relationship with the Caribbean Community”, art. cit., pp.179-180. Notre traduction.

<sup>867</sup> La figure d’Haïti n’est quasiment jamais évoquée dans les principaux ouvrages consacrés sur le sujet (Barry Chevannes, *Rastafari: Roots and Ideology*, op. cit. ; Rex Nettleford, *Mirror, Mirror: Identity, Race and Protest in Jamaica*, op. cit. ; Obika Gray, *Radicalism and Social Change in Jamaica, 1960-1972*, op. cit. ; Brian Meeks, *Radical Caribbean : From Black Power to Abu Bakr*, op. cit.). On conviendra que le fait que la figure d’Haïti ne soit pas mentionnée dans la littérature scientifique ne constitue pas une preuve en soi de l’absence de son usage politique par les mouvements de la gauche radicale. Il nous semble toutefois difficile d’imaginer, compte-tenu du nombre d’ouvrages consacrés à ces questions et du caractère approfondi de ces études, que si la Révolution haïtienne avait constitué un répertoire d’action conséquent durant cette période, la littérature n’en fasse pas mention.

<sup>868</sup> Matthew Smith, “An Island among Islands: Haiti’s Strange Relationship with the Caribbean Community”, art. cit., p.5.

Cette crainte n'est toutefois pas univoque et la figure d'Haïti continue d'exercer une fascination chez certains acteurs politiques jamaïcains, plus particulièrement au sein du PNP. Cette attraction envers la première République noire se manifeste notamment lors de la demande d'adhésion d'Haïti à la CARICOM en 1974. Alors que la plupart des pays membres s'y opposent, la Jamaïque de Michael Manley se distingue par son soutien affiché à la candidature haïtienne. L'usage abondant du Premier ministre des symboles du nationalisme noir, et la réorientation « africaniste » de la politique étrangère jamaïcaine durant ses deux mandats, ne sont sans doute pas étrangers à ce positionnement inédit<sup>869</sup>. Le ministre de l'industrie et du commerce de l'époque, P.J Patterson, se fait le plus ardent défenseur de l'intégration d'Haïti dans la Communauté caribéenne et milite activement en ce sens dans la Caraïbe. Malgré le soutien apporté par la Jamaïque, auquel s'ajoute celui de Trinidad-et-Tobago, dirigée par Eric Williams, la demande d'adhésion d'Haïti est rejetée, le secrétariat de la CARICOM préconisant plutôt l'établissement d'une « relation privilégiée ». En réalité, ce refus n'est pas tant motivé par le caractère infréquentable du régime duvaliériste que par la peur qu'une adhésion d'Haïti vienne « déstabiliser » la jeune organisation régionale<sup>870</sup>. Durant les années 1980, malgré le retour du gouvernement de Seaga vers une politique étrangère beaucoup plus favorable aux intérêts occidentaux, le rapprochement avec Haïti entamé sous Manley est confirmé et pérennisé. Lors de l'effondrement du régime duvaliériste en 1986, Edward Seaga se pose en médiateur de la crise que traverse le pays, tente d'ouvrir un dialogue entre les différentes forces politiques haïtiennes, et envoie son ministre de l'éducation, Neville Gallimore, négocier directement avec Jean-Claude Duvalier<sup>871</sup>. Sous l'impulsion du Premier ministre jamaïcain, un groupe de chefs de gouvernement de la CARICOM se rend sur place en 1987 pour négocier avec le Président haïtien d'alors, Henri Namphy. Cette influence nouvelle de la Jamaïque se confirme lorsque sous l'impulsion de cette dernière, la Communauté caribéenne envoie des observateurs à Haïti pour contrôler l'élection présidentielle de 1990, qui porte Jean-Bertrand Aristide au pouvoir. Durant les années qui suivent, la Jamaïque, à nouveau dirigée par le PNP, s'engage activement pour l'adhésion d'Haïti à la CARICOM. C'est ainsi le Premier

---

<sup>869</sup> La politique étrangère engagée sous Michael Manley constitue un tournant dans la mesure où, à rebours d'une diplomatie jusque-là principalement dédiée à la préservation des liens avec le Royaume-Uni et les États-Unis, elle revendique son appartenance au mouvement des non-alignés, met l'accent sur la coopération régionale et se réoriente vers l'Afrique. Pour une étude détaillée des évolutions de la politique étrangère jamaïcaine durant cette période, voir Holger Henke, *Between Self-Determination and Dependency: Jamaica's Foreign Relations, 1972-1989*, Mona, University of the West Indies, 2000.

<sup>870</sup> Matthew Smith, "An Island among Islands: Haiti's Strange Relationship with the Caribbean Community", art. cit., p.182

ministre jamaïcain en personne, P.J Patterson, qui annonce lors d'un sommet caribéen en 1997 l'acceptation de la candidature haïtienne au sein de la Communauté caribéenne. Patterson estime alors qu'il s'agit d'un moment « historique » et que l'aide de ses « nation caribéennes sœurs » permettra à Haïti de renforcer ses structures démocratiques<sup>872</sup>.

Malgré une indifférence suscitée par la volonté de se distinguer de l' « exemple haïtien » durant les premières années après l'indépendance, la politique étrangère jamaïcaine s'engage ainsi progressivement dans plusieurs tentatives de rapprochement avec Haïti durant la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Au-delà de l'aspect diplomatique, les contacts entre les deux territoires se sont toutefois considérablement réduits au regard des nombreux échanges du XIX<sup>e</sup> siècle. Si on retrouve la trace de quelques familles fuyant la dictature Duvalier et réfugiées en Jamaïque durant les années 1960 et 1970, aucun échange migratoire ou économique conséquent ne prend place entre les deux pays durant la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Au début du XXI<sup>e</sup> siècle, la communauté haïtienne en Jamaïque apparaît par conséquent extrêmement réduite, le Ministère des affaires étrangères jamaïcain estimant le nombre de ressortissants haïtiens vivant en Jamaïque en 2012 entre 1000 et 1500<sup>873</sup>.

La Jamaïque offre un exemple révélateur de la manière dont le « problème haïtien » a pu servir d'outil de contrôle social et politique durant la période coloniale. Dès le début de la Révolution haïtienne, des dispositifs instrumentaux producteurs d'exclusion envers les Domingoïses sont mis place en place par les pouvoirs publics jamaïcains. Le processus d'émancipation de la future nation haïtienne est alors associé à une « infection » devant être contenue à tout prix. Par la suite, les colons utilisent régulièrement le « précédent » haïtien pour bloquer toute tentative de réforme du régime colonial en faveur de la majorité noire. Même après l'indépendance de la Jamaïque, dans un contexte où les nouvelles élites politiques se distinguent par leur souci de mettre en place un État « respectable », la figure d'Haïti demeure un contre-exemple qu'il convient de mettre à distance. Pour autant, à chacune de ces époques, des représentations alternatives d'Haïti semblent circuler et constituer autant de répertoires

---

<sup>871</sup> Don Mills, "Jamaica's International Relations in Independence", in Rex Nettleford, ed., *Jamaica in Independence: Essays on the Early Years*, op. cit., pp.163-164.

<sup>872</sup> Matthew Smith, "An Island among Islands: Haiti's Strange Relationship with the Caribbean Community", art. cit., p.184.

<sup>873</sup> Kimone Thompson, « Strained diplomacy marks closure of the Haitian embassy in Kingston », *Jamaica Observer*, 15 avril 2012. À cette époque, la population de la Jamaïque est estimée à 2,7 million d'habitants.

d'action politique en marge de la norme coloniale. Si, en Guadeloupe, les mêmes types de processus sont à l'œuvre, leurs modalités s'avèrent toutefois différentes en raison d'un contexte politique marqué par la prégnance de l'idéologie républicaine.

## **II. Guadeloupe : idéal révolutionnaire ou altérité radicale ? Les paradoxes de l' « exemple haïtien »**

La différence dans la façon d'appréhender le « problème haïtien » en Guadeloupe prend ses racines dans la période révolutionnaire. Saint-Domingue et la Guadeloupe partagent alors une trajectoire commune dans la mesure où ils constituent les deux seuls territoires caribéens à abolir l'esclavage et à porter un projet d'égalité racial. Ainsi, alors qu'en Jamaïque les « événements » de Saint-Domingue se traduisent principalement par l'adoption de dispositifs répressifs, en Guadeloupe le modèle offert par la première République noire impacte profondément les modes de mobilisation politique des esclaves noirs. En résulte un rapport ambivalent au « précédent haïtien », tour-à-tour érigé en exemple et en figure repoussoir par les mouvements anticoloniaux. Cette conflictualité perdure sous des formes renouvelées et contribue à informer les différentes mutations des régimes de pouvoir locaux durant le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle.

### **A. Entre modèle à suivre et figure repoussoir : les usages d'Haïti sous l'esclavage en Guadeloupe**

#### **1. Haïti et la Guadeloupe durant la Révolution : deux trajectoires politiques intimement liées**

Les insurrections à Saint-Domingue et en Guadeloupe sont, sous bien des aspects, intimement liées et partagent une expérience révolutionnaire commune. De 1794 à 1802, la Guadeloupe et Saint-Domingue sont les deux seules colonies des Antilles à avoir aboli l'esclavage et sont unies par un projet républicain radical. Durant toute la période révolutionnaire, les échanges de nouvelles entre les deux territoires sont nombreux et informent en partie les décisions de leurs acteurs politiques respectifs. À plusieurs reprises, les événements ayant lieu à Saint-Domingue changent de manière dramatique le processus révolutionnaire en Guadeloupe, et inversement. En 1792, le soulèvement des planteurs contre le régime républicain en Guadeloupe inspire les colons de Saint-

Domingue et les incite à résister aux autorités métropolitaines, contribuant à l'intensification du conflit sur place<sup>874</sup>. L'abolition de l'esclavage de 1794 en Guadeloupe est une conséquence directe de l'initiative prise par Léger-Félicité Sonthonax, commissaire civil pour les provinces du Nord de Saint-Domingue, de libérer les esclaves en 1793. En 1795, Toussaint Louverture décide d'envahir la partie espagnole d'Hispaniola suite à une rumeur à propos d'un débarquement des troupes françaises en Guadeloupe<sup>875</sup>. En outre, dans les deux territoires, l'abolition de l'esclavage conduit à une situation ambiguë. En Guadeloupe, pressé par le blocus britannique et les planteurs, partisan d'une abolition graduelle de l'esclavage, le commissaire Victor Hugues met en place une politique de « réquisition » des travailleurs qui s'apparente à une nouvelle forme de travail forcé. Toussaint Louverture fait de même à Saint-Domingue lorsqu'il décide de préserver l'économie de plantation et d'encourager les planteurs à revenir dans la colonie. Il met ainsi en place un nouveau système coercitif visant à contraindre les anciens esclaves à rester sur les plantations. Ces mesures suscitent dans les deux cas une forte résistance de la part des nouveaux libres<sup>876</sup>. On le voit, si la Jamaïque est fortement impactée par les événements de Saint-Domingue en raison de sa position géographique, en Guadeloupe, le rapport avec la « perle des Antilles » s'établit d'abord par le biais d'une expérience révolutionnaire partagée.

Cette proximité se laisse plus particulièrement observer par l'usage, parmi la population noire guadeloupéenne, de l'exemple de Saint-Domingue en tant que répertoire d'action politique. Celui-ci joue en effet à de nombreuses reprises le rôle de catalyseur dans les mobilisations contre le régime de Victor Hugues – lui-même petit-blanc de Saint-Domingue – et dans la formulation de discours politiques sur l'égalité raciale. En 1796, un Guadeloupéen est ainsi banni de l'île pour avoir affirmé que « le règne des Blancs était passé, qu'il était étonné que la Guadeloupe fût encore en leur pouvoir et qu'elle n'eût pas subi le sort de Saint-Domingue<sup>877</sup>. » En 1797, lorsqu'une révolte contre le maintien du travail forcé éclate dans la commune du Lamentin, les insurgés appellent à marcher sur Pointe-à-Pitre et à égorger les Blancs. Tentant de rallier les cultivateurs, ils déclarent : « À Saint-Domingue tout le monde fait ce qu'il veut ;

---

<sup>874</sup> Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The story of the Haitian Revolution*, op. cit., p.145. La partie espagnole d'Hispaniola correspond à la République Dominicaine actuelle.

<sup>875</sup> Ibid., pp.236-237.

<sup>876</sup> Robin Blackburn, "Haiti, Slavery, and the Age of the Democratic Revolution", art. cit., p.666.

tous ceux qui commandent sont Noirs ; les Blancs ont été chassés et ceux qui restent servent les Noirs comme vous servez les Blancs... [...] L'armée est nôtre, nous devons tuer tous les Blancs<sup>878</sup> ». L'exemple de Toussaint Louverture est également évoqué quelques semaines avant la révolte du Lamentin, à Marie-Galante, lors d'un rassemblement d'anciens esclaves : « les cris de guerre de la foule étaient qu'ils devraient couper les gorges de tous les Blancs et faire ce que Saint-Domingue avait fait<sup>879</sup> ». Victor Hugues lui-même se plaint de l'admiration suscitée par ce modèle dans ses correspondances avec le ministre des colonies : « À Saint-Domingue seulement, disent-ils, la liberté et l'égalité règnent [...]. Les lettres de Saint-Domingue et ce qui s'y passe ont fait fermenter quelques têtes mal organisées, qui se figurent que l'égalité consiste dans le partage des divers pouvoirs entre les différentes classes.» Et d'ajouter un peu plus loin : « Partout où ont été les noirs de Saint-Domingue, partout a existé le désordre<sup>880</sup> ! » En 1798, le départ de Victor Hugues ne suffit pas à calmer les rumeurs de rétablissement de l'esclavage – alimentées par les nouvelles en provenance de Saint-Domingue – et l'éclatement d'actes de rébellion dans toute l'île. Lorsque Magloire Pélagé arrive au pouvoir en 1801, celui-ci nomme à des fonctions clés des planteurs ayant fui Saint-Domingue et prend soin de se distinguer de la Révolution haïtienne pour mieux proclamer sa loyauté envers Napoléon. Le nouvel homme fort de l'île réprime ainsi tous ceux qui proclament vouloir suivre l'exemple domingois<sup>881</sup>. Ses positions anti-révolutionnaires ne lui attirent toutefois pas la clémence des autorités françaises, puisqu'il est déporté peu après la reconquête de l'île par Richepanse.

Que ce soit durant les insurrections contre Hugues, Desfourneaux ou celle de 1800-1802, l'exemple de Toussaint Louverture constitue par conséquent une source d'inspiration permanente pour les rebelles guadeloupéens. Dans les discours des résistants, les structures de pouvoir de Saint Domingue, perçues comme racialement intégrée et dominées par les Noirs, offrent un point de comparaison à celles de Guadeloupe, dominées par un commissaire blanc. De 1798 à 1802, le régime autonome de Toussaint Louverture offre par conséquent un contre-exemple au regard des politiques de plus en plus répressives menées en Guadeloupe depuis la métropole et aux

---

<sup>877</sup> Cité dans Anne Pérotin-Dumon, "Les Jacobins des Antilles ou l'esprit de liberté dans les Îles-du-Vent", art. cit., p.289.

<sup>878</sup> Laurent Dubois, "The promise of Revolution: Saint-Domingue and the struggle for autonomy in Guadeloupe", in David Geggus, ed., *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, op. cit., p.112. Notre traduction.

<sup>879</sup> Ibid., p.116. Notre traduction.

<sup>880</sup> Cité dans Anne Pérotin-Dumon, "Les Jacobins des Antilles ou l'esprit de liberté dans les Îles-du-Vent", art. cit., pp.289-290.

<sup>881</sup> Laurent Dubois, "The promise of Revolution: Saint-Domingue and the struggle for autonomy in Guadeloupe", op. cit.



rumeurs grandissantes d'un rétablissement de l'esclavage. Ainsi, comme le résume Laurent Dubois, « les nouvelles de Saint-Domingue ont joué un rôle crucial à la fois dans l'éclatement d'insurrections contre les autorités métropolitaines et dans l'élaboration de la vision d'une autonomie politique en Guadeloupe<sup>882</sup>. » En ce sens, malgré certains traits communs, la situation en Guadeloupe est très différente de celle de la Jamaïque. Dans les deux colonies, il est certes possible d'observer la circulation d'idées révolutionnaires et l'arrivée de migrants en provenance de Saint-Domingue. En revanche, ces deux phénomènes ont des conséquences divergentes : alors qu'en Guadeloupe les idées révolutionnaires ont un impact profond et durable sur les mobilisations politiques des Noirs, en Jamaïque leur portée paraît plus limitée en ce qu'elles n'aboutissent qu'à des initiatives modestes et rapidement réprimées par le pouvoir colonial.

Les processus révolutionnaires et leur dénouement en Guadeloupe et à Haïti sont intimement liés. C'est notamment la crainte que le gouvernement autonome de Saint-Domingue ne crée un précédent dans la région, et que la Guadeloupe ne suive cette même voie, qui décide Napoléon à envoyer quasi-simultanément des corps expéditionnaires dans les deux territoires. Ainsi l'empereur écrit-il à son Ministre des colonies, en octobre 1801 : « L'insurrection de la Guadeloupe me paraît être une ramification du système d'indépendance de Saint-Domingue, amené par celui de la liberté [...]. Si l'on pouvait dès à présent envoyer un grand armement avec 6000 hommes, il n'y aurait pas à hésiter à le faire<sup>883</sup> ». Le projet de Napoléon est, *in fine*, de rétablir l'esclavage à Saint-Domingue et en Guadeloupe. Pour y parvenir, Richepanse et Leclerc reçoivent tous deux la consigne de ne pas divulguer l'objectif de leurs expéditions et d'amadouer les combattants locaux. Une fois débarqués, les deux corps ont pour véritable mission de désarmer et de déporter les soldats des armées coloniales, selon une logique que Thomas Ott qualifie de « cheval de Troie<sup>884</sup> ». De ce point de vue, la résistance des insurgés de Guadeloupe opposée aux troupes françaises en 1802 représente un tournant de la Révolution haïtienne. Dès la mort de Delgrès et des insurgés de Matouba en mai 1802, les véritables intentions du pouvoir napoléonien sont révélées au grand jour. Des déportés guadeloupéens, enfermés dans des navires croisant

---

<sup>882</sup> Ibid., p.117.

<sup>883</sup> Cité dans René Belenus, « Saint-Domingue et la Guadeloupe en 1802: Destins croisés », in Louis-Auguste Joint et Mériion Julien, dir., *L'immigration haïtienne dans la Caraïbe : quel défi pour l'unité des peuples ?*, op. cit., p.69.

<sup>884</sup> Thomas Ott, *The Haitian Revolution 1789-1804*, op. cit., p.147.

au large de Saint-Domingue, parviennent à s'échapper et y racontent la répression menée dans leur île. La rumeur d'un rétablissement de l'esclavage en Guadeloupe s'étend rapidement à toute l'île d'Hispaniola<sup>885</sup>. Prenant le contre-pied de l'exemple guadeloupéen, les révolutionnaires haïtiens, qui avaient dans un premier temps décidé de déposer les armes devant les troupes napoléoniennes, opposent dès lors une résistance acharnée aux Français. Le général Leclerc lui-même écrit au Ministre des colonies pour se plaindre du rétablissement de l'esclavage en Guadeloupe, arguant que cette nouvelle donne complique considérablement sa tâche<sup>886</sup>. Ainsi, l'insurrection de Saint-Domingue ne devient véritablement une guerre de libération nationale qu'à partir du moment où la rébellion en Guadeloupe est réprimée et où l'esclavage y est rétabli. Jusqu'à leur dénouement, les processus révolutionnaires à Saint-Domingue et en Guadeloupe s'influencent mutuellement de manière décisive.

La période révolutionnaire donne ainsi à voir un rapport différencié à Haïti en Guadeloupe et en Jamaïque. Dans la colonie britannique, les contacts avec Saint-Domingue consistent principalement en des échanges migratoires et en la circulation limitée de certains idéaux révolutionnaires. La principale conséquence en est l'adoption d'une politique répressive par le pouvoir colonial, qui augure un durcissement du système esclavagiste. En Guadeloupe, du fait de l'expérience révolutionnaire, le modèle haïtien impacte profondément les modes de mobilisation politique des esclaves. La trajectoire commune partagée par Saint-Domingue et la Guadeloupe a pour conséquence une certaine proximité historique, ouvrant la voie à une relation plus passionnelle mais aussi plus ambivalente avec la figure d'Haïti.

---

<sup>885</sup> Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The story of the Haitian Revolution*, op. cit., pp.285-286.

<sup>886</sup> « Tous les Noirs sont persuadés par les lettres venues de France, par la loi qui rétablit la traite, par les arrêtés du Général Richepance qui rétablit l'esclavage à la Guadeloupe, qu'on veut rendre les esclaves, et je ne puis obtenir le désarmement que par des combats longs et opiniâtres. Ces hommes ne veulent pas se rendre. Il faut avouer que, la veille d'avoir tout terminé ici, les circonstances politiques dont je vous ai parlées plus haut ont presque détruit mon ouvrage. Il ne faut plus compter sur la forme morale que j'ai eue ici, elle est détruite. Les mauvaises mesures prises à l'extérieur ont tout détruit, ont soulevé les esprits. On ne pourra plus réduire les noirs que par la force des armes. » (Lettre de Leclerc du 6 août 1802 adressée au Ministre des colonies, citée dans René Belenus, "Saint-Domingue et la Guadeloupe n 1802: Destins croisés", op. cit., p.91.).

## 2. Crispations coloniales et luttes pour l'égalité : le « spectre haïtien » sous la Restauration

Quelques semaines après son indépendance, la nouvelle République d'Haïti appelle à l'émigration des esclaves des autres colonies vers ses terres. Ce message s'adresse notamment à la Guadeloupe, que Jean-Jacques Dessalines appelle au soulèvement. Le 28 avril 1804, le nouveau dirigeant d'Haïti déclare : « La Guadeloupe pillée et détruite, les victimes couvertes du sang de leurs femmes et de leurs enfants [...] Que ne puis-je voler à votre assistance et briser vos fers. Mais hélas, une barrière insurmontable nous sépare [...] peut-être une étincelle de feu qui nous embrase se communiquera à vos cœurs [...] sortant tout à coup de votre léthargie, les armes à la main, vous réclamerez vos droits [...] tôt ou tard, la justice divine vous enverra un de ces génies privilégiés qui nés au-dessus des êtres vulgaires sera destiné à vous venger<sup>887</sup> ». Ces déclarations provoquent l'ire du capitaine général Ernouf, nommé à la tête de la Guadeloupe en 1803. Craignant un nouveau soulèvement dans l'île, ce dernier tente de restreindre toute communication avec Haïti : il donne l'ordre de capturer les navires en partance pour l'ancienne colonie française et exempte de tous droits ceux ayant commercé auparavant avec la première République noire. De manière générale, Ernouf assimile le trafic maritime avec Haïti à un « brigandage », car il « fait du tort au commerce, met la férocité des Nègres à même d'agir en leur fournissant des armes<sup>888</sup> ». Malgré les mesures prises par les autorités coloniales, la nouvelle de la victoire des révolutionnaires à Haïti semble être rapidement connue dans toute la Guadeloupe. De nombreux esclaves s'enfuient pour trouver refuge dans la première République noire tandis que, tout comme en Jamaïque, les rumeurs de complots et de tentatives de soulèvement fomentées par des agents haïtiens alimentent la paranoïa des colons. Ernouf rapporte ainsi en janvier 1805 qu'il « n'existe maintenant aucun nègre créole qui n'ait appris les succès que Dessalines a remporté sur les Blancs. Les propagandistes de Saint-Domingue ont été exécutés, mais les forces sont insuffisantes pour empêcher l'abord des côtes aux envoyés des brigands et s'opposer en même temps à la désertion des nègres des ateliers qui trouvent le moyen de s'embarquer pour les îles neutres et de là pour Saint Domingue<sup>889</sup> ».

---

<sup>887</sup> Jean-Jacques Dessalines, le 28 avril 1804, cité dans Léo Élisabeth, «Les relations entre les Petites Antilles françaises et Haïti, de la politique du refoulement à la résignation, 1804-1825», oart. cit., p.179.

<sup>888</sup> Ernouf, cité dans Ibid., p.180.

<sup>889</sup> Ernouf, cité dans Ibid., p.183.

Les rumeurs de complots et de projets de débarquement haïtien perdurent durant toute la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et contribuent à façonner l'action politique des planteurs. En effet, le « syndrome de Saint-Domingue » marque profondément l'oligarchie antillaise et incite celle-ci à modérer ses traditionnelles velléités autonomistes. Désormais, les planteurs, terrifiés par la peur d'un massacre des Blancs, acceptent bon gré mal gré de remettre leur destin entre les mains de l'État français, modifiant de manière durable le jeu politique local et le rapport à la métropole<sup>890</sup>. À l'instar de la Jamaïque, la peur d'un « autre Haïti » favorise également la mise en place d'une politique de répression particulièrement stricte sous la Restauration. Les autorités, figées dans un repli défensif, essaient d'empêcher tout contact avec Haïti et arrêtent systématiquement les individus suspectés d'être des émissaires haïtiens. Jusqu'à l'abolition de 1848, les officiers de marine de la Station Navale des Antilles multiplient les rapports sur le repérage de navires haïtiens croisant au large des colonies françaises et des îles du Nord de la mer des Caraïbes, relais supposés des « agents » haïtiens<sup>891</sup>. La peur suscitée par le « spectre de Saint-Domingue » est, note Nelly Schmidt, omniprésente dans l'esprit du pouvoir colonial local : « La hantise du ministère de la Marine et des Colonies, manifestée dans quasiment chaque courrier adressé aux gouverneurs, était l'influence de ces émissaires haïtiens tant redoutés, qui entretenaient un esprit de rébellion parmi les esclaves et les “hommes de couleur” libres<sup>892</sup>. » Le rétablissement de l'esclavage en Guadeloupe s'accompagne ainsi, dans un parallèle saisissant avec la Jamaïque, de la mise en place d'un vaste arsenal répressif visant à éviter tout autre soulèvement fondé sur le précédent haïtien. De même, 60 ans avant la rébellion de Morant Bay et le passage au régime de la Couronne, la plantocratie guadeloupéenne accepte de limiter ses revendications autonomistes et de remettre son destin aux mains de l'État français par peur d'une « autre Haïti ». Pour autant, les efforts des autorités locales pour empêcher les contacts avec Haïti sont vains : des esclaves guadeloupéens s'enfuient régulièrement vers la première République noire et les informations en provenance de cette dernière circulent régulièrement dans l'île. Guilhermy, intendant de la Guadeloupe en 1814-1815, déclare ainsi à propos d'Haïti : « Nos gens de couleur libres n'ont que trop de relations secrètes avec cette île ; et

---

<sup>890</sup> David Rigoulet-Roze, « Assimilationniste de « couleur » contre autonomisme « blanc » : De la Révolution à l'abolition de l'esclavage en 1838 », art. cit., p.91.

<sup>891</sup> Melvyn Kennedy, « The Bissette Affair and the French Colonial Question », *The Journal of Negro History*, vol. 45, n° 1, 1960, pp.1-2.

jusques dans les ateliers de la Martinique et de la Guadeloupe, on y est instruit à point nommé de tout ce qui se passe dans cette ancienne métropole [...] j'ai moi-même vu circuler, en dépit de toutes nos précautions, les ordonnances, les proclamations du Nègre Christophe, les discussions de son Assemblée nationale, et jusqu'à l'almanach de sa cour<sup>893</sup>. »

Durant les années 1820, la perspective d'une reconnaissance officielle d'Haïti accroît la psychose de colons. L'idée d'un complot haïtien visant toute la Caraïbe germe dans certains esprits, tandis que la politique de répression s'accroît. Tout est mis en œuvre pour prouver la dangerosité du lien que les planteurs établissent entre la reconnaissance de l'indépendance d'Haïti et les réformes de l'économie de plantation alors envisagées par le pouvoir central<sup>894</sup>. La crainte des fameux « agents haïtiens » inspire même le traité de reconnaissance d'Haïti de 1825, qui prévoit l'admission des navires français dans les ports haïtiens et l'échange de consuls entre les deux pays, mais interdit aux citoyens haïtiens de se rendre dans les colonies françaises<sup>895</sup>. En revanche, la possibilité pour des Guadeloupéens de se rendre à Haïti subsiste : des libres de couleur s'y rendent régulièrement durant les années 1820 et proclament leur admiration pour la première République noire<sup>896</sup>. Dans un contexte marqué par la lutte des Mulâtres pour l'égalité civique, ces allers-et-venues sont loin d'être anodins et suggèrent que, 20 ans après le rétablissement de l'esclavage, le précédent haïtien continue à informer les répertoires d'action politique de certains acteurs engagés autour de l'abolition de l'esclavage. L'historien Melvyn Kennedy fait ainsi directement le lien entre la psychose des planteurs provoquée par le « spectre haïtien » et l'affaire Bissette<sup>897</sup>. C'est en effet dans le cadre des multiples perquisitions pratiquées par les forces de l'ordre chez les libres de couleur pour prévenir tout risque révolutionnaire que le pamphlet intitulé *De la situation des gens de couleur dans les Antilles françaises* est saisi et considéré comme une incitation à la rébellion. La publication préalable de cet essai à Paris puis son arrivée dans les Antilles n'avaient pourtant pas, dans un premier temps, provoqué de

---

<sup>892</sup> Nelly Schmidt, *La France a-t-elle aboli l'esclavage ? Guadeloupe – Martinique – Guyane – 1830 – 1935*, Paris, Perrin, 2009, pp.41-42.

<sup>893</sup> Guilhermy, cité dans Léo Élisabeth, «Les relations entre les Petites Antilles françaises et Haïti, de la politique du refoulement à la résignation, 1804-1825», art. cit., p.189.

<sup>894</sup> Ibid., p196.

<sup>895</sup> Nelly Schmidt, *La France a-t-elle aboli l'esclavage ? Guadeloupe – Martinique – Guyane – 1830 – 1935*, op. cit., pp.40-41.

<sup>896</sup> Léo Élisabeth, «Les relations entre les Petites Antilles françaises et Haïti, de la politique du refoulement à la résignation, 1804-1825», art. cit., p.206 ; David Rigoulet-Roze, «Assimilationnisme de « couleur » contre autonomisme « blanc » : De la Révolution à l'abolition de l'esclavage en 1838», art. cit., p.93.

<sup>897</sup> Melvyn Kennedy, «The Bissette Affair and the French Colonial Question», art. cit., p.2.

réactions particulières. Outre l'attitude réactionnaire du pouvoir colonial, les liens qui unissent l'affaire Bissette et la figure d'Haïti se laissent également observer dans les luttes rhétoriques qui s'engagent durant le procès. Bissette et ses compagnons articulent en effet l'abolition de l'esclavage et la reconnaissance d'Haïti pour défendre leur point de vue sur la nécessité d'une réforme coloniale. Le traité signé avec l'ancienne colonie française en 1825 enflamme davantage encore le procès et attise les tensions avec les esclavagistes, enragés par la reconnaissance d'Haïti<sup>898</sup>. Le « syndrome de Saint-Domingue » a donc constitué un élément déclencheur dans l'affaire Bissette et contribué à influencer à des degrés divers les protagonistes du procès. Dans les années qui suivent, l'obsession du pouvoir colonial à propos d'une « autre Haïti » se poursuit et façonne les dispositifs de répression engagés à l'encontre des esclaves : de 1830 à 1848, les rapports de gendarmerie attribuent ainsi la quasi-totalité des soulèvements ou tentatives d'émeutes qui ont lieu en Guadeloupe à des « agents » envoyés par le gouvernement haïtien<sup>899</sup>.

Il semble par conséquent qu'en Jamaïque comme en Guadeloupe, le « spectre de Saint-Domingue » entraîne la crispation du régime de la plantation, favorise la mise en place de dispositifs de répression producteurs d'exclusion envers Haïti, et participe d'une racialisation accrue des esclaves. En revanche, dans la continuité de la période révolutionnaire, l'usage d'Haïti en tant que vecteur de mobilisation politique chez les esclaves diverge grandement en Jamaïque et en Guadeloupe. Alors que dans la colonie britannique, les répertoires de résistance au système esclavagiste ne semblent pas ou peu faire référence à Haïti, dans la colonie française, les acteurs de la contestation articulent davantage leurs luttes à celles de la première République noire.

### 3. L'abolition de l'esclavage et le contre-exemple haïtien

On l'a vu, la mise à distance d'Haïti par le biais d'une variété de dispositifs instrumentaux et l'usage de ces catégories d'exclusion en tant que ressort de l'action politique paraissent jouer un rôle prédominant dans le régime de la Guadeloupe postrévolutionnaire. Les divers usages politiques de la figure d'Haïti apparaissent encore plus clairement lors des débats sur l'abolition qui prennent place durant les années 1840.

---

<sup>898</sup> Ibid., pp.7-8.

<sup>899</sup> Nelly Schmidt, *La France a-t-elle aboli l'esclavage ? Guadeloupe – Martinique – Guyane – 1830 – 1935*, op. cit., p.112.

En 1845, le Comte de Chazelles, délégué du groupe des planteurs de la Guadeloupe, écrit par exemple un rapport à la Chambre des députés à l'occasion d'un projet de loi concernant le régime des esclaves. Dans une démarche similaire à ce qui a été observé en Jamaïque, il y construit Haïti en contre-exemple pour mieux justifier l'absence de réformes du système esclavagiste : « Le problème social que le gouvernement a soumis aux Chambres consiste à substituer le *travail salarié* de l'ouvrier libre au travail *obligé* de l'ouvrier esclave. [...] L'application de la nouvelle théorie n'a point eu, jusqu'à ce jour, d'heureux résultats. On peut craindre que la république noire d'Haïti ne soit le *spécimen* des nouvelles sociétés coloniales ; [...] elle se continuera à la Martinique, à la Guadeloupe, à la Guyane et à Bourbon, au préjudice de l'industrie, du commerce, de la navigation et de la puissance navale de la France<sup>900</sup>. »

Du côté des abolitionnistes, l'insurrection de Saint-Domingue est régulièrement citée en exemple pour mettre en récit la libération des esclaves. Néanmoins, ces références s'avèrent pour le moins ambivalentes dans la mesure où elles n'évoquent pas tant l'État indépendant créé en 1804 que la concrétisation des idées républicaines. Ce paradoxe est notamment mis en lumière par Silyane Larcher, qui explique « Toute la complexité de la mobilisation des esclaves, se trouvait résumée dans ce syncrétisme socio-historique liant le souvenir de l'insurrection de Saint-Domingue dans la Caraïbe aux références politiques républicaines du peuple parisien, symboles de l'émancipation des esclaves et d'un "républicanisme franco-caribéen". La référence conjointe à "Saint-Domingue" – non à l'État souverain et indépendant d'Haïti – et aux symboles populaires républicains puisait dans l'héritage des "Jacobins noirs", ces leaders d'une révolution faite contre l'esclavagisme colonial et son séparatisme socioracial<sup>901</sup> ». En d'autres termes, si l'idéal révolutionnaire haïtien est utilisé en tant que catégorie d'action politique par les abolitionnistes, son usage ne s'inscrit pas tant dans l'idée de construire une nation noire ou d'affirmer une identité raciale, que d'invoquer un discours républicain et assimilationniste imprégné de la norme coloniale. La mise en récit d'Haïti dans les écrits de Victor Schoelcher en constitue un des exemples les plus frappants. Schoelcher est le premier abolitionniste européen à se rendre à Haïti depuis l'indépendance du pays. À la suite de son voyage, qui se déroule en janvier 1841, il

---

<sup>900</sup> Chazelles, cité dans Nelly Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies, 1820-1851. Analyse et documents*, op. cit., p.623. En italique dans le texte. On précisera que le terme de « République noire », s'il a été réapproprié par la rhétorique nationaliste noire, a été également utilisé par les colons blancs durant le XIX<sup>e</sup> dans un sens péjoratif.

<sup>901</sup> Silyane Larcher, *L'autre citoyen*, op. cit., p.123.

publie l'ouvrage intitulé *Colonies étrangères et Haïti*<sup>902</sup>. L'objectif de l'homme politique est alors de convaincre le lecteur de l'urgente nécessité de supprimer l'esclavage en se fondant sur les expériences de pays étrangers. L'auteur exprime ses espoirs, mais aussi ses biais, dès lors qu'il arrive dans la rade du Cap Haïtien : « je désirais, j'espérais, je craignais. À mesure que le vaisseau pénétrait dans la grande rade du Cap, j'étais saisi d'une sorte d'inquiétude toujours croissante ; j'allais voir le premier peuple nègre civilisé. C'était la race africaine prenant son rang au milieu de la civilisation qui allait m'apparaître<sup>903</sup>. »

Cette obsession de Victor Schoelcher pour « l'élévation de la race africaine » par la « civilisation » condamne d'avance sa démarche et laisse rapidement voir une vision racialisée d'Haïti. Car l'auteur, dès son arrivée, dénonce un « désastre public<sup>904</sup> » et une « désorganisation complète, déplorable, honteuse<sup>905</sup> ». La description des Haïtiens à laquelle l'auteur se livre n'a guère à envier à celle des penseurs racistes de son temps : « Il était autrefois esclave du fouet, on l'a rendu esclave de la paresse et de la misère ; les maîtres l'opprimaient par la force, le gouvernement l'opprime par la dépravation. Il a bien affranchi son corps, mais on n'a pas affranchi son âme, puisqu'on ne lui a pas donné, par une bonne direction morale, la possession de la justice et de la vertu<sup>906</sup> ». Schoelcher, tout en prenant soin de condamner l'esclavage, va même jusqu'à regretter le temps de Saint-Domingue : « Les traces qu'ont laissés les colons de Saint-Domingue sont empreintes d'une véritable magnificence. [...] Il faut l'avouer, ces arrogants et cruels possesseurs d'esclaves employaient une partie des richesses que produisaient les nègres à de belles œuvres<sup>907</sup>. » On voit ici à l'œuvre les mécanismes pervers du discours assimilationniste qui, sous couvert d'égalité, érige la francité et la blancheur en canons de la moralité tout en infériorisant la catégorie noire. Le propos de Schœlcher sont loin d'être un cas unique : de nombreux abolitionnistes, nous dit Nelly Schmidt, construisent Haïti en contre-exemple pour légitimer la suppression de l'esclavage : « Parmi les facteurs les plus notables de suppression de l'esclavage, les phénomènes de résistance des premiers concernés, les esclaves eux-mêmes, furent prépondérants. Les abolitionnistes en eurent une conscience nette [...]. Lorsqu'ils évoquèrent cette longue

---

<sup>902</sup> Victor Schœlcher, *Colonies étrangères et Haïti : Résultats de l'émancipation anglaise*, Paris, Pagnerre, 1843.

<sup>903</sup> Ibid., p.171.

<sup>904</sup> Ibid.

<sup>905</sup> Ibid., p.184.

<sup>906</sup> Ibid., p.327.

<sup>907</sup> Ibid., p.324.



résistance, ce fut [...] pour étayer leur mise en garde contre une répétition des événements de Saint-Domingue/Haïti<sup>908</sup>. » Ce n'est donc pas tant la nécessité d'imiter la libération haïtienne qui est mise en avant pour légitimer l'émancipation, que la crainte que le maintien de l'esclavage ne conduise à une insurrection du même type qu'à Haïti. On retrouve des exemples de ces discours jusque dans la Commission de l'abolition présidée par Schoelcher, au sein de laquelle Isambert, célèbre abolitionniste, évoque l'exemple d'Haïti comme preuve des conséquences néfastes qu'entraînerait l'exercice de droits politiques par des esclaves tout juste affranchis<sup>909</sup>.

## B. L'ombre du « spectre haïtien » dans l'élaboration des cadres de la vie politique guadeloupéenne après l'abolition

Le rapport paradoxal à Haïti repéré durant l'esclavage se laisse également observer durant la période post-1848. Durant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la figure du « barbare haïtien » fait l'objet d'usages similaires à ceux observés en Jamaïque et infléchit les modes de gouvernementalité mis en œuvre par le pouvoir colonial. Dans le même temps, la première République noire demeure une forme d'exutoire pour les populations noires déçues des promesses non tenues de l'émancipation, comme en témoigne d'importants mouvements migratoires à destination d'Haïti. Le discours des tenants de l'assimilation reflète ces injonctions contradictoires, dans la mesure où l'idéal révolutionnaire haïtien côtoie constamment la peur de « devenir comme Haïti ». Cette conflictualité interne se laisse tout particulièrement observer durant le processus de départementalisation, où le « modèle haïtien » est renégocié dans des termes radicalement différents selon les enjeux et les cadres de pensée du moment. Les stéréotypes de la figure du « barbare haïtien » n'en sont pas moins renouvelés, comme en témoigne la réactivation du « problème haïtien » dans l'espace politique local à partir de la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Nous verrons ainsi que, si en Jamaïque comme en Guadeloupe, la figure d'Haïti est mobilisée en tant que catégorie politique, dans le cas guadeloupéen ce rapport à la première République noire semble plus passionnel mais aussi plus ambivalent.

---

<sup>908</sup> Nelly Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies, 1820-1851 : Analyse et documents*, op. cit., p.391.

<sup>909</sup> « Ne serait-il pas à craindre, qu'en raison de la situation nouvelles, ils [les « nègres »] ne missent de côté les blancs et les mulâtres de toutes nuances, et qu'en raison de leur nombre ils ne voulussent s'emparer du gouvernement des colonies ? L'exemple d'Haïti est là pour le prouver » (Isambert, cité dans Silyane Larcher, *L'autre citoyen*, op. cit., p.74.).

## 1. Un outil de contrôle social et politique durant la période post-émancipation

Les propos d'Isambert constituent en réalité les prémices des usages politiques d'Haïti qui se développent après 1848. Après avoir servi à justifier le maintien du système esclavagiste, durant toute la période post-émancipation, le « problème haïtien » est amené à légitimer l'exclusion politique des Noirs et contribue à informer les politiques de contrôle social mises en œuvre par les autorités coloniales. « Jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en fait, et même au-delà, les pouvoirs coloniaux eurent sans cesse à l'esprit le précédent haïtien lorsqu'il s'agissait de régler des questions de droits civiques des populations, de législation du travail ou, en 1848-1851 puis après 1871, d'organisation des cadres de l'expression politique et de l'exercice du droit de vote au suffrage universel<sup>910</sup> », nous explique Nelly Schmidt. Les colons antillais apparaissent comme un relai de premier ordre dans ce travail de justification du régime d'exclusion des Noirs par le biais d'Haïti. Myriam Cottias rapporte que, dans l'univers politique des Antilles françaises, c'est la classe des planteurs blancs qui évoque le plus ouvertement Haïti et utilise cette dernière comme grille de lecture des soulèvements de 1848. Tout comme dans l'ancienne colonie française, disent-ils, « les esclaves n'avaient aucune raison de s'insurger. Ils n'agissaient qu'à l'instigation des gens de couleur qui, trop lâches pour se montrer à découvert, espéraient en poussant les nègres en avant, faire de la Martinique une seconde Haïti<sup>911</sup>. » Dans les nombreuses doléances qu'ils adressent au pouvoir métropolitain durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les planteurs et usiniers blancs n'ont de cesse de dénoncer les procédures d'émancipation des anciens esclaves en associant celles-ci à une répétition des « événements » de Saint-Domingue. Ces analogies sont notamment observables dans les délibérations du Conseil général de Guadeloupe où, tout comme en Jamaïque, les droits politiques des Noirs sont associés à un retour à un état primitif naturel personnifié par Haïti : « les nègres ne connaissent pas de besoin et vivent sobrement, [...] croupissant dans l'inertie, l'ignorance et la paresse. Sans profit pour eux-mêmes et sans utilité pour la société, sortis de la sauvagerie, ils ne sont pas arrivés à la civilisation ; et livrés à eux-mêmes, ils retourneraient par une pente

---

<sup>910</sup> Nelly Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies, 1820-1851 : Analyse et documents*, op. cit., p.390.

<sup>911</sup> Cité dans Myriam Cottias, « Ces « hommes dangereux » de 1848 : L'amnistie à l'épreuve de l'abolition de l'esclavage », *Genèses*, n° 66, 2007, pp.36-37. Si la présente citation provient d'un colon de la Martinique, le même type de discours se laisse également observer chez les planteurs blancs de Guadeloupe.

naturelle à leur état primitif selon le triste exemple que donne au monde Haïti<sup>912</sup> ». C'est ici que l'usage du « problème haïtien » par les planteurs prend tout son sens : l' « enfer haïtien », construit comme seule alternative à l'ordre social en place, sert de support discursif pour mettre en récit l'inéluctabilité et la désirabilité de la domination raciale.

La période des procès politiques de 1850-1851 constitue un des exemples les plus marquants de cette construction auto-entretenu qu'est le « spectre d'Haïti » par le biais d'un ensemble d'instruments répressifs. À l'époque, le colonel Fiéron, gouverneur de l'île, établit un lien direct, dans un rapport au Ministre des colonies, entre le « parti des Mulâtres », accusé de conspiration contre le nouvel ordre social, et Haïti : « Ce parti [des Mulâtres] se distingue particulièrement dans cette portion de la population, celle qui n'a rien changé de sa vanité et de ses prétentions : il lui faut aujourd'hui plus que le titre de la citoyenneté, elle veut celui de la propriété. N'est-ce pas ce qu'elle a été dans tous les temps et dans tous les pays, à St. Domingue même, ambitieuse, orgueilleuse, incapable, sans famille, [...] prétendant à tout et ne sachant vivre que comme certains êtres qui s'emparent des demeures et font leur possession du bien d'autrui<sup>913</sup> ». Lors du procès de Sénécal, le Ministère civil attribue au prévenu – accusé de « séparatisme » et de vouloir répéter les événements de Saint-Domingue – des propos similaires : « Écoutez-moi, aurait dit Sénécal à ses partisans, les blancs veulent me tuer, parce qu'ils disent que c'est moi qui vous instruit et vous éclaire. [...] Vous connaissez Saint-Domingue. Eh bien ! il faut que la Guadeloupe soit comme Saint-Domingue. Tant qu'il n'en sera pas ainsi, ce seront les blancs qui seront les chefs, qui auront les places, et qui gouverneront. Cela ne peut pas durer ; il faut que la couleur prenne le dessus. Mais je vous dis : cela ne tardera pas, la Guadeloupe viendra comme Saint-Domingue<sup>914</sup>. » Sénécal a dénié cette version des faits durant le procès, mais le stigmatisme est apparu si fort qu'il justifiait en lui-même la condamnation du leader politique. On retrouve en réalité les mêmes logiques répressives à l'œuvre dans le procès de Morant Bay en Jamaïque, durant lequel William Gordon, perçu comme un des leaders la rébellion, est accusé, sans preuve, de « complot haïtien ». Cette instrumentation de l'appareil

---

<sup>912</sup> Recueil de délibérations du Conseil général de Guadeloupe, 1869, cité dans Philippe Cherdieu, « L'échec d'un socialisme colonial : la Guadeloupe (1891-1914) », art. cit., p.315. On notera la grande similarité du raisonnement avec celui de l'historien anglais J.A Froude dans ses réflexions sur les droits politiques des Noirs en Jamaïque.

<sup>913</sup> Colonel Fiéron, rapport au Ministre de la Marine et des Colonies, 28 juillet 1851, cité dans Oruno Lara, *De l'Oubli à l'Histoire : Espace et identité Caraïbe. Guadeloupe, Guyane, Haïti, Martinique*, op. cit., pp.168-169.

<sup>914</sup> Arrêté de la Chambre d'Accusation de Basse-Terre sur le détenu Marie-Léonard Sénécal, 5 novembre 1850, cité dans Ibid., p.168. Ces propos sont fondés sur divers témoignages, dont celui du surveillant de l'habitation du Marigot. Sénécal a dénié cette version des faits durant le procès, soulignant qu'il n'était pas présent au moment où le surveillant lui prêtait ces propos.

judiciaire s'avère, en ce sens, illustrative de la manière dont le « problème haïtien » est utilisé dans le fonctionnement quotidien des appareils répressifs coloniaux et dans la reproduction des inégalités socio-raciales. Dans les deux cas, la figure du « barbare haïtien » est à la fois utilisée comme instrument de contrôle social et comme argument pour légitimer l'exclusion politique des Noirs. Cette tendance se prolonge même au-delà du XIX<sup>e</sup> siècle : on l'a vu en Jamaïque lors des mouvements de protestation de 1938, mais on retrouve également le même type de dispositifs discursifs en Guadeloupe. Ainsi de certains rapports du gouverneur guadeloupéen attribuant les grèves et émeutes qui se produisent entre 1910 et 1913 à l'action d' « émissaires » haïtiens<sup>915</sup>.

Les similarités entre les cas jamaïcain et guadeloupéen durant la période post-émancipation ne s'arrêtent toutefois pas à la perpétuation de la figure du « barbare haïtien » par le biais de dispositifs instrumentaux. Tout comme en Jamaïque, après l'abolition, la République d'Haïti constitue une destination privilégiée pour hommes de couleur guadeloupéens en quête d'ascension sociale. Peter Fraser remarque ainsi qu'« un grand nombre des individus récemment émancipés de Guadeloupe et de Martinique émigrèrent à Haïti à partir des années 1850, s'installant dans les villes et établissant certaines des maisons de négociant les plus importantes de la capitale. Ils pénétrèrent à l'intérieur du pays où ils effectuèrent divers types de commerce<sup>916</sup>. » L'exemple le plus connu de cet exode post-émancipation vers la première République noire est celui de Sénécal qui, une fois sa peine purgée, s'exile à Port-au-Prince avec sa famille. Philippe Zacaïr retrouve également dans les archives consulaires françaises la trace de nombreuses familles provenant des Antilles françaises parties s'établir à Haïti durant le XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle. L'historien précise que la grande majorité de ces migrants est originaire de Guadeloupe et se concentre à Port-au-Prince<sup>917</sup>. Cette immigration a deux motifs principaux. En premier lieu, elle est le résultat des politiques de répression qui ont lieu après 1848 : de nombreux Mulâtres, accusés de subversion et d'attentat contre l'ordre colonial, sont alors l'objet de mesures d'expulsion et s'exilent à Haïti<sup>918</sup>. En deuxième lieu, tout comme en Jamaïque, le départ vers Haïti est symptomatique d'une aspiration plus large de larges segments de la société

---

<sup>915</sup> Nelly Schmidt, *La France a-t-elle aboli l'esclavage ? Guadeloupe – Martinique – Guyane – 1830 – 1935*, op. cit., p.114.

<sup>916</sup> Peter Fraser, "British West Indians in Haiti in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries", op. cit., p.79.

<sup>917</sup> Philippe Zacaïr, "Les immigrés guadeloupéens et martiniquais en Haïti (1848-1900)", communication présentée durant la journée d'études « Mieux connaître Haïti », LAMECA et CORECA, 27 mars 2010, Basse-Terre, URL : [http://www.lameca.org/dossiers/immigres\\_guadeloupeens\\_haiti/](http://www.lameca.org/dossiers/immigres_guadeloupeens_haiti/) (consulté le 16 mars 2015).

<sup>918</sup> Ibid.

guadeloupéenne à échapper à leur condition socio-raciale. Dans un contexte où l'expérience de la liberté est vidée de son contenu par les politiques de contrôle social, et où les régimes de pouvoir hérités de la société plantation sont maintenus en place, Haïti constitue un exutoire et sert de vecteur d'ascension sociale et d'émancipation politique. Les rapports des agents consulaires français en poste à Haïti témoignent notamment du rôle déterminant du facteur racial dans la migration : « Il est en effet impossible de dissimuler que nos compatriotes des Antilles viennent ici dans le but de profiter le plus possible des affinités de race dans leur intérêt personnel. [...] Quoiqu'ils ne soient pas accueillis précisément en frères, nul ne s'étonne de les voir prendre part aux affaires, de contracter des alliances. Ils n'affichent leur nationalité française que le jour où elle peut réellement leur servir de sauvegarde et les soustraire aux charges de l'Haïtien véritable, quelques fois après avoir joui longtemps et sans scrupules de tous les avantages attachés à la qualité d'haïtiens<sup>919</sup>. »

Durant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, Haïti apparaît donc comme un lieu d'attraction pour un certain nombre de ressortissants jamaïcains et guadeloupéens, poussés au départ par des contextes répressifs et par l'aspiration à une ascension sociale, et comme un moyen de protester contre l'oppression coloniale. En dépit des discours et instruments déployés par les institutions de pouvoir dans le but de perpétuer le « contre-exemple » haïtien, des représentations alternatives à propos d'Haïti circulent dans les deux îles et alimentent d'importants mouvements migratoires. Pour autant, la figure d'Haïti semble être davantage politisée aux Antilles françaises. Myriam Cottias confie en effet qu'à l'époque, « au sein de la population, Haïti est certainement demeurée un symbole de liberté<sup>920</sup> ». Il convient également de noter que, dans le cas de la Guadeloupe, il n'y a pas d'arrivées substantielles d'Haïtiens durant la période post-émancipation. Cette différence semble tenir tant à la distance géographique de la Guadeloupe qu'à l'existence d'une législation sur l'asile plus ouverte en Jamaïque.

---

<sup>919</sup> Cité dans Ibid.

<sup>920</sup> Myriam Cottias, « Ces « hommes dangereux » de 1848. L'amnistie à l'épreuve de l'abolition de l'esclavage », art. cit., p.44.

## 2. Entre départementalisation et autonomisme : les usages d'Haïti en tant que répertoire d'action politique après 1946

Les catégorisations circulant à propos d'Haïti, bien qu'elles soient peu mentionnées dans la littérature sur le sujet, jouent également un rôle significatif sur le processus de départementalisation. Dans ses travaux sur la décolonisation dans les Antilles françaises, Nick Nesbitt explique que la demande de départementalisation de 1946 repose sur une invocation de « l'égalitarisme radical » de la période révolutionnaire<sup>921</sup>. Par cette notion, l'auteur se réfère à la Révolution française et au projet assimilationniste de 1848. Cette définition nous semble pour le moins limitée car, en réalité, la notion d'universalisme *radical*, c'est-à-dire qui transcende les catégorisations raciales, constitue d'abord une référence aux projets révolutionnaires haïtien et guadeloupéen et à leur volonté d'abolir les rapports de domination socio-raciaux. On peut par conséquent en déduire que l'idéal égalitaire porté par le projet de départementalisation prend ses sources non pas dans l'idéal de 1789, mais dans celui de 1794 (abolition de l'esclavage en Guadeloupe) et dans celui de 1804 (indépendance d'Haïti). Ce constat s'impose d'autant plus que le projet d'émancipation porté en 1848 se fonde lui-même sur l'achèvement du processus révolutionnaire initié en 1794<sup>922</sup>. On rejoint en ce sens l'hypothèse formulée par Charles Forsdick, selon qui la figure d'Haïti constitue une source d'inspiration centrale chez les concepteurs de la départementalisation<sup>923</sup>.

Le parallèle avec Haïti est particulièrement visible chez Aimé Césaire, qui entame sa carrière politique juste après un séjour de sept mois à Haïti, dont le souvenir marquera durablement l'auteur. Ainsi Colin Dayan indique-t-il que « Césaire arriva à Haïti en 1944 en tant que poète, et retourna chez lui [...] en tant qu'homme politique<sup>924</sup>. » Durant ce voyage, Césaire y découvre les « héritages africains » de la Caraïbe et est amené à revoir sa conception du politique. L'auteur ne déclare-t-il pas « j'ai trouvé en Haïti plus qu'un apport majeur à la pensée que j'essayais de

---

<sup>921</sup> Nick Nesbitt, "Departmentalization and the Logic of Decolonization", op. cit., p.38.

<sup>922</sup> Voir la section intitulée « Le processus d'abolition de 1848, ou la reconduction du régime de domination de la plantation » du chapitre 2.

<sup>923</sup> Charles Forsdick, "Haiti and departmentalization: the special presence of Toussaint Louverture", *International Journal of Francophone Studies*, vol. 11, n° 3, pp.327-344.

<sup>924</sup> Colin Dayan, cité dans John Walsh, "Césaire Reads Toussaint Louverture: The Haitian Revolution and the Problem of Departmentalization", *Small Axe*, n° 34, 2011, p.115.

construire<sup>925</sup> » ? La figure d'Haïti n'est toutefois pas dénuée d'ambivalence dans la pensée du poète et, par extension, dans les représentations qui ont motivées le passage à la départementalisation. D'une part, Haïti constitue chez l'auteur une catégorie sublimée censée incarner un peuple noir accompli et des origines racialisées perdues. Ainsi Césaire déclare-t-il à propos d'Haïti : « Ici me sont apparues les Antilles essentielles, avec des nègres authentiques, une langue, des mœurs, toutes choses que la civilisation européenne avait plus ou moins édulcorées à la Martinique. Inévitablement, je me suis alors intéressé à l'histoire haïtienne, à Toussaint Louverture, à Dessalines, à Christophe. C'était ça, pour moi, les vraies Antilles<sup>926</sup>. » Ce passage ne manque pas de surprendre tant l'opposition entre de « vraies » et de « fausses » Antilles implique un dénigrement du Soi face à un Autre haïtien idéalisé dans son essence raciale. D'autre part, on retrouve chez Césaire la représentation, déjà maintes fois évoquée, d'un « contre-exemple » haïtien dont il faut se démarquer à tout prix. Dans un entretien avec Françoise Vergès, l'homme politique affirme : « À Haïti, j'ai surtout vu ce qu'il ne fallait pas faire ! Un pays qui avait prétendument conquis son indépendance et que je voyais plus misérable que la Martinique, colonie française ! [...] C'était tragique, et cela pouvait très bien nous arriver aussi, à nous Martiniquais<sup>927</sup>. » Il est difficile d'imaginer que le parti pris résolu d'Aimé Césaire en faveur de la départementalisation à son retour d'Haïti ne soit pas sans lien avec cette peur de basculer dans le « misérable ». Le rapport paradoxal de Césaire avec Haïti est en réalité révélateur de la tension entre égalité et altérité propre au discours assimilationniste, comme on a déjà pu le voir chez Schœlcher. En désignant la première République noire à la fois comme incarnation de la négritude et comme contre-exemple institutionnel, le poète martiniquais expose au grand jour les contradictions internes du processus de départementalisation.

Le même rapport contradictoire avec le « problème haïtien » se laisse observer dans les mouvements autonomistes qui émergent à la fin des années 1950. Pour Corzani, les réticences des autonomistes à prôner la rupture politique avec la France reposent ainsi en partie sur la peur que la Guadeloupe ne deviennent une « autre Haïti » : « L'homme du peuple préfère la lente stratégie du P.C. désireux d'améliorer au maximum les conditions de vie de la population [...] avant de lancer des mots d'ordre

---

<sup>925</sup> Aimé Césaire, Entretien dans le Monde Diplomatique, *Le Monde Diplomatique*, 19 avril 2008. URL : <http://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2008-04-19-Cesaire> (consulté le 18/06/2012).

<sup>926</sup> Patrice Louis, *Conversations avec Aimé Césaire*, Paris, Arléa, 2007, p.64.

<sup>927</sup> Aimé Césaire, *Nègre je suis, Nègre je resterai : Entretiens avec Françoise Vergès*, op. cit., p.56.

qui risqueraient, trop tôt utilisés, de jeter le pays dans une mésaventure de type haïtien<sup>928</sup>. » De ce point de vue, le « problème haïtien » contribue non seulement à informer le processus de départementalisation, mais aussi le projet autonomiste qui lui succède quelques années plus tard. On le voit notamment lorsque les limites du modèle assimilationniste apparaissent au grand jour et qu’Aimé Césaire, pour en élaborer la critique, puise à nouveau dans l’histoire haïtienne. Dans un ouvrage consacré à Toussaint Louverture publié en 1960, Césaire érige ainsi en exemple le projet du libérateur haïtien visant à mettre en place à Saint-Domingue un État semi-autonome associé à l’empire français<sup>929</sup>. Le poète estime alors « Toussaint était trop intelligent, trop intuitif également pour ne pas sentir que ce qui se cachait derrière le libéralisme de forme, c’était la dépendance, la dépersonnalisation, la restriction des libertés locales. L’assimilation, comme toujours dans l’histoire, n’a été que le masque de la sujétion, et il l’a bien compris<sup>930</sup>. » Quelques années plus tard, Césaire reconnaît même s’identifier directement avec le héros de la Révolution haïtienne et les dilemmes auxquels il est confronté : « Il y a beaucoup de moi dans ce livre sur Toussaint Louverture<sup>931</sup> ». La formule de deux États associés promues par Louverture semble avoir d’autant plus d’impact sur Aimé Césaire que ce dernier, à partir de 1958, c’est-à-dire durant l’écriture de son ouvrage, prend la tête du principal parti autonomiste martiniquais<sup>932</sup>. En réalité, l’influence de l’exemple haïtien ne se cantonne pas qu’aux communistes et informe régulièrement l’ensemble du débat politique lié à la question statutaire. Durant toute la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les départementalistes et les partisans de l’assimilation invoquent de manière récurrente le « contre-exemple » haïtien pour justifier le maintien des Antilles françaises en tant que DOM. Dans cette perspective, chaque remise en cause du statut départemental, ou élargissement des compétences des collectivités locales, est assimilée à un rapprochement vers le destin « fatal » d’Haïti. Du côté des indépendantistes, on retrouve également des références à la première République noire dans les mouvements étudiants des années 1960, où les Haïtiens sont assimilés à des

---

<sup>928</sup> Jack Corzani, « Guadeloupe et Martinique : la difficile voie de la Négritude et de l’Antillanité », *Présence africaine*, n° 76, 1970, p.38.

<sup>929</sup> Établissant ses distances avec le pouvoir napoléonien, Toussaint Louverture instaure un régime autonome et autocrate à Saint-Domingue par l’adoption d’une constitution propre à la colonie le 8 juillet 1801.

<sup>930</sup> Aimé Césaire, *Toussaint Louverture : la Révolution et le problème colonial*, Paris, Présence africaine, 1962 (1960), p.246.

<sup>931</sup> Aimé Césaire, *Nègre je suis, Nègre je resterai : Entretiens avec Françoise Vergès*, op. cit., p.54.

<sup>932</sup> Le Parti progressiste martiniquais (PPM) est créé en 1958 par Aimé Césaire et devient rapidement un acteur incontournable de la vie politique martiniquaise. John Walsh en arrive à une conclusion similaire lorsqu’il estime que chez Césaire, l’évocation de Toussaint Louverture permet de mettre en lumière les problèmes de la départementalisation, et de considérer celle-ci comme le produit du processus incomplet amorcé par la Révolution haïtienne (John Walsh, « Césaire Reads Toussaint Louverture: The Haitian Revolution and the Problem of Departmentalization », art. cit., p.113.).



« frères<sup>933</sup> ». La figure d'Haïti sert alors de répertoire politique pour formuler des revendications nationalistes, ou encore légitimer la promotion du créole<sup>934</sup>.

À travers les différents référents de sens associés à Haïti, on retrouve par conséquent les tensions internes du processus de départementalisation, animé simultanément par un universalisme radical et par des éléments de la norme coloniale<sup>935</sup>. Bien que dans des termes différents, les contradictions exprimées par Césaire ne sont pas sans rappeler celles repérées chez Marcus Garvey à propos d'Haïti. Tout comme le poète martiniquais, le Jamaïcain s'identifie à Toussaint Louverture et espère qu'Haïti deviendra un jour le « centre des nations caribéennes » ; tout en validant certains éléments du discours colonial en considérant Haïti comme un modèle « incomplet » et en émettant des doutes sur la capacité des Haïtiens à se gouverner eux-mêmes. D'autre part, les usages politiques d'Haïti durant la décolonisation aux Antilles françaises et en Jamaïque permettent de mettre en lumière des usages similaires dans des contextes institutionnels pourtant très différents. Dans la Jamaïque nouvellement indépendante, le « précédent haïtien » incite en effet les élites locales à conserver des liens étroits avec l'ancienne métropole et à réprimer toute contestation de l'ordre social. Dans les Antilles françaises, la peur d'un « autre Haïti » joue un rôle non-négligeable dans la décision des élus locaux de voter en faveur de l'assimilation à la métropole, puis de rejeter toute rupture radicale. Dans les deux cas, la figure d'Haïti telle que produite par le discours colonial informe les pratiques des acteurs politiques et contribue à légitimer les institutions postcoloniales. On notera toutefois que dans la lignée du XIX<sup>e</sup> siècle, en Guadeloupe, l'histoire haïtienne est régulièrement mobilisée en tant que répertoire d'action politique dans les milieux indépendantistes, tandis que celle-ci semble moins visible chez les nationalistes noirs jamaïcains.

---

<sup>933</sup> Ary Gordien, « Guadeloupe, l'après-LKP : Anticolonialisme, identité et vie quotidien », art. cit.,

<sup>934</sup> Andrew Daily, « Race, Citizenship, and Antillean Student Activism in Post-War France, 1946-1968 », op. cit., p.355.

<sup>935</sup> On retrouve une conclusion similaire dans l'étude de Gregson Davis sur l'ouvrage de Césaire consacré à Toussaint Louverture : « dans son analyse de la réticence du martyr haïtien [Louverture] à sauter le pas vers l'indépendance on peut discerner, rétrospectivement, les propres dilemmes politiques de l'écrivain » (Gregson Davis, *Aimé Césaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp.140-141.). Notre traduction.

### 3. L'immigration haïtienne et la réactivation du « problème haïtien » à partir des années 1970

Contrairement à la Jamaïque où les contacts migratoires avec Haïti s'amenuisent considérablement, durant la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, le département français connaît une arrivée sans précédent de ressortissants haïtiens<sup>936</sup>. Les tout premiers migrants, de l'ordre de quelques centaines, arrivent dans les Antilles françaises durant les années 1950 et 1960. Ce sont essentiellement des musiciens, dont les compositions sont très appréciées, et des intellectuels des classes moyennes fuyant la dictature duvaliériste. À partir des années 1970, l'immigration haïtienne change de nature et devient essentiellement d'origine rurale. La crise économique à Haïti, la fermeture d'usines sucrières ainsi que les différentes mesures prises par les gouvernements étatsuniens et canadiens pour fermer leurs frontières, détournent une partie des mouvements migratoires en provenance d'Haïti vers les Antilles françaises. Ces nouvelles arrivées concordent également avec une demande accrue de main d'œuvre dans les Antilles françaises. En effet, l'accroissement de l'émigration guadeloupéenne vers la métropole française crée un besoin d'autant plus fort que les secteurs de la construction et de la coupe de la canne à sucre sont délaissés par les travailleurs locaux. L'arrivée des Haïtiens durant les années 1970 est enfin favorisée par le climat social tendu qui règne en Guadeloupe. Le contexte de l'époque est marqué par des mouvements sociaux récurrents et violents dans le secteur agricole guadeloupéen. Pour briser les grèves et peser sur les revendications des ouvriers agricoles locaux les agro-industriels blancs ont recours à de la main d'œuvre haïtienne. Cette utilisation des migrants haïtiens comme briseurs de grève aura un impact durable sur la façon dont ils sont perçus par la population. En réalité, si le recours à des migrants haïtiens est nouveau, la pratique consistant à utiliser une main d'œuvre étrangère est ancienne : dès l'abolition de l'esclavage, après 1848, les propriétaires blancs font venir des travailleurs

---

<sup>936</sup> Les informations destinées à décrire, dans les paragraphes qui suivent, l'arrivée de migrants haïtiens aux Antilles françaises durant la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, sont principalement puisées dans les études suivantes : Laënnec Hurbon, "Racisme et sous-produit du racisme, immigrés haïtiens et dominicains en Guadeloupe", art. cit. ; Fred Réno, "L'immigrant haïtien entre persécutions et xénophobies", art. cit. ; Michel Giraud, et. alii., "La Guadeloupe et la Martinique dans l'histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours", *Hommes et Migrations*, n° 1278, 2009, pp.174-197. ; André Calmont, et. alii., *Histoire et mémoire des immigrations en régions Martinique-Guadeloupe Rapport Final*, op. cit. ; Louis-Auguste Joint, "L'immigration clandestine des haïtiens en Guadeloupe : entre mythe et réalité", in Louis-Auguste Joint et Mérian Julien, dir., *L'immigration haïtienne dans la Caraïbe : quel défi pour l'unité des peuples ?*, op. cit., pp.141-162 ; Cédric Audebert, "L'immigration caribéenne aux Antilles françaises : des modes d'insertion différenciés" in André Calmont et Cédric Audebert, dir., *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2007, pp.169-180. ; Hervé Domenach, "Les migrations intra-caribéennes", *Revue européenne des migrations internationales*, 1986, vol. 2, n° 2, pp.9-24.

étrangers – à l'époque principalement des engagés indiens et africains, déjà très mal perçus par la population – dans le but de contrer les désertions des nouveaux libres sur les plantations.

Cette configuration change à partir de la fin des années 1970. Les autorités françaises décident alors de durcir les conditions d'accès aux DOM<sup>937</sup> pour les Haïtiens. À partir de 1980, des dispositifs instrumentaux visant à stopper l'arrivée des Haïtiens sont mis en place et contribuent à (ré)activer l'idée d'une altérité haïtienne<sup>938</sup>. En témoignent l'augmentation des discriminations et des brutalités policières subies par les Haïtiens durant cette période. Laënnec Hurbon constate alors l'existence de « pogroms » anti-haïtiens et anti-dominiquais en Guadeloupe, ainsi que de campagnes d'expulsion qu'il qualifie de « chasses à l'Haïtien par la gendarmerie à travers toute la Guadeloupe<sup>939</sup> ». Le sociologue dresse un parallèle sans équivoque entre ces arrestations et l'esclavage, dénonçant « l'arrogance des gendarmes français qui mettaient sous corde des Haïtiens et les exhibaient comme des esclaves marrons capturés<sup>940</sup> ». Si les instruments d'action publique contribuent à réactiver la performativité du « problème haïtien », les logiques d'exclusion exprimées envers les Haïtiens dépassent en réalité largement la sphère gouvernementale. Ceux-ci sont en effet couramment « désignés du doigt par de nombreux Guadeloupéens ». Ils sont et accusés de « voler le travail des enfants du peuple », de « corrompre la jeunesse » et d'« empoisonner la vie des Guadeloupéens<sup>941</sup> ». Un Haïtien témoigne : « ici, on te démontre que tu n'es pas chez toi ; tu commences à parler très bien avec le Guadeloupéen, tu crois qu'il t'apprécie et, à un certain moment, il te dit : tu es un Haïtien. Cela veut dire : c'est au dernier rang que tu es situé<sup>942</sup>. » Dans la lignée des représentations qui ont cours en Amérique du Nord, Dumont, Ferez et Beukenkamp signalent également que, durant cette période, les Haïtiens sont couramment associés au virus du Sida : en Guadeloupe, « Au début des années 1980, le sida est appréhendé comme une maladie réservée à quelques groupes socialement discriminés. Le malade est perçu comme responsable de son état. L'idée

---

<sup>937</sup> Départements d'Outre-mer.

<sup>938</sup> Malgré la mise en place de ces mesures, l'arrivée d'Haïtiens en Guadeloupe se poursuit durant toutes les années 1980. L'avènement de la gauche au pouvoir en France marque une brève accalmie dans les dispositifs d'exclusion, qui a pour effet de relancer l'immigration haïtienne. D'autre part, la chute de Duvalier en 1986 provoque de nouvelles vagues de départs et amplifient l'émigration vers la Guadeloupe.

<sup>939</sup> Laënnec Hurbon, « Racisme et sous-produit du racisme, immigrés haïtiens et dominicains en Guadeloupe », art. cit., p.1988 et p1991.

<sup>940</sup> Ibid., p.1990.

<sup>941</sup> Ibid.

<sup>942</sup> Ibid., 1999.

d'une punition divine n'est jamais loin, relayée par le mépris envers l'archaïsme attribué à des voisins de pays sous-développés, notamment les migrants haïtiens<sup>943</sup>. » Cette attribution du sida aux Haïtiens est d'autant plus révélatrice que l'épidémie, considérée comme une « infamie sociale », est un sujet particulièrement tabou aux Antilles<sup>944</sup>. Certains membres du personnel politique local semblent également relayer cette catégorisation de l'Haïtien en tant que menace dans l'espace public. En 1981, le député communiste Ernest Moutoussamy demande par exemple au gouvernement français, durant un débat à l'Assemblée nationale, de stopper une « immigration sauvage et incontrôlable », évoquant des « allogènes déracinés » menaçant « la sécurité des biens et des personnes<sup>945</sup> ». Ces discours et attitudes à l'égard des Haïtiens ne sont pas sans rappeler ceux vécus par les engagés indiens arrivés au XIX<sup>e</sup> siècle. Tout comme les Haïtiens à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, les Indiens sont alors considérés comme des « casseurs » de salaire, des parias et des inférieurs<sup>946</sup>. La rancœur exprimée à l'égard de la main d'œuvre étrangère est par conséquent d'autant plus forte qu'elle s'inscrit dans des pratiques anciennes directement liées aux tensions socio-raciales constitutives de la société post-émancipation.

Durant les années 1990, la politique de restriction migratoire, ainsi qu'une relative stabilisation du contexte politique haïtien à partir de 1994, semble freiner l'arrivée de migrants haïtiens en Guadeloupe. D'après les recensements de l'INSEE, alors que la population haïtienne est évaluée à 4795 personnes en 1990, celle-ci est de 4703 en 1999. Cette stabilisation représente un changement conséquent par rapport aux décennies précédentes, comme en témoigne le tableau ci-dessous<sup>947</sup> :

---

<sup>943</sup> Jacques Dumont, Sylvain Ferez et Kirsten Beukenkamp, « Lèpre et sida : une continuité inattendue aux Antilles », *Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe*, n° 159, 2011, pp.86-87.

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>945</sup> Laënnec Hurbon, « Racisme et sous-produit du racisme, immigrés haïtiens et dominicains en Guadeloupe », art. cit., p.1992.

<sup>946</sup> Un parallèle déjà évoqué dans Alain Philippe Blérald, *Histoire économique de la Guadeloupe et de la Martinique du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, op. cit., p.111 et Michel Giraud, et. alli., « La Guadeloupe et la Martinique dans l'histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours », op. cit., p.185.

<sup>947</sup> Données et tableau extraits de : André Calmont, et. alli., *Histoire et mémoire des immigrations en régions Martinique-Guadeloupe Rapport Final*, op. cit., p.119. Il est à noter que dans le tableau, la colonne « Guadeloupe » inclut le territoire de Saint-Martin, d'où le chiffre plus élevé comparé aux données exposées un peu plus haut. D'autre part, il existe un nombre significatif d'Haïtiens non recensés, arrivés via des filières clandestines transitant par la Dominique.

**Année d'arrivée aux Antilles des immigrants haïtiens présents au recensement de 1999 (ceux ayant déclaré l'année d'arrivée)**

( )

Année d'arrivée	Guadeloupe	Martinique	Total (nb)	Total (%)
1900 - 1949	25	4	29	0,4
1950 - 1959	8	9	17	0,2
1960 - 1969	42	13	55	0,7
1970 - 1979	1 437	399	1 836	23,5
1980 - 1989	3 438	354	3 792	48,5
1990 - 1999	1 699	383	2 082	26,7
<b>Ensemble</b>	<b>6 649</b>	<b>1 162</b>	<b>7 811</b>	<b>100,0</b>

Source : INSEE

Les migrants de la première génération travaillent généralement dans la coupe de la canne à sucre, dans les bananeraies et, dans une moindre mesure, dans le secteur de la construction, le petit commerce ou encore dans des « *jobs* » précaires. Si, pour de nombreux Haïtiens, la Guadeloupe n'est censée être qu'un point de passage avant une nouvelle migration vers les États-Unis ou la France, beaucoup finissent par s'installer sur l'île de manière permanente<sup>948</sup>. La plupart d'entre eux, originaires de territoire ruraux, sont de condition modeste, n'ont pas de diplôme et ne parlent pas ou peu le français. Les Haïtiens sans titre de séjour se trouvent souvent dans des situations particulièrement vulnérables : contraints de vivre à plusieurs dans des cases vétustes ou des baraques en plastique, ils travaillent sur des exploitations agricoles pour des salaires largement inférieurs à ceux imposés par la législation. Selon l'INSEE, parmi les Haïtiens recensés en 1999, 12 pour cent vivent dans des conditions précaires, voire insalubres pour la moitié d'entre eux, et 80 pour cent n'ont aucun diplôme<sup>949</sup>.

Si, en Guadeloupe, les discours et les instruments d'action publique produisant l'altérité haïtienne à la fin du XX<sup>e</sup> siècle revêtent des formes nouvelles, les logiques dont ils procèdent, à savoir la diabolisation et l'infériorisation des Haïtiens, témoigne de la persistance des préjugés raciaux hérités du « syndrome de Saint-Domingue ». En dépit de la fin de l'ordre colonial, le « problème haïtien » semble donc survivre et gagner en performativité dans l'espace politique. Il est, dans le cas présent, difficile d'établir une

---

<sup>948</sup> Dimitri Bechacq, "La « diaspora haïtienne » à Paris : Significations, visibilité et appartenance", in André Calmont et Cédric Audebert, dir., *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*, op. cit., pp.253-271.

comparaison entre la Jamaïque et la Guadeloupe dans la mesure où l'immigration haïtienne semble avoir été absente du débat public jamaïcain durant la même période. En revanche, les cas jamaïcain et guadeloupéen se croisent à nouveau dans les années 2000, offrant l'occasion d'investiguer les facteurs ayant conduit à la réactivation du « problème haïtien » dans une temporalité relativement similaire.

### **Conclusion du chapitre trois**

Ce chapitre avait pour objectif de mettre en lumière, en Jamaïque comme en Guadeloupe, l'élaboration d'un « problème haïtien » dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. La mise à distance avec Haïti se manifeste alors par la mise en place d'un ensemble de dispositifs techniques visant à matérialiser l'exclusion de l'Haïtien, et par la circulation de discours construisant la première République noire comme l'incarnation de l'anti-civilisation. Par la suite, le « syndrome de Saint-Domingue » influence de manière significative, au sein des deux îles, les régimes de gouvernementalité visant à rendre performative l'inégalité raciale. D'une part, le « problème haïtien » informe les actions politiques des colons, hantés par la peur d'un massacre des Blancs. La réactivation récurrente du « spectre haïtien » dans l'imaginaire local accompagne ainsi les diverses mutations du système colonial, chaque amélioration conquise par la majorité noire étant assimilée à un pas dans la direction du « désastre haïtien ». D'autre part, le « problème haïtien » légitime la mise en place de politiques répressives ayant pour conséquence de renforcer les catégorisations raciales. On l'a vu dans les décennies qui suivent la Révolution haïtienne, avec le durcissement des régimes esclavagistes en Jamaïque et en Guadeloupe, ou encore durant la période post-émancipation, lorsque les projets de « civilisation » des nouveaux libres sont construits en opposition avec la figure du « barbare haïtien ». En ce sens, la représentation d'Haïti constitue pour les classes dominantes un outil de réaffirmation de la norme coloniale qui contribue à légitimer le contrôle social et politique des Noirs. Pour autant, malgré les prétentions hégémoniques de ses promoteurs, le « syndrome de Saint-Domingue » ne constitue pas la seule représentation d'Haïti observable dans les imaginaires jamaïcain et guadeloupéen. En Jamaïque, il est possible de repérer des catégorisations alternatives d'Haïti qui se nouent entre autres par le biais des nombreux échanges ayant lieu entre les deux territoires

---

<sup>949</sup> André Calmont, et. alli., *Histoire et mémoire des immigrations en régions Martinique-Guadeloupe Rapport Final*, op. cit., pp.104-105. Ces chiffres sont sans doute sous-estimés étant donné qu'ils ne portent que sur les Haïtiens recensés.

durant le XIX<sup>e</sup> siècle. Leur impact sur le plan politique semble toutefois relativement réduit, à une époque où les mobilisations contestataires reposent principalement sur les registres religieux et paysan. En revanche, en Guadeloupe, les représentations alternatives d'Haïti sont régulièrement invoquées dans l'espace politique pour mettre en récit les luttes contre l'oppression coloniale. Apparaissant le plus souvent sous la forme d'un idéal révolutionnaire, leur usage s'avère toutefois ambigu dans la mesure où celui-ci sert tout à la fois à affirmer une identité raciale et à invoquer un discours assimilationniste imprégné par la norme coloniale. Ce paradoxe s'exprime notamment lors de l'abolition de l'esclavage en 1848, ou encore lors de la départementalisation en 1946. Cet usage contradictoire Haïti constitue en réalité le reflet du conflit intrinsèque entre quête d'égalité et affirmation identitaire propre à l'idéologie assimilationniste prévalant dans l'imaginaire local. Ces tensions socio-raciales vont de pair, à partir des années 1970, avec la montée de discours de plus en plus violents envers les migrants haïtiens. Il serait dès lors tentant d'attribuer l'expansion des discours anti-haïtiens en Guadeloupe au contexte de la départementalisation. Un constat à nuancer toutefois, car il est possible d'observer des catégorisations similaires, bien qu'exprimées dans des modalités différentes, dans l'espace politique jamaïcain durant les années 2000. De ce point de vue, la trajectoire historique du « problème haïtien » restituée au cours de ce chapitre nous apprend que le contenu assigné au « problème haïtien », tout en étant porteur d'une certaine régularité, est renégoциé en fonction des contextes dans lesquels il s'inscrit.

La première partie de ce travail proposait d'explorer les liens entre la construction d'Haïti en tant que figure problématique au sein de l'imaginaire colonial et l'existence de régimes de gouvernementalité racialisés en Jamaïque et en Guadeloupe. Il s'agissait ici d'opérer une mise en perspective historique dans le but de cerner les origines du « problème haïtien », comprendre en quoi la production du politique en Jamaïque et en Guadeloupe est orientée par des luttes de pouvoir entre différents types d'identités raciales, et saisir la manière dont ces rapports ont été, dans le passé, influencé par le « problème haïtien ». Le premier enseignement tiré des réflexions menées jusqu'ici est que depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la mise en récit d'Haïti constitue un enjeu de pouvoir autour de la validation ou de la contestation de l'idéologie raciste. Si la figure d'Haïti sert aux puissances coloniales, par le biais de diverses instrumentalités et catégorisations, à mettre en scène la légitimité de l'ordre dominant, cette réécriture de l'histoire haïtienne est sujette à de multiples formes de contestation. Ces discours alternatifs sur Haïti

constituent autant de supports cognitifs à partir desquels s'élaborent des identités et des modes d'action politique construits en réaction à l'oppression coloniale. Le deuxième chapitre a permis de mettre en lumière le fait que les imaginaires sociaux en Guadeloupe et en Jamaïque se sont élaborés à partir de régimes de gouvernementalité visant à rendre performative l'inégalité raciale. En d'autres termes, les schèmes idéologiques hérités de la matrice esclavagiste, s'ils ont subi des évolutions notables au cours de l'histoire, continuent à ordonner la production du politique dans les sociétés jamaïcaine et guadeloupéenne contemporaines. Dans un troisième temps, on s'est appliqué à montrer en quoi la figure du « barbare haïtien » a façonné ces régimes de pouvoir racialisés en Jamaïque et en Guadeloupe durant le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle. Le « problème haïtien » a en effet joué un rôle prépondérant dans l'élaboration des modes d'action du politique, dans la (ré)affirmation d'identités racialisées et dans la mise en place des instrumentalités du pouvoir colonial. La manière dont la figure d'Haïti est articulée à l'hégémonie coloniale ou aux mouvements de résistance varie toutefois de manière significative selon qu'il s'agisse du contexte jamaïcain ou guadeloupéen. C'est ici que l'on peut observer, d'un point de vue historique, la pluralité des relations qui existent entre production du politique et clivages raciaux dans la Caraïbe.





## ***2<sup>e</sup> Partie. La réactivation du « problème haïtien » en Jamaïque et en Guadeloupe durant les années 2000. Construction de la menace et processus de mise à l'agenda***

Les chapitres de cette deuxième partie sont consacrés au processus de réactivation du « problème haïtien » dans les espaces politiques jamaïcain et guadeloupéen durant les années 2000. La problématique qui guide ces trois étapes de réflexion est unique : en quoi la « problématisation » d'Haïti donne-t-elle à voir des logiques communes de racialisation des modes d'expression du politique ? Que nous dit-elle sur la manière dont référents de sens raciaux et processus de politisation s'articulent dans les imaginaires locaux contemporains ? Notre approche comparatiste continuera à s'appuyer sur les concepts dégagés par l'histoire croisée : on ne considérera pas seulement les deux études de cas exposées l'une par rapport à l'autre, mais également l'une à travers l'autre, en termes de relations et de circulations<sup>950</sup>. Il ne s'agira donc pas, à l'image d'une démarche comparatiste systématisée, d'entrer dans nos terrains par le biais d'un nombre restreint de paramètres selon une hypothèse prédéfinie. On s'attachera plutôt à nourrir la réflexion de manière progressive et inductive en croisant régulièrement les résultats obtenus dans chacun des cas exposés. Concrètement, il s'agira d'interroger le poids des régimes de pouvoir hérités de la domination raciale dans la production du politique en Jamaïque et en Guadeloupe en prenant en compte la manière dont les deux terrains s'entrelacent – avec comme point d'intersection une matrice imaginaire commune fondée sur le système de la plantation – et se distinguent – avec pour point de différenciation la manière dont les acteurs, selon le contexte local et les stratégies engagées, négocient avec les institutions qui les contraignent. Dans cette perspective, les deux études de cas seront soumises aux mêmes questions : comment le « problème haïtien » a-t-il été réactivé ? Par quels processus de cadrage celui-ci a-t-il acquis une dimension raciale ? Comment et sous quelles formes des modèles de solution ont-ils été élaborés pour y remédier ? Quels choix d'options identitaires les représentations,

positives ou négatives, associées à l'Autre haïtien révèlent-elles ? Quels aspects de l'imaginaire social les entrepreneurs moraux cherchent-ils à modifier en s'attaquant au « problème haïtien » ? Quelle est la part du contexte institutionnel et des rapports de force propres à la société locale et celle des structures de pouvoir héritées de l'ordre esclavagiste ?

La grille de lecture mobilisée pour appréhender la construction du « problème haïtien » comprend un ensemble ouvert de variables que l'on entend croiser au travers des deux terrains : types de répertoires cognitifs mobilisés lors du travail définitionnel (stéréotypes puisés dans la figure coloniale du « barbare haïtien » / Haïti présentée comme symbole de liberté), stratégies identitaires déployées par les acteurs (tentative de mise à distance / sentiment d'auto-identification), intensité des conflits politiques (maîtrise du processus de mise à l'agenda / mobilisations contestataires), poids du contexte institutionnel (territoire indépendant / territoire rattaché à l'ensemble français), modalités de propagation du « problème haïtien » (acteurs de l'action publique / mobilisations externes) et logiques de racialisation (recours à une terminologie raciale / mise sous silence de la question raciale). En suivant ce mode du croisement de la comparaison, on entend se donner les moyens, par le jeu des similarités et des différences, de dégager les logiques à l'œuvre dans la « fabrique » du « problème haïtien ». Deux étapes analytiques seront distinguées pour mieux cerner ce processus de « problématisation » : d'une part, le travail d'étiquetage, qui consiste à manipuler des représentations et à opérer des associations de sens pour rendre une situation anormale et identifier un coupable ; d'autre part, le travail de propagation de cet énoncé problématique dans l'espace public et son inscription à l'agenda gouvernemental par le biais d'entrepreneurs moraux et de processus de mobilisation.

Le chapitre 4 correspond à la première étape analytique : il aura pour objectif de restituer les catégorisations associées au « problème haïtien » dans les imaginaires sociaux jamaïcain et guadeloupéen. Pour cela, on utilisera les discours circulant à propos d'Haïti dans les espaces publics locaux, en s'appuyant sur des entretiens avec le personnel politique local, sur des articles de presse, et sur les témoignages d'informateurs. Les données collectées font émerger deux types de mises en récit : la première tend à construire Haïti en tant qu'altérité radicale et comme menace pour

---

<sup>950</sup> Michael Werner et Bénédicte Zimmermann, "Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité", art. cit., p.16.

l'ordre social existant. Dans ce cas de figure, les acteurs élaborent la représentation de l'Haïtien en puisant dans les différents répertoires cognitifs constitutifs de la figure coloniale du « barbare haïtien ». Le deuxième type de mise en récit tend à réfuter le caractère « problématique » d'Haïti et relève au contraire d'un sentiment d'auto-identification. Dans cette perspective, la première République noire est considérée, dans la lignée du discours nationaliste noir, comme le symbole d'une identité raciale partagée et des luttes anticoloniales. Notre hypothèse est que ces positionnements vis-à-vis du « problème haïtien » mettent en lumière l'existence de conceptions asymétriques de l'identité raciale dans l'imaginaire social caribéen.

La deuxième étape analytique correspond aux chapitres 5 et 6. Elle s'intéresse à la mise à l'agenda du « problème haïtien » en Jamaïque et en Guadeloupe et à la manière dont celui-ci est propagé dans l'espace public, pris en charge par le pouvoir politique et contesté par ses détracteurs. Il s'agira par conséquent de restituer le processus par lequel des acteurs s'emparent de la figure coloniale du « barbare haïtien », la réactivent sur le plan politique, et proposent des modèles de solution concurrents pour mettre un terme à une situation jugée anormale. Nous verrons que dans le cas jamaïcain, exposé dans le chapitre 5, la mise à l'agenda du « problème haïtien » par les pouvoirs publics demeure relativement maîtrisée dans la mesure où les administrations publiques parviennent à dominer la production des représentations portant sur Haïti. La prise en charge de la « question haïtienne » n'en suscite pas moins des luttes de pouvoir internes sur le modèle de solution à employer, dont l'étude permettra de mettre en lumière les différents répertoires identitaires mobilisés par le pouvoir politique pour asseoir sa légitimité. En Guadeloupe, la réactivation du « problème haïtien » dans l'espace public intervient au contraire par le biais d'une mobilisation externe et d'une contestation des institutions politiques locales. Dans un premier temps, un animateur de télévision, Ibo Simon, utilise le racisme anti-haïtien et le dénigrement de la couleur noire comme vecteur de mobilisation pour appuyer son entreprise de conquête politique et de contestation des élites locales. Dans un deuxième temps, les pouvoirs publics s'appliquent à neutraliser l'identité raciale véhiculée par Ibo Simon par la mise en scène d'un modèle de solution qui, tout en étant informé par la norme postcoloniale, procède d'une mise sous silence de la question raciale. Le point de vue défendu dans ces deux chapitres est que tant l'inscription du « problème haïtien » à l'agenda gouvernemental que sa contestation via des définitions alternatives sont informées par des schèmes

raciaux et renvoient aux luttes de pouvoir qui ont cours dans l'imaginaire social caribéen autour du sens à donner au corps collectif. On tentera par ailleurs de démontrer que si cette racialisation du politique se laisse observer dans les deux territoires étudiés, ses modalités d'expression divergent en fonction du contexte local et des stratégies identitaires engagées par les acteurs. L'analyse s'inscrira fermement dans cette double lecture des réalités observées, à savoir naviguer entre les structures de pouvoir héritées de la domination raciale et la pluralité de leurs manifestations au sein d'espaces politiques différenciés.

## Chapitre 4. Saisir les « univers de sens » à l'origine du « problème haïtien » : altérité, réappropriations identitaires et logiques de racialisation

« Il y a une expression créole qui dit : “ l’Haïtien, c’est la dernière race avant la mort”. C’est après la mort qu’ils existent. Je l’ai entendu régulièrement. C’est une manière de dire qu’être Haïtien c’est pire que la mort, qu’ils n’ont rien. » Jean-Luc Plumasseau, directeur de cabinet de Laurent Bernier, député-maire de Saint François, 11 avril 2013.

« [Les Haïtiens] en ont tous après mon argent. C’est tout ce à quoi leur race pense. L’argent et le sexe. Et les femmes sont si laides. Ils ont probablement trop de sang nègre en eux pour être capable d’apprendre quoique ce soit correctement. Ils sont tous tellement noirs. » Un pêcheur jamaïcain échoué à Haïti, cité par Robert Lawless<sup>951</sup>.

« Haïti est un peuple qui a osé se révolter, qui malgré les épreuves continue à se battre. Il y a une fierté de l’Haïtien d’appartenir à cette nation. [...] Ce qui nous fascine aussi quelque part c’est de voir que, voilà, un peuple qui a eu le courage de rompre les chaînes de l’esclavage [...] Il y a cette idée chez l’Haïtien d’appartenir à une nation, à un pays, à un État. Aucun Haïtien, quelle que soit sa situation, à ma connaissance, n’a rejeté son pays. C’est cette fierté qui nous fascine et nous interpelle. » Marie-Christine Myre-Quidal, secrétaire générale du parti UPLG, 6 mars 2013.

Pour que naisse un problème public, il faut d’abord qu’il soit identifié et objectivé au sein de l’imaginaire social. La notion de cadrage, couramment usitée dans la sociologie des problèmes publics, permet de restituer ce processus en ce qu’elle désigne la production de récits et la mobilisation de symboles qui participent à la définition du problème, suggèrent un mode de perception des enjeux, et l’articulent aux valeurs en vigueur dans la société<sup>952</sup>. On retrouve ces différentes opérations dans les dispositifs discursifs circulant en Jamaïque et en Guadeloupe à propos d’Haïti. L’enjeu de ce chapitre est de questionner les « univers de sens » à partir desquels les cadrages du

---

<sup>951</sup> Robert Lawless, *Haïti’s Bad Press*, op. cit., p.64. Notre traduction.

<sup>952</sup> Erik Neveu, *Sociologie politique des problèmes publics*, op. cit., p.41.

« problème haïtien » sont élaborés et rendus performatifs. En quoi consistent les activités de catégorisation à l'origine du « problème haïtien »? Comment penser la mise en sens de ce dernier au regard de son antériorité historique, et des régimes de pouvoir racialisés présents dans les sociétés jamaïcaine et guadeloupéenne ? Afin de mener à bien cette réflexion, on reviendra sur les concepts de « représentation » et de « racialisation » déjà signalés au début de cette recherche. En effet, les travaux de Solomos, Murji ou encore Cefaï, montrent à quel point la prise en compte de la dimension phénoménologique et identitaire des problèmes publics peut être utile à leur étude<sup>953</sup>. Fort de cette approche conceptuelle, nous analyserons les différents types de discours formulés à propos de la figure d'Haïti. Il s'agira d'une part de saisir le travail d'identification et de classification au fondement du « problème haïtien », et d'autre part de montrer en quoi les référents de sens qui en découlent relèvent de logiques raciales.

En Jamaïque et en Guadeloupe, la « question haïtienne » suscite deux principaux types de positionnement. Si ces logiques seront exposées, au cours de cette réflexion, de manière quelque peu schématique dans le but de faciliter leur compréhension, celles-ci se présentent sous des formes plus mouvantes dans l'imaginaire social. Il paraît en effet important de préciser que de notre point de vue, restituer des représentations n'équivaut pas à présenter une photographie exacte de la réalité sociale, mais plutôt à en extraire les tendances dominantes et à les regrouper selon des schèmes d'intelligibilité communs – ce que Max Weber a nommé en son temps des « idéaltypes<sup>954</sup> ». Ces quelques précisions admises, nous verrons que la première tendance procède d'une volonté de mise à distance d'un Haïtien jugé inférieur et souillé. Dans ce cas de figure, Haïti, en tant qu'altérité radicale, incarne ce que l'on ne veut pas être et contribue à dessiner les frontières d'un Nous racialisé pensé à partir de valeurs puisées dans la norme coloniale. Notre interprétation est que ce processus de catégorisation conduit à associer la figure de l'Haïtien à la condition de l'esclave noir, considérée comme un symbole d'indignité et de dégradation du corps noir. La deuxième tendance consiste à construire Haïti en tant qu'objet de fascination et en tant que symbole d'appartenance commune. La première République noire constitue alors un répertoire cognitif permettant d'exprimer des formes d'identité alternatives enracinées dans la contestation du pouvoir colonial. On le voit, ces deux logiques d'identification, bien qu'elles procèdent toutes deux de stratégies

---

<sup>953</sup> Daniel Cefaï, « La construction des problèmes publics : Définitions de situations dans des arènes publiques », art. cit. ; Karim Murji et John Solomos, eds., *Racialization: Studies in Theory and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

visant à améliorer l'image de Soi, donnent à voir des modes d'être différenciés. Compte-tenu de ces remarques préliminaires, l'hypothèse formulée dans ce chapitre sera que le « problème haïtien » est interprété à partir de schèmes raciaux, et que ces cadrages traduisent l'existence de conceptions asymétriques de l'identité raciale dans les imaginaires sociaux jamaïcain et guadeloupéen.

L'émergence d'un problème public implique tout à la fois qu'un fait social soit considéré comme inacceptable et relié à un coupable, et que des acteurs disposant de ressources inégales s'emparent de cette situation en formulant des revendications dans l'espace public. À ce stade de la réflexion, on se cantonnera à la première étape. Il n'est pas encore question d'évoquer la prise en charge politique du « problème haïtien » par des entrepreneurs de cause, mais plutôt de constater l'existence de différents types d'étiquetage liés à notre objet de recherche et de mettre en évidence les modes d'identification qu'ils révèlent. Dans la sociologie des problèmes publics, l'étape définitionnelle consiste généralement à montrer comment différents acteurs se réunissent dans des espaces sociaux constitués et élaborent des définitions communes à propos d'un problème inédit. Cette approche n'est pas apparue pertinente dans le cas de cette recherche puisque compte-tenu de son caractère historique, le « problème haïtien » est déjà présent de longue date, de manière plus ou moins diffuse, dans les imaginaires locaux. Notre démarche durant ce chapitre s'avérera donc quelque peu différente : on s'attachera ici à repérer les « univers de sens » à partir desquels les Haïtiens sont construits comme objets de controverse. Il ne s'agira pas d'évoquer le « problème haïtien » à proprement parler, mais plutôt de saisir un ensemble de représentations ayant contribué à façonner l'appréhension d'événements – l'arrivée de migrants haïtiens en Jamaïque en 2004, l'affaire Ibo Simon en Guadeloupe en 2002 – donnant lieu à la définition explicite d'un problème. Ce moment de l'analyse sera également l'occasion de comprendre en quoi les catégorisations utilisées pour mettre en sens la « question haïtienne » sont le produit du soubassement historique repéré dans la première partie de ce travail, et s'apparentent à des stratégies identitaires différenciées mais non moins informées par des logiques de racialisation. L'objectif, *in fine*, sera de comprendre les processus par lesquels les idées à propos de la race sont construites, en viennent à être considérées comme signifiantes, et se traduisent en pratiques sociales. D'autre part, on s'attachera à interroger les antagonismes socio-raciaux qui se lisent au travers des

---

<sup>954</sup> Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1992 (1904-1917), p.181.



catégorisations assignées à Haïti. Car les récits identitaires à partir desquels le « problème haïtien » est constitué cherchent à s'exclure mutuellement, l'objet de leur lutte étant le pouvoir de groupes sur d'autres groupes. On verra ainsi comment la mise en sens de l'Autre haïtien s'inscrit dans des clivages sociaux, raciaux et politiques ; bref, comment ils s'intègrent dans les régimes de domination locaux.

Les deux parties de ce chapitre qui suivent le passage en revue conceptuel sur la phase définitionnelle des problèmes correspondent aux deux types de positionnement identitaire identifiés un peu plus haut. Le premier temps de notre réflexion s'intéresse donc aux représentations qui induisent une exclusion d'Haïti, classant dans cette catégorie les registres liés au corps, au diabolique et à l'infériorité. Dans une seconde partie, on regroupera les représentations véhiculant un sentiment d'identification avec Haïti, qu'elles soient de l'ordre de la compassion, de l'appartenance commune ou de la glorification des luttes anticoloniales. À nouveau, il est important de préciser que ce découpage est formulé à des fins de clarté et n'entend pas refléter de manière exacte la réalité sociale : selon les individus, les lieux, les moments et les rapports entretenus avec les Haïtiens, les frontières de ces représentations sont resituées et renégociées.

## **I. Appréhender le travail de mise en sens d'un problème public dans le contexte caribéen**

Ce passage en revue théorique repose sur trois temps réflexion distincts. En premier lieu, nous verrons que la construction de faits problématiques s'apparente à un processus cognitif de sélection des représentations. Il s'agira de montrer en quoi les activités de cadrage s'insèrent dans des rapports de pouvoir et aboutissent à la stigmatisation d'individus considérés comme déviants et à la valorisation des tenants de la norme. Dans un second temps, on s'attachera à montrer comment des logiques de racialisation peuvent informer ces pratiques d'inclusion et d'exclusion et guider la formulation d'un problème. Ce temps de la réflexion répond à la nécessité d'adapter le cadre conceptuel mobilisé au contexte caribéen, dont les régimes de domination sont fondés sur des clivages raciaux. Enfin, un dernier temps sera consacré à la réflexivité et aux limites de l'appareil méthodologique mis en œuvre dans cette recherche. C'est muni de cet arsenal conceptuel que l'on pourra saisir le travail interprétatif à l'œuvre autour de l'Autre haïtien et les schèmes raciaux qui structurent sa compréhension.

## A. Cadrage, catégorisations et pratiques d'exclusion

À l'instar d'Howard Becker, la sociologie des problèmes publics, plutôt que de s'inscrire dans une démarche traditionnelle consistant à analyser les facteurs qui conduisent à un individu à devenir déviant, aborde la façon dont la société fabrique ses déviants à travers des processus d'étiquetage<sup>955</sup>. Ainsi les problèmes n'existent-ils, comme le fait remarquer Blumer, que par la définition qu'en donnent les acteurs sociaux et par le travail de légitimation effectué pour les faire reconnaître publiquement<sup>956</sup>. En d'autres termes, à l'origine du problème public se situe un travail de définition, de sélection, de hiérarchisation et d'assignation de sens procédant *in fine* à une dynamique de montée en généralité. Certains auteurs, comme Erik Neveu, tempèrent toutefois cette approche car ils considèrent que ce processus d'expansion sémantique est porteur d'un flou inévitable<sup>957</sup>. Comment, en effet, rendre compte d'associations de sens dont les frontières sont constamment redéfinies? Daniel Cefaï adopte une position similaire lorsqu'il remarque que les travaux de Becker et Blumer, bien que représentant une avancée considérable, ne règlent pas la « question ontologique de la réalité des problèmes sociaux<sup>958</sup> ». Le politiste se demande notamment si les problèmes doivent être réduits à l'appréhension qu'en ont les acteurs. Ce questionnement, qui renvoie en réalité à la problématique de la matérialité des représentations, a déjà été abordé dans l'introduction de cette thèse. On a alors conclu que les institutions de l'imaginaire social sont indissociables de la réalité vécue par les individus. L'intérêt de la réflexion engagée par Cefaï est que le politiste, s'inspirant de l'approche phénoménologique, adopte une posture théorique similaire et l'applique à l'analyse des problèmes publics : « nous pensons que le problème public est construit et stabilisé, thématiqué et interprété dans les *cadres* ou les *trames de pertinence* qui ont cours dans un *horizon d'interactions et d'interlocutions*. Son existence se joue dans une dynamique de production et de réception de récits descriptifs et interprétatifs [qui] engagent des connaissances de *sens commun*, préjugés et stéréotypes entre autres<sup>959</sup> ». Tout comme les identités, les problèmes publics sont par conséquent le produit de trames narratives mises en sens à

---

<sup>955</sup> Howard Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, op. cit.

<sup>956</sup> Herbert Blumer, "Les problèmes sociaux comme comportements collectifs", art. cit.,

<sup>957</sup> Erik Neveu, *Sociologie politique des problèmes publics*, op. cit., p.96.

<sup>958</sup> Daniel Cefaï, "La construction des problèmes publics : Définitions de situations dans des arènes publics", art. cit., p.46.

<sup>959</sup> Ibid. En italique dans le texte.

partir des institutions de l’imaginaire social ; les représentations qui les constituent sont sujettes à un travail de sélection et de délimitation opéré à partir des régimes de domination en place. On en déduira qu’à l’instar des catégorisations, les opérations de problématisation d’un fait social sont le résultat d’interactions entre acteurs et des rapports de pouvoir qui prévalent entre eux.

Pour saisir ces processus, on s’intéressera plus particulièrement aux pratiques discursives des acteurs. Dans la lignée du positionnement théorique adopté au début de ce travail, on appréhendera le discours à la fois comme modalité d’interaction située et comme contenu exprimant une représentation. Le recours à l’analyse du discours pour comprendre l’élaboration des problèmes publics s’inscrit dans un courant récent de la science politique française ayant émergé au cours des années 2000. Faisant suite à une série d’ouvrages précurseurs, cette période a en effet été marquée par une multiplication des recherches approfondissant les apports de la sociologie des problèmes publics et mettant le discours au centre de l’analyse<sup>960</sup>. Ces travaux s’emploient à retracer les luttes interprétatives autour de la constitution des problèmes et insistent sur le caractère à la fois politique et conjoncturel de ce processus. S’intéressant aux représentations publiques qui ont gravité autour du scandale de l’amiante en France, Emmanuel Henry observe par exemple que la polémique en question n’a émergé qu’à partir du moment où le problème de l’amiante n’était plus défini en termes de risques professionnels, mais de santé publique<sup>961</sup>. Le chercheur en conclut que la façon dont un problème est abordé est loin d’être anodine et peut avoir des répercussions politiques significatives. D’autres travaux ont confirmé et approfondi ces réflexions, tel que l’ouvrage de Sylvie Tissot sur la construction de la catégorie « quartier sensible<sup>962</sup> », de Frédéric Pierru sur l’invention d’une crise de la sécurité sociale<sup>963</sup>, ou de Philippe Zittoun sur la « fabrique » de l’action

---

<sup>960</sup> On pense notamment aux articles de synthèse ayant permis d’importer en France la sociologie des problèmes sociaux au début des années 1990 (Erik Neveu, “L’approche constructiviste des « problèmes publics » : Un aperçu des travaux anglo-saxons”, art. cit. ; Christian Rinaudo, “Qu’est-ce qu’un problème social ? Les apports théoriques de la sociologie anglo-saxonne”, *Cahiers de l’URMIS*, 1995, pp.72-87.). Ces approches furent ensuite reprises dans des ouvrages innovants mettant en pratique ces préceptes théoriques. Ainsi de l’ouvrage de Bernard Lahire qui, combinant théorie des problèmes sociaux et analyse rhétorique classique, se penche sur « l’invention du problème » de l’illettrisme en France dans les années 1990, ou de celui de Christian Topalov, qui retrace la construction de la catégorie de « chômeur » à la fin du XIXe siècle en France (Bernard Lahire, *L’invention de l’illettrisme : rhétorique publique, éthique et stigmates*, Paris, La Découverte, 1999 ; Christian Topalov, *Naissance du chômeur, 1880-1910*, Paris, Albin Michel, 1994.).

<sup>961</sup> Emmanuel Henry, *Amiante : un scandale improbable. Sociologie d’un problème public*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

<sup>962</sup> Sylvie Tissot, *L’État et les quartiers : Genèse d’une catégorie de l’action publique*, 2007, Paris, Seuil, 2007.

<sup>963</sup> Voir Frédéric Pierru, *Hippocrate malade de ses réformes*, Paris, Éditions du Croquant, 2007.

publique<sup>964</sup>. Ces recherches nous apprennent d'une part qu'un même problème public peut susciter l'émergence de définitions concurrentes et que ces luttes interprétatives renvoient à des rapports de pouvoir entre acteurs ; et d'autre part que le choix de l'étiquetage est éminemment politique dans la mesure où il aura un impact significatif sur la manière dont ce problème sera traité, sur les acteurs impliqués, et sur les responsables nommés. Dans ce chapitre, notre démarche consistera par conséquent à se concentrer sur les pratiques de mise en récit à l'origine du « problème haïtien » en retraçant les différents types de discours qui y sont attachés.

Le travail de catégorisation n'est jamais un acte neutre : celui-ci entraîne toujours des discriminations et assigne en bas de la hiérarchie sociale les membres d'un groupe sujet à des stéréotypes négatifs<sup>965</sup>. Ce constat, opéré par Françoise Lorcerie dans ses travaux sur l'identité, s'applique également aux problèmes publics. Comme l'expliquent Gilbert et Henry, « les définitions d'un problème correspondent à des enchaînements de propositions solidaires qui peuvent souvent avoir un fort caractère paradigmatique, générant de façon presque automatique des oppositions et des exclusions<sup>966</sup>. » Pour paraphraser Zittoun, étiqueter une situation en problème, c'est faire référence à la fois à une norme, à la situation jugée normale, et en même temps dénoncer une situation qui sort de la norme<sup>967</sup>. Cet aspect n'est, en réalité, pas fondamentalement nouveau. Dans son étude sur la construction des buveurs en tant que menace dans les États-Unis du début du XIXe siècle, Gusfield, après avoir constaté l'investissement des classes moyennes de l'époque dans la lutte antialcoolique, met déjà en évidence le fait que ces mobilisations sont liées à des logiques de statut<sup>968</sup>. Pour le sociologue, la dénonciation de l'alcoolique sert avant tout d'instrument de réassurance au profit de classes moyennes confrontées à la peur du déclin et qui voient en l'affirmation des valeurs morales le moyen de manifester leur supériorité<sup>969</sup>. La mise au ban des buveurs remplit donc un double rôle symbolique de stigmatisation des déviants et de valorisation des producteurs

---

<sup>964</sup> Voir le chapitre « Mettre la société en désordre » dans Philippe Zittoun, *La fabrique politique des politiques publiques*, op. cit., pp.27-73. On notera également l'ouvrage précité d'Erik Neveu, *Sociologie politique des problèmes publics*, op. cit., et le livre collectif dirigé par Aurélie Campana, Emmanuel Henry et Jay Rowell (*La construction des problèmes publics en Europe : émergence, formulation et mise en instrument*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2007.).

<sup>965</sup> Françoise Lorcerie, «Le paradigme de l'ethnicité», op. cit., pp.19-98.

<sup>966</sup> Claude Gilbert et Emmanuel Henry, «Les processus de définition des problèmes : enjeux-clés pour l'analyse de l'action publique», communication présentée au Congrès de l'Association française de science politique, Grenoble, septembre 2009.

<sup>967</sup> Philippe Zittoun, *La fabrique politique des politiques publiques*, op. cit., p.54.

<sup>968</sup> Joseph Gusfield, *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, op. cit.

<sup>969</sup> « Le fédéraliste voyait dans le pouvoir accru du buveur, de l'ignorant, du séculariste et du revivaliste religieux, le déclin de son propre statut. Durant les années 1820, les hommes qui ont fondé le *Temperance Movement* ont cherché à rendre les

de la norme. Par cette analyse, le chercheur montre comment un processus de problématisation peut réfracter les tensions sociales, mais aussi culturelles et ethniques, parcourant une société<sup>970</sup>. Les réflexions de Gusfield elles suggèrent ainsi que le « problème haïtien » ne doit pas seulement être abordé en lui-même, mais aussi pour ce qu'il donne à voir des antagonismes socio-politiques parcourant les sociétés jamaïcaine et guadeloupéenne.

Les travaux de Norbert Elias et John Scotson fournissent des outils efficaces pour mieux cerner ces pratiques d'inclusion et d'exclusion : les deux auteurs, dans leur étude sur l'Angleterre des années 1960, démontrent que l'image que les « établis » ont d'eux-même repose à la fois sur la vision d'un Nous idéalisé et sur la mise à distance d'un groupe d' « outsiders<sup>971</sup> ». En ce sens, les pratiques de discrimination envers un Autre participent à la perpétuation de l'ordre social existant<sup>972</sup>. Les sociologues insistent tout particulièrement sur l'importance des stéréotypes dans la fabrique de ces logiques d'exclusion. Le travail de mise en récit d'une altérité procède en effet d'un type particulier de catégorisations permettant de penser sa mise à l'écart. On notera que le terme de « stéréotype » renvoie au terme « type » et donc de « typification ». Et pour cause : le processus par lequel les stéréotypes sont produits fait partie intégrante du travail de classification par lequel le monde est ordonné et représenté. Dès lors, comment penser la différence entre une typification ordinaire et un stéréotype ? Stuart Hall avance trois éléments de réponse permettant d'établir cette distinction<sup>973</sup>. Premièrement, le stéréotype réduit toute personne qu'il vise à quelques traits caractéristiques, simples, facilement mémorisables et largement répandus. Ces attributs sont exagérés, essentialisés, simplifiés, comme s'ils faisaient intrinsèquement partis de la personne qu'ils visent. Le stéréotype a donc pour effet d'essentialiser et de fixer la différence. Deuxièmement, le stéréotype divise : il détermine ce qui est normal et ce qui anormal. Il trace une frontière symbolique, entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas, entre la norme et la déviance, entre le Nous et le Eux. Ce processus de division conduit à placer les formes d'altérité de l'autre côté de cette frontière. Troisièmement, le stéréotype tend à apparaître dans les contextes de fortes inégalités de pouvoir.

---

Américains plus purs, plus sobres, plus pieux [...]. S'ils ne pouvaient pas contrôler la vie politique de leur pays, ils pensaient qu'ils pouvaient au moins contrôler sa morale. » Ibid., p.5. Notre traduction.

<sup>970</sup> Gusfield en fait notamment la démonstration lorsqu'il évoque la volonté de la part des classes moyennes américaines d'acquérir une respectabilité en cherchant à se distinguer du « mode de vie » des travailleurs immigrés. Ibid., p.37.

<sup>971</sup> Norbert Elias et John Scotson, *The Established and the Outsiders*, London, Sage Publications, 1994 (1964).

<sup>972</sup> Ibid., pp.123-124.

Stigmatiser un groupe exclu peut ainsi s'avérer, pour le pouvoir politique un moyen de désamorcer les tensions sociales qui menacent sa pérennité. En ce sens, la désignation d'un Autre dans l'espace public contribue, dans un double mouvement, à transférer les antagonismes présents dans une société sur cette figure d'altérité, et à produire un Nous purifié de ses problèmes<sup>974</sup>.

Observer la manière dont les membres d'un groupe conçoivent le « problème haïtien » revient donc à aborder la manière dont ils se conçoivent pour eux-mêmes : le discours sur l'Autre, nous suggère Abdelmalek Sayad, n'est-il pas d'abord un discours sur Soi<sup>975</sup> ? On le voit, travail définitionnel et problématiques identitaires sont intimement liés, dans la mesure où les problèmes s'apparentent à des lieux d'affrontement entre groupes sociaux et ont pour enjeu implicite l'imposition de registres d'appartenance. Les réflexions menées jusqu'à présent ont permis de mettre en évidence les mécanismes à l'œuvre dans le travail définitionnel des problèmes publics et les effets qu'ils induisent sur l'auto-identification du corps social. Dans le cas du « problème haïtien », ces processus de catégorisation revêtent des formes particulières dans la mesure où ils relèvent – c'est du moins notre hypothèse – de logiques de racialisation. Comment différencier les représentations classiques des représentations raciales ? Quels mécanismes aboutissent à la production de référents de sens raciaux ? Dans les chapitres précédents, il était relativement aisé de saisir les représentations raciales produites par les acteurs dans la mesure où celles-ci faisaient directement référence à la terminologie de la « race ». Le contexte que l'on s'apprête à aborder est toutefois plus délicat : d'une part parce la plupart des acteurs interrogés se considèrent comme « noirs », et d'autre part parce que la majorité des personnes interrogées nient le recours à toute pensée raciale. À ce stade de la réflexion, il apparaît donc nécessaire d'établir une distinction opérationnelle entre représentation sociale et représentation raciale, par le biais de la notion de « racialisation ».

---

<sup>973</sup> Stuart Hall, ed., "The Spectacle of the Other", op. cit., p.258

<sup>974</sup> Willem Shinkel, "The imagination of « society » in measurements of immigrant integration", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 7, 2013, pp.1142-1161.

<sup>975</sup> « Travailler sur les immigrés, c'est, dans le contexte extrême de détermination qu'est l'immigration, travailler sur l'alchimie des relations entre les cultures [...]. Travailler sur les immigrés, c'est travailler sur l'identité de la France quelle que soit la

## B. Problèmes publics et logiques de racialisation

Le terme de racialisation est en premier lieu introduit dans la sociologie par Michael Banton, qui a alors pour objectif de saisir les modes de catégorisation à travers lesquels des groupes d'individus sont amenés à être nommés en tant que « race » et définis en termes biologiques<sup>976</sup>. Robert Miles consacre également une part importante de ses travaux sur la question et avance que l'État britannique, par ses politiques publiques, opère une racialisation des classes ouvrières migrantes. Pour l'auteur marxiste, celle-ci se manifeste dans « ces exemples où les relations sociales entre individus ont été structurées par la mise en sens de caractéristiques biologiques humaines de manière à définir et construire des collectivités sociales différenciées<sup>977</sup> ». Karim Murji et John Solomos, dans leur ouvrage consacré au concept de racialisation, dressent un panorama approfondi des études réalisées sur le sujet<sup>978</sup>. Ils proposent de mettre en lumière la façon dont les signifiants raciaux structurent la compréhension de faits sociaux particuliers et sont associés à des problèmes sociétaux. Les deux sociologues appréhendent en effet le concept de racialisation comme « les processus par lesquels les structures sociales et les idéologies s'imprègnent de référents de sens raciaux, et qui font que les problèmes politiques et sociaux sont interprétés à partir de schèmes raciaux.<sup>979</sup> » La définition proposée par les auteurs fut mise en pratique à plusieurs reprises par Solomos dans ses analyses sur l'usage de représentations raciales par l'État britannique et par des mouvements politiques locaux : le chercheur britannique met notamment en lumière la façon dont la « race » informe, de manière croissante, l'action politique au Royaume-Uni<sup>980</sup>. Les mécanismes que mettent en évidence Solomos et Murji permettent ainsi de saisir la manière dont représentations raciales et politisation des faits sociaux

---

manière dont on la comprend et la manière politique dont on la définit » (Abdelmalek Sayad, « Les maux-à-mots de l'immigration : Abdelmalek Sayad, entretien avec Jean-Leca », art. cit., p.9.).

<sup>976</sup> Voir Michael Banton, *The Idea of Race*, op. cit.

<sup>977</sup> Robert Miles, *Racism*, London, Routledge, 1989, p.75, cité dans Karim Murji et John Solomos, eds., *Racialization: Studies in Theory and Practice*, op. cit., p.11. Notre traduction.

<sup>978</sup> Voir Ibid.

<sup>979</sup> Ibid., p.11. Notre traduction.

<sup>980</sup> Solomos, dans son ouvrage sur le racisme en Grande-Bretagne, fait ainsi le constat d'une « racialisation de la vie politique » en Grande-Bretagne depuis la fin de la seconde guerre mondiale (John Solomos, *Race and Racism in Britain*, New York, Palgrave MacMillan, 2003 (1989), p.33.). Quelques années plus tard, dans son enquête menée dans les *British Midlands* avec Les Back, le chercheur va plus loin en affirmant que la « race » est devenue un « principe organisateur dans la vie politique [britannique] contemporaine » (John Solomos et Les Back, *Race, politics and social change*, London, Routledge, 1995, pp.212-213. Notre traduction.).

peuvent s'entrelacer et s'influencer mutuellement. Pour autant, le concept de racialisation tel que défini par les deux sociologues britannique nécessite, à nos yeux, deux ajouts pour saisir dans leur globalité les relations entre discours racialisé et production du politique.

Premièrement, Murji et Solomos ne donnent guère de précisions dans leur ouvrage sur ce qui permet d'identifier les représentations raciales. On en revient, pour répondre à cette question, à la distinction opérée par Michel Wieviorka entre les deux logiques d'infériorisation et de différenciation coprésentes dans toute expérience du racisme<sup>981</sup>. La définition de la « race » donnée par Colette Guillaumin, en identifiant les représentations raciales comme des « catégories désignant des différences somato-biologiques<sup>982</sup> » conduisant à la négation de l'individualité du groupe visé, résume de manière efficace la première logique. Cette définition s'avère toutefois insuffisante lorsqu'il s'agit de repérer des processus de racialisation où l'assignation biologique est occultée, c'est-à-dire lorsque l'on est en présence d'une logique de différenciation culturelle. Michel Wieviorka, en définissant les caractéristiques du « racisme culturel », nous livre les pistes de réflexions permettant de surmonter cet obstacle : « Pour qu'il y ait racisme, il faut certainement davantage que la défense ou la promotion de la différence culturelle en tant que telle. Il faut notamment l'idée que l'on naît dans une culture, et non pas qu'on peut l'acquérir, il faut que la culture soit conçue comme un attribut relevant d'un passé commun auquel certains appartiennent, et d'autres non, sans qu'il puisse y avoir réellement de passage, d'inclusion<sup>983</sup> ». C'est cette perception d'une « incompatibilité » irrémédiable et irréductible entre groupes sociaux qui permet de repérer les formes de discours racialisés dans leur diversité. Les sociétés caribéennes s'étant édifiées sur une idéologie raciste dite « classique », dominée par la fixation de qualités biologiques attribuées à chaque « race », on aurait pu s'attendre à ce que les discours racialisés dominés par des logiques d'infériorisation l'emportent sur ceux marqués par des logiques de différenciation culturelle. L'exemple du « problème haïtien » nous montrera que la réalité est beaucoup plus complexe et qu'il est indispensable d'intégrer ces deux dimensions dans notre modèle d'analyse. À l'instar de Robert Miles, on peut donc estimer qu'il n'est pas nécessaire de nommer la « race »

---

<sup>981</sup> Michel Wieviorka, dir., *Racisme et modernité*, op. cit., p.vii-viii. ; Michel Wieviorka *Le racisme, une introduction*, op. cit., p.36.

<sup>982</sup> Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, op. cit., p.219.

<sup>983</sup> Michel Wieviorka *Le racisme, une introduction*, op. cit., p.34.



pour être en présence d'un processus de racialisation<sup>984</sup>. Frank Reeves théorise cette tendance en évoquant une « idéologie de la déracialisation », qui consiste à atténuer, à substituer ou à nier les catégories de sens raciale dans un discours, tout en se livrant à des pratiques de racialisation<sup>985</sup>. Plus récemment, Eduardo Bonilla-Silva a mis en évidence l'émergence, en réponse à la condamnation morale de la violence raciste, d'un *colorblind racism* (« racisme aveugle à la couleur »). Le chercheur américain avance que la négation de la couleur de peau est une nouvelle stratégie des Blancs pour légitimer la hiérarchie raciale de manière « subtile, institutionnelle, et en apparence non raciale<sup>986</sup> ». La prise en compte de ces mécanismes d'occultation des catégories de sens racial nous semble par conséquent indispensable pour cerner les processus de racialisation de manière exhaustive.

### C. Recueillir les discours sur la « question haïtienne » : précisions et limites méthodologiques

Pour saisir les discours produits à propos de la « question haïtienne », on mobilise trois types de données : les entretiens avec le personnel politique local, les témoignages d'observateurs privilégiés de notre objet d'étude et la presse. Les entretiens menés ont généralement oscillé entre ce que Sardan identifie comme deux « pôles<sup>987</sup> » : celui de la consultation, et celui de l'expérience. La consultation correspond à la sollicitation d'un « informateur » pour ses connaissances. L'expérience renvoie quant à elle à la narration d'un vécu propre, d'un fragment de vie dont l'interlocuteur a été acteur ou un témoin<sup>988</sup>. Les entretiens avec le personnel politique seront principalement mobilisés en tant qu'expérience, tandis que les discours des témoins seront davantage utilisés en tant que sources de connaissances. Cet usage ne sera toutefois pas systématique : dans la pratique, les deux « pôles » tendent à s'entremêler, chaque acteur disposant à la fois de connaissances et d'un vécu sur le sujet. La presse, quant à elle, sera mobilisée à la fois pour repérer les discours de leaders politiques et d'acteurs

---

<sup>984</sup> Robert Miles, *Racism*, London, Routledge, 1989, p.75, cité dans Karim Murji et John Solomos, *Racialization: Studies in Theory and Practice*, op. cit., p.11.

<sup>985</sup> Frank Reeves, *British Political Discourse. A study of British Political Discourse About Race and Race-related Matters*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p.177, cité dans Ibid., p.18.

<sup>986</sup> Eduardo Bonilla-Silva, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003, pp.2-3. Notre traduction.

<sup>987</sup> Jean-Pierre Olivier de Sardan, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, op. cit., p.55.

s'exprimant publiquement sur Haïti. Ces trois sources ne seront pas mobilisées de manière égale : lorsque cela a été possible, on a privilégié l'analyse des discours du personnel politique, considérant qu'il s'agit du moyen le plus direct d'accéder aux représentations produites dans l'espace politique. Dans certaines situations, notamment lorsque nos interlocuteurs n'avaient l'existence de tout problème, le recours à des témoins a permis de remettre en perspective le positionnement des acteurs politiques. La presse a enfin permis de compléter ces approches.

Nous verrons que cet équilibre des sources change en fonction du terrain étudié : en Jamaïque, le nombre d'entretiens avec des acteurs politiques s'est par exemple avéré plus limité. En revanche, il a été possible de collecter un plus grand nombre de témoignages grâce à nos contacts avec des étudiants haïtiens ayant vécu en Jamaïque entre 2010 et 2011. De même, les données collectées dans la presse jamaïcaine se sont avérées plus riches et plus nombreuses en raison d'un dispositif médiatique plus étoffé. En Guadeloupe, il a été possible de réaliser un nombre plus important d'entretiens avec le personnel politique local. Ces différences se reflètent dans la restitution des données mais ne constituent pas, à nos yeux, un obstacle, dans la mesure où notre recherche ne s'inscrit pas dans une démarche quantitative : il ne s'agit pas ici de présenter un panel représentatif, mais d'exposer des échantillons illustratifs permettant de saisir, de déconstruire et d'analyser les différents types de discours formulés à propos d'Haïti.

Nous sommes conscients que la méthode retenue présente plusieurs limites. Dans les deux terrains il s'est agi de reconstituer des positionnements, ainsi que des événements, de l'extérieur et a posteriori, parfois plus de dix ans après les faits. Le travail de recherche consistera donc à effectuer un travail de reconstruction a posteriori, avec les risques de biais que cela induit. Il convient ainsi d'assortir notre ambition analytique à une limite méthodologique : pour l'essentiel, nous reconstituons la trame des événements et les interactions entre individus par des traces discursives, qui sont par essence partielles et limitées. On a tenté de combler ces lacunes en recoupant les entretiens, et en croisant ces derniers la presse et, dans certains cas précis, la documentation grise. Les documents écrits, bien qu'ils soient également l'expression de positions subjectives, présentent notamment l'avantage de restituer les discours de

---

<sup>988</sup> Ibid. Poussée un peu plus loin, la logique de l'expérience aboutit à des récits de vie, souvent utilisée en anthropologie, mais dont le recours n'a été que très limité dans cette étude. Pour plus de détails sur les récits de vie, voir Daniel Bertaux, *Les récits de vie. L'enquête et ses méthodes*, Paris, Broché, 2010 [1997].

l'époque « in situ », et de retracer les faits de manière beaucoup plus détaillée. Il existe bien entendu des décalages entre ces différentes sources. Les faits rapportés, selon qu'ils aient été recueillis en entretien, dans la presse ou dans la documentation grise, ont pu varier considérablement. Si ces décalages se sont avérés déstabilisants au début de l'enquête, ils se sont finalement révélés forts utiles dans la mesure où ils sont révélateurs de la façon dont le propos des acteurs peut varier en fonction de l'époque et du contexte.

Bien évidemment, les discours collectés durant cette enquête ne constituent pas des « morceaux de réel » restitués tels quels par le chercheur. Les entretiens constituent avant tout une interaction située dont le déroulement dépend à la fois des stratégies des personnes en présence et du contexte dans lequel elles se situent. Notre positionnement s'est ainsi révélé complexe en raison de notre statut de chercheur, blanc et français (métropolitain dans le cas de la Guadeloupe). Quatre facteurs ont, à nos yeux, influencé le déroulement des entretiens : la couleur de peau, le statut social, le genre et l'âge. La couleur de peau car, dans le contexte sociohistorique des Antilles, celle-ci implique une relation asymétrique pouvant provoquer chez l'interlocuteur un sentiment de domination, ou à l'inverse de contestation des termes de la domination ou, dans certains cas, d'indifférence feinte. Cet aspect est apparu comme fondamentale, non seulement au regard des terrains étudiés, mais aussi de l'objet de recherche en lui-même : un chercheur blanc enquêtant sur du racisme entre Noirs a pu, dans certains cas, susciter des réactions très contrastées. On pense par exemple à une rencontre avec des nationalistes guadeloupéens, sollicitée dans le but d'avoir le point de vue de ces derniers sur Haïti. Étant en partenariat avec l'Université des Antilles, les interlocuteurs contactés par téléphone ont d'abord cru que nous étions Antillais. Lorsque nous nous sommes présentés au rendez-vous, la surprise s'est lue sur leur visage, avant de laisser la place à un silence gêné et à une atmosphère inconfortable qui a persisté jusqu'à notre départ. Le deuxième facteur ayant influencé le cours des entretiens est lié au statut social. Dans certaines situations, la position de doctorant en science politique impliquait un prestige pouvant impressionner certains interlocuteurs. À diverses reprises, nous avons ainsi eu le sentiment de la part de certains acteurs politiques et associatifs d'être considéré comme un relai d'influence potentiel, qu'il fallait convaincre et intégrer à la cause défendue. À l'inverse, à d'autres moments les rapports de pouvoir se sont inversés : durant les entretiens avec le personnel politique local, ou avec des acteurs bénéficiant d'une position d'« insiders », le statut de doctorant s'est effacé au profit de celui du

jeune étudiant inexpérimenté. Cette remarque nous amène au troisième facteur, celui de l'âge. Celui-ci n'avait pas vraiment été anticipé de notre part, mais il s'est révélé crucial durant nombre d'entretiens. Notre statut de « jeune », inspirant souvent la sympathie et dans certains cas la condescendance, a en effet fortement influencé la conduite de beaucoup d'entretiens. Enfin, le genre a également joué un rôle important durant les interactions avec les acteurs concernés. Certains hommes politiques ont par exemple tenté de mettre en avant une complicité masculine, tandis que des femmes interrogées ont pu adopter une attitude maternante.

Face à cette diversité de contexte, nous avons tenté de nous adapter aux situations tout en nous efforçant de garder une attitude de « neutralité bienveillante » et de privilégier le mode de conversation<sup>989</sup>. L'objectif était de créer une situation d'écoute pour que l'interlocuteur puisse se sentir libre d'exprimer sa propre réalité. On s'est généralement employé à lancer la discussion à propos de la relation entre Haïti et le pays concerné, puis à lancer des « perches » au fil de la discussion. En Guadeloupe, on a privilégié une attitude de jeune ingénu venant de l'extérieur, dans le but de réduire le climat de suspicion, et de favoriser une description méthodique des faits de la part des interlocuteurs. Cette position d'acteur « extérieur » - et donc non impliqué dans les luttes de pouvoir locales - s'est avérée très utile pour accéder à un large spectre du paysage politique local. En Jamaïque, les rencontres avec les acteurs politiques et institutionnels se sont révélées plus difficiles car beaucoup plus formelles et distantes. Le statut d'étranger, le prestige social attaché au « PhD », la barrière de la langue et la moindre disponibilité des élus pour répondre à des enquêtes sont autant de facteurs potentiels expliquant cette distance accrue.

Quels que soient les registres mobilisés toutefois, l'usage de l'entretien comme source de données empiriques soulève la question de son degré de partialité. Si l'objectif était de repérer les nombreux biais générés par ces interactions, c'est un dessein qui n'a, nous le convenons, pas été atteint. Effacer purement et entièrement les biais de positionnement du chercheur et de l'enquêté s'avère utopique à nos yeux. Car toutes les données produites (entretiens, mais aussi presse et documentation grise) lors d'une enquête scientifique sont, en réalité, le produit des interactions entre le chercheur et l'environnement social qu'il étudie. Ou, pour le dire autrement, « Les données sont la

---

<sup>989</sup> Luc Van Campenhoudt et Raymond Quivy, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Dunod, 2011 [1995], p.63.

transformation en *traces* objectivées de “morceaux de réel”, de fragments du réel de référence tels qu’ils ont été sollicités, sélectionnés et perçus par le chercheur<sup>990</sup>. » Dans le cas de cette recherche, on tentera de maîtriser les biais susmentionnés en insistant sur trois aspects méthodologiques. En premier lieu, en optant pour la transparence envers le lecteur. En dépit des efforts mobilisés pour objectiver les faits observés, il nous semble nécessaire de rappeler que toute recherche est le produit d’un récit scientifique *situé*. Par conséquent, vouloir en gommer tous les biais, qu’ils proviennent du chercheur ou de ses interlocuteurs, paraît plutôt relever d’une quête – au demeurant justifiée – que d’un objectif réalisable. En deuxième lieu, on entend croiser autant que possible les données recueillies. L’objectif n’est pas de multiplier les récits d’acteurs, en espérant que leurs subjectivités s’annulent mutuellement à force d’entretiens. Plutôt que de s’engager dans cette voie, qui reviendrait à construire un « récit global » au contenu pour le moins contestable, on s’attachera à élaborer une cartographie des récits d’acteurs. Ou, pour le dire autrement, on entend saisir d’où chacun parle. En troisième lieu, il s’agira de tirer parti des biais exprimés par les acteurs en en faisant des objets de recherche. L’objectif est ici d’utiliser la présence du chercheur comme méthode d’investigation : les non-dits des acteurs interrogés, ou une attitude défensive par exemple, peuvent ainsi en dire beaucoup plus que de long discours. Le croisement des entretiens avec d’autres sources de données a notamment beaucoup aidé à se livrer à ce travail de déconstruction. Comme le souligne Sardan, l’éclectisme des sources « permet de mieux tenir compte des multiples registres et stratifications du réel social que le chercheur veut investiguer<sup>991</sup>. »

---

<sup>990</sup> Jean-Pierre Olivier de Sardan, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l’interprétation socio-anthropologique*, op. cit., p.50.

<sup>991</sup> Ibid., p.71

## II. Les catégorisations à l'œuvre dans la qualification de l'Autre haïtien

L'hypothèse avancée dans cette réflexion est que, à travers sa racialisation, la figure de l'Haïtien est associée à la condition de l'esclave noir et suscite un puissant désir de s'en distinguer. On l'a vu, dans l'imaginaire colonial, l'esclave est associé à un état de « mort sociale » et incarne un corps collectif souillé, dégradé et relégué dans le périmètre de la bestialité<sup>992</sup>. Les données recueillies sur le terrain font émerger trois répertoires dominants intimement liés à cette assignation d'indignité et à l'image du corps noir telle qu'elle fut construite par l'idéologie raciste. Premièrement, la souillure : le corps de l'Haïtien est jugé impur et menaçant pour les « établis ». Deuxièmement, le registre du mystique et du Mal : les Haïtiens sont considérés comme des êtres exo-humains dotés de pouvoirs aussi puissants que dangereux. Troisièmement, le registre de la misère et de l'incapacité supposée des Haïtiens à se gouverner eux-mêmes. Dans ce cas de figure, Haïti est considérée comme une nation dévastée dont le sous-développement est intimement lié à son « africanité » et à sa « noirceur ».

### A. Le symbole d'une souillure : l'altérisation sanitaire de l'Haïtien

L'idée d'un corps dégradé et contagieux constitue un premier stéréotype couramment associé aux Haïtiens. La souillure du corps est utilisée ici comme facteur explicatif pour expliquer sa mise à distance et légitimer la nécessité de l'isoler. Ainsi Mary Douglas explique-t-elle que l'accusation d'« impur » s'apparente à une forme d'exécration : « c'est une accusation, une exécration. À la manière d'une étiquette qui serait apposée à une personne, cela peut lui assurer l'exil ou la mort. [...] L'impureté est une intrusion sociale, une brèche dans la frontière<sup>993</sup>. » Dans notre cas, selon les contextes, les Haïtiens sont accusés d'apporter des maladies, de véhiculer le sida ou la malaria, d'avoir une hygiène douteuse ou encore une sexualité débridée. Le corps dégradé de l'Haïtien sert d'exutoire au malaise social qu'il suscite. Sa mise en accusation permet à la fois de mettre à distance un corps considéré comme primitif et de réaffirmer la pureté de la communauté. En réalité, la santé de l'Haïtien n'existe pas en soi, inscrite en quelque

---

<sup>992</sup> Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, op. cit.

<sup>993</sup> Mary Douglas, « La pureté du corps », *Terrain*, n° 31, 1998, URL : <http://terrain.revues.org/3131> (consulté le 12/06/2014).

sorte dans ses gènes : elle prend avant tout forme dans une relation historiquement construite. Cette altérisation sanitaire est révélatrice de stratégies identitaires qui, en dépossédant les Haïtiens de leur corporéité, reproduisent les logiques d'assignation mobilisées à l'encontre de l'esclave et participent dans un même mouvement à une tentative de réhabilitation de son propre corps. Ces positionnements ne revêtent toutefois pas la même signification en Jamaïque et en Guadeloupe : bien que dans les deux cas l'assignation d'une impureté relève de logiques de racialisation, leurs modalités diffèrent et procèdent d'usages sociaux distincts.

## 1. En Jamaïque : la peur d'une contagion haïtienne

En Jamaïque, la défiance vis-à-vis du corps haïtien s'est d'abord manifestée par la peur de maladies importées par des migrants haïtiens. L'émergence d'une épidémie de malaria, une maladie contagieuse transmise par le moustique Anophèle, sur le territoire en 2006, donne une illustration efficace sur la manière dont cette peur ressurgit dans l'espace public local. Les « experts » en santé publique interrogés sur le sujet dans la presse jamaïcaine présentent systématiquement l'association opérée entre les Haïtiens et la maladie comme un fait neutre et objectif. Si la crainte que la malaria ne soit importée d'Haïti revêt l'évidence de la simplicité – la malaria étant une maladie endémique dans l'île voisine – un tel modèle de pensée n'en reste pas moins problématique. Celui-ci suppose en effet que l'éclatement d'épidémies n'est pas un fait naturel, mais qu'il est imputable à un groupe social spécifique dont les pratiques transgressent un impératif moral et sanitaire. Le corps de l'Haïtien est construit comme un réceptacle passif de maladies et catégorisé comme « groupe à risque » du point de vue de la santé publique. En réalité, ce cadrage n'est pas nouveau dans la mesure où il s'inscrit dans la continuité de pratiques anciennes qui tendent à naturaliser les Haïtiens en tant que vecteurs de diverses maladies infectieuses. On le verra dans les lignes qui suivent, les types de causalités établies entre les Haïtiens et la maladie en Jamaïque sont les mêmes que celles présentes aux États-Unis dans les années 1980 : dans les deux cas, un taux de prévalence élevé suffit à établir un lien mécanique entre une infection et un groupe d'individus. Cette similarité suggère que la catégorisation des Haïtiens en tant que vecteur de maladies en Jamaïque puise ses racines dans la pensée raciale héritée de l'imaginaire colonial. Cette hypothèse s'avère d'autant plus plausible que la désignation du corps haïtien en tant qu'élément impur fait écho aux discours tenus dans le passé par

les colons jamaïcains. Dès la Révolution haïtienne, puis durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, la plantocratie locale dénonce en effet régulièrement l'existence d'un « virus haïtien » qui menace de contaminer la Jamaïque. Par ailleurs, on l'a vu dans le chapitre 1, le présumé que les Noirs sont des vecteurs de maladie a longtemps servi à rationaliser la domination raciale imposée par le régime colonial. Clinton Hutton, professeur de philosophie politique à l'Université des West Indies, considère ainsi que cette altérisation du corps haïtien noir obéit à une volonté de contrôle : « Les Haïtiens sont associés aux maladies, il y a une peur qu'ils pourraient apporter des maladies. Mais en réalité le choléra vient du Népal, pas d'Haïti. Et les gens ne devraient pas être dénoncés parce qu'ils sont malades, ça n'est pas leur faute. Le corps noir est souvent associé aux maladies, tout comme le corps haïtien. C'est un corps primitif et sauvage, un corps qu'il faut contrôler<sup>994</sup>. » Dans cette perspective, l'impureté assignée à l'Haïtien apparaît comme une réappropriation de la norme coloniale. Elle est révélatrice d'une stratégie identitaire visant à tenir à distance un corps jugé trop noir et donc trop primitif. Dans le même temps, cette mise à l'écart constitue un moyen de réhabiliter son propre corps, considéré comme plus évolué, et d'affirmer son appartenance au monde « civilisé ». On illustrera notre propos à travers deux types d'exemples : le premier a trait aux discours véhiculés durant l'épidémie de 2006, et le deuxième se fonde sur des discours recueillis sur le terrain auprès « d'acteurs-témoins ».

Lorsque des cas de malaria sont détectés en Jamaïque durant la fin de l'année 2006, l'île n'ayant pas été affectée par cette infection depuis plusieurs décennies, les autorités sanitaires se montrent très inquiètes et appellent à la mobilisation de l'ensemble des pouvoirs publics pour en limiter l'ampleur. Les recherches sur l'origine de l'épidémie amènent rapidement à en désigner les Haïtiens comme responsables. Cette hypothèse est avancée par le corps médical en raison de la proximité géographique d'Haïti, où le virus est endémique. En décembre 2006, Horace Dalley, Ministre de la santé, constatant que des cas se concentrent dans les secteurs de Kingston 12, 13 et 14, observe ainsi que « beaucoup d'Haïtiens vivent dans ces quartiers<sup>995</sup> ». Par la suite, le lien entre la présence des Haïtiens et la résurgence de la maladie en Jamaïque est affirmé avec de plus en plus de force. Winston Davidson, expert en santé publique, déclare dans la presse : « Il est extrêmement étrange que [ce virus] émerge à nouveau. De mon point

---

<sup>994</sup> Entretien avec Clinton Hutton, professeur de philosophie politique à l'Université des West Indies, 1<sup>er</sup> octobre 2013.



de vue, [...] cela doit venir de quelque part et nous devons nous concentrer sur les échanges entre Haïti et la Jamaïque [...]. » Dans le même entretien, Davidson estime que l'origine de la contagion pourrait notamment se situer dans les « activités de contrebande » entre les deux territoires<sup>996</sup>. Quelques mois plus tard, le Ministre de la santé durcit son discours et déclare à propos des trafics illégaux entre la Jamaïque et Haïti : « Il s'agit d'un danger clair et réel pour la santé publique du pays ». Avant d'ajouter un peu plus loin : « Beaucoup de gens ici viennent d'Haïti [...]. Ils viennent régulièrement et font entre trois et quatre voyages par semaine<sup>997</sup>. » Si les soupçons quant au fait que la souche du virus correspond à celle sévissant à Haïti sont confirmés dans une publication scientifique en 2007, la manière dont l'épidémie a été cadrée au sein de l'espace public jamaïcain n'en demeure pas moins révélatrice<sup>998</sup>. Car dans ce cas présent, les migrants haïtiens sont désignés comme les responsables exclusifs de la contagion. La maladie n'est donc pas considérée comme un phénomène naturel et inéluctable, mais comme ayant une origine sociale. Cette « personnification » de l'infection est d'autant plus ciblée qu'elle vise uniquement les Haïtiens, les ressortissants jamaïcains ou étrangers se rendant à Haïti n'étant pas mentionnés. D'autre part, les dispositifs de surveillance des autorités sanitaires semblent avoir dysfonctionné durant l'épidémie : d'après un rapport de l'ambassade américaine, alors que les premiers cas de malaria sont détectés dès début novembre 2006, le Ministre de la santé jamaïcain ne réagit qu'un mois plus tard<sup>999</sup>. Selon Ernest Pate, directeur de l'Organisation panaméricaine de la Santé en Jamaïque, le gouvernement jamaïcain a ainsi « sous-estimé » la menace et aurait pu contenir l'infection si les services concernés s'étaient mobilisés à temps<sup>1000</sup>. Il existait par conséquent plusieurs cadrages possibles durant l'épidémie de 2006 – la catégorisation de la malaria comme un phénomène naturel par exemple, ou encore le manque de réactivité du Ministère de la santé – mais seul celui imputant la responsabilité de la maladie aux Haïtiens s'est imposé dans l'espace public.

---

<sup>995</sup> Horace Dalley, cité dans Gareth Manning, "More malaria cases – Airports to be monitored, overseas experts coming", *Jamaica Gleaner*, 3 décembre 2006. Notre traduction.

<sup>996</sup> Winston Davidson, cité dans "PUBLIC enemy #1 - The female Anopheles mosquito", *Jamaica Gleaner*, 6 décembre 2006. Notre traduction.

<sup>997</sup> Horace Dalley, cité dans Tyrone Reid, "Public health risk! Officials theorise link between drugs-for-gun trade in Haiti and malaria outbreak", *Jamaica Gleaner*, 4 mars 2007. Notre traduction.

<sup>998</sup> Des analyses ont effet montré que la souche du virus responsable de l'épidémie correspond à celle qui sévit à Haïti. Voir John F. Lindo, et. alli., "Plasmodium malariae in Haitian refugees, Jamaica", *Emerging Infectious Diseases*, vol. 13, n° 6, 2007, pp.931-933.

<sup>999</sup> Ambassade Américaine de Kingston, *Jamaica: Malarial Outbreak Update*, câble du 8 décembre 2006, URL : <http://cables.mrkva.eu/cable.php?id=88826> (consulté le 17 mai 2014).

<sup>1000</sup> Ernest Pate, cité dans Ibid.

Cet épisode, loin d'être isolé, est en réalité symptomatique d'un rapport de défiance plus général vis-à-vis du corps haïtien.

L'altérisation sanitaire de la figure de l'Haïtien s'est en effet exprimée à plusieurs reprises lors de nos entretiens en Jamaïque. Sophie, une étudiante haïtienne ayant vécu en Jamaïque entre 2010 et 2011, témoigne de l'inquiétude chez le personnel médical jamaïcain d'une possible contagion en provenance d'Haïti : « L'une des étudiantes haïtiennes qui était rentrée en Haïti pour les vacances de Noël, a dû se soumettre à plusieurs séances de consultation à la demande des responsables du *Health Center*, qui malgré [le fait] que ces séances n'ont rien révélé d'anormal, ont continué à l'appeler de temps en temps pour lui demander si elle se sentait bien et si elle ne voyait pas apparaître des symptômes du choléra ; ce qui a été très éprouvant pour elle<sup>1001</sup>. » Cette méfiance ne se limite pas au champ médical et renvoie à une conception plus globale d'une « mauvaise hygiène » chez les Haïtiens. Sony, un étudiant haïtien de la même cohorte, rapporte par exemple que des étudiants jamaïcains se montraient réticents quand celui-ci leur proposait de goûter des plats haïtiens<sup>1002</sup>. Plusieurs membres du corps professoral de l'Université des West Indies abondent dans ce sens. Marie-José N'Zengou-Tayo, professeure de littérature et haïtienne installée en Jamaïque depuis plusieurs décennies, explique : « on a pu voir des discours négatifs sur Haïti [...], il y a l'idée que les Haïtiens apportent des maladies, toujours le terme de l' "Haïtien malade" qui apporte des germes en Jamaïque<sup>1003</sup> ». Pour Verene Shepherd, enseignante-chercheuse en histoire et présidente du Comité national des réparations pour la Jamaïque<sup>1004</sup>, l'idée d'un corps haïtien contagieux est largement répandue : « Certaines personnes vont même jusqu'à dire que c'est un endroit malsain, où les gens n'ont pas de sanitaires, c'est la façon dont la majorité des gens en Jamaïque, les gens qui ne sont pas informés, voit Haïti. Les gens pensent que les Haïtiens n'ont pas l'infrastructure sociale permettant d'être en bonne santé. Et c'est pourquoi quand des Haïtiens viennent en Jamaïque, vous avez toujours du personnel médical sur place pour leur poser des questions, leur faire remplir des formulaires de santé, etc. Parce qu'il y a ce point de vue que les standards sanitaires en Haïti ne sont pas au niveau. Et que par conséquent les

---

<sup>1001</sup> Entretien par correspondance avec Sophie, étudiante haïtienne, 25 mai 2012. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l'anonymat.

<sup>1002</sup> Entretien par correspondance avec Sony, étudiant haïtien, 20 avril 2012.

<sup>1003</sup> Entretien avec Marie-José N'Zengou-Tayo, professeure de littérature à l'Université des West Indies, 22 mai 2012.

gens en provenance d'Haïti devraient être soumis à des examens médicaux quand ils viennent. Contrairement aux autres nationalités<sup>1005</sup>. »

## 2. En Guadeloupe : « Vous allez mourir si vous continuez votre vaudou »

Tout comme en Jamaïque, en Guadeloupe la figure de l'Haïtien est accusée de contaminer délibérément les populations locales, d'avoir un corps propice aux infections, et suscite la méfiance en raison d'une hygiène supposée douteuse. Ces différentes catégorisations mettent en récit un physique dégradé et dangereux, propice aux maladies telles que le sida et le choléra. Le corps haïtien est considéré à la fois comme porteur d'un risque et comme nécessitant une prise en charge particulière du fait de sa différence : il constitue un « groupe à risque ». Cette stigmatisation aboutit à généraliser des caractéristiques biologiques à un groupe particulier, dans la mesure où ces traits sont érigés en signes répandus et distinctifs. L'accusation est d'autant plus forte qu'historiquement, les maladies contagieuses telles que le sida ou le choléra sont considérées comme une infamie sociale<sup>1006</sup>. Dans le même temps, cette accusation de souillure permet de mettre en valeur une communauté d'appartenance guadeloupéenne rehaussée et conçue comme plus « pure » : « Nous » sommes plus propres que les Haïtiens, « Nous » n'urinons pas sur nos légumes, « Nous » avons de meilleures infrastructures sanitaires. On retrouve ici les mécanismes d'auto-identification repérés par Gusfield, dans la mesure où la définition de l'Autre Haïtien tient à la fois de logiques de stigmatisation et de valorisation des producteurs de la norme<sup>1007</sup>. Surtout, ces assignations font écho à l'idéologie raciste et à son recours au discours hygiéniste: il s'agit à nouveau de rationaliser l'infériorité d'un corps altéré en lui attribuant une biologie déviante, et de présenter sa propre enveloppe charnelle comme plus « évoluée ».

Les discours assignant un caractère « malsain » au corps haïtien en Guadeloupe sont observables dans différents champs sociaux : médias, établissements médicaux,

---

<sup>1004</sup> Le Comité national des réparations a été mis en place en 2009 et a pour mission de formuler des recommandations sur les modalités de dédommagement de la Jamaïque par le Royaume-Uni pour les torts causés par l'esclavage. Verene Shepherd en est la présidente depuis 2012.

<sup>1005</sup> Entretien avec Verene Shepherd, professeure d'histoire à l'Université des West Indies et présidente du Comité national des réparations pour la Jamaïque, 20 mai 2014.

<sup>1006</sup> Voir Gérard Fabre, *Épidémies et contagions : L'imaginaire du mal en Occident*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

<sup>1007</sup> Joseph Gusfield, *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, op. cit., p.5.

marchés, ou encore chez le personnel politique local. En mars 2013, lors d'une émission sur *Radio Contact*, station guadeloupéenne réputée pour ses diatribes anti-haïtiennes, une femme appelle le standard et déclare: « il y a beaucoup trop d'immigrés haïtiens, après ça fait des SDF dans les rues de Pointe-à-Pitre. Et en plus ils ramènent plein de maladies. Ces gens-là dorment sur les bancs, ils mettent plein de microbes dessus, et après quand on s'assoit ça passe dans la peau<sup>1008</sup>. » Ce genre de stéréotypes sur le corps ne se cantonne pas aux seules émissions de *Radio Contact* et se laissent observer dans des scènes de la vie quotidienne. Gabrielle Louis-Carabin, député apparentée socialiste et maire de la commune du Moule, déclare avoir observé dans sa circonscription des propos similaires : « vous savez, dans ma commune, j'en vois des Haïtiens, ils travaillent, ils achètent des voitures... c'est-à-dire que par moments il y a [des gens] qui ne sont pas contents. C'est vrai que dans le pâté [quartier] on a eu une mobilisation de gens qui disaient “les Haïtiens il faut les mettre dehors”, “ce sont eux qui ont entraîné le sida, la tuberculose”, ça on l'a vu<sup>1009</sup>. » On a déjà pu observer que les Haïtiens étaient accusés de véhiculer le sida dans la Guadeloupe des années 1980<sup>1010</sup>. L'anthropologue Stéphanie Mulot, dans une étude sur la prise en charge des migrants haïtiens séropositifs dans le département français, met en évidence la survivance de ces stéréotypes durant les années 2000. Des infirmières et des aides-soignantes lui affirment ainsi que « Les femmes [haïtiennes] viennent prendre les hommes guadeloupéens pour faire des enfants français, avoir leurs papiers et elles les contaminent sans leur dire<sup>1011</sup> ». L'idée que les Haïtiennes « volent » les maris des Guadeloupéennes pour les contaminer ou les ensorceler est une représentation à laquelle nous avons été régulièrement confrontés durant notre enquête. Gabrielle Louis-Carabin expose le phénomène en des termes quasi identiques : « Un guadeloupéen épousera une haïtienne, on dira “ces Haïtiens-là ce sont des sorciers, ils lui ont mis un sort”, vous allez entendre ça<sup>1012</sup>. » D'autres soignants, dans le cadre de l'enquête de Stéphanie Mulot, établissent, dans un parallèle saisissant avec le discours scientifique nord-américain, un lien direct entre vaudou et sida. Une infirmière référente VIH déclare par exemple à son patient : « Vous allez mourir si vous

---

<sup>1008</sup> Témoignage entendu le 3 mars 2013 sur *Radio Contact*.

<sup>1009</sup> Entretien avec Gabrielle Louis-Carabin, député-maire apparentée socialiste du Moule, 17 avril 2013. Il est à noter que Mme Louis-Carabin fut membre de l'UMP (Union pour un Mouvement Populaire, principal parti de la droite française) jusqu'en 2009, date à laquelle elle fit défection et se rangea sous l'étiquette divers gauches.

<sup>1010</sup> Voir Jacques Dumont, Sylvain Ferez et Kirsten Beukenkamp, “Lèpre et sida : une continuité inattendue aux Antilles”, art. cit.

<sup>1011</sup> Stéphanie Mulot, “Relations de soin, culturels et inégalités de santé : Les soignants de Guadeloupe face aux migrants haïtiens séropositifs”, *Terrains & Travaux*, n° 24, 2014, p.45.

<sup>1012</sup> Entretien avec Gabrielle Louis-Carabin, député-maire apparentée socialiste du Moule, 17 avril 2013.

continuez votre vaudou, c'est stupide, et ce ne sera pas efficace<sup>1013</sup> ! » Pour l'anthropologue française, ce comportement en milieu hospitalier relève d'une « incrimination culturelle » et traduit la peur d'une contamination des étrangers haïtiens sur le sol guadeloupéen<sup>1014</sup>.

À l'instar de la Jamaïque, l'altérisation sanitaire des Haïtiens en Guadeloupe porte également sur la nourriture. L'exemple le plus couramment rencontré est le présupposé que les produits agricoles des Haïtiens sont empoisonnés. Pour Alex Bandou, secrétaire général de l'Union des Producteurs agricoles de Guadeloupe, cette accusation prend son origine dans l'usage excessif de produits phytosanitaires par les fermiers haïtiens : « Ils peuvent utiliser beaucoup de produits phytosanitaires et ne pas s'aligner sur les normes. Il y a même un trafic de produits phytosanitaires non-homologué, qui vient de la Dominique notamment. Leurs champs sont nickels et pour qu'ils soient aussi bien, il faut utiliser des produits qui ne sont plus utilisés aujourd'hui<sup>1015</sup>. » Le travail de Christiane Bougerol sur les rumeurs circulant en Guadeloupe offre d'autres exemples révélateurs de cette méfiance envers les légumes produits ou vendus par les Haïtiens. L'anthropologue rapporte qu'une cliente au marché de Bergevin à Pointe-à-Pitre s'exclame : « Mon mari ne veut pas de légumes du marché avec du pipi. [...] Les vendeuses haïtiennes ne sont pas propres du tout. Elles arrosent avec de l'eau sale où il peut y avoir du pipi<sup>1016</sup>. » Un autre interlocuteur explique à propos des légumes haïtiens : « Ceux-là y sont pas propres. Ce sont des gens, quand leurs racines [ignames, patates douces...] ne va pas, ils urinent et ils arrosent avec<sup>1017</sup>. » D'autres affirment que « Les Haïtiens ne sont pas propres du tout », que « Leur agriculture n'est pas hygiénique » ou qu'« Ils mettent des produits, ils font la magie aussi, mettent de l'eau de pipi pour arroser, et des trucs pour [que] ça pousse vite<sup>1018</sup>. »

Dans les deux terrains étudiés, les données produites constituent une première indication que les schèmes hérités du système de la plantation informent la catégorisation du corps de l'Haïtien et guident son association implicite avec la figure de l'esclave noir. Pour autant, si elle repose sur des logiques communes de racialisation,

---

<sup>1013</sup> Stéphanie Mulot, « Relations de soin, culturels et inégalités de santé : Les soignants de Guadeloupe face aux migrants haïtiens séropositifs », art. cit., p.48.

<sup>1014</sup> Ibid.

<sup>1015</sup> Entretien avec Alex Bandou, secrétaire général de l'Union des Producteurs agricoles de Guadeloupe, deuxième syndicat d'agriculteurs dans l'île, 11 février 2013.

<sup>1016</sup> Christiane Bougerol, « Une rumeur à la Guadeloupe », *Terrain*, n° 54, 2010, p.131.

<sup>1017</sup> Ibid., p.136.

l'assignation d'impureté s'inscrit toutefois dans des usages sociaux distincts selon qu'il s'agisse de la Jamaïque ou de la Guadeloupe. Dans le premier cas, la mise en accusation du corps haïtien fait écho à l'idéal de respectabilité et au projet de « modernisation » de la Jamaïque porté par l'État postcolonial. Dans le contexte de la Guadeloupe, la suspicion envers le corps haïtien apparaît comme un moyen de réaffirmer le caractère plus « francisé » et plus développé de la Guadeloupe.

## B. L'Haïtien comme figure exo-humaine : le sorcier, le cannibale et le tueur

Un deuxième type de discours péjoratif est couramment associé à Haïti : celui d'un pays démoniaque, maléfique et sauvage. À de nombreuses reprises, on a en effet pu observer des discours désignant l'Haïtien comme un sorcier, un être démoniaque, un barbare maléfique, ou encore un cannibale se livrant à des sacrifices humains. Pour mieux comprendre ces logiques d'exclusion, on s'intéressera à la notion de « déshumanisation » développée par Daniel Bar-Tal et Yona Teichman dans leur étude sur le conflit israélo-palestinien. Par ce terme, les deux auteurs désignent le processus par lequel un groupe social est moralement exclu du monde des valeurs humainement partagées<sup>1019</sup>. Ce rejet, poursuivent les chercheurs, peut notamment être mis en récit par la catégorisation des individus visés en tant qu'êtres exo-humains utilisant leurs attributs de puissance à des fins destructrices<sup>1020</sup>. Notre hypothèse est que la désignation de l'Haïtien en tant qu'être démoniaque participe d'un tel procédé et renvoie à des logiques similaires à celles mises en œuvre pour rationaliser l'inhumanité de l'esclave noir.

---

<sup>1018</sup> Ibid., p.134 et p.136.

<sup>1019</sup> Daniel Bar-Tal et Yona Teichman, *Stereotypes and Prejudice in Conflict: Representations of Arabs in Israeli Jewish Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p.68. Bien que leur ouvrage porte sur la catégorisation des Arabes israéliens, les deux auteurs livrent une réflexion plus générale sur l'altérité qu'il nous a semblé utile de mobiliser dans le cas du « problème haïtien ».

<sup>1020</sup> Les deux auteurs évoquent dans leurs travaux l'usage de « *superhuman categories with negative connotations* » (Ibid.). Si l'expression anglaise apparaît pertinente, sa traduction vers le français nous a semblé plus délicate dans la mesure où le sens

## 1. En Jamaïque : le vaudou comme essence du Mal

On verra dans les lignes qui suivent la manière dont les Haïtiens peuvent être désignés comme des créatures diaboliques, inhumaines et barbares, associés à des sacrifices humains et à des pratiques cannibales, ou encore à une culture figée déterminant entièrement les individus censés la représenter. Ces stéréotypes sont autant de catégorisations communes permettant de structurer et de légitimer l'exclusion d'Haïti. La mobilisation d'une rhétorique du Mal a pour conséquence de construire l'Haïtien en tant qu'être surhumain intrinsèquement différent et dont les pouvoirs sont pensés comme dangereux. Cette assignation d'une « inhumanité » prend une dimension particulière en Jamaïque dans la mesure où elle fait référence à un répertoire religieux particulièrement présent dans la culture politique locale. La mise à distance d'Haïti tient par ailleurs une fonction de réassertion des valeurs morales du Nous jamaïcain dans la mesure où Haïti, en tant que figure « démoniaque », permet de matérialiser la frontière distinguant le Bien du Mal. Les allusions régulières au vaudou, aux sacrifices sanglants et à une culture « mystique » font en effet directement écho aux discours véhiculés au sein de l'imaginaire colonial. La similitude des thématiques mobilisées suggère par conséquent que les discours racistes du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle informent directement la manière dont Haïti est mise en sens en Jamaïque aujourd'hui.

Le lien opéré entre Haïti et l'univers du Mal a déjà été évoqué au tout début de ce travail, lorsque nous avons décrit une scène durant laquelle des Haïtiens jouant une pièce de théâtre ont suscité la panique du public sur le campus de l'Université des West Indies. Soucieux de ne pas livrer une interprétation trop personnelle ou déformée de cet événement, qui a constitué un point de départ dans la réalisation de ce travail, nous avons interrogé d'autres personnes présentes sur place pour obtenir leur sentiment. Axelle, une étudiante martiniquaise, raconte son vécu de la scène : « Dès le début, on a senti les Jamaïcains et les autres spectateurs assez sceptiques, inquiets. Il faut dire qu'ils ne comprenaient pas vraiment ce que leurs camarades haïtiens racontaient et que la mise en scène rappelait étrangement une cérémonie vaudou. Je ne me souviens pas exactement des paroles qu'ils proféraient, mais [...] les étudiants jamaïcains se sont mis à courir dans tous les sens, à jurer, à se signer. On ne pouvait plus vraiment entendre le texte des acteurs couverts par les cris de la foule. Leur représentation a dû durer 10 à 15

---

attaché à la notion de « catégorie super-humaine » s'avère beaucoup moins clair. On lui a par conséquent préféré la notion de

minutes, les réactions des spectateurs se sont éternisées. Beaucoup de moqueries, certains sommaient les acteurs de quitter la scène<sup>1021</sup>. » Les entretiens avec les étudiants haïtiens ont révélé que ce genre d'événement s'est répété plusieurs fois durant leur séjour en Jamaïque. Sony rapporte ainsi : « la façon dont un Jamaïcain voit un Haïtien est d'abord d'ordre culturel : un Haïtien est une personne qui pratique la religion du Diable qui est le vaudou. Pour eux, le vodou c'est le cannibalisme, la barbarie, la sauvagerie, etc... 6 jamaïcains rencontrés sur 10 me demandent si je pratique le vodou. Leur perception de moi dépend de ma réponse. Si c'est oui, ils se reculent, l'amitié devient froide<sup>1022</sup>. » Nesack, qui fait partie de la même cohorte que Sony, établit un constat similaire : « L'Haïtien est considéré comme un petit diable car pour [...] tout Jamaïcain, tout Haïtien pratique le vaudou et possède une arme à feu. [...] Quand tu dis à quelqu'un que tu viens d'Haïti, il vous pose automatiquement des questions sur le vaudou, la pauvreté (car ce sont ces images que l'Occident projette de nous). Certains peuvent ne pas continuer la conversation (des cas très isolés) mais d'autres vont dans leur curiosité vous poser des tas de question<sup>1023</sup>. » D'autres témoins nous ont rapporté une scène révélatrice : en 2011, des étudiants haïtiens se rassemblent dans la cuisine d'une résidence universitaire pour préparer un repas ensemble. Après avoir terminé, ils laissent leurs ustensiles sur place pour sortir sur le campus. À leur retour, ils constatent que leurs affaires ont été réunies ensemble et brûlées. D'après nos informateurs, des étudiants jamaïcains, craignant que les Haïtiens ne se livrent à une cérémonie vaudou, avaient brûlé leurs affaires pour purifier la cuisine de la présence du Mal.

Au fil des entretiens, plusieurs informateurs nous ont rapporté avoir entendu parler de prêches anti-haïtiens. Marie-José N'Zengou-Tayo témoigne par exemple que « Les Églises officielles, comme l'Église anglicane, méthodiste, ne véhiculent pas ces préjugés. Mais il y a un tas de sectes, de petites Églises, qui ont une attitude qui favorise la dissémination des préjugés par rapport à l'idée que les pratiques vaudou sont des pratiques diaboliques. Ces Églises sont surtout présentes dans les milieux peu éduqués, les classes moyennes, les classes ouvrières et les classes paysannes<sup>1024</sup>. » Ces prêches n'ayant lieu que de manière ponctuelle et dans des lieux précis, il n'a pas été possible d'y assister directement. On a toutefois pu collecter le témoignage de Dane, un

---

« catégories exo-humaines », qui nous semble plus à même de refléter l'idée d'une exclusion de l'humanité.

<sup>1021</sup> Entretien avec Axelle Fidelin, étudiante martiniquaise, 24 mars 2014.

<sup>1022</sup> Entretien par correspondance avec Sony, étudiant haïtien, 20 avril 2012.

<sup>1023</sup> Entretien par correspondance avec Nesack, étudiant haïtien, 6 mars 2013.



Jamaïcain ayant assisté à certaines d'entre elles. Celui-ci rapporte ce qu'il a entendu : « Haïti est associée à l'enfer, la plupart des gens ne connaissent pas l'histoire d'Haïti, ils ne voient que de la destruction là-bas. Tout ce qui est mauvais leur arrive, il faut les laisser dans leur coin, il ne faut pas leur prêter attention. Ce ne sont pas des gens bien, on ne veut rien avoir avec eux. [...] Ce genre de clichés revient très souvent, il suffit de demander aux pasteurs. [...] Il y a quelques pasteurs qui tiennent ce genre de discours, quand il y a une catastrophe qui vient, ils disent "oh les Haïtiens ils n'ont pas trouvé la voie de Dieu, la destruction est sur eux, ce sont des gens maléfiques"<sup>1025</sup> ». Nous avons eu l'occasion d'aborder cette question avec Garfield Manderson, le pasteur de la *Seventh-Day Adventist Church* de la ville de Port-Antonio, qui a accueilli à plusieurs reprises dans son église des migrants haïtiens en attente d'expulsion. Durant cet entretien sur l'accueil des réfugiés haïtiens, nous lui demandons ce qu'il pense du vaudou. Le pasteur, après avoir éludé plusieurs fois la question, répond : « Nous condamnons le vaudou. Mais le fait que ces gens pratiquent le vaudou ne devrait pas affecter la façon dont nous les traitons. Il y a des choses simples : si un homme a faim, vous le nourrissez. Et la bible le dit. Si votre ennemi a faim, nourrissez-le. [...] Qu'est-ce que vous gagnez à l'ostraciser et à le traiter de la façon dont il mérite vraiment d'être traité? Il n'y a pas de gain ici. La bible dit : aimez votre ennemi, bénissez-le. » Par la suite, nous lui demandons en quoi consiste le vaudou pour lui : « Je n'ai jamais vraiment fait de recherches sur le vaudou. Et c'est délibéré, parce qu'il y a certains domaines où l'on ne s'aventure pas. Il y a des choses dans lesquelles on ne va pas enquêter. Des choses qui ont un rapport avec des forces surnaturelles, des forces du Mal, vous n'enquêtez pas là-dessus. [...] Ils disent que c'est une forme de religion, mais c'est très maléfique. C'est ce que j'ai glané à partir de mes propres lectures. C'est très maléfique, ça canalise les forces du Mal pour faire des choses diaboliques. Nous espérons que notre acte de bonté envers eux, les services de l'église, vont les ramener sur le droit chemin<sup>1026</sup>. »

Au-delà des témoignages individuels que nous avons pu obtenir, il est possible de repérer des catégorisations similaires sur le vaudou dans la presse nationale. Le *Jamaica Gleaner* s'est notamment fait le relais, à certains moments, de ces stéréotypes : on y

---

<sup>1024</sup> Entretien avec Marie-José N'Zengou-Tayo, professeure de littérature à l'Université des West Indies, 22 mai 2012.

<sup>1025</sup> Entretien avec Dane McLean, témoin de prêches anti-haïtiennes, 22 septembre 2013.

<sup>1026</sup> Entretien avec Garfield Manderson, pasteur de la *Seventh-Day Adventist Church* de Port-Antonio, 13 mai 2014.

trouve des articles reprenant les clichés sur les « voodoo economics<sup>1027</sup> » ou dénonçant l'existence du vaudou en tant que religion du Mal<sup>1028</sup>. Une tribune publiée en 2004 par le révérent Donald Stewart, pasteur évangéliste de la ville de Portmore, permet de mieux comprendre la manière dont le registre anti-vaudou articule cette dénonciation du Mal avec la culture haïtienne et les stéréotypes du discours colonial. M. Stewart explique que « bien que tous les Haïtiens ne soient pas des praticiens du vaudou, il est indéniable que cette religion a toujours été enracinée dans la [culture haïtienne]. La Bible catégorise sans complaisance de telles pratiques comme détestables et abominables. [...] Il est impossible que nous puissions délibérément rejeter la parole de Dieu tout en espérant prospérer et vivre heureux. [...] L'histoire nous informe qu'à plusieurs reprises, des sacrifices de sang ont été publiquement pratiqués à Haïti [...]. La "pauvreté perpétuelle" et les révoltes politiques sanglantes qui semblent caractériser Haïti sont manifestement liées à cette forteresse spirituelle incontestée et profondément enracinée. Comment expliquer qu'un pays caribéen, qui a connu l'indépendance depuis plus longtemps que les autres (sinon tous), est toujours la nation la plus instable et la plus pauvre de la région toute entière<sup>1029</sup> ? » Dans ce discours, la pauvreté, l'instabilité politique et la culture haïtienne sont mécaniquement rattachées aux supposées pratiques maléfiques ayant cours à Haïti. Les éléments repérés dans la littérature coloniale, tels que l'existence supposée de « sacrifices de sang », sont ici directement repris. On notera également comment les conditions historiques de l'indépendance d'Haïti sont éludées, tout comme leur impact historique.

Les analogies avec les récits sensationnalistes du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> sont parfois encore plus prégnantes, comme en témoigne un article du *Gleaner* publié en octobre 2010. Ce dernier, au titre évocateur, « Un pêcheur jamaïcain de retour de l'enfer haïtien<sup>1030</sup> », relate l'histoire de Linton. On exposera ici les faits tels que présentés dans l'article. En mai 2007, Linton quitte les côtes jamaïcaines pour aller pêcher. Suite à une avarie de moteur, son bateau part à la dérive. Après avoir perdu conscience, il se réveille un matin à bord de son bateau à cause de « bruits forts étranges » et est « tiré hors du bateau par des gens dont il ne comprend pas la langue ». Après un procès expéditif et injuste, il est

---

<sup>1027</sup> Ian Boyne, "Beware of voodoo economics", *Jamaica Gleaner*, 29 novembre 2009. Sur l'expression « voodoo economics », voir la section intitulée « Le zombi et le cannibale » du chapitre 1 du présent travail.

<sup>1028</sup> Voir par exemple Wayne Howel, "Beware the voodoo witch doctors", *Jamaica Star*, 8 février 2007 ; Ken Jones, "Voodoo vs Christianity in Haiti", *Jamaica Gleaner*, 31 mars 2004 ; Keith Noel, "Haïti, African religions and God", *Jamaica Gleaner*, 9 juin 2011. Le *Star* est un hebdomadaire populaire affilié au *Gleaner*.

<sup>1029</sup> Donald Stewart, "Voodoo - The missing piece of the Haitian puzzle", *Jamaica Gleaner*, 19 juin 2004. Notre traduction.

envoyé en prison, où il partage sa cellule avec 64 autres personnes. C'est ici qu'il aurait connu « l'enfer haïtien ». Linton décrit le centre de détention dans lequel il était assigné comme l'horreur incarnée. Des cris de détresse se font entendre de tous côtés, la promiscuité et la saleté sont le lot quotidien. Linton affirme que, faute de nourriture, les détenus se mangent entre eux. L'auteur de l'article recourt à un registre sensationnaliste pour exposer les « horreurs » vécues par Linton : « La vision de corps brûlés en train d'être hachés et préparés pour être cuits, et les brimades quotidiennes des prisonniers par les gardiens de la prison, ne sont que quelques-uns des souvenirs douloureux qui continuent à hanter le jeune homme qui, la tête entre les mains, se bat pour contenir ses larmes alors qu'il parle au *Gleaner*<sup>1031</sup> ». Dans le même article, sa mère témoigne : « Quand j'ai appris la façon dont il était traité, j'ai pleuré [...]. Les Jamaïcains sont des gens gentils et accueillants, et à chaque fois que les Haïtiens viennent sur nos côtes nous prenons soin d'eux. [...] Et apprendre que mon fils était battu et qu'on l'a forcé à manger de la chair humaine, c'est de la barbarie<sup>1032</sup>. » On voit ici comment l'altérisation d'Haïti permet de tracer les contours du « Nous » jamaïcain, pensé comme « gentil », face à un « barbare haïtien » qui incarne le summum de l'inhumanité.

Il est enfin possible de repérer le même type d'associations de sens lors d'entretiens avec des responsables politiques jamaïcains. Voici, par exemple, l'extrait d'un entretien avec Andrew Holness, à l'époque leader de l'opposition JLP, et Premier ministre de la Jamaïque au moment où ces lignes sont écrites :

- **Les Haïtiens sont-ils bien accueillis en Jamaïque ?**
- Oui, oui, oui ! Bon, on en renvoie un certain nombre, mais beaucoup d'entre eux restent illégalement.
- **Et ceux-là s'intègrent bien ?**
- Facilement, facilement, facilement. Mais il y a toujours le mysticisme, nous avons l'obeah, et généralement les gens craignent l'obeah. Et il y a une peur encore plus forte du vaudou.
- **Les gens associent souvent Haïti au vaudou ?**
- C'est inextricable.
- **Il y a une peur alors ?**
- Non, non, il n'y a pas de peur. Nous craignons l'obeah, comme nous craignons le vaudou. C'est comme ça que nous voyons Haïti<sup>1033</sup>.

---

<sup>1030</sup> Gareth Davis, "Jamaican Fisherman Back From the Haitian Hell", *Jamaica Gleaner*, 12 octobre 2010.

<sup>1031</sup> Ibid. Notre traduction.

<sup>1032</sup> Ibid. Notre traduction.

<sup>1033</sup> Entretien avec Andrew Holness, député et leader du JLP, 27 mai 2014.

Un entretien avec Paul Robertson, ancien ministre des affaires étrangères et ancien vice-président du PNP, témoigne là aussi d'un lien établi entre Haïti et le paranormal<sup>1034</sup>. Lorsque nous lui demandons comment Haïti est perçue en Jamaïque, M. Roberston, répond : « Elle est perçue comme un voisin, mais en même temps elle est perçue comme un pays pauvre, à différent moments elle était perçue comme une dictature, un pays avec un niveau important de mysticisme, un mysticisme religieux, on connaissait tous le vaudou. Donc, pauvre, dictature, une culture très religieuse et mystique<sup>1035</sup>. » Si la question porte à l'origine sur la perception générale d'Haïti, Paul Roberston semble s'associer à ces représentations lorsqu'il déclare « on connaissait tous le vaudou », de même qu'il valide l'idée d'une « culture très mystique ».

## 2. En Guadeloupe : crainte, méfiance et « superstitions »

À l'instar de la Jamaïque, les catégorisations rattachées à Haïti dans le département français sont également informées par des références sur le vaudou et la sorcellerie. La manière dont cette thématique est mobilisée varie toutefois sensiblement. On l'a vu, dans l'île anglophone, le discours religieux semble guider la catégorisation de l'Haïtien en tant que sorcier et conduit, dans les cas les plus extrêmes, à l'associer au Diable et au cannibalisme. En Guadeloupe, le vaudou n'apparaît pas relié à un répertoire religieux aussi structuré et suscite des réactions plus mitigées : son évocation provoque un mélange de suspicion, de crainte, de fascination et de mépris envers une pratique considérée à la fois comme « arriérée » et potentiellement nuisible. La thématique du vaudou est relativement peu abordée dans la presse locale. Les nombreuses publications parcourues durant ce travail de recherche ne faisaient en effet presque jamais mention de cette thématique, sans que l'on puisse trouver d'explication définitive sur cette absence. Car dans les entretiens et témoignages recueillis sur le terrain, l'idée d'une malédiction affectant Haïti a été mentionnée à plusieurs reprises. Parmi les élus guadeloupéens rencontrés, trois positions ont émergé : la dénonciation du vaudou en tant que pratique arriérée, l'absence de prise de position, et la condamnation des stéréotypes négatifs sur le vaudou.

---

<sup>1034</sup> Paul Robertson entra en politique en 1993 en tant que sénateur PNP. Il fut par la suite plusieurs fois ministre au sein du gouvernement PNP durant les années 1990 et au début des années 2000. Il fut notamment Ministre des affaires étrangères entre 2000 et 2001, avant d'être nommé vice-président du PNP en 2003. Il mit fin à sa carrière politique en 2007.

<sup>1035</sup> Entretien avec Paul Robertson, ancien ministre des affaires étrangères et ancien vice-président du PNP, 2 octobre 2013.

Lorsque nous l'interrogeons sur la présence de la culture haïtienne en Guadeloupe, Félix Desplan, sénateur-maire socialiste de Pointe-Noire, explique par exemple : « en matière culturelle je sais qu'il y a eu des manifestations de vaudou, des spectacles de vaudou [...] ça ne se fait pas au grand jour mais on sait que dans tel coin retiré... Ça n'est pas public. Et une autre chose avec les Haïtiens c'est les superstitions, les Haïtiens sont considérés à tort ou à raison comme des gens bien au fait des sciences occultes. De ce fait un certain nombre de devins, de devins haïtiens se sont installés en Guadeloupe. Et ils ont eu du succès, parce que les Haïtiens ont cette réputation vis-à-vis de la population d'être experts en sciences occultes<sup>1036</sup>. » Si M. Desplan prend soin de ne pas livrer son opinion personnelle sur le vaudou, il en est tout autre de Marlène Bourgeois-Miraculeux, maire GUSR de Capesterre-de-Marie-Galante, qui tient à se distancier de « superstitions » venant de « pays pauvres » : « Les Haïtiens font croire aux Guadeloupéens qu'ils ont des pouvoirs avec le vaudou. Le vaudou a été créé pour faire croire que l'homme peut sortir de sa misère. Ça a été transporté en Guadeloupe, il y a des voyants qui essaient de donner de faux espoirs à ceux qui n'en ont pas. Si ce genre de pratiques vient d'Haïti et d'Afrique ce n'est pas un hasard, c'est parce que ce sont des pays pauvres, et que ces religions prétendent donner de l'espoir aux gens dans la misère. L'objectif est d'obnubiler les gens, c'est l'opium du peuple. Les Guadeloupéens ne pratiquent pas le vaudou, mais ils vont consulter des voyants. Moi, je ne crois pas à ça<sup>1037</sup>. » Jean-Pierre Dupont, maire du Gosier également affilié au GUSR, partage un avis similaire : « Ils [les Haïtiens] sont très portés sur tout ce qui est mystique, c'est le propre des pays sous-développés, il faut trouver un refuge en dehors de ce qui est rationnel<sup>1038</sup>. » Ici, les habitants d'Haïti ne sont pas tant associés à l'antéchrist qu'à l'irrationnel, la pauvreté étant le principal facteur explicatif de ce supposé état collectif. Ce type de catégorisation renvoie en réalité au cliché du Noir crédule et prompt à se livrer à des pratiques arriérées, à l'inverse de « pays développés » pensés comme rationnels. Le registre mobilisé est par conséquent différent de celui observé en Jamaïque, le vaudou n'étant pas associé à un culte maléfique mais à un système de pensée archaïque. Le « je ne crois pas à ça » formulé par les deux élus traduit par ailleurs une tentative de se distancier d'une culture supposément « rétrograde ». Le

---

<sup>1036</sup> Entretien avec Félix Desplan, sénateur-maire socialiste de Pointe-Noire, 2 février 2013.

<sup>1037</sup> Entretien avec Marlène Bourgeois-Miraculeux, maire GUSR de Capesterre-de-Marie-Galante, 19 février 2013. Notre interlocutrice ayant refusé d'être enregistrée, l'entretien fut réalisé par prises de notes. Le sigle GUSR correspond à Guadeloupe unie, socialisme et réalité. Pour plus de précisions à ce sujet, Voir la section intitulée « Décentralisation, souveraineté culturelle et territorialisation du politique » du chapitre 2 du présent travail.

troisième type de discours rencontré à propos du vaudou durant nos entretiens avec les élus guadeloupéens est la dénonciation des stéréotypes négatifs sur le vaudou. Florent Mittel, maire communiste de Petit-Canal assimile ces présupposés à de l'ignorance : « C'est un peuple qui fait peur. Parce qu'il y a du vaudou, les Guadeloupéens n'ont pas vraiment peur mais ils se méfient. Ils croient que d'abord c'est un peuple malheureux, miséreux. C'est le raisonnement de base. Pour eux, le peuple guadeloupéen est supérieur. Ils sont plus forts, plus supérieurs. Mais ils ne connaissent pas. » Marie-Christine Myre-Quidal, secrétaire générale de l'UPLG, le parti indépendantiste, expose un avis beaucoup plus tranché sur la question : « Il y a un autre aspect qu'on n'a pas évoqué, c'est l'aspect mystico-religieux. C'est très important, [et c'est ce] qui a créé cette peur du Haïtien. Parce qu'il y a une peur des Haïtiens. Parce qu'il est mystique, il est mystérieux, il a des pratiques magico-religieuses. Le travail que nous politiques nous avons dans les communes, dans nos cellules, avec les habitants, c'est pour casser ça. Mais ça existe toujours. La peur du vaudou<sup>1039</sup>. »

Outre les entretiens réalisés durant l'enquête de terrain, d'autres propos évoqués dans la littérature témoignent de la circulation de ce répertoire cognitif dans l'imaginaire social. Stéphanie Mulo, dans son enquête dans le milieu sanitaire guadeloupéen, observe par exemple que la culture du patient haïtien, « et particulièrement sa religion, perçues comme différences essentielles, semblaient constituer un obstacle infranchissable et menaçant pour la fonction soignante<sup>1040</sup> ». Bougerol avance également que « Certaines personnes, minoritaires, voient dans [le vaudou] une survivance regrettable conduisant à adopter des comportements guidés par la superstition. Mais le culte fait peur à la majorité des Guadeloupéens, il aurait des accointances avec la sorcellerie<sup>1041</sup>. » Fait révélateur, l'anthropologue, qui mène alors une enquête dans les prisons en Guadeloupe, note que la crainte du vaudou influe les rapports entre les détenus haïtiens et l'univers carcéral : « Un prisonnier [haïtien] n'est pas l'objet des intimidations ou des tentatives d'extorsion dont peut être victime un prisonnier guadeloupéen. Là, dans l'univers clos de la prison, les autres détenus redoutent les savoirs issus du vaudou que l'Haïtien possède et dont ils pourraient faire les frais dans

---

<sup>1038</sup> Entretien avec Jean-Pierre Dupont, maire GUSR du Gosier, 25 mars 2013.

<sup>1039</sup> Entretien avec Marie-Christine Myre-Quidal, secrétaire générale de l'UPLG, 6 mars 2013.

<sup>1040</sup> Stéphanie Mulo, « Relations de soin, culturels et inégalités de santé. Les soignants de Guadeloupe face aux migrants haïtiens séropositifs », op. cit., p.48.

<sup>1041</sup> Christiane Bougerol, « Une rumeur à la Guadeloupe », op. cit., p.132.

un conflit personnel<sup>1042</sup>. » Les rumeurs sur la sorcellerie haïtienne et la consultation de prêtres vaudou est également évoquée par Paul Brodwin dans ses travaux sur la communauté haïtienne en Guadeloupe : « Beaucoup de Guadeloupéens croient que le *houngan* haïtien, en d'autres termes le praticien du vaudou, est plus puissant que les guérisseurs populaires locaux, qui sont appelés *gadézafé*, et j'ai entendu de nombreuses histoires d'habitants locaux qui consultent des praticiens du vaudou<sup>1043</sup> ».

On le voit, la manière dont les représentations sur le vaudou sont mobilisées varie selon qu'il s'agisse de la Jamaïque et de la Guadeloupe. La prégnance du discours religieux, et notamment des courants évangélistes, dans l'imaginaire social jamaïcain, ainsi que le maintien d'une législation punitive envers l'obeah dans l'île anglophone, ne sont sans doute pas sans rapport avec la peur plus importante de la « malédiction haïtienne » observée dans l'île anglophone<sup>1044</sup>. Malgré ces différences d'expression, les logiques qui animent ces catégorisations apparaissent relativement similaires, et ce pour trois raisons. Premièrement, elles conduisent à établir un lien entre un collectif humain et une capacité mystique à faire le Mal. Ce faisant, elles « déshumanisent » l'Haïtien et construisent ce dernier comme un être puissant mais aussi intrinsèquement menaçant. Deuxièmement, tout comme avec le registre sanitaire, la mobilisation d'un répertoire sur le vaudou et la sorcellerie participe à la valorisation d'un Nous rehaussé dans sa probité. La désignation d'une incompatibilité culturelle avec Haïti permet en effet de matérialiser la frontière de l'espace moral et de réaffirmer les valeurs du Nous. On a pu le voir dans les discours dépeignant les Jamaïcains comme des gens « gentils » face aux mangeurs d'hommes Haïtiens, ou encore lorsque le vaudou est catégorisé en tant que « pratique arriérée propres aux pays pauvres » en Guadeloupe. Troisièmement, dans les deux territoires étudiés, la construction de l'Haïtien en tant qu'être maléfique est mise en forme et légitimée par le recours à des registres discursifs issus de l'imaginaire colonial et de l'idéologie raciste. Les récits faisant état de rites maléfiques, d'un culte du Diable ou encore de sacrifices humains constituent autant de marqueurs structurants dans l'idéologie coloniale. De ce point de vue, les discours observés dans les deux territoires mettent en lumière la manière dont les représentations coloniales sont réactualisées et continuent à informer les pratiques d'inclusion et d'exclusion propres à

---

<sup>1042</sup> Ibid.

<sup>1043</sup> Paul Brodwin, "Marginality and Subjectivity in the Haitian Diaspora", in Philippe Zacaïr, ed., *Haiti and the Haitian Diaspora in the Wider Caribbean*, op. cit., p.31.

<sup>1044</sup> Au moment où ce document est écrit, la loi de 1898 punissant l'obeah est toujours en vigueur.

la constitution du corps collectif. Ils donnent à voir, en d'autres mots, comment la communauté est construite à partir de schèmes racialisés et définies sur la base de critères biologiques.

### C. L'Haïtien comme figure infrahumaine : le primitif, le miséreux et le profiteux

Outre sa définition en tant qu'être exo-humain aux intentions malsaines, la problématisation de l'Haïtien passe par son étiquetage en tant que sous-humain. Ce troisième registre tend à dépeindre Haïti comme un pays miséreux, arriéré et barbare. Dans cette perspective, la première République noire est considérée comme un pays en proie à une pauvreté endémique et comme l'incarnation de la misère. Si le discours sur le vaudou procède d'une logique de distanciation et tend à reposer sur une terminologie culturelle, cette thématique participe davantage de la logique de différenciation repérée par Wieworka, c'est-à-dire qu'elle donne à voir une incompatibilité biologique avec les Haïtiens et s'inscrit davantage dans les schèmes du racisme dit « classique<sup>1045</sup> ». Car en Jamaïque comme en Guadeloupe, la pauvreté à Haïti est généralement assimilée à un rappel dérangeant de l'image coloniale du Noir incapable de s'assumer lui-même.

#### 1. En Jamaïque : « nous n'avons rien à voir avec les Haïtiens, ils sont noirs et ils sont laids »

Parmi les discours recueillis sur le terrain en Jamaïque, certains catégorisent l'Haïtien comme un être noir, laid, sot, primitif et misérable. De telles assignations s'accompagnent souvent d'une peur de devenir « comme Haïti » et de la volonté de s'en distinguer. L'existence de ces stéréotypes dans l'imaginaire local ne doit rien au hasard, dans la mesure où ces qualifications puisent leur racine d'une part dans les présupposés de l'idéologie raciste, et d'autre part dans les discours péjoratifs circulant à propos d'Haïti depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Elles révèlent comment la catégorie « noire » est toujours associée à une condition d'asservissement dont il faut s'extraire. La référence récurrente à une incapacité à s'autogouverner dans les témoignages collectés est d'autant plus forte qu'Haïti fut précisément construite par le discours colonial comme le symbole de la soi-disant incurie politique des Noirs. Outre le fait qu'elle a pour conséquence de réaffirmer

---

<sup>1045</sup> Michel Wieworka, dir., *Racisme et modernité*, op. cit., p.vii-viii.



la performativité de la classification socio-raciale héritée de la norme coloniale, la désignation d'Haïti en tant que nation « sombre » et arriérée permet de faire progresser le Nous dans l'échelle des valeurs véhiculée par cette même hiérarchie. De fait, le locuteur qui dénigre Haïti pour sa couleur de peau se considère lui-même comme plus « clair » et plus évolué.

La très grande majorité des articles de presse jamaïcains consultés dans le cadre cette recherche font référence de manière quasi-systématique à la pauvreté en Haïti. Les termes les plus fréquemment rencontrés sont la misère, la violence et le chaos. Les expressions couramment utilisées pour nommer Haïti sont révélatrices : on parle de « nation appauvrie<sup>1046</sup> », de « nation francophone chaotique<sup>1047</sup> », d'« État en proie au chaos<sup>1048</sup> », de « nation la plus pauvre de l'hémisphère<sup>1049</sup> »... Les titres de certains articles donnent également une bonne idée de la manière dont Haïti est représentée au sein de la presse jamaïcaine : « Le désastre démocratique haïtien<sup>1050</sup> », « Les pauvres [en Haïti] forcés de manger de la boue<sup>1051</sup> », « Haïti va bénéficier d'un nouveau programme de dix ans destiné aux nations les plus pauvres au monde<sup>1052</sup> », « Haïti souffre d'années de crise sans personne aux commandes<sup>1053</sup> », « L'insécurité et la violence tourmentent Haïti<sup>1054</sup> »... Il est à noter qu'un certain nombre de ces articles sont des reprises plus ou moins remaniées de dépêches de l'agence de presse américaine *Associated Press*. Dans de nombreux cas, la presse jamaïcaine se fait donc le relais des stéréotypes misérabilistes ayant cours dans l'imaginaire nord-américain. Les photos accompagnant les sujets sur Haïti, quel que soit le thème traité, montrent la plupart du temps des gens affamés, des femmes en pleurs, des quartiers détruits, des bidonvilles, ou encore des cérémonies vaudou. La peur que la Jamaïque parte à la dérive et devienne la « prochaine Haïti » est également régulièrement soulevée dans la presse, notamment lorsque des statistiques négatives sont publiées à propos de l'économie du pays ou qu'une crise politique éclate<sup>1055</sup>. Durant une rencontre à l'ambassade américaine en 2008, Peter Philips, un des leaders du PNP, affirme par exemple que l'accession au pouvoir de

---

<sup>1046</sup> “Thirty-one more Haitians land”, *Jamaica Observer*, 8 mars 2004.

<sup>1047</sup> Myrtha Désulmé, “Stop the killings in Haiti now”, *Jamaica Observer*, 6 décembre 2004.

<sup>1048</sup> “More Haitians sent home, others protest”, *Jamaica Gleaner*, 23 juin 2005.

<sup>1049</sup> Orville Taylor, “Haiti, Jamaica’s embarrassment”, *Jamaica Gleaner*, 24 février 2013.

<sup>1050</sup> Robert Buddan, “Haiti’s disastrous « democracy »”, *Jamaica Gleaner*, 14 novembre 2010.

<sup>1051</sup> “Poor forced to use dirt as food”, *Jamaica Gleaner*, 30 janvier 2008.

<sup>1052</sup> “Haiti to benefit from a new 10-year programme for world’s poorest nations”, *Jamaica Observer*, 7 mai 2011.

<sup>1053</sup> “Haiti suffers years of crisis without anyone in charge”, *Jamaica Observer*, 31 décembre 2010.

<sup>1054</sup> Peter Frengaman, “Insecurity and poverty bedevil Haiti”, *Jamaica Observer*, 7 février 2005.

Portia Simpson Miller, sa rivale au sein du parti, serait un « désastre » et ferait courir au pays le risque de devenir « une autre Haïti<sup>1056</sup> ».

Les différents témoignages collectés sur le terrain confirment la prégnance de ces stéréotypes. Marie-José N’Zengou-Tayo estime ainsi que ce genre de stéréotypes est loin de se cantonner à la presse nationale : « L’image d’Haïti comme pays le plus pauvre, ça reste l’image dominante. [...] L’idée d’un pays politiquement instable est ancrée, les coups d’État passent pour un sport national, c’est des choses qui sont très difficiles à faire changer dans l’imaginaire. [...] Il y a une incompréhension, même s’ils sont parfois de bonne volonté envers les Haïtiens. Haïti c’est une sorte de repoussoir, on parle souvent de l’haïtianisation de la Jamaïque. » La perception d’un pays miné par la pauvreté, hors de toute « modernité », est régulièrement évoquée dans les entretiens avec les étudiants haïtiens. André explique : « À travers les questions que les Jamaïcains ont l’habitude de me poser, j’ai pu constater que leurs connaissances sur Haïti et les Haïtiens sont très limitées. Ils pensent qu’Haïti est un pays barbare et baroque, les habitants sont tous des adeptes du vaudou et où il ne réside aucune trace de technologie. D’après eux, la misère est très chronique en Haïti, c’est un pays sale et laid et tous les Haïtiens sont rongés par la pauvreté<sup>1057</sup>. » Sophie pose un constat similaire lorsqu’elle décrit ses interactions avec des étudiants jamaïcains : « En ce qui concerne mes camarades de classe, la plupart d’entre eux ont été amicaux et se sont montrés curieux au sujet d’Haïti. Ils ont été très directs au cours de leur conversation avec moi. Par exemple, ils me posaient des questions bizarres du genre : est-ce qu’il y a des universités en Haïti, est-ce qu’il est vrai qu’on tue les gens par le biais du vodou, est-ce que j’ai un appareil de télé chez moi, un réfrigérateur etc<sup>1058</sup>. » Toujours d’après Sophie, certains d’entre eux se mettaient copieusement à rire lorsque des professeurs faisaient allusion au patrimoine culturel d’Haïti, comme si la première République noire ne pouvait être dotée d’une véritable « culture ». L’étudiante conclut son propos dans les termes suivants : « La plupart [des Jamaïcains] pensent que tout le monde en Haïti est pauvre et que tout Haïtien aspire à fuir son pays. Bon nombre d’entre eux pensent que le pays n’a

---

<sup>1055</sup> Voir par exemple Richard Browne, “Ja ranks its financial well-being below Haiti – global report”, *Jamaica Observer*, 26 juin 2015.

<sup>1056</sup> “Peter disliked Portia”, *Jamaica Observer*, 7 juillet 2011.

<sup>1057</sup> Entretien par correspondance avec André, étudiante haïtienne, 23 février 2012.

<sup>1058</sup> Entretien par correspondance avec Sophie, étudiante haïtienne, 25 mai 2012. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l’anonymat.

accédé à aucun niveau de modernité ; c'est comme si les Haïtiens vivaient encore à l'état sauvage<sup>1059</sup>. »

Ces témoignages permettent de cerner une autre grille de lecture mobilisée pour penser Haïti en tant que problème, laquelle donne à voir l'ancienne colonie française comme un lieu étrange, dévasté et exclu de la « modernité ». Tout comme avec les registres portant sur le vaudou ou la maladie, cette personnification de la misère induit un Nous dont le lien avec la « civilisation » se trouve renforcé. On retrouve cette logique dans les propos de Jean, étudiant haïtien, qui rapporte : « Du fait que des Haïtiens viennent ici en bateau, ils pensent que les Haïtiens aiment beaucoup la Jamaïque. Ils me demandent “est-ce que tu vas rester en Jamaïque ?” Ils te demandent si le pays est si bien que tu veux rester. Ils la posent cette question. Ils pensent que c'est mieux ici que là-bas<sup>1060</sup>. » De même, Sophie évoque la surprise de certains Jamaïcains quand elle annonce préférer son pays : « Quand je leur répondais [aux Jamaïcains] qu'Haïti n'est pas trop différent de la Jamaïque, que j'appréciais beaucoup la Jamaïque mais que je ne saurais aimer un autre pays plus que le mien, que j'avais hâte de rentrer et que mon pays me manquait, ils n'en revenaient pas. Ils ne pouvaient pas comprendre<sup>1061</sup>. »

Tout comme la pauvreté et l'instabilité politique sont associées, dans l'imaginaire colonial, à l'incapacité des Noirs à s'autogouverner, la misère à Haïti est régulièrement rattachée à la « noirceur » du pays au sein de l'imaginaire social jamaïcain. Ce lien entre pauvreté et phénotype transparait dans plusieurs entretiens recueillis auprès des étudiants haïtiens. Sony note par exemple : « Un Haïtien est un homme de misère, qui meurt de faim, qui s'habille en haillon, qui ne ressemble pas à un Jamaïcain même si nous sommes tous noirs. Je me rappelle un soir au *Computer Lab* avoir présenté un étudiant haïtien à un collocataire jamaïcain, ce dernier m'avait demandé s'il vient d'une famille aisée à cause de sa couleur brune. [...] Pour moi c'est le complexe colonial qui cause toutes ces perceptions<sup>1062</sup>. » Ce sentiment est partagé par Nesack, qui raconte : « dans une échelle de “blancs”, les Jamaïcains se croient plus “blancs” que les Haïtiens alors que ce sont deux nations noires. Un grand complexe de couleur entre les deux peuples. Quelqu'un qui a la peau claire ne peut pas être Haïtien pour le Jamaïcain “*him*

---

<sup>1059</sup> Ibid.

<sup>1060</sup> Entretien avec Jean, étudiant haïtien, 11 mai 2014.

<sup>1061</sup> Entretien par correspondance avec Sophie, étudiante haïtienne, 25 mai 2012. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l'anonymat.

<sup>1062</sup> Entretien par correspondance avec Sony, étudiant haïtien, 20 avril 2012.

*not haitian cuz him brown*<sup>1063</sup>”. Si l’Haïtien a la peau claire, le Jamaïcain vous dira “*him look like Jamaican*<sup>1064</sup>” tandis que si l’Haïtien fréquente un grand shop [supermarché], le Jamaïcain demandera de quel pays d’Afrique êtes-vous ? Car pour lui l’Haïtien ne peut pas acheter des trucs qui coûtent chers<sup>1065</sup>. » Sophie confie avoir vécu ce genre de catégorisation et exprime son sentiment d’injustice : « Je me rappelle un jour, alors que je pénétrais dans une salle de classe pour assister à un tutorial, j’ai surpris une conversation à mon sujet entre deux étudiants jamaïcains, une fille et un garçon. Le garçon disait : “Cette fille est haïtienne, tu le savais ?” La fille de répondre : “mais non ce n’est pas possible, elle ressemble plutôt à une jamaïcaine ou une trinidadienne etc... mais pas à une Haïtienne”. En entendant cela, j’ai été choquée de découvrir la piètre opinion que cette étudiante avait des Haïtiens. À ce moment-là je me suis dit que pour elle, Haïtien était peut-être synonyme de monstre<sup>1066</sup>. » L’Haïtien apparaît donc comme ayant nécessairement une peau sombre, témoignage de son caractère « sous-développé » et rappel de la condition inférieure qui lui est assignée.

Cette association est exposée en des termes encore plus forts dans l’étude de Robert Lawless qui, lors d’une enquête à Haïti, rapporte le discours d’un pêcheur jamaïcain sur les Haïtiens : « une des remarques les plus racistes que j’ai jamais entendu à propos des Haïtiens est venu d’un Jamaïcain à la peau foncée échoué au Cap-Haïtien à cause d’une panne de moteur. Il est venu me chercher, m’a-t-il dit, parce que j’étais un Américain blanc et que je comprendrais ses doléances. Il désignait constamment les Haïtiens comme des “nègres” et prétendait qu’aucun d’entre eux n’est assez intelligent pour réparer mon moteur. Ils me regardent juste d’un air stupide et sourient. Ils en ont tous après mon argent. C’est tout ce à quoi leur race pense. L’argent et le sexe. Et les femmes sont si laides.” Le Jamaïcain continua de se plaindre à propos du fait que les Haïtiens ne comprenaient pas l’anglais et qu’ils n’avaient pas “la civilisation anglaise comme la Jamaïque.” Et d’ajouter : “Ils ont probablement trop de sang nègre en eux pour être capable d’apprendre quoique ce soit correctement. Ils sont tous tellement noirs<sup>1067</sup>.” » Dans ce témoignage, l’Haïtien est considéré comme l’essence de la noirceur. Dans un parallèle saisissant avec les représentations coloniales du XIX<sup>e</sup> et du

---

<sup>1063</sup> « Il n’est pas Haïtien car il a la peau claire ».

<sup>1064</sup> « Il a l’air jamaïcain ».

<sup>1065</sup> Entretien par correspondance avec Nesack, étudiant haïtien, 6 mars 2013. En gras dans le texte original.

<sup>1066</sup> Entretien par correspondance avec Sophie, étudiante haïtienne, 25 mai 2012. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l’anonymat.

<sup>1067</sup> Robert Lawless, *Haiti’s Bad Press*, op. cit., p.64. Notre traduction.

XX<sup>e</sup> siècle, ce type de discours valide le raisonnement selon laquelle les Noirs étaient originellement primitifs. Certains d'entre eux, comme les Jamaïcains, auraient été arrachés de leur « état sauvage » grâce au colonisateur et à sa culture « supérieure ». D'autres, comme les Haïtiens, seraient *biologiquement* réfractaires à la « modernité » occidentale, car considérés comme trop « noirs ». On retrouve également dans ces propos les stéréotypes classiquement rencontrés dans la pensée coloniale dépeignant les Noirs comme des êtres sots, niais, cupides et dépravés. À l'opposé d'une peau foncée érigée en symbole de la laideur, la blancheur est pensée comme un signe distinctif de « civilisation ». On notera enfin comment le fait de parler une langue étrangère est présenté comme une preuve de l'arriération des Haïtiens. Les propos rapportés par Lawless sur la « laideur » des Haïtiens font écho à une autre scène rapportée par Verene Shepherd : « Je suis allée à Portland en 2004<sup>1068</sup>. Et j'ai entendu des écoliers dire : “nous n'avons rien à voir avec les Haïtiens, ils sont noirs et ils sont laids”. Des choses comme ça. Et j'ai pensé : “quoi ?!” Ces enfants n'y connaissent rien. C'est horrible. Myrtha et moi avons été dans une école à Portland pour leur donner un cours sur l'histoire d'Haïti et la révolution. Et après cela le professeur a voulu les emmener là où les Haïtiens étaient logés. Nous leur avons demandé : “qu'est-ce que pensez voir là-bas ? Qu'est-ce que vous espérez accomplir en allant là-bas ?” Et ils répondaient quelque chose du genre “on ne veut pas aller les voir. Ils pratiquent le vaudou.” Et ce genre de stéréotypes. [...]. Il y a une panique massive quand des Haïtiens arrivent sur nos côtes<sup>1069</sup>. Pour Clinton Hutton, ces préjugés raciaux sont le reflet d'une peur de devenir comme Haïti, de devenir trop « noir » : « Il y a un système de socialisation en Jamaïque qui fait que les gens croient qu'Haïti, c'est un projet d'anti-civilisation qui a pour but de ramener les Noirs dans un état primitif. Si vous êtes éclairé, européenisé, vous ne voulez pas ça. C'est comme ça que les gens sont socialisés. Je vous admire mais je ne veux pas être comme vous, vous êtes trop africain, nous sommes plus civilisés. Je me rappelle que quand j'ai suggéré durant un cours que la rébellion de Morant Bay aurait pu réussir comme à Haïti, un étudiant s'est exclamé : “Merci mon Dieu, ça n'est pas arrivé<sup>1070</sup> !” » Le lien établi entre Haïti et l'image coloniale du Noir incapable de s'assumer lui-même se laisse enfin observer chez Andrew Holness, leader de l'opposition JLP, lorsque nous

---

<sup>1068</sup> Du fait de sa proximité géographique avec Haïti, Portland est la paroisse ayant le plus de contacts avec Haïti.

<sup>1069</sup> Entretien avec Verene Shepherd, professeure d'histoire à l'Université des West Indies et présidente du Comité national des réparations pour la Jamaïque, 20 mai 2014. À l'époque des faits, des ressortissants haïtiens étaient installés dans un camp à Portland.

<sup>1070</sup> Entretien avec Clinton Hutton, professeur de philosophie politique à l'Université des West Indies, 1<sup>er</sup> octobre 2013.

lui demandons ce qu’Haïti représente pour lui : « la deuxième chose qui me vient à l’esprit [après la Révolution haïtienne], c’est l’échec de l’État haïtien postcolonial. C’est dû au fait qu’au lieu d’avoir un État fort qui protège ses citoyens et leur amène la prospérité, c’est devenu un État qui représente le pire de la gouvernance pour les Noirs en général<sup>1071</sup>. »

Là encore, un lien subjectif est établi entre la condition générale des Noirs et la pauvreté en Haïti, cette dernière constituant « le pire » de ce que les Noirs peuvent faire. En réalité, cette association de sens entre pauvreté et facteur racial s’inscrit dans la continuité des valeurs véhiculées par le nationalisme créole. On a vu que le pluralisme multiracial élaboré durant la décolonisation s’articule autour de l’idée qu’il faut mettre fin au caractère « arriéré » de la nation jamaïcaine par la mise en place d’un gouvernement responsable, et que l’accès à la « civilisation » n’est possible que dans la mise sous silence des clivages raciaux<sup>1072</sup>. Or la figure d’Haïti, telle qu’elle est mise en récit dans les lignes qui suivent, apparaît comme le contre-exemple exact du projet porté par l’idéologie du pluralisme racial. Dans cette perspective, la dénonciation d’Haïti peut être envisagée à la fois comme la manifestation d’une identité postcoloniale en quête de respectabilité et comme un moyen de réaffirmer la norme véhiculée par l’ordre social dominant.

## 2. En Guadeloupe : « Je ne suis pas ton Haïtien »

Les stéréotypes sur la misère en Haïti se laissent également observer en Guadeloupe. Bien que leur contenu et usages diffèrent de la Jamaïque, on y retrouve des logiques communes dans la mesure où la dénonciation de la pauvreté participe de logiques de racialisation et conduit à établir une incompatibilité biologique avec Haïti. Ainsi, pour Ary Chalus, député-maire GUSR de Baie-Mahault et actuellement Président du Conseil régional de Guadeloupe, Haïti incarne la « misère personnifiée » : c’est « un pays qui a plein de problèmes. Vraiment plein de problèmes. Franchement je pense que c’est le pays de la misère personnifiée. [...] rien ne semble avancer, rien ne paraît évoluer, je le dis franchement c’est ma conception personnelle, on aurait dit que ce pays est maudit. Ce pays a un problème. [...] Pour moi, quand les gens parlent d’Haïti, c’est

---

<sup>1071</sup> Entretien avec Andrew Holness, député et leader du JLP, 27 mai 2014.

<sup>1072</sup> Voir la section « Clientélisme et pluralisme multiracial : la construction d’une nouvelle rationalité politique » du chapitre 2 du présent travail.

triste. C'est vraiment le pays de la misère personnifiée<sup>1073</sup>. » Tout comme dans certains commentaires recueillis en Jamaïque, M. Chalus établit un parallèle entre la pauvreté et une culture supposément arriérée à Haïti : « À part quelques charlatans qui se font passer pour des voyants. Mais à part ça il n'y a pas vraiment de culture développée [en Haïti]. [...] étant donné qu'ils ont jamais pu sortir la tête de l'eau, ils ont jamais pu produire la culture. Bon ils ont peut-être quelques artistes qui travaillent le bois, mais à part ça... ils n'ont pas une culture très développée, je ne pense pas qu'ils aient eu le temps, le cœur à cela. » M. Chalus ne fait en réalité que reprendre une des thématiques classiques du discours colonial qui, pour justifier son entreprise de domination, donne à voir des peuples indigènes dépourvus de véritable « culture » en raison de leur état arriéré.

On retrouve ce présupposé d'une « incapacité civilisationnelle » chez Jean-Pierre Dupont, maire du Gosier et membre du parti politique de M. Chalus, qui estime que la société haïtienne n'est pas prête pour la « modernité » : « je ne sais pas si c'est un avantage, si on doit se targuer d'être la première République noire, quand on constate la situation actuelle, je ne suis pas sûr que ça soit un paramètre valorisant. Très souvent quand on parle d'Haïti les gens ont pour habitude de parler de malédiction. Ils disent que c'est comme si une malédiction frappait Haïti [...]. Au fond on a l'impression que l'Haïtien n'est pas prêt pour la démocratie. [...] On se pose des questions : on a l'impression que ce peuple se complait dans cette situation. Du regard de l'extérieur, on a l'impression que ça convient aux gens et que les gens se plaisent dans ce système. [...] Voilà un peu ma vision, je n'emploierai pas le terme de malédiction, mais ça revient systématiquement<sup>1074</sup>. » Plutôt que d'évoquer l'isolement d'Haïti sur la scène internationale, les inégalités sociales qui y ont cours ou encore l'érosion de son système productif, M. Dupont attribue la pauvreté de l'Haïtien à un manque de volonté de s'extraire de sa condition économique et politique. L' élu local reprend ainsi le raisonnement classique de l'idéologie raciste pour expliquer la pauvreté des Noirs, à savoir la passivité, l'incapacité à se prendre en charge et l'absence de volonté propre. Cette prégnance de la figure coloniale du « barbare haïtien » dans les propos de M. le Maire apparaît plus nettement encore lorsqu'il estime que la première République noire devrait davantage être associée à de la honte plutôt qu'à un symbole de fierté : à rebours

---

<sup>1073</sup> Entretien avec Ary Chalus, député-maire GUSR de Baie-Mahault, 22 janvier 2013.

<sup>1074</sup> Entretien avec Jean-Pierre Dupont, maire GUSR du Gosier, 25 mars 2013.

des discours nationalistes noirs, la lutte pour la libération des esclaves est ainsi assimilée à une erreur, dont les Haïtiens paieraient le prix aujourd'hui. La construction d'Haïti en contre-exemple d'une Guadeloupe restée rattachée à la métropole est également repérable dans les propos de Gabrielle Louis-Carabin, qui déclare : « Haïti ça m'a beaucoup marquée. Et vous voulez que je vous dise, c'est quand je suis allé à Haïti que je me suis dit que le peuple de la Guadeloupe ne deviendra jamais indépendant. À un moment donné j'y croyais. Et je me suis dit : c'est pas possible<sup>1075</sup>. » En d'autres termes, la pauvreté d'Haïti est ici attribuée à une indépendance trop précoce et sert de justification *a posteriori* au statut de département de la Guadeloupe. L'idée n'est nouvelle en réalité puisque, comme on l'a vu dans le chapitre 3, le « spectre haïtien » a été agité durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle dans le but de limiter les droits politiques des Noirs et légitimer le maintien d'une relation subordonnée à la métropole.

La catégorisation des Haïtiens en tant qu'êtres inférieurs ne se cantonne au personnel politique local et se laisse observer dans divers aspects de la vie quotidienne. Gabrielle Louis-Carabin témoigne par exemple des stéréotypes de certains de ses administrés envers les Haïtiens : « j'ai beaucoup de remontées comme ça : "oui il y en a marre des gens". Dans un lotissement par exemple, où une Haïtienne s'est installée. La personne qui réside de façon régulière, elle doit avoir les mêmes droits et les mêmes avantages que les Français guadeloupéens. Et je me faisais insulter : "oui tu es avec les étrangers !" [...] Une fois j'ai eu une Guadeloupéenne qui est venue furieuse, me disant qu'au-dessus d'elle, il y a une Haïtienne, et qu'elle ne peut pas comprendre. Qu'on lui ait donné le rez-de-chaussée et elle le premier étage, que ça soit l'Haïtienne qui la domine. » Ces propos sont révélateurs de la puissance du stigmatisme imposé aux Haïtiens, pensés comme des êtres inférieurs situés au dernier échelon de l'ordre social. La réaction de l'administrée suggère en effet que le fait qu'un Haïtien soit dans une position sociale supérieure constitue une véritable humiliation. Une telle situation est pensée comme « anormale » car elle constitue une rupture entre l'« hypostase<sup>1076</sup> » existant entre hiérarchie raciale et hiérarchie sociale : les corps haïtiens, considérés comme biologiquement inférieurs, sont censés occuper un statut correspondant à leur degré d'impureté corporelle. On retrouve le même type de mépris social et racial dans un rapport de l'Université des Antilles et de la Guyane consacré aux migrations dans les

---

<sup>1075</sup> Entretien avec Gabrielle Louis-Carabin, député-maire apparentée socialiste du Moule, 17 avril 2013.

<sup>1076</sup> Michel Giraud, "Races, classes et colonialisme à la Martinique", art. cit.



Antilles françaises : « Ainsi, ce couple d'Haïtiens, lui est enseignant et elle, infirmière. Lorsqu'il se présente quelque part en Guadeloupe, on le prend d'abord pour un Africain à cause de son accent mais dès qu'il précise qu'il est Haïtien, le comportement de son interlocuteur change négativement. Quant à sa femme, ses relations lui contestent son origine car "une Haïtienne ne peut être infirmière"<sup>1077</sup>. » »

Cette infériorité socio-raciale assignée aux Haïtiens s'accompagne de l'idée que ceux-ci sont des migrants sans vergognes profitant du système d'aides sociales. Cette représentation transparait par exemple dans les propos de Mme Bourgeois-Miraculeux, maire GUSR de Capesterre-de-Marie-Galante, qui déclare : « Les Guadeloupéens, enfin certains Guadeloupéens, ont l'impression que les Haïtiens viennent leur prendre leurs avantages. Avec les droits de l'Homme, il faut les traiter convenablement, les loger. Les Guadeloupéens passent après, et ils sont frustrés. Il n'y a qu'en France qu'on fait ça, les pays voisins ne s'embêtent pas avec ça. Être une terre d'accueil c'est bien beau, mais on peut pas accueillir tout le monde. Les Haïtiens sont attirés par la Guadeloupe car c'est français et qu'ils peuvent profiter des avantages sociaux. S'il y n'y en avait pas, ils iraient très certainement ailleurs<sup>1078</sup>. » Cette rhétorique du « passager clandestin » a pu être observée à de nombreuses reprises lors du terrain en Guadeloupe, toutes tendances politiques confondues. Ce type de discours a pour point commun de construire les Haïtiens comme des « profiteurs » rétrogrades, installés en Guadeloupe par avidité et par jalousie du système d'aides de l'État français. Leur but, plus ou moins avoué, serait de détruire le système départemental et les privilèges de la francité qui l'accompagnent. Face au malaise politique suscité par la relation de dépendance à la métropole française, les Haïtiens constituent ainsi un moyen de réhabiliter l'ordre social existant et de montrer en quoi les Guadeloupéens ont fait le « bon choix ». Dès lors, on peut suggérer que la représentation de l'Haïtien apparait comme une surface de projection sur laquelle transférer les tensions inhérentes au système postcolonial de la départementalisation.

Peu d'acteurs reconnaissent ouvertement la dimension raciale qui sous-tend ces logiques d'exclusion. Parmi eux, on peut inclure Jean-Luc Plumasseau, directeur de cabinet de Laurent Bernier<sup>1079</sup>. Celui-ci établit un lien explicite entre la « question haïtienne » et la question raciale : « Malheureusement, le Guadeloupéen de base a une

---

<sup>1077</sup> André Calmont, et. alli., *Histoire et mémoire des immigrations en régions Martinique-Guadeloupe Rapport Final*, op. cit., p.107.

<sup>1078</sup> Entretien avec Marlène Bourgeois-Miraculeux, maire GUSR de Capesterre-de-Marie-Galante, 19 février 2013.

vision racisante de l'Haïtien. C'est-à-dire ils sont venus prendre nos maris, notre travail... On n'arrive pas à bien les cerner alors ils sont critiqués sous tous les plans. [...] Avec toujours cette connotation de peuple de misère. On entend souvent : “pourquoi ils se sont battus pour leur indépendance pour en arriver là ?” Certains disent même qu'ils auraient dû rester esclaves puis devenir département, ils auraient été mieux. [...] Il y a une expression créole qui dit “ l'Haïtien, c'est la dernière race avant la mort”. C'est après la mort qu'ils existent. Je l'ai entendu régulièrement. C'est une manière de dire qu'être Haïtien c'est pire que la mort, qu'ils n'ont rien. [...] Les gens n'aiment pas recevoir la misère chez eux, sachant qu'eux-mêmes sont dans la misère. Et puis en Guadeloupe ils sont noirs mais, pour eux ils ne sont pas noirs. Le Noir n'aime pas se voir dans la misère<sup>1080</sup>. »

Le propos de M. Plumasseau renvoie à deux types de positionnement, à la fois distincts et intimement liés, qui permettent de comprendre comment les logiques d'auto-identification examinée au prisme de l'Autre haïtien sont informées par les régimes de pouvoir issus de la société de plantation. Le premier positionnement exprimé prolonge le constat opéré un peu plus haut : la présence haïtienne, en raison de son histoire révolutionnaire, constitue un rappel embarrassant de la situation de dépendance du département et des conflits qui en résultent. De ce point de vue, mettre en avant « l'échec » d'Haïti constitue un moyen de présenter la société guadeloupéenne sous un jour plus avantageux. Deuxièmement, à l'instar de la Jamaïque, la pauvreté sévissant en Haïti est associée à la condition générale des Noirs. L'image fantasmée d'un corps collectif haïtien dégradé, sujet au dénuement le plus total, en proie au désordre et au chaos, et incapable de se prendre en charge, apparaît pour certains acteurs comme une validation des stéréotypes racistes associés aux Noirs. Si ce constat peut sembler évident, puisque les représentations associées à l'Autre haïtien sont directement puisées dans l'idéologie raciste, cette interprétation revient à présenter les Haïtiens comme une figure réactualisée de l'image coloniale du Noir. De notre point de vue, l'hostilité exprimée envers les corps haïtiens ne vise donc pas tant des individus en eux-mêmes que la condition qui leur est attachée, à savoir celle de l'esclave noir. L'altérisation de l'Haïtien est avant tout révélatrice de l'impératif de mettre à distance une image racisante et péjorative de Soi, à l'origine produite par le discours colonial, et dont les

---

<sup>1079</sup> Laurent Bernier est le maire Saint-François ainsi que conseiller général, appartenant à un courant dissident de la droite locale.

<sup>1080</sup> Entretien avec Jean-Luc Plumasseau, directeur de cabinet de Laurent Bernier, 11 avril 2013.

échos continuent d'informer les modes de conscience individuels et collectifs. L'expression relevée par M. Plumasseau, consistant à dire que les Haïtiens existent « après la mort » en est l'une des manifestations les plus flagrantes. Quelle condition, dans l'imaginaire caribéen, peut-elle être considérée comme pire que la mort physique ? Les travaux d'Orlando Patterson permettent de fournir un élément de réponse : pour le sociologue, le statut d'esclave, cet état de dépossession extrême par lequel on prive l'individu de la possibilité d'entretenir tout lien social ou attachement à une « communauté formellement reconnue<sup>1081</sup> », s'apparente à une « mort sociale ». C'est bien parce que l'Haïtien est construit comme une figure réactualisée de l'esclave noir qu'il est considéré comme « la dernière race avant la mort ». Il incarne, dans l'imaginaire local, le stade ultime de la déchéance humaine, une condition honnie et jugée pire que la mort, une forme de sous-existence marquée par l'asservissement total face au pouvoir blanc. D'où la volonté de l'exclure des frontières du Nous collectif et de se distinguer des traits racialisés qui lui sont attribués. Ce constat est également valable pour la Jamaïque : les commentaires du type « ils sont noirs et nous n'avons rien à voir avec eux » répondent à des logiques similaires. Pour autant, en Guadeloupe, l'association opérée entre « Haïtien » et « esclave noir » semble plus intense.

En témoigne une expression couramment utilisée dans l'île française : « Je ne suis pas ton Haïtien », qui signifie « Je ne suis pas ton esclave ». Ce type de métaphore, régulièrement utilisé dans les interactions de la vie quotidienne, est révélateur tout à la fois de la position d'indignité associée aux Haïtiens, et de la manière dont cette altérité est définies en termes raciaux. D'autres expressions dérivées complètent cet appareillage discursif, telles que « Ne fais pas ton Haïtien » ou encore « C'est un travail d'Haïtien », pour exprimer le fait qu'il s'agit d'une tâche ingrate et déconsidérée. Arnaud, un professeur d'histoire dans un lycée de Guadeloupe, relate comment cette assignation d'infériorité s'exprime dans les rapports sociaux : « J'ai été invité à une réception chez des amis nationalistes. La grande majorité des personnes présentes étaient antillaises. Il y avait un jardinier haïtien qui travaillait en plein soleil juste à côté d'eux, mais personne n'y prêtait la moindre attention. Personne ne lui a dit bonjour, on ne lui a même pas proposé à manger ou à boire. C'était comme s'il était "transparent". Et pourtant les propriétaires étaient des nationalistes ! » Louis-Auguste Joint, sociologue haïtien installé en Guadeloupe et militant associatif dans la communauté haïtienne, donne un autre

---

<sup>1081</sup> Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, op. cit., p.6.

témoignage éclairant sur la façon dont cette construction de l' « esclave haïtien » se manifeste au quotidien : « Quand les gens disent “je n'ai pas le temps de faire mon jardin, il faut que je trouve quelqu'un”, on lui répond : “tu n'as pas de contact avec un Haïtien ?”. C'est comme si en Guadeloupe l'Haïtien tendait à être un être inférieur. Par rapport à d'autres. C'est ça que je trouve qui est grave. Du temps de l'esclavage, pour imposer leur domination les esclavagistes ont dit aux Noirs “vous êtes tellement différents, vous n'avez pas une âme”. Donc vous n'êtes pas un homme comme nous. [...] Et aujourd'hui c'est ce qu'on utilise pour dire que telle couche sociale est inférieure<sup>1082</sup>. »

Ces catégorisations mettent en lumière la permanence d'une juxtaposition entre segmentation raciale et stratification socio-économique au sein des régimes de domination locaux. Les pratiques d'inclusion et d'exclusion qui y prennent place rappellent en effet la nature biologique imputée aux différences sociales et d'où se déduit, de manière inexorable, les modes d'existence des individus et leur position dans l'ordre social. Les qualités assignées au corps servent, dans la continuité du système colonial, à penser et à justifier le caractère « naturel » de rapports sociaux profondément inégaux. Les usages liés à cette hiérarchie s'inscrivent toutefois dans des régimes de pouvoir différents : on a pu, au cours du chapitre 2, voir comment les rapports de force constitutifs des ordres sociaux en Jamaïque et en Guadeloupe ont subi de profondes mutations depuis la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Ici, les catégories raciales ne servent plus tant à justifier l'existence d'un pouvoir colonial extérieur et oppressant, qu'à remplir une fonction de régulation des rapports sociaux et politiques, dans le contexte de sociétés postcoloniales marquées par la persistance d'inégalités profondes et d'une défiance accrue envers l'État.

La figure de l'Haïtien remplit, à cet égard, un rôle précis : celle d'incarner la déchéance des Noirs pour mieux mettre en valeur l'ordre existant. Elle constitue un support discursif sur lequel les stéréotypes hérités de l'idéologie raciste sont transférés dans le but de s'en distinguer. Cette nécessité du rejet d'un Autre racialisé pour tenter de stabiliser sa propre identité est résumée dans les termes suivants par Frantz Fanon : « Les Antillais [...] sont toujours tributaires de l'apparition de l'autre. Il est toujours question de moins intelligent que moi, de plus noir que moi, de moins bien que moi.

---

<sup>1082</sup> Entretien avec Louis-Auguste Joint, sociologue haïtien résidant en Guadeloupe, 23 janvier 2013.

Toute position de soi, tout ancrage de soi entretient des rapports de dépendance avec l'effondrement de l'autre<sup>1083</sup>. » Dans les deux cas étudiés, on retrouve cette double logique qui consiste d'une part à représenter l'Haïtien en tant que « race » inférieure pour mieux se distancer du cliché du Noir pauvre et ingouvernable ; et d'autre part à s'ériger en exemple vertueux, la Guadeloupe étant considérée comme ayant choisie la voie de la raison, celle de l'assimilation, tandis qu'en Jamaïque c'est l'apport de la « civilisation anglaise » qui est mis en valeur. Cette stratégie identitaire basée sur la réappropriation des traits du colonisateur n'est, en réalité, pas propre au contexte caribéen. Ce mimétisme de l'Autre dominant est déjà mis en lumière par Christophe Jaffrelot dans ses travaux sur la construction des nationalismes postcoloniaux<sup>1084</sup>. Denis Constant-martin constate également que cette stratégie d'imitation fait partie intégrante du processus d'élaboration des identités postcoloniales : « la révolte contre l'oppression et l'exploitation n'annulait pas toujours la fascination pour le puissant, sa culture, ce qui était perçu comme la source de sa force. C'est à partir de l'identification au dominant que s'énonçait sa force ; c'est aussi d'une attirance pour son univers que naît la volonté de le rejeter, de le combattre avec ses propres armes<sup>1085</sup> ». Dans cette perspective, la stigmatisation de l'Autre haïtien peut être comprise comme une stratégie identitaire visant à se réapproprier les attributs raciaux du colonisateur.

Si la mise à distance d'Haïti procède donc d'une logique commune en ce qu'elle puise ses racines dans un imaginaire racialisé, ses usages varient entre les deux territoires : l'avantage de la démarche comparatiste est qu'elle permet de mettre en lumière cette diversité des pratiques à l'œuvre. En Jamaïque, la réactivation du « problème haïtien » s'inscrit dans le contexte du nationalisme créole et de la quête de respectabilité de l'État postcolonial. En Guadeloupe, elle s'insère dans le contexte de la départementalisation et dans la volonté d'être considéré comme l'égal du citoyen métropolitain. Si le cas jamaïcain révèle également l'existence de préjugés raciaux, les interactions avec les Haïtiens se traduisent d'abord par un mélange de curiosité et de défiance et ne suscitent que rarement une hostilité ouverte. En revanche, dans le département français, les catégorisations observées sont plus intenses et plus violentes. On l'a notamment vu avec des expressions telles que « je ne suis pas ton Haïtien » ou « c'est la dernière race avant la mort », ou le refus que des Haïtiens puissent occuper

---

<sup>1083</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p.191.

<sup>1084</sup> Christophe Jaffrelot, «Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue». art. cit.

une position sociale plus élevée. Cette intensité du racisme anti-haïtien en Guadeloupe n'est pas fondamentalement nouvelle, puisqu'elle s'inscrit dans la continuité des pratiques d'exclusion observées durant les années 1970 et 1980. Certes, la présence d'une communauté plus importante dans le département français n'est peut-être pas sans lien avec le caractère plus virulent des propos tenus à l'encontre des Haïtiens. Cette interprétation nous semble toutefois limitée dans la mesure où elle ne rend pas compte du contexte dans lequel s'inscrivent ces logiques. Trois séries d'explication nous semblent nécessaire pour éclairer cette différence entre les cas jamaïcain et guadeloupéen. D'abord, la prégnance du discours assimilationniste et des normes coloniales qu'il véhicule. On l'a vu dans le chapitre 2, en Guadeloupe le discours républicain s'est imposé comme un des principaux modes d'expression du politique. Cette volonté historique de se hisser au niveau du pouvoir blanc n'est sans doute pas sans rapport avec les logiques d'exclusion exprimées aujourd'hui envers Haïti, considérée comme l'« Afrique des Caraïbes ». Laënnec Hurbon avance une hypothèse similaire lorsqu'il considère que le rejet des Haïtiens est dû au fait qu'ils sont considérés comme une « menace » pour la francité des Guadeloupéens<sup>1086</sup>. Deuxièmement, ce rejet de l'Haïtien met à nouveau en lumière le fait que la logique d'« invisibilisation de la race<sup>1087</sup> » portée par le discours républicain, sous couvert d'universalisme égalitaire, procède en réalité d'une perpétuation des clivages raciaux. Emmanuelle Saada, dans son ouvrage sur l'ordre colonial français et ses dispositifs d'exclusion, a déjà démontré comment, au XIX<sup>e</sup> siècle, les principes d'égalité républicaine se heurtaient à la différenciation coloniale<sup>1088</sup>. L'altérisation d'Haïti met en effet en lumière la manière dont l'ordre social antillais est aujourd'hui encore, dans des termes réactualisés, sommé de se conformer à un idéal civilisationniste blanc et de répudier un héritage africain considéré comme barbare. Troisièmement, l'exclusion de la figure de l'Haïtien apparaît comme le produit des tensions générées par la départementalisation. On l'a vu un peu plus haut, dans un imaginaire marqué par une quête de cohésion sociale et d'homogénéité culturelle, la dénonciation de l'Haïtien apparaît comme un moyen de retrouver une identité et un sens d'appartenance commun. Cette définition de la « question haïtienne », tout comme les stratégies identitaires qui l'informent, n'est

---

<sup>1085</sup> Denis-Constant Martin, « Le choix d'identité », *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 4, 1992, p.584.

<sup>1086</sup> Laënnec Hurbon, « Racisme et sous-produit du racisme, immigrés haïtiens et dominicains en Guadeloupe », art. cit., p.2001.

<sup>1087</sup> Christine Chivallon et David Howard, « Violences coloniales et utopies colonisatrices dans les empires coloniaux français et britanniques. Morant Bay (Jamaïque-1865) – Insurrection du Sud (Martinique-1870) », art. cit.,

<sup>1088</sup> Emmanuelle Saada, *Les enfants de la colonie : Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*, op.cit.

toutefois pas univoque. Elle est en effet contestée par des représentations alternatives qui construisent Haïti non plus comme une altérité radicale, mais comme un lieu d'appartenance commune.

### **III. Conceptions alternatives et réappropriation identitaire de l'Autre Haïtien**

Dans les entretiens collectés sur place, de nombreux acteurs rencontrés érigeaient Haïti non pas en altérité, mais au contraire en symbole d'une identité raciale partagée, voire en un Autre idéalisé. Ces différences de positionnement sont révélatrices de stratégies identitaires prenant le contre-pied de celles consistant à construire l'« Autre haïtien » comme une figure repoussoir. La mise en récit alternative d'Haïti se fonde sur trois registres principaux : un discours compassionnel, qui catégorise les Haïtiens comme un peuple digne, courageux et résilient ; un discours sur l'appartenance commune et la fraternité entre Noirs ; et un discours construisant la première République noire comme un symbole de la lutte contre l'oppression coloniale. Dans cette partie, on verra ainsi en quoi ces mises en récit concurrentes de la « question haïtienne » sont révélatrices de l'existence de conceptions alternatives de l'identité raciale dans l'imaginaire social caribéen. L'approche comparée permettra de mettre en lumière le fait que, malgré leurs similitudes, ces logiques d'identification revêtent un sens différent selon qu'elles soient énoncées en Jamaïque ou en Guadeloupe.

#### **A. Résistance et compassion : des Haïtiens perçus comme résilients et travailleurs**

Le premier type de registre recueilli donne à voir une lecture compassionnelle de la réalité haïtienne. Dans ce cas de figure, les Haïtiens sont présentés comme des êtres dignes, résilients, travailleurs ; ils suscitent l'empathie et la commisération. Ces catégories associent le fait d'être haïtien à une capacité à rebondir et à affronter l'adversité. Si ces représentations traduisent souvent l'impératif de secourir un corps en souffrance, elles sont parfois révélatrices d'une position paternaliste envers les Haïtiens. Lors de l'enquête, ce discours compassionnel a été davantage observé en Guadeloupe qu'en Jamaïque, peu de personnalités politiques jamaïcaines adopté ce positionnement durant les entretiens. Cet écart n'est toutefois pas nécessairement

représentatif des usages d'Haïti dans l'imaginaire social : comme nous le verrons dans les chapitres suivants, le discours compassionnel envers Haïti est régulièrement mobilisé dans l'espace politique local, tant en Jamaïque qu'en Guadeloupe.

## 1. En Jamaïque : un peuple digne face à l'adversité

Bien qu'ils soient relativement rares, des articles s'appuyant sur le registre de la compassion et de la résilience sont parfois publiés dans la presse jamaïcaine. Leurs auteurs sont généralement des intellectuels et des universitaires appartenant à des strates sociales favorisées. Le sociologue Peter Espeut, dans une tribune au *Gleaner* à l'occasion du bicentenaire de la Révolution haïtienne, écrit par exemple : « En dépit de leur pauvreté, les Haïtiens sont un peuple fier et talentueux. Ils ont survécu aux ravages de l'esclavage et de la libération, de l'invasion et de l'occupation, des coups d'État et des privations. En dépit de la pauvreté, leur taux de criminalité reste bas. Malgré l'absence de gouvernement, notamment dans les zones rurales, ils ont appris à s'unir en organisations communautaires pour promouvoir un progrès coopératif. En dépit d'un bas niveau d'éducation officielle, les artistes haïtiens sont connus partout dans le monde<sup>1089</sup>. » Ce type d'article est généralement publié à l'occasion d'événements particuliers : nous verrons ainsi un peu plus tard qu'un grand nombre d'entre eux fut publié après le tremblement de terre ayant frappé Haïti en 2010.

Nous avons auparavant repéré l'existence de prêches anti-haïtiennes au sein d'Églises évangélistes. Ces catégorisations ne semblent toutefois pas unanimement partagées dans la hiérarchie religieuse jamaïcaine. Garnett Roper, Président du séminaire théologique de Jamaïque, reprend ainsi une thématique comparable à celle d'Espeut et exprime son admiration pour la résilience des Haïtiens : « Il y a deux visions d'Haïti pour être honnête. Il y a le point de vue officiel et majoritaire qui consiste à dire que nous ne voulons pas qu'ils nous ramènent dans la pauvreté : ce sont des points de vue superstitieux. Mais il y a un autre point de vue, qui consiste à dire que ce sont nos voisins, et qu'ils représentent une opportunité. [...] Il y a une peur d'Haïti, mais c'est une représentation injuste. [...] Je pense que les Haïtiens sont typiquement des leaders, et ces gens [...] font preuve d'une énorme résilience. Par conséquent, si des gens d'Haïti

---

<sup>1089</sup> Peter Espeut, "Two Hundred Years Later", *Jamaica Gleaner*, 31 décembre 2003.



viennent ici, donnez-leur du temps, et ils deviendront des leaders<sup>1090</sup>. » Les Haïtiens sont par conséquent associés à une culture riche et prolifique, à un peuple digne face aux épreuves de l'Histoire, ainsi qu'à une forte capacité de leadership. Ces représentations se situent aux antipodes des représentations exposées dans la partie précédente, et qui construisent les Haïtiens comme des êtres primitifs et ingouvernables.

Ce discours compassionnel est également présent au sein du personnel politique local. C'est notamment le cas de Berveley Manley, ancienne femme de Michael Manley et membre influente du PNP. Pour Mme Manley, « les Jamaïcains sont très empathiques [envers les Haïtiens]. Quand des Haïtiens échouent sur les côtes jamaïcaines, les Jamaïcains sont aimant, accueillants, parce que nous sommes conscients des problèmes là-bas. À cause de ce respect envers Haïti qui a continué de génération en génération. Nous les adorons et nous aimerions vraiment qu'ils restent. Si seulement ils pouvaient rester<sup>1091</sup>! ». Un peu plus loin, Mme Manley évoque la position du PNP envers Haïti en ces termes : « Mon parti, le PNP, a toujours mis en place des programmes et des politiques publiques en faveur d'Haïti, nous sommes pour Haïti. Même quand il y a des problèmes de leadership à Haïti [...], notre principe est que quel que soit ce qui leur arrive, nos dirigeants ont toujours été là-bas pour voir comment ils peuvent arranger la situation. Si Haïti a un problème, nous envoyons des gens pour prendre soin d'Haïti. » Dans cette perspective, Haïti est construite comme une victime qu'il faut secourir, ainsi que comme le réceptacle de la bienveillance des Jamaïcains. Elle constitue un corps en détresse dont il faut prendre soin.

L'idée d'une « résilience » du peuple Haïtien se laisse également observer chez P.J Patterson. Dans une tribune vibrante consacrée à Haïti, l'ancien Premier ministre PNP de la Jamaïque, déclare : « Haïti reste mondialement connue pour sa culture, son art et sa musique, qui se sont développés avec force au fil du temps et ont survécu à d'innombrables catastrophes naturelles. [...] Pour nous, dans la Caraïbe et la diaspora, ce dont [Haïti] a besoin en premier lieu, c'est la renaissance de l'espoir et de la confiance du peuple Haïtien ; [une confiance] enracinée dans le passé historique d'un peuple fort et résilient qui se libéra du joug français<sup>1092</sup>. » Andrew Holness, le leader du JLP, exprime une position beaucoup plus nuancée sur le sujet. Lorsque nous

---

<sup>1090</sup> Entretien avec Garnett Roper, Président du séminaire théologique de Jamaïque, 19 mai 2014. Le séminaire théologique de Jamaïque est l'un des principaux centres de formation des pasteurs évangélistes en Jamaïque.

<sup>1091</sup> Entretien avec Berveley Manley, ancienne Première dame et membre du PNP, 9 octobre 2013.

l'interrogeons sur l'accueil des migrants haïtiens en Jamaïque, M. Holness, tout en confirmant sa volonté d'aider, insiste davantage sur la nécessité de renvoyer les « boat people » : « Habituellement, sur Haïti, les deux partis [le PNP et le JLP] voient Haïti comme un ami. Nous aidons autant que nous pouvons. Nous ne pouvons pas garder les boat people haïtiens qui viennent ici. Nous ne le pouvons pas. Notre pays ne peut pas se le permettre. Donc en général, on les renvoie. Si leurs leaders cherchent un asile, nous sommes toujours prêts à les accueillir. Mais en général nous renvoyons les Haïtiens, parce que nous ne serions pas en mesure de les accueillir. Ils sont gardés ici pour un moment, ils sont traités, on vérifie leur état de santé, et après on les renvoie<sup>1093</sup>. »

Le discours compassionnel exprimé à propos d'Haïti s'est par exemple matérialisé par l'accueil au sein de l'Université des West Indies de 25 étudiants haïtiens en 2010 et 2011, qui ont pu poursuivre gratuitement leur scolarité après la destruction de l'Université d'État d'Haïti. Ceux qui ont accepté de répondre à nos questions témoignent d'un accueil unique de la part de l'Université des West Indies. Une grande partie du personnel de l'université s'est mobilisée pour rendre cet échange possible. Un important comité d'accueil attendait les Haïtiens lors de leur arrivée à l'aéroport de Kingston, comprenant des membres de l'administration, des dirigeants de l'université et une délégation d'étudiants. Dans les jours qui ont suivi, ces marques de distinction, exceptionnelles pour des étudiants, se sont poursuivies. Sophie raconte ainsi : « En arrivant à notre hall vers 12h30 environ, on a aussi trouvé des responsables du hall et des étudiants debout expressément pour nous accueillir. Je n'ai même pas touché à mes bagages ; ils se sont chargés de tout. La journée de demain a été encore plus extraordinaire car on nous a organisé un programme d'orientation vraiment exceptionnel. Pendant tout notre séjour, nous avons été soutenus par les responsables de l'ISO<sup>1094</sup>. » Les étudiants haïtiens ont témoigné du « sentiment d'importance » que ces gestes forts en symbole leur ont donné. Le *Gleaner*, qui a couvert leur séjour en Jamaïque, évoque ainsi des « étudiants haïtiens forts et résilients » et ouvre son sujet dans les termes suivants : « L'esprit de résilience des Haïtiens leur a permis de continuer à avancer suite au tremblement de terre qui a ébranlé le pays caribéen il y a

---

<sup>1092</sup> P.J Patterson, "Haiti: Rebirth of hope and self-confidence", *Jamaica Observer*, 24 octobre 2010.

<sup>1093</sup> Entretien avec Andrew Holness, député et leader du JLP, 27 mai 2014.

<sup>1094</sup> *International Student Office*, le bureau des relations internationales de l'Université des West Indies. Entretien par correspondance avec Sophie, étudiante haïtienne, 25 mai 2012. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l'anonymat. Les halls sont l'équivalent jamaïcain des résidences universitaires françaises, à la différence qu'elles sont animées par un important esprit communautaire.

exactement un an<sup>1095</sup>. » Les propos recueillis durant les entretiens menés sur le terrain et dans la presse révèlent donc des catégorisations alternatives qui ne construisent pas Haïti comme un problème mais comme un pays résilient, digne face à l’adversité, et au patrimoine culturel riche et unique ; des représentations aux antipodes des définitions assignées à la figure du « barbare haïtien ». Ce positionnement ne s’inscrit pas moins dans des stratégies identitaires visant à se mettre en valeur, l’aide apportée aux Haïtiens permettant de présenter une image positive de Soi, et de dépeindre les Jamaïcains comme des gens « aimants » et « accueillants » envers des êtres vulnérables.

## 2. En Guadeloupe : le symbole d’une culture traditionnelle perdue

Durant l’enquête en Guadeloupe, c’est la représentation d’Haïtiens travailleurs, solidaires et fiers, en opposition à des Guadeloupéens perçus comme passifs et paresseux, qui s’est imposée. En effet, dans diverses situations, les Haïtiens sont sujets à des mises en récit les présentant comme des gens dignes, résilients, créatifs et respectueux des lois. Ils ne sont alors plus considérés comme « problématiques » mais suscitent l’empathie, voire l’admiration, chez les interlocuteurs rencontrés. Deux positions dominantes ont été observées parmi les enquêtés. La première consiste à construire l’Haïtien comme un Autre détenteur d’attributs culturels uniques et valorisants de par l’ « africanité » qui lui est assigné. Cette essentialisation positive exprime un idéal identitaire informé par des normes de respectabilité, ainsi qu’un rapport critique au Nous collectif. La deuxième position consiste à mettre en avant un discours compassionnel pour mieux valoriser son image de Soi. Dans cette perspective, l’Haïtien incarne un objet de soin dont la présence est tolérée tant qu’il ne remet pas en cause la relation asymétrique qui l’unit à son bienfaiteur.

Jean-Luc Plumasseau, directeur de cabinet de Laurent Bernier, met ainsi en avant le « caractère laborieux » des Haïtiens durant notre entretien : « force est de constater que les Haïtiens sont de gros travailleurs, ce ne sont pas des enfants gâtés, ils n’ont pas eu le RMI et les allocs, tout ce qu’ils avaient c’était leur force de travail. Ce sont des gens qui sont plus volontaires que nous, plus efficaces que nous. Avec un rapport à la vie différent de nous. Ils ont vu tellement de mort et de souffrance dans leur pays... ils ne voient pas la mort comme nous, j’ai l’impression qu’ils voient la mort avec beaucoup

---

<sup>1095</sup> Annastasia Cunningham, “Haitian Students Resilient and Strong”, *Jamaica Gleaner*, 12 janvier 2011.

plus de détachement. C'est peut-être une forme de puissance<sup>1096</sup>. » Cette idée de « puissance » est également reprise par le maire communiste de Petit Canal, Florent Mittel, pour qui les Haïtiens sont animés par un esprit de solidarité et de respect des lois : « Ce sont des travailleurs, ils se battent. [...] Ils sont très solidaires, dès qu'ils arrivent au pays ils s'entendent pour vivre, même s'ils ne se connaissent pas, dès qu'ils sont Haïtiens, ils se mettent ensemble, c'est tèt kolé [solidarité]. [...] Ils paient leurs impôts et leur loyer, ils ne cherchent pas de problèmes. [...] Je ne dis pas qu'ils sont sans défaut, mais je n'ai jamais vu d'Haïtien voler. Ils sont très respectueux des lois. Bon il y a ceux qui n'ont pas de papiers, mais on ne les retrouve pas à faire des bêtises, ils se font discrets, contrairement aux Guadeloupéens. Ce sont des gens solidaires, ce sont des gens de cœur<sup>1097</sup>. » Ici, l'Haïtien semble incarner un idéal de solidarité, de résilience, de respect des lois et de bonté, à l'opposé des Guadeloupéens, présentés comme des individus violents ayant perdu le sens de la cohésion sociale et du travail. La figure de l'Haïtien apparaît ici comme un Autre idéalisé, traduisant l'existence d'une identification négative du Nous collectif chez les personnes interrogées.

Ce type de représentations ne se cantonne pas à quelques élus minoritaires ou appartenant à un bord politique particulier : elle se donne à voir, sous diverses formes, dans la plupart des entretiens menés avec le personnel politique local. Ainsi Hélène Vainqueur, député-maire socialiste de Trois-Rivières, associe elle aussi les Haïtiens à des gens dignes et talentueux, contrairement à des Guadeloupéens présentés comme peu fiables : « C'est un pays qui est tellement riche au niveau de ses hommes, de ses artistes, de sa culture, de sa peinture, de sa musique.... [...] Ce sont des gens très dignes. Contrairement aux Guadeloupéens, quand ils ont une dette, ils la remboursent toujours au jour dû, ça m'a toujours surprise. Ils sont très sérieux. En 35 ans, je n'ai vu qu'une seule fois un Haïtien mis en cause pour un délit. C'est pas une communauté qui est une source de problèmes<sup>1098</sup>. » Georges Boucard, le directeur de cabinet d'Éric Jalton<sup>1099</sup>, explique également à propos d'Haïti que c'est « Un peuple qui a une créativité énorme, qui avec rien transforme un vélo en une œuvre d'art. Ce sont de grands écrivains comme Alexis, de grands écrivains, de grands poètes qui sont mondialement reconnus. Quand on évoque Haïti, c'est la dictature certes, c'est la pauvreté, c'est un peuple digne qui se

---

<sup>1096</sup> Entretien avec Jean-Luc Plumasseau, directeur de cabinet de Laurent Bernier, maire UMP de Saint-François, 11 avril 2013.

<sup>1097</sup> Entretien avec Florent Mittel, maire communiste de Petit Canal, 5 mars 2013.

<sup>1098</sup> Entretien avec Hélène Vainqueur, député-maire socialiste de Trois-Rivières, 4 mars 2013.

<sup>1099</sup> Éric Jalton est député-maire socialiste de la ville des Abymes.

bat pour exister dans le monde, c'est une immense diaspora, très solidaire contrairement à ce que nous avons chez nous<sup>1100</sup>. »

Le positionnement exprimé par les acteurs politiques interrogés nous donne trois indications sur les stratégies identitaires qu'ils déploient. D'abord, il traduit un mépris du Nous collectif, perçu comme des « enfants gâtés » individualistes et violents. Ensuite, cette définition de l'Haïtien exprime le regret d'une culture antillaise traditionnelle et laisse transparaitre une fascination pour un héritage créole, voire africain, considéré comme perdu et dépossédé. Enfin, l'« authenticité » assignée aux Haïtiens est, dans les entretiens recueillis, associée à une cohésion sociale importante, à une forte créativité artistique, au respect des lois et à la valeur du travail. Ces propos suggèrent ainsi que les Haïtiens incarnent ici une culture créole et une solidarité perdues dans le processus de départementalisation. On l'a vu dans le chapitre 2, l'idée d'une dépossession identitaire s'est progressivement imposée dans l'imaginaire social guadeloupéen à partir des années 1950. Dans ce contexte, la figure de l'Haïtien, en raison d'une indépendance précoce et de son caractère supposément « africain », est érigé en porteur de cette « authenticité » perdue. Ces catégorisations dessinent, en sous-main, les contours d'un Autre idéalisé, un corps collectif érigé en modèle de vertu. Ces valeurs ne sont pas fondamentalement nouvelles en réalité, dans la mesure où elles s'apparentent à l'image du cultivateur antillais respectable, qui travaille la terre, participe à la communauté et se conforme à l'ordre en place. Cette représentation alternative des Haïtiens montre ainsi comment la contestation de stéréotypes hérités de l'idéologie raciste peut être construite à partir de répertoires cognitifs eux-mêmes issus du discours colonial. Ou, pour le dire autrement, comment les schèmes raciaux continuent d'informer les acteurs politiques antillais, y compris dans leur volonté de dépasser ces clivages.

Tout comme en Jamaïque, d'autres interlocuteurs mettent par ailleurs en avant un discours compassionnel lorsqu'ils évoquent Haïti. Joël Baugendre explique par exemple que « Haïti pour nous c'était la liberté vis-à-vis du monde européen. [...] Ça nous fait de la peine de voir un pays secoué par des crises politiques, sanitaires et autres. Notre commune même est partie au secours de cette population qui a été victime de deux cyclones. Nous avons nous-mêmes été sur place pour distribuer de la nourriture et tout

---

<sup>1100</sup> Entretien avec Georges Boucard, directeur de cabinet d'Éric Jalton, 28 février 2013.

ce que nous avons collecté à Capesterre. Ça nous a un peu peiné car quand nous sommes arrivés là-bas, nous avons entendu que des conteneurs humanitaires arrivés deux ans plus tôt étaient toujours bloqués par la douane<sup>1101</sup>. » Là aussi, Haïti est construite comme une figure victimaire, et l'aide qui lui est apportée apparaît comme une stratégie pour améliorer l'image de Soi. Ce positionnement s'apparente à une forme de pitié ou de paternalisme, dans la mesure où il procède d'une mise à distance de l'Autre constitué en victime devant être secourue. Ainsi des propos d'Ary Chalus qui, sous couvert d'un discours compassionnel, tente de mettre à distance la figure de l'Haïtien : « je vous le dis personnellement, à aucun moment je n'ai eu l'idée d'y aller [à Haïti], d'y passer des vacances, d'aller voir... J'ai déjà beaucoup aidé Haïti via des opérations avec la ville de Baie Mahault, de solidarité. Nous avons organisé des concerts pour les aider, nous avons eu des prêtres haïtiens, avec qui nous avons de très bonnes relations, que nous avons essayé d'aider, que ce soit par des matériels pour des écoles, pour les enfants. Mais personnellement je n'ai jamais pensé y aller. Il faut vraiment être solide et très volontaire pour penser aujourd'hui aller faire un séjour à Haïti. Ah oui.<sup>1102</sup>. » Le paternalisme qui accompagne parfois le discours compassionnel est également repérable dans les propos de Marlène Bourgeois-Miraculeux : « A Capesterre, je les traite comme des êtres humains, je leur donne un local une fois par mois pour leur association, La Fierté. J'y ai mis une condition : pas de clandestins. Ils sont très investis dans la ville de Capesterre, ils participent aux événements culturels et sont très applaudis. Nous avons aussi eu un problème d'algues sur la commune et ils ont été très solidaires, ce sont les premiers à être venus, et de manière bénévole. Ils savent que je suis tolérante, c'est pourquoi ils s'investissent dans la vie de la commune. Ils m'ont dit l'autre jour : "on est fier de notre maire"<sup>1103</sup>. » Ces propos ne sont pas sans rappeler les réflexions de Stéphanie Mulot sur la relation compassionnelle des aides-soignants guadeloupéens avec les Haïtiens : « Ces perceptions de supposés traits culturels Haïtiens traduisent des mécanismes d'ethnicisation compassionnelle [...] des patients, qui permettent à des femmes soignantes de développer envers eux des attitudes de bienveillance et de maternage revalorisant leur activité de soi<sup>1104</sup> ». L'aide apportée aux

---

<sup>1101</sup> Entretien avec Joël Baugendre, maire UMP de la commune de Capesterre-Belle-Eau, 16 février 2013.

<sup>1102</sup> Entretien avec Ary Chalus, député-maire GUSR de Baie-Mahault, 22 janvier 2013.

<sup>1103</sup> Entretien avec Marlène Bourgeois-Miraculeux, maire GUSR de Capesterre-de-Marie-Galante, 19 février 2013.

<sup>1104</sup> Stéphanie Mulot, "Relations de soin, culturels et inégalités de santé. Les soignants de Guadeloupe face aux migrants haïtiens séropositifs", op. cit., p.47.

Haïtiens est ici valorisée tant que ceux-ci ne remettent pas en cause leur positionnement dans la hiérarchie socioraciale, à savoir celle de victime vulnérable en demande d'aide.

## B. Haïti comme symbole d'une identité raciale commune

On l'a vu à plusieurs reprises, dans les sociétés de plantation, l'imposition par le colon d'une identité raciale dégradante a favorisé l'émergence de modes de Soi alternatifs chez les esclaves noirs. La construction d'espaces discursifs propres a permis, dans un double mouvement, de nier et de renverser la stigmatisation du corps noir. L'invocation d'une contre-identité raciale est ainsi un aspect récurrent de l'histoire des mouvements de résistance en Jamaïque et en Guadeloupe<sup>1105</sup>. L'« exemple haïtien » fut, à plusieurs reprises, mobilisé pour construire ces mises en récit alternatives du corps collectif<sup>1106</sup>. Les données collectées sur le terrain suggèrent que ces associations de sens sont, sous des formes renégociées, toujours à l'œuvre au sein des espaces politiques locaux. Les discours recueillis en Jamaïque et en Guadeloupe donnent en effet à voir des catégorisations similaires dans la mesure où Haïti est régulièrement rattachée à une identité raciale commune. Les acteurs interrogés lient alors la représentation d'Haïti à une forme de fraternité raciale, à un « héritage africain » ou encore à une origine commune. La manière dont Haïti est articulée à ces processus d'auto-identification raciale est toutefois changeante, diffère selon les personnes, le lieu et le contexte, et donne lieu à des interprétations plurielles sur la mise en récit du Soi collectif.

### 1. En Jamaïque : la mise en avant d'une relation fraternelle

La qualification des Haïtiens en tant que « frères » traduit l'idée d'une origine commune fondée, selon les interlocuteurs, sur des critères géographiques, historiques et raciaux. Dans l'imaginaire social jamaïcain, la première République noire constitue par conséquent le lieu d'expression d'une solidarité raciale. Le fait d'invoquer une fraternité entre peuples noirs n'est pas nouvelle dans l'espace politique jamaïcain : les mouvements de résistance des années 1960, puis le gouvernement PNP de Michael Manley, ont fortement contribué à diffuser ces registres d'identification. Le fait qu'Haïti soit associée à une forme d'identité commune racialisée suggère toutefois que ces catégories ont conservé leur caractère performatif et se sont installées dans la rhétorique

---

<sup>1105</sup> Voir le chapitre 2 du présent travail.

des deux partis dominants du système partisan jamaïcain. Nous reviendrons plus amplement sur la manière dont ces catégorisations sont utilisées en tant que ressource par les acteurs politiques dans le chapitre 5. Il est enfin important de préciser que l'invocation de cette identité raciale commune est situationnelle et dépend des individus qui l'énoncent et de l'interaction engagée. Le contexte d'une rencontre avec un doctorant étranger a probablement favorisé la mise en avant de ce lien fraternel de manière à présenter une image de soi favorable. Comme on le verra par la suite, l'invocation d'une solidarité raciale n'en demeure pas moins présente dans l'espace politique et sert régulièrement à légitimer, ou au contraire à contester, les actions entreprises par le gouvernement jamaïcain en lien avec Haïti.

On retrouve l'idée d'une fraternité raciale dans le témoignage d'André, qui rapporte à propos de son expérience en Jamaïque : « L'accueil des Jamaïcains à l'égard des étudiants haïtiens a été très chaleureux. Honnêtement, j'ai été très surprise, je ne pensais pas qu'ils auraient une telle attitude à notre égard parce que les Haïtiens sont habituellement mal perçus par des étrangers. [...] en les côtoyant assez souvent j'ai pu constater qu'ils nous considéraient comme étant leur famille. Haïti et la Jamaïque ont tous les deux été colonisés par des Européens, ce qui sous-entend que nous sommes des descendants d'esclaves déportés d'Afrique, donc nous avons la même histoire et aussi la même apparence physique. Ce lien qui nous unit a porté les Jamaïcains à nous apprécier et à nous considérer comme étant leur égal<sup>1107</sup>. »

Plusieurs membres du personnel politique jamaïcain s'identifient explicitement à Haïti au nom d'une origine et d'une histoire communes. Lorsque nous l'interrogeons sur les liens qui existent entre Haïti et la Jamaïque, Lynvale Bloomfield, député PNP de la paroisse de Portland, répond par exemple : « Je pense qu'en raison de l'histoire, notre relation est une relation de lutte, à partir de l'esclavage et après, nous avons une identité commune, une lutte commune, et nos perspectives sont communes. Même l'intelligentsia, les universitaires, comprennent ces sujets, ce qui crée un engagement significatif, ce qui va aider à renforcer la relation entre les deux sociétés<sup>1108</sup>. » Pour M. Bloomfield, il existe donc une proximité spécifique entre les deux pays en raison d'une histoire et d'une identité partagée. On retrouve un discours similaire chez, Sharon Hay

---

<sup>1106</sup> Voir le chapitre 3 du présent travail.

<sup>1107</sup> Entretien par correspondance avec André, étudiante haïtienne, 23 février 2012.

<sup>1108</sup> Entretien avec Lynvale Bloomfield, député PNP de la paroisse de Portland, 15 octobre 2013.



Webster, ancienne députée PNP passée au JLP, qui met en avant ses liens affectifs et familiaux avec la première République noire : « J'ai une vision différente d'Haïti comparé au politicien moyen en Jamaïque. Pourquoi? Parce que ma mère est née à Haïti. Parce que mon grand père travaillait sur l'île, entre Santo Domingo et Port-au-Prince. [...] Tout cela pour dire que ma famille a des liens avec Haïti et donc j'ai un sentiment différent par rapport à Haïti<sup>1109</sup>. » Mme Webster établit par la suite un lien entre ses attaches familiales et son engagement politique à propos d'Haïti : « Et j'ai été émissaire pour récupérer le président Aristide en République Centrafricaine quand il a été envoyé là-bas par les Américains. Quand est-ce que c'était? 2004? Oui, mars 2004. La Jamaïque a parlé au nom d'Haïti un très grand nombre de fois, j'ai par exemple représenté Haïti à la conférence de rio de 1999 sur la désertification. [...] Donc pour moi il y a ce lien émotionnel et familial. Au Parlement même, nous évoquons seulement Haïti lorsque nous parlons de sujets régionaux<sup>1110</sup>. »

Paul Robertson associe pour sa part Haïti à une « famille caribéenne ». Pour l'ancien Ministre des affaires étrangères, Haïti est avant tout un membre « naturel » de la CARICOM, notamment en raison de son passé : Haïti est « l'un de nos voisins les plus proches, avec qui nous avons eu des relations formelles et informelles. [...] Haïti, historiquement, a été un symbole très important dans la Caraïbe. Vu son histoire et le fait qu'elle ait son indépendance face aux grandes puissances coloniales, elle fait partie de la famille caribéenne. [...] C'est pour cette raison, parce que nous les voyons comme un partenaire naturel de la Caraïbe, que nous les avons parrainés dans la CARICOM en tant que membre à part entière. Ils ont commencé en tant que membre provisionnel, nous les avons parrainés, nous étions leur principal soutien lors du processus d'adhésion<sup>1111</sup>. » Ici, l'existence d'un lien particulier avec Haïti est pensé comme un fait « naturel » en raison de la proximité géographique et historique qui lui est attribuée. Du point de vue de M. Robertson, en raison de son passé, Haïti constitue un membre parmi d'autres de la grande « famille » caribéenne.

---

<sup>1109</sup> Entretien avec Sharon Hay Webster, ancienne députée PNP passée au JLP, 24 septembre 2013. Mme Webster fut députée de 1997 à 2012. Initialement membre influente du PNP, elle passa au JLP en 2011 suite à une controverse sur sa nationalité américaine.

<sup>1110</sup> Le Président haïtien Jean-Bertrand Aristide fut enlevé du pouvoir en 2004 et évacué du pays par le gouvernement américain. Les États caribéens, et notamment la Jamaïque, ont vivement condamné cette action et dénoncé ce qu'ils considéraient comme un enlèvement du chef d'État haïtien. Pour davantage de détails sur l'action du gouvernement jamaïcain à cette époque, voir le chapitre 5 du présent travail.

## 2. En Guadeloupe : « Nous sommes tous Haïtiens »

Les récits collectés en Guadeloupe suggèrent que le sentiment d'auto-identification à Haïti y est plus intense et plus présent qu'en Jamaïque. Cette proximité est exprimée dans des termes quasi-charnels, voire biologiques, comme si les Guadeloupéens étaient *naturellement* proches des Haïtiens. On a pu le voir lorsque les acteurs rencontrés évoquaient un lien de sang, une origine africaine commune, ou encore l'idée d'une fraternité raciale. Leurs propos donnent à voir une stratégie identitaire fondée sur l'invocation d'une communauté d'appartenance racialisée, symbolisée par la figure d'Haïti. De ce point de vue, la référence à la première République noire s'inscrit dans une tradition de réappropriation des schèmes raciaux imposés par le pouvoir colonial pour pouvoir y opposer ses propres modes d'être.

Pour Albert Dorville, ancien maire UMP de Trois-Rivières, il existe par exemple une « solidarité identitaire » et raciale entre Haïti et la Guadeloupe : « Ce sont des gens comme nous, ils ont la même couleur, la même langue, il faudrait une solidarité identitaire. Mais on n'a pas les moyens financiers de les développer. Entre Haïti et la Guadeloupe, il y a une solidarité identitaire, une proximité, ils nous ressemblent. C'est un pays qui mérite d'être aidé<sup>1112</sup>. » Chez Max Céleste, membre de la direction politique de *Combat Ouvrier*, ce lien spécifique avec Haïti est lié à la conscience d'être un « peuple noir » : « Il y a un sentiment d'appartenance commune dû à la conscience d'une négritude partagée, d'être un peuple noir, prise de conscience tardive dans les Antilles françaises. C'est ce qu'il reste comme lien entre les peuples de la Caraïbe. Conscience d'une similitude historique, d'une origine partagée, qui est également présente dans les couches populaires. Le créole est également un vecteur commun, il est présent dans l'ensemble de la société<sup>1113</sup>. » Ce sentiment d'appartenance commune s'exprime sous des formes variées. Jean-Luc Plumasseau, dans un retournement complet de l'assignation « je ne suis pas ton Haïtien », expose un raisonnement selon lequel tous les Guadeloupéens sont haïtiens : « en critiquant l'Haïtien, [les xénophobes] se critiquent eux-mêmes. Parce qu'ils ne savent pas que tout Guadeloupéen vient d'Haïti. Je m'explique : les colons faisaient arriver avant tout les esclaves sur l'île d'Hispaniola. Les meilleurs étaient gardés en Haïti. Et les autres étaient envoyés en Martinique et en

---

<sup>1111</sup> Entretien avec Paul Roberston, ancien ministre des affaires étrangères et ancien vice-président du PNP, 2 octobre 2013.

<sup>1112</sup> Entretien avec Albert Dorville, 21 mars 2013. M. Dorville fut maire UMP de Trois-Rivières de 1995 à 2008.

<sup>1113</sup> Entretien avec Max Céleste, membre de la direction politique de *Combat Ouvrier*, 6 février 2013.

Guadeloupe. Donc nous sommes tous, en somme, haïtiens. D'ailleurs, Delgrès est haïtien, il a été acheté à Haïti. Comme la plupart des leaders de la Révolution. On remarque que la plupart des grands héros qui sont morts pour la liberté à l'époque étaient tous Haïtiens<sup>1114</sup>. » En réalité, Louis Delgrès est né libre de couleur en Martinique et ne s'est jamais rendu à Saint-Domingue. Cette approximation historique est toutefois d'autant plus riche d'enseignements qu'elle met en lumière la manière dont notre interlocuteur cherche à construire une origine commune avec Haïti pour mieux s'en rapprocher. L'expression « nous sommes tous Haïtiens » ne traduit donc pas un simple sentiment de proximité historique, mais évoque l'existence d'un puissant sentiment d'auto-identification et d'un lien considéré comme quasi-charnel. Cette dimension « biologique » du lien attribué entre Haïti et la Guadeloupe est mise en avant par Joël Baugendre, pour qui l'intégration des Haïtiens en Guadeloupe s'explique par le fait qu'ils partagent le même sang : « il y a une bonne entente entre Capesterrien et Haïtiens. Nous sommes presque tous collègues de travail, comme vous l'avez vu c'est une région bananière. Non, ils se sont bien intégrés. Nous avons déjà des fils et petits-fils d'Haïtien immigrés, qui sont médecins, qui sont cadres de banque. Non je pense que, comme moi, je suis descendant d'esclave, effectivement je ne suis pas de la couleur d'un nègre du Sénégal, mais j'ai du sang nègre, j'ai du sang-mêlé comme on dit, et je pense finalement qu'il s'agit d'intégration qui a eu lieu dans le temps. »

Tout comme en Jamaïque, la notion de fraternité est également mobilisée. Toutefois, Haïti n'est plus seulement désignée comme un membre parmi d'autres d'une grande « famille », mais comme un pays frère qui entretient un lien unique avec la Guadeloupe. Hélène Vainqueur considère par exemple les Haïtiens comme des « grands frères » : « Haïti représente l'île de nos grands frères. Ils ont réussi à avoir leur indépendance, ce sont nos grands frères. [...] C'est un pays qui est tellement riche au niveau de ses hommes, de ses artistes, de sa culture, de sa peinture, de sa musique<sup>1115</sup>... » D'autres élus associent ce sentiment d'appartenance commune à l'intégration régionale caribéenne. Ainsi de Georges Boucard, le directeur de cabinet d'Éric Jalton<sup>1116</sup>, pour qui la construction d'une « solidarité caribéenne » qu'il appelle de ses vœux ne pourrait en effet être envisagée sans Haïti : « Je pense qu'on a intérêt à développer un sentiment de solidarité caribéenne, l'appartenance à un grand bassin

---

<sup>1114</sup> Entretien avec Jean-Luc Plumasseau, directeur de cabinet de Laurent Bernier, 11 avril 2013.

<sup>1115</sup> Entretien avec Hélène Vainqueur, député-maire socialiste de Trois-Rivières, 4 mars 2013.

caribéen qui va, euh, des Guyanes à, euh, l'Ouest là. C'est ce bassin caribéen dont on doit faciliter l'intégration par des politiques de coopération [...]. Il faut mettre en valeur sa culture et son histoire plutôt que de séparer les populations en fonction de leur origine, de leur langue... Essayons de construire une grande Caraïbe en intégrant la République d'Haïti, qui a joué un rôle fondateur dans la Caraïbe. Sans Haïti, on ne peut pas comprendre<sup>1117</sup>. » Ici, Haïti est désignée comme le « cœur » de l'identité caribéenne, comme le symbole d'une origine commune et comme un acteur central dans l'édification d'une solidarité régionale.

Comment expliquer cette intensité du sentiment d'auto-identification à Haïti en Guadeloupe ? On avancera trois raisons pour expliquer cette différence avec le cas jamaïcain. En premier lieu, comme on l'a vu dans le chapitre 3, Haïti et la Guadeloupe partagent une expérience historique commune : les soulèvements que les deux territoires ont connus durant la période révolutionnaire sont intimement liés et partagent de nombreuses similitudes<sup>1118</sup>. Ces liens historiques constituent par conséquent un terreau favorable à l'invocation d'une relation particulière dépassant la simple référence à une « famille » caribéenne. Deuxièmement, cette stratégie identitaire de rapprochement avec Haïti peut s'expliquer par le recours plus fréquent, au cours de l'histoire, au modèle haïtien en tant que répertoire d'action politique par les mouvements de résistance en Guadeloupe. Durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la départementalisation de 1946, Haïti a constitué un vecteur de mobilisation pour de nombreux mouvements antiesclavagistes puis anticoloniaux<sup>1119</sup>. Cet usage historique de la première République noire en tant que catégorie politique peut être considéré comme un des facteurs expliquant le lien quasi-charnel que les acteurs interrogés ont mis en avant lors des entretiens. Troisièmement, la revendication d'une appartenance commune avec Haïti peut être mise en lien avec la configuration identitaire qui prévaut actuellement en Guadeloupe. Dans ce contexte de foisonnement identitaire et de démultiplication des registres et niveaux d'identification, la référence à Haïti apparaît comme un moyen de situer la mise en récit du Nous collectif et de stabiliser son identité individuelle et collective. En Jamaïque, l'usage de la première République noire en tant que symbole d'appartenance commune, s'il est bien présent dans le discours politique, s'inscrit dans un contexte différent. D'abord, parce

---

<sup>1116</sup> Pour rappel, Éric Jalton est député-maire socialiste de la ville des Abymes.

<sup>1117</sup> Entretien avec Georges Boucard, directeur de cabinet d'Éric Jalton, 28 février 2013.

<sup>1118</sup> Voir la section « Haïti et la Guadeloupe durant la Révolution : deux trajectoires politiques intimement liées » du chapitre 3 du présent travail.

que le discours républicain a peu impacté les mouvements de résistance jamaïcains lors de la période révolutionnaire ; ensuite, parce que les acteurs politiques jamaïcains n'assignent pas au rapport à Haïti la profondeur historique qu'on lui attribue en Guadeloupe ; enfin, parce que la revendication d'une identité raciale différenciée s'est imposée dans des termes différents en Jamaïque depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle – la montée d'une conscience raciale, puis du *Black Power* –, avec pour conséquence un besoin moins marqué de recourir à une figure extérieure pour donner consistance à une identité raciale alternative qu'en Guadeloupe.

### C. Glorification de l'histoire haïtienne et mise en récit des luttes anticoloniales

Au-delà d'une identité raciale partagée, la représentation d'Haïti sert enfin de support discursif à la mise en récit des luttes anticoloniales en Jamaïque et en Guadeloupe. Il existe en effet une rhétorique érigeant Haïti en symbole de liberté et en vecteur de contestation de l'hégémonie occidentale. Tout comme avec le sentiment d'auto-identification, cette glorification de l'histoire haïtienne puise ses racines dans le discours anticolonial. Le lien opéré entre l'histoire haïtienne et les luttes politiques des Noirs s'inscrit donc dans une tradition ancienne qui consiste à mettre en récit la lutte contre l'oppression coloniale blanche sur les Noirs. Comme on le verra, le discours de glorification d'Haïti tend également à reproduire, par certains aspects, les ambivalences déjà observées chez les nationalistes noirs à propos d'Haïti.

#### 1. En Jamaïque : un usage favorisé par l'installation de discours identitaires alternatifs dans le paysage politique

Deborah Thomas observe dans son ouvrage sur le nationalisme en Jamaïque que la conscience d'une identité noire se donne à voir dans les interactions quotidiennes des individus et contribue à façonner leur vision du monde. Ce travail interprétatif, note la chercheuse, s'opère notamment par la figure d'Haïti, qui constitue un « important référent symbolique régional de l'exclusion des Noirs<sup>1120</sup> ». Ce constat s'est vérifié dans plusieurs entretiens menés sur place. Certains acteurs établissent en effet un lien entre

---

<sup>1119</sup> Voir le chapitre 3 du présent travail.

<sup>1120</sup> Deborah Thomas, *Modern Blackness: Nationalism, Globalization, and the Politics of Culture in Jamaica*, op. cit., p.183. Notre traduction.

une « culture de la résistance » commune à Haïti et à la Jamaïque, et procèdent par là-même à une stratégie de valorisation d'un Nous jamaïcain pensé comme un collectif animé par un esprit de rébellion et de justice. La plupart de ces discours procèdent d'une logique commune : ils glorifient le passé d'Haïti, accusent l'Occident d'être responsable de la pauvreté qui y sévit et dénoncent l'anti-haïtianisme au sein de la société jamaïcaine. La première République noire est encensée pour son esprit de rébellion, son héroïsme, son statut de martyr, sa victoire face à l'oppression européenne et son combat pour une liberté pensée comme véritablement universelle. La Révolution haïtienne est utilisée ici en tant que grille de lecture pour penser les luttes anticoloniales et donner du sens aux actions entreprises pour contester la domination occidentale. Elle constitue un support discursif où s'énonce une identité raciale alternative prenant le contre-pied des registres d'appartenance produits par le pouvoir colonial.

Ceraionnement se retrouve par exemple dans le propos de Berveley Manley. Lorsque nous lui demandons ce qu'Haïti représente pour elle, celle-ci répond : « La Révolution haïtienne est la première chose qui me vient à l'esprit, le courage des Haïtiens, le grand nombre de leçons que l'on peut apprendre à partir du courage des Haïtiens. La souffrance qu'ils ont endurée et qu'ils continuent à endurer. [...] ». Mme Manley associe ensuite directement ce « courage » des Haïtiens aux luttes menées en Jamaïque : « Même les gens qui n'ont pas tous les détails savent qu'il y a un événement historique spécial qui est arrivé à Haïti. Se lever contre les Français. Vous savez, la Jamaïque adore ça, cette culture qui a été historiquement une culture de la résistance. Contre toute forme d'oppression, de discrimination. Comme en Haïti, sans doute à cause de l'esclavage, une des choses qui est continue à travers notre histoire, c'est la résistance consistante et persistante contre ce genre de régime. Ce phénomène est continu en Jamaïque. [...] Nous appelons au respect. Les gens doivent être respectés. Les Haïtiens sont vus comme partie intégrante de cette lutte, contre le colonialisme, contre l'esclavage, et qui continue aujourd'hui.<sup>1121</sup>. » On retrouve ici divers éléments de la rhétorique nationaliste noire, qui identifie Haïti comme un martyr de la libération et un exemple d'accomplissement racial servant à réfuter les allégations d'infériorité et d'irresponsabilité des Noirs. On pense par exemple aux propos de Frederik Douglass, le célèbre abolitionniste américain, qui exalte « l'exemple qu'[Haïti] incarne en tant que République libre et indépendante, et qui pourrait être la destinée de la race africaine

dans notre propre pays et ailleurs<sup>1122</sup> ». Le discours de Mme Manley est également à mettre en lien avec le contexte pendant lequel son mari, Michael Manley, qui fut le premier chef de gouvernement jamaïcain à utiliser la rhétorique du nationalisme noir en tant que vecteur de mobilisation politique, et fut régulièrement en prise avec le FMI durant ses deux mandats<sup>1123</sup>. À la fin de notre entretien, Berveley Manley nous confie ainsi que son mari « adorait Haïti » et que la première République noire « était un modèle pour lui ».

On retrouve le même type d'associations chez Lynvale Bloomfield, député PNP de la circonscription de Portland. Il lie ainsi Haïti à un esprit rebelle et à une capacité des Noirs à prendre leur destin en main, tout en dénonçant les actions des puissances coloniales : « Haïti représente l'histoire, des problèmes, en dépit des épreuves une indomptabilité d'esprit, elle représente le reflet d'une lutte et d'une bravoure, par rapport à la manière dont elle s'est positionnée par rapport à l'extérieur. [...] Je suis conscient de certains faits historiques de base, qu'Haïti était la première République noire africaine dans le monde, qu'ils ont pris leur destin en main, qu'en réalité ils ont lutté et qu'ils ont eu leur révolution en termes de lutte pour la libération. La position actuelle d'Haïti est la conséquence directe de ce qui s'est passé durant cette période. Avoir lutté, avoir été dépeint comme une menace par les puissances... le catalyseur qu'Haïti aurait pu devenir... Ces puissances ont tout fait pour s'assurer que le développement d'Haïti échoue, et que ce développement originel, pionner, vers la libération s'arrête là. »

Certaines mises en récit d'Haïti, si elles mobilisent une rhétorique anticoloniale, ne sont toutefois pas dénuées d'ambiguïté. Celles-ci tendent en effet à imputer la responsabilité de l' « échec » haïtien à l'incapacité de la société locale à se prendre en charge. Le discours d'Andrew Holness est à ce titre illustratif. Tout en condamnant les puissances coloniales, le chef de l'opposition JLP reprend le stéréotype selon lequel la première République noire est un pays faible incapable de s'autogouverner : Haïti « n'a jamais été capable de développer une société forte capable de se prendre en charge. Cela est en grande partie dû à la corruption et au manque de leadership, qui ont conduit à un État qui n'est pas capable de protéger ses citoyens. Le fait qu'Haïti se soit révoltée contre le système colonial l'avait quasiment prédestinée à être un échec, parce que les

---

<sup>1121</sup> Entretien avec Berveley Manley, ancienne Première dame et membre du PNP, 9 octobre 2013.

<sup>1122</sup> Frederick Douglass, *Lecture on Haïti*, discours délivré à Quinn Chapel, Chicago, le 2 janvier 1893. Notre traduction.

puissances coloniales ne voulaient pas qu'elle réussisse. [...] Je pense que la dette envers les planteurs a joué un rôle important. Des réparations qui n'ont fini d'être payées que récemment, c'est ridicule! Le fait qu'ils étaient isolés sur le plan international les a rendu prédestinés à échouer. Mais je pense que c'est aussi une question de leadership, je pense qu'il faut un leadership<sup>1124</sup>. » Si le PNP a joué un rôle précurseur dans l'usage politique de l'identité noire en Jamaïque, il nous semblerait hâtif d'en conclure que les différentes positions adoptées face à la figure d'Haïti sont le reflet de clivages politiques. La plupart des acteurs rencontrés estimaient qu'il y avait un consensus transpartisan sur la reconnaissance d'Haïti en tant que première nation noire. Le nombre d'acteurs rencontrés nous paraît également insuffisant pour dessiner des tendances générales entre les différentes structures partisans. Dans cette perspective, le chapitre 5 permettra d'exposer plus en détail les positionnements des différents partis face au « problème haïtien ».

L'usage d'Haïti en tant que symbole de l'anticolonialisme ne se contonne par ailleurs pas au personnel politique : il est également observable dans la presse écrite et dans certains milieux intellectuels. Dans une tribune au *Gleaner*, Bradshaw Shing, enseignant en mathématiques dans une université anglaise, glorifie par exemple la Révolution haïtienne et dénonce les stéréotypes sur le vaudou : « La Révolution haïtienne est, sans aucun doute, le produit d'une très grande intelligence, d'une bonne organisation, d'une préparation soignée et de techniques militaires abouties – les composants basiques d'une révolution victorieuse. [...] Les Français, la puissance coloniale, ont conçu [la propagande sur le vaudou] dans le but d'esquiver l'embarras d'avoir été vaincus par les Haïtiens et de sous-estimer l'intelligence des révolutionnaires haïtiens<sup>1125</sup>. » Là aussi, la mise en récit de l'histoire haïtienne héroïque permet de repenser les luttes anticoloniales en Jamaïque et de dénoncer l'oppression des puissances coloniales. John Maxwell, grand reporter au *Jamaica Observer*, écrit pour sa part : « L'entreprise folle [de l'esclavage] semblait destinée à continuer tant que le vice perdurerait, et ce malgré les rébellions sanglantes qui éclataient dans les colonies, les plus dangereuses d'entre elles étant à Haïti et en Jamaïque. [...] Un fugitif de la rébellion de Taky se rendit à Haïti où il contribua à allumer l'étincelle de la

---

<sup>1123</sup> Voir la section « Black power et rastafarisme : les luttes politiques autour de l'identité raciale » du chapitre 2 du présent travail.

<sup>1124</sup> Entretien avec Andrew Holness, député et leader du JLP, 27 mai 2014.

<sup>1125</sup> Bradshaw Shing, "Haiti and St Thomas Stigmatised", *Jamaica Gleaner*, 30 avril 2010. Notre traduction.



révolution<sup>1126</sup>. Ce fut la Révolution haïtienne qui détruisit l'esclavage et la traite négrière pour toujours. Ce sont les Haïtiens qui furent les seuls, dans toute l'histoire des peuples réduits en esclavage, à vaincre ce système, qui détruisirent les institutions de l'esclavage et décidèrent que désormais, tous les hommes, femmes et enfants, quel que soit leur couleur, leur statut social ou leur nationalité seraient, à Ayiti, des êtres libres. [...] Le monde doit à Haïti une dette qui n'a pas de prix<sup>1127</sup>. » La Révolution haïtienne est considérée ici comme un événement qui ne renvoie plus seulement à la condition d'exploitation des Noirs, mais qui procède d'un message universel contre l'exploitation. Les Haïtiens sont encensés pour leurs actions et construits en héros de la liberté. On notera également comment John Maxwell associe implicitement la Jamaïque à cette action, d'abord en présentant le territoire anglophone comme une terre de rébellion aux côtés d'Haïti, puis en mettant en avant le rôle de Dutty Boukman dans la Révolution haïtienne.

Ce type de positionnement fait par ailleurs écho aux nombreux mouvements nationalistes noirs présents dans l'espace politique jamaïcain durant le XXe siècle. Si la contestation des structures de domination héritées de la colonisation au nom d'une identité noire n'est pas nouvelle en Jamaïque, l'usage d'Haïti en tant que répertoire d'action politique apparaît en revanche comme un élément inédit. On l'a vu, jusqu'à l'indépendance du pays, les élites politiques ont pris soin de garder leur distance avec le « contre-exemple » haïtien<sup>1128</sup>. Avant 1962, la référence à Haïti chez les acteurs des insurrections anticoloniales a été moindre, notamment au regard de la Guadeloupe, où la convergence des idéaux révolutionnaires a suscité un recours plus intense à l'expérience haïtienne. Bien que n'ayant pu établir avec certitude les raisons qui expliquent une telle évolution en Jamaïque, on avancera que cet usage accru de l'histoire d'Haïti en tant que catégorie politique peut être attribuée à l'institutionnalisation des idéaux nationalistes noirs dans l'imaginaire social jamaïcain au cours des années 1960 et 1970. Il est en effet probable que l'accent mis sur les révoltes coloniales par les partisans du *Black power* et du mouvement rastafari ait contribué à propager le récit nationaliste de la Révolution haïtienne. Par ailleurs, cette glorification de l'histoire haïtienne semble principalement provenir de milieux sociaux aisés : la plupart des acteurs rencontrés procédant à ce genre

---

<sup>1126</sup> Maxwell fait ici référence à Dutty Bookman, qui mena la cérémonie du Bois-Caïman à Haïti.

<sup>1127</sup> John Maxwell, "What the World Owes Haiti", *Jamaica Observer*, 21 février 2010.

<sup>1128</sup> Voir la section intitulée « Sous l'indépendance : entre indifférence et rapprochement diplomatique » du chapitre 3 du présent travail.

de mise en récit étaient des intellectuels, des universitaires ou des cadres supérieurs. Leurs discours étaient généralement structurés et témoignaient de connaissances historiques approfondies sur le sujet. Eux-mêmes reconnaissent que leur propos n'était pas très répandu en dehors de certains milieux intellectuels. Cet état de fait s'explique d'une part par le fait qu'en Jamaïque la Révolution haïtienne n'est véritablement enseignée qu'à partir de l'université, et d'autre part par la tradition contestataire des milieux universitaires et de leur proximité avec les idées du nationalisme noir. Il ne s'agit pas pour autant de parler ici de déterminisme social, l'association entre rhétorique nationaliste et Révolution haïtienne se laissant observer dans une pluralité d'espaces sociaux. Cet usage accru de l'histoire haïtienne témoigne avant tout, à nos yeux, de l'installation durable des éléments du discours nationaliste noir dans l'imaginaire social jamaïcain.

## 2. En Guadeloupe : un vecteur de réaffirmation identitaire dans le contexte de la départementalisation

Dans le cas de la Guadeloupe, l'usage de la Révolution haïtienne en tant que grille de lecture se donne également à voir dans différents courants politiques. C'est notamment le cas dans les formations de la gauche radicale, qui associent régulièrement leurs revendications indépendantistes et identitaires à la Révolution haïtienne. Florent Mittel, maire communiste de Petit-Canal, érige ainsi Haïti en exemple à suivre et en victime des anciennes puissances coloniales : « je dirais qu'Haïti est en train de payer son action dans l'histoire. L'esclavage régnait aux Antilles, et Haïti a été le premier peuple à se libérer, [...]. Donc je dirais qu'Haïti a joué un rôle dans l'histoire. Louverture a combattu les troupes de Napoléon, qui étaient assez fortes, et ils ont malgré tout réussi à libérer le peuple haïtien et à entraîner la population de Saint-Domingue. Je crois qu'on est en train de faire payer à Haïti ce qui a été fait dans ces époques. On exploitait les gens pour enrichir d'autres puissances, ils ont stoppé cela, ils ont ouvert le chemin à d'autres peuples, et ça je crois qu'on ne l'a pas pardonné à Haïti<sup>1129</sup>. » Max Céleste de *Combat Ouvrier* dénonce pour sa part la perception négative d'Haïti qu'il associe à la politique de division organisée par les puissances coloniales : « Souvent, les gens ne connaissent pas l'histoire. Haïti est considérée comme un échec. C'est la conséquence d'une inculture, d'une ignorance, et de la politique coloniale qui a

---

<sup>1129</sup> Entretien avec Florent Mittel, maire communiste de Petit Canal, 5 mars 2013.

divisé les peuples de la Caraïbe. [...] La mémoire collective haïtienne est riche des luttes d’esclaves, des hauts faits des Haïtiens, je suis toujours frappé par ces actes de bravoure<sup>1130</sup>. » Max Céleste et Florent Mittel, dans un processus d’association relativement similaire à celui observé en Jamaïque, procèdent à une mise en récit d’Haïti permettant de donner du sens aux luttes politiques passées et présentes menées contre la puissance française. Les acteurs politiques mobilisant le plus ce répertoire de la libération haïtienne sont sans doute les membres du LKP. En effet, les militants du collectif nationaliste se sont employés à utiliser la figure d’Haïti pour mettre en récit leurs luttes politiques et canaliser la mobilisation de leurs partisans. Raymond Gama, responsable des relations extérieures du LKP et considéré comme « l’idéologue » de l’organisation, établit ainsi une connexion historique entre la première République noire et la Guadeloupe pour mieux conceptualiser le rôle de son organisation :

- [En 1802], sur le territoire de la Guadeloupe, c’est la défaite. Mais sur le territoire haïtien, c’est la victoire des Noirs. Voilà ce qu’il faut comprendre dans cette connivence historique. Dans cette connivence de destin [entre Haïti et la Guadeloupe]. Moi, personnellement, en tant que militant, [...] ce que je constate, c’est que lutter pour libérer Haïti, c’est lutter pour nous libérer nous-mêmes. Voilà comment au sein du LKP on a adopté ce mot d’ordre. Et nous a guidé dans tout ce qu’on a fait en 2009-2010, et jusqu’à aujourd’hui.
- **Cette connivence que vous avez décrite, est-elle ressentie par beaucoup de gens dans le LKP ?**
- En tout cas, moi j’ai essayé de répandre ce point de vue. [...]
- **Ça a été pour vous un moyen de souder les gens, de créer une conscience collective ?**
- Absolument. Nous avons tenu de nombreux meetings, de nombreuses conférences sur ce sujet. Et notamment ici, dans la grande salle du palais de la Mutualité<sup>1131</sup>.

Elie Domota, porte-parole du LKP et secrétaire général de l’UGTG, abonde dans son sens : « Pour revenir aux liens très étroits [entre Haïti et la Guadeloupe], ces liens très étroits remontent à la période esclavagiste, notamment à la période 1791-1794, où les deux seules îles de la Caraïbe qui sont libres, c’est Haïti et la Guadeloupe. En 1802, nous on perd la guerre contre Napoléon, rétablissement de l’esclavage. Et d’ailleurs nos compatriotes haïtiens, ils le savent, dans une déclaration ils le disent, qu’ils se battront aussi pour les frères guadeloupéens qui ont perdu. Donc il y a un lien très étroit entre le peuple haïtien et nous. Ça c’est pour le volet historique, et sur lequel nous organisation

---

<sup>1130</sup> Entretien avec Max Céleste, membre de la direction politique de *Combat Ouvrier*, 6 février 2013.

syndicale, nous nous basons<sup>1132</sup>. » On retrouve ici les usages historiques des syndicats en Guadeloupe qui, pour informer leur action politique, identifient leur mouvement au sein d'une histoire collective de l'esclavage. Yarimar Bonilla insiste notamment comment cette réappropriation de la figure de l'esclave marron fournit des éléments discursifs de contestation du système départemental<sup>1133</sup>. On ajoutera qu'à côté de cette représentation du marronnage, la première République noire est activement mobilisée pour symboliser la résistance à la colonisation et les luttes politiques engagées par le LKP.

Les entretiens menés sur le terrain ont donné à voir un deuxième type de mise en récit de l'histoire haïtienne. Les personnes interrogées, tout en reconnaissant l'apport de la Révolution haïtienne, émettent un doute sur la pertinence d'avoir choisi la voie de la révolte contre le colonisateur. On retrouve, en filigrane, le même type de raisonnement que celui formulé par Andrew Holness en Jamaïque. Lorsque nous l'interrogeons sur le sens qu'il donne au terme « première République noire », Félix Desplan, sénateur-maire socialiste de Pointe-Noire, répond par exemple : « Une espèce de fierté, une espèce d'exemple, le signe qu'il y avait un peuple digne qui n'accepte pas l'asservissement. C'était la seule République noire, c'était un exemple. Mais quand on a vu comment ça a évolué... On a vu comment Haïti stagne depuis, c'est un des pays les plus pauvres au monde. Est-ce qu'ils n'avaient pas les moyens de s'assumer<sup>1134</sup> ? » Cette opposition construite entre une fierté noire et une incapacité à s'autogouverner est également présente dans le discours de Joël Baugendre, maire UMP de la commune de Capesterre-Belle-Eau : « Haïti a été la première république à prendre son indépendance, des hommes comme Toussaint Louverture ont une connotation de fierté. C'est un pays qui a l'admiration du monde noir de la Caraïbe. Ceci dit aujourd'hui avec toutes les superstitions, l'instabilité là-bas et surtout de voir l'immigration haïtienne qui envahit nos îles, le fait est qu'il y a une connotation péjorative. Cela depuis la dictature à Haïti, avec toutes ces affaires de corruption et de macoutisme, qui n'avaient pas bonne presse auprès d'hommes épris de liberté comme nous<sup>1135</sup>. » Ici, la présentation de l'histoire haïtienne apparaît comme singulièrement différente de celle opérée par Florent Mittel et Max Céleste : si M. Baugendre reconnaît qu'Haïti demeure un symbole de fierté, il associe aussitôt cette dernière à l'instabilité, aux superstitions et au risque d'une

---

<sup>1131</sup> Entretien avec Raymond Gama, responsable des relations extérieures du LKP, 25 janvier 2013.

<sup>1132</sup> Élie Domota, porte-parole du LKP et secrétaire général de l'UGTG, 4 mars 2013.

<sup>1133</sup> Yarimar Bonilla, *A Striking Past: Labor and the Politics of History in Guadeloupe*, op. cit., p.11.

<sup>1134</sup> Entretien avec Félix Desplan, sénateur-maire socialiste de Pointe-Noire, 2 février 2013.

« invasion ». Félix Desplan et Joël Baugendre, pour procéder à la mise en récit d'Haïti, puisent ainsi leurs représentations dans des répertoires cognitifs différents, mobilisant à la fois la figure héroïque d'Haïti héritée du discours nationaliste noir, et la figure coloniale du « barbare haïtien ». Cette construction à première vue paradoxale de l'Autre Haïtien est en réalité le produit du foisonnement des référents identitaires circulant dans l'imaginaire social guadeloupéen : les acteurs adoptent des positionnements variables et mobilisent différents types de représentations en fonction du contexte de l'interaction.

L'illustration la plus marquante de ce cet entremêlement des stéréotypes assignés à Haïti constitue, à nos yeux, l'entretien mené avec le parti indépendantiste UPLG<sup>1136</sup>. Dans un premier temps, sa secrétaire générale, Marie-Christine Myre-Quidal, expose un vibrant plaidoyer sur la « fascination » que le « modèle haïtien » exerce sur son parti politique : « Haïti est un peuple qui a osé se révolter, qui malgré les épreuves continue à se battre. Il y a une fierté de l'Haïtien d'appartenir à cette nation. C'est cette fierté qui nous fascine, ils sont un grand pays, avec de grands hommes. [...] Parce que c'est le fait d'appartenir à un grand peuple, à une grande nation, même si il y a des difficultés, à l'extérieur ils n'ont pas honte de dire qu'ils sont Haïtiens. [...] Et ça c'est positif pour le peuple haïtien, et qui quelque part aussi nous montre l'exemple<sup>1137</sup>. » Dans cette perspective, Haïti apparaît comme un idéal à atteindre pour le parti indépendantiste. Un peu plus loin, M. Céleste, responsable de la section UPLG de Grande-Terre présent durant l'entretien, prend la parole. Tout en estimant que les Haïtiens sont des « frères », M. Céleste opère un renversement de registre radical et, sous le regard approbateur de Mme Myre-Quidal, reprend un à un les stéréotypes négatifs assignés aux Haïtiens : « Lors des grèves de la canne, les usiniers allaient chercher les Haïtiens. Nous avons foutu des coups de bâton aux Haïtiens, car ils brisaient nos grèves. Ce sont des humains qui cherchent le minimum. Mais ils ne nous aident pas : tant qu'Haïti restera dans sa situation, tant qu'elle conservera son image de pays pauvre, l'indépendance sera impossible, car les opposants, les élus utiliseront Haïti comme argument pour rejeter l'indépendance, et ça c'est grave. Lorsqu'on présente Haïti, on ne parle que de pauvreté. [...] Les Haïtiennes ont beaucoup utilisé les Guadeloupéens pour avoir un titre de séjour. L'Haïtienne est très déconsidérée, il y a des

---

<sup>1135</sup> Entretien avec Joël Baugendre, maire UMP de la commune de Capesterre-Belle-Eau, 16 février 2013.

<sup>1136</sup> Union Pour la Libération de la Guadeloupe.

tensions avec elles, les femmes ne les aiment pas. Il n’y a pas d’amour ici, c’est purement économique. [...] Je suis disposé à venir aider les Haïtiens à Haïti. Mais que font les Haïtiens ici ? Ils balayent le trottoir, tandis que les jeunes fument du shit<sup>1138</sup>. » Le fait les Haïtiens soit d’abord présentés comme un modèle et un exemple à suivre, puis comme des profiteurs, des criminels et des arrivistes, illustre la pluralité des référents identitaires mobilisés pour penser l’Autre Haïtien et leur caractère situationnel.

La glorification de l’histoire haïtienne s’inscrit dans une tradition ancienne qui consiste à mettre en récit l’oppression coloniale blanche et les luttes politiques d’un peuple noir uni pour s’en défaire. Cette grille de lecture est encore couramment utilisée, comme on l’a vu au fil des entretiens, pour penser non seulement l’histoire, mais aussi la réalité politique présente et dénoncer la domination occidentale. Durant l’enquête, ce type de discours s’est principalement manifesté dans les espaces intellectuels et universitaires, ainsi que dans les milieux marqués à gauche de l’échiquier politique. Dans le contexte de la Jamaïque, la mise en récit de l’histoire haïtienne semble relativement nouvelle dans la mesure où les tenants du nationalisme noir n’y ont guère eu recours durant le XX<sup>e</sup> siècle. Cette tendance nous semble révélatrice de l’installation des idées du nationalisme noir dans l’imaginaire social jamaïcain ; notamment au sein des élites intellectuelles, dont l’engagement politique en faveur de la gauche radicale s’est fait jour dès les années 1960. En Guadeloupe, le contexte est quelque peu différent dans la mesure où l’usage d’Haïti en tant que répertoire d’action politique chez les mouvements de résistance noirs remonte à la période révolutionnaire de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le fait n’est donc pas nouveau, mais prend une résonance particulière dans le cadre de la départementalisation. La mise en récit de la Révolution haïtienne, notamment au sein de la gauche radicale, traduit en effet une volonté de se distinguer des institutions métropolitaines et de se rattacher à une « identité noire » alternative. Dans les deux territoires, la glorification de l’histoire haïtienne s’inscrit enfin dans une logique inverse de celle observée dans la première partie de ce chapitre : Haïti n’est plus définie en tant que problème, mais en tant qu’Autre idéalisé, objet de fascination traçant la voie à suivre. Ici, le mimétisme stratégique ne s’applique plus à la figure du colonisateur blanc, mais à celle de l’Haïtien, utilisé comme vecteur de reconstruction identitaire. Cependant, ce type de discours n’est pas dénué d’ambivalence. On retrouve

---

<sup>1137</sup> Entretien avec Marie-Christine Myre-Quidal, secrétaire générale de l’UPLG, 6 mars 2013.

<sup>1138</sup> Entretien avec M. Céleste, responsable de la section UPLG de Grande-Terre, 6 mars 2013.

chez certains acteurs interrogés des discours similaires à ceux d’Aimé Césaire et Marcus Garvey qui, tout en louant la première République noire, doutent de sa capacité à s’autogouverner. Cet entremêlement des discours coloniaux et anticoloniaux illustre en réalité la multiplicité des registres d’appartenance dans l’imaginaire social caribéen et la façon dont les acteurs puisent au quotidien dans ces différents répertoires pour construire leur rapport à l’Autre et à eux-mêmes.

### **Conclusion du chapitre quatre**

Ce chapitre avait pour point de départ les interrogations suivantes : comment penser le travail de catégorisation de la « question haïtienne » au regard de son antériorité historique et des régimes de pouvoir racialisés présents dans les sociétés jamaïcaine et guadeloupéenne ? À partir de quels « univers de sens » le travail de cadrage du « problème haïtien » s’opère-t-il, et quelles stratégies identitaires révèle-t-il ? Les données collectées donnent à voir deux positionnements principaux en rapport à la figure d’Haïti, qui s’inscrivent dans les logiques de stigmatisation de l’Autre et de valorisation de Soi repérées dans les travaux de Gusfield, Howard et Elias. Le premier procède de l’assignation d’une incompatibilité biologique et culturelle irrémédiable aux Haïtiens. Dans cette perspective, Haïti est associée à la condition de l’esclave et considérée comme une anti-civilisation dont le but plus ou moins avoué serait de ramener les Noirs à leur supposée primitivité originelle. Trois répertoires dominants sont mobilisés pour légitimer cette exclusion : l’altérisation sanitaire, la diabolisation et la désignation en tant que sous-humain. Les discours observés dans les deux études de cas ont pour point commun de reprendre les stéréotypes du discours raciste et de les transposer sur la figure de l’Haïtien pour mieux s’en distinguer. Pour le dire autrement, on charge les Haïtiens d’un intolérable qui concerne en réalité toute la société, pour le leur faire porter et se purifier. De ce point de vue, la réactivation de la figure du « barbare haïtien » peut s’apparenter au mimétisme stratégique conceptualisé par Jaffrelot, qui consiste dans le cas présent à se réapproprier les attributs raciaux du colonisateur dans le but de se fabriquer une image positive de Soi<sup>1139</sup>. Au-delà de ces points communs, les stratégies observées s’insèrent dans des contextes distincts. En Jamaïque, le travail de mise en sens d’Haïti s’inscrit dans l’héritage du nationalisme créole et dans la quête de respectabilité de l’État jamaïcain postcolonial. En Guadeloupe,

celui-ci est à mettre en lien avec le contexte de la départementalisation et la volonté d'être reconnu comme l'égal de la métropole.

Le deuxième type de discours observé participe d'une posture opposée dans la mesure où Haïti n'est pas considérée comme une figure repoussoir, mais comme un Autre idéalisé. Dans cette perspective, la première République noire est érigée en marqueur d'appartenance commune et constitue un support discursif pour mettre en sens les actions politiques visant à contester la domination occidentale. Trois répertoires sont mobilisés pour mettre en sens cette altérité positive : celui d'un peuple courageux, travailleur, digne et résilient ; celui d'une identité raciale commune et d'une fraternité entre Noirs ; et celui d'un combat héroïque mené au nom des esclaves africains contre l'oppression coloniale. Ces trois types de discours ont pour point commun d'une part de s'inscrire dans la tradition des espaces de résistance au pouvoir colonial, et d'autre part de construire l'Haïtien comme une figure vertueuse vers laquelle le Nous collectif devrait tendre. En ce sens, la mise en récit de l'histoire haïtienne pourrait elle aussi apparaître comme un mimétisme stratégique dont les termes seraient renversés en visant à se rapprocher d'une « identité noire », à se réapproprier les attributs de puissance assignés à l'Haïtien, ainsi qu'à réhabiliter la dignité d'un corps collectif en souffrance. Ce type de pratique identitaire prend par conséquent le contre-pied des associations de sens opérées à propos de la figure du « barbare haïtien ». Ces positionnements ne sont pas sans rappeler la dialectique de la créolisation décrite par Fred Constant et Denis-Constant Martin. Celle-ci, nous disent les deux auteurs, s'articule autour de deux figures indissociables : celle de la contestation de l'ordre dominant et celle de la fascination pour cet ordre et ses formes<sup>1139</sup>. Les conceptions opposées de l'Autre haïtien donnent un bon exemple sur la manière dont ces dialectiques de pouvoir façonnent les logiques d'identification présentes dans les imaginaires locaux. Faut-il alors réduire le travail de mise en sens d'Haïti à deux groupes clairement identifiés porteurs d'identités abouties et opposées ? C'est ici, probablement, que des nuances s'imposent. Les données exposées dans ce chapitre ont été restituées de manière analytique à des fins de clarté et de compréhension. Dans la réalité sociale, les discours évoqués s'inscrivent dans des stratégies identitaires fluctuantes où les référents de sens mobilisés sont sujets à renégociation constante. Il n'est ainsi pas rare de voir des acteurs puiser simultanément

---

<sup>1139</sup> Christophe Jaffrelot, "Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue", art. cit.

<sup>1140</sup> Denis-Constant Martin et Fred Constant, *Les démocraties antillaises en crise*, op. cit, p.19.



dans des répertoires à priori opposés lorsqu'ils expriment leur position sur Haïti. Cette démultiplication des registres illustre la capacité des acteurs à réinventer en permanence leur rapport à l'Autre et la conflictualité du travail identitaire à l'œuvre. Les types de définitions assignées à Haïti ne renvoient donc pas à des groupes identifiés, mais plutôt à des positionnements contextuels, ainsi qu'à des agencements cognitifs qui varient en fonction de la situation, des acteurs impliqués et des rapports de pouvoir du moment. Il reste à voir comment ces différents « univers de sens » portant sur Haïti, ainsi que les stratégies identitaires qui les informent, se traduisent en termes de mobilisation politique. Il s'agira donc, dans les chapitres suivants, d'évaluer la manière dont cette « question haïtienne » est transformée en problème public et mise à l'agenda politique.

## Chapitre 5. De l'assignation identitaire à la politisation : mise à l'agenda et contestation du « problème haïtien » en Jamaïque

« Vous voyez, si vous acceptez [les migrants haïtiens], il y a beaucoup de choses qui viennent avec. Il y a des profils sanitaires auxquels nous ne sommes pas préparés, parce qu'alors cela devient notre propre problème de santé public. » Sharon Hay Webster, député PNP, 24 septembre 2013.

« Certains [députés] voient l'établissement de communautés haïtiennes dans nos circonscriptions et qui s'implantent ici parce qu'ils ont des familles ici. [...] Il y a un lien direct entre les nombreux [migrants haïtiens] qui sont ici et les [trafiquants d'armes] dans le sud d'Haïti. C'est une menace majeure pour la sécurité du pays. » Bruce Golding, Premier ministre JLP de la Jamaïque, 18 juin 2008.

« Je ne voyais jamais rien de positif sur Haïti. Donc ça m'ait venu naturellement d'essayer de contredire cette image d'Haïti. [...] J'ai réalisé qu'il y avait un besoin d'éduquer les gens, pour qu'ils voient Haïti autrement, pour qu'ils comprennent l'histoire d'Haïti, pour qu'ils réalisent ce qu'ils lui doivent et qu'ils lui sont redevables pour leur liberté. » Myrtha Désulmé, Présidente de l'association *Haiti-Jamaica*, 2 juin 2012.

On l'a vu dans le chapitre précédent, observer les catégorisations qui vont être utilisées dans la mise en récit du « problème haïtien » permet de comprendre la façon dont les acteurs, dans leur travail définitionnel, déploient des stratégies identitaires informées par un imaginaire racialisé. La mise en évidence des représentations mobilisées pour construire cet énoncé ne suffit toutefois pas à appréhender ce que nous pourrions nommer, pour paraphraser Blumer, la « carrière des problèmes<sup>1141</sup> ». Cette phase de l'analyse laisse en effet dans l'ombre la mise à l'agenda en tant que telle du « problème haïtien », ainsi que les mobilisations politiques qui en découlent. On a vu par le biais des travaux de Philippe Garraud que l'agenda peut être appréhendé comme « l'ensemble des problèmes faisant l'objet d'un traitement, sous quelle que forme que ce soit, de la part des autorités publiques, et donc susceptible de faire l'objet d'une ou plusieurs décisions, qu'il y ait controverse publique, médiatisation, mobilisation ou

demande sociale et mise sur le “marché” politique, ou non<sup>1142</sup>. » Dans cette perspective, on s’attachera à mettre en évidence la manière dont, en Jamaïque, les « univers de sens » rattachés à Haïti se transforment en un problème public énoncé et pris en charge par les pouvoirs publics à partir d’un contexte particulier. Cette mise en politique est en effet liée à l’arrivée de migrants haïtiens en 2004-2005, ainsi qu’à l’émergence d’un commerce illégal d’armes et de drogue entre Haïti et la Jamaïque à partir de 2005. Il s’agira dès lors d’interroger la façon dont ces événements sont appréhendés par les pouvoirs publics locaux et d’aborder les processus par lesquels ils sont propagés, médiatisés et relayés dans l’espace public. Ce travail de mise à l’agenda s’accompagne de la mise en concurrence de diverses propositions de solution, produits d’associations de sens opérées entre les définitions attribuées au problème, les instruments d’action publique et les valeurs puisées dans l’imaginaire social. Des acteurs développent ainsi des stratégies politiques de publicisation visant à valider, ou au contraire contester, l’inscription de l’immigration haïtienne à l’agenda gouvernemental. Ce processus comprend deux dimensions : d’une part, un travail d’argumentation visant à rendre un récit d’action publique communicable et convaincant, et d’autre part la construction de coalitions d’acteurs concurrentes dont le but est la diffusion et l’imposition de leurs énoncés de solution. C’est à partir de ce cadre conceptuel, sur lequel nous reviendrons plus en détail dans une première partie, que nous analyserons la mise à l’agenda d’Haïti.

Dans le cas de la Jamaïque, on observe une co-construction du « problème haïtien » par les pouvoirs publics et par les médias nationaux. De février à juin 2004, différents cadrages s’affrontent au sein des administrations publiques pour savoir comment traiter l’arrivée des migrants. Dans un premier temps, une rhétorique fondée sur une appartenance raciale commune ainsi que sur le rejet des anciennes puissances coloniales domine le discours officiel. Les Haïtiens sont alors qualifiés de « frères » et font l’objet d’une mise en scène mettant en valeur la compassion des pouvoirs publics jamaïcains. Toutefois, au fil des semaines, alors que le nombre de réfugiés arrivant en Jamaïque augmente, ce modèle d’interprétation recule au profit des partisans d’une ligne plus dure construisant les migrants comme une menace pour l’ordre social existant. Le renvoi des Haïtiens est dès lors présenté comme un impératif nécessaire à la survie du pays. Pour justifier et légitimer ce modèle de solution, à partir de juin 2004 et tout au long de

---

<sup>1141</sup> Herbet Blumer, “Social Problems as Collective Behavior”, art. cit.

<sup>1142</sup> Philippe Garraud, “Politiques nationales : élaboration de l’agenda”, art. cit., p.27.

l'année 2005, un travail argumentatif consistant à présenter les Haïtiens comme un fardeau économique insupportable, ou encore comme une menace sécuritaire, sanitaire et culturelle, est engagé par les administrations impliquées dans la prise en charge des migrants. Ce dispositif interprétatif est à nouveau mobilisé en 2007-2008, lorsque les pouvoirs publics locaux dénoncent l'existence d'un commerce illégal d'armes et de drogues entre Haïti et la Jamaïque. Bien que le discours officiel ne fasse jamais ouvertement référence au langage racialisé, le cadrage opéré par les administrations publiques s'avère informé par les catégories de sens racialisées repérées dans le chapitre précédent. Outre le fait que les Haïtiens soient présentés comme un groupe fondamentalement différent et menaçant, on retrouve en effet dans ces discours les représentations classiques de la figure du « barbare haïtien », à savoir un être miséreux, infecté, arriéré et incontrôlable. Les dispositifs discursifs contestant la prise en charge officielle du « problème haïtien » tel qu'il est défini à partir de 2004-2005 demeurent pour leur part limités, en raison de leur manque de visibilité dans l'espace public et du nombre réduit d'acteurs engagés en faveur des réfugiés haïtiens.

En dépit de l'existence de modèles d'interprétation contradictoires, la construction de la politique d'accueil des Haïtiens en Jamaïque demeure donc un processus relativement maîtrisé. Là où, dans le cas de la Guadeloupe, comme on le verra dans le chapitre suivant, le travail de propagation échappe pendant un long moment aux pouvoirs publics et constitue un instrument de contestation du récit identitaire officiel, en Jamaïque, au contraire, la prise en charge par l'appareil étatique des représentations liées aux migrants haïtiens intervient de manière précoce parce que celles-ci émanent directement de ses services administratifs. Si la réactivation du « problème haïtien » intervient en Jamaïque et en Guadeloupe par le biais de catégorisations relativement similaires, a fortiori de manière quasi-simultanée, les conditions de sa publicisation et de sa prise en charge doivent, par conséquent, être mises en question et contextualisées : comment expliquer, dans le cas jamaïcain, le quasi-monopole des pouvoirs publics dans le processus de mise à l'agenda du « problème haïtien » ? Dans quelle mesure les différents modèles de solution véhiculés par l'appareil étatique sont-ils liés à des aspects spécifiques de l'imaginaire social local, telles que les régimes de pouvoir, les modes de gouvernementalité ou encore la configuration identitaire ? Il ne s'agira pas ici de se livrer à une sociologie de tel ou tel type d'administration publique, mais plutôt de retracer les conflits et mobilisations ayant émergé dans l'espace politique autour des

différentes manières de traiter le « problème haïtien ». Nous défendons le point de vue selon lequel les cadrages et modèles de solution concurrents observables dans l'espace public jamaïcain se rapportent aux différentes conceptions de l'identité raciale présentes dans le paysage politique national. En effet, tandis que la rhétorique sur l'accueil des « frères haïtiens », de par son invocation d'une appartenance raciale commune et sa dénonciation de la domination occidentale, puise son inspiration dans l'idéologie du nationalisme noir, le modèle d'interprétation présentant les Haïtiens comme une « menace », parce qu'il repose sur un désir de respectabilité et sur la réactivation des stéréotypes coloniaux associés à la figure du « barbare haïtien », s'avère informé par les normes héritées du nationalisme créole. Ainsi, en Jamaïque, c'est dans l'intervention précoce de l'appareil étatique et dans les différentes conceptions du corps collectif véhiculées par le pouvoir politique, plutôt que dans une réponse des autorités publiques à une demande portée par une mobilisation externe, qu'il est possible de repérer les facteurs de politisation du « problème haïtien ». On cherchera par conséquent à montrer, à travers cette étude de cas, qu'une approche de la construction des problèmes publics dans laquelle l'appareil étatique joue un rôle prédominant peut demeurer une entrée pertinente lorsque les administrations publiques sont elles-mêmes à l'origine du processus de mise à l'agenda.

Comme nous l'avons fait pour le chapitre consacré aux « univers de sens » liés à Haïti, nous entamerons cette réflexion par un passage en revue conceptuel sur la propagation des problèmes, afin de mieux comprendre les processus ayant conduit à la mise à l'agenda de l'immigration haïtienne. La seconde partie propose de mettre en évidence la manière dont les pouvoirs publics jamaïcains appréhendent l'arrivée des réfugiés haïtiens dans l'île de février à mai 2004. Cette période est marquée par des luttes interprétatives internes au sein des administrations publiques, le cadrage officiel véhiculé oscillant entre invocation d'un devoir humanitaire, mise en avant d'une identité raciale commune avec Haïti et peur d'une « invasion haïtienne ». La troisième partie de ce chapitre s'attache à montrer en quoi le travail de diffusion et de justification du modèle de solution finalement retenu par les pouvoirs publics – à savoir le renvoi des Haïtiens – est informé par des stéréotypes issus du discours colonial. La politisation la présence haïtienne sera finalement abordée par le biais des acteurs qui s'opposent au modèle d'interprétation officiel : des militants associatifs se mobilisent pour dénoncer l'attitude « discriminatoire » des pouvoirs publics envers les réfugiés au nom d'une

fraternité raciale avec Haïti et d'une conception transraciale des droits de l'Homme. Toutefois, faute de ressources matérielles et humaines, ces cadrages alternatifs ne parviennent pas à s'imposer à l'agenda officiel.

## **I. Mise et l'agenda et politisation de la question raciale : réflexions théoriques**

Au-delà des jalons posés dans l'introduction de cette thèse, les notions de mise à l'agenda et de propagation des problèmes publics nécessitent d'être approfondies et précisées avant d'être utilisées en tant que modèles d'analyse. Dans un premier temps, on se penchera sur le travail argumentatif opéré par les acteurs – étatiques ou non – pour promouvoir leur définition d'un problème au sein de l'espace public. On verra ainsi comment la gravité d'un problème est justifiée par différents procédés – notamment celui de montée en généralité – et comment des « modèles de solution » sont constitués par un travail d'assemblage cognitif. Dans un second temps, il s'agira de mettre en lumière le rôle de certains « acteurs-clés » dans la propagation d'un problème. Ici, on s'attachera à montrer que la mise à l'agenda est le produit d'un conflit entre différentes coalitions d'acteurs portant des solutions concurrentes et donne à voir une tentative de redéfinition des régimes de pouvoir en place. Par ailleurs, on s'intéressera aux différents types de mise à l'agenda repérés par Philippe Garaud. Enfin, dans un troisième temps, on se penchera sur la manière dont s'articulent mise à l'agenda et identités raciales.

### **A. Travail argumentatif et montée en généralité du problème**

Les « approches discursives » des politiques publiques ouvrent des perspectives intéressantes pour appréhender le travail argumentatif opéré entre acteurs d'une politique publique<sup>1143</sup>. Si elles ne sont pas considérées comme un paradigme en soi, les courants et méthodes en leur sein étant relativement hétérogènes, leur point commun est d'aborder les politiques publiques sous l'angle de la production du discours et des processus délibératifs<sup>1144</sup>. Les tenants de ce courant théorique proposent en effet de

---

<sup>1143</sup> Voir le dossier de la *Revue française de science politique*, "Approches discursives des politiques publiques", vol. 63, n° 3, 2013.

<sup>1144</sup> Marteen Hajer et Hendrik Wagenaar, eds., *Deliberative Policy Analysis: Understanding Governance in the Network Society*, op. cit. Si certains aspects des travaux de Hajer et Wagenaar, qui postulent que les sociétés contemporaines sont passées d'une

mettre au cœur des observations empiriques les activités argumentatives des différents acteurs impliqués dans la formulation de solutions vis-à-vis d'un problème public<sup>1145</sup>. Les discours et la mise à l'épreuve de propositions portées par des acteurs concurrents, loin d'être considérés comme de simples « illusions », sont appréhendés comme des éléments constitutifs de l'action publique<sup>1146</sup>. Les « approches discursives » puisent leurs racines dans les travaux de Chaïm Perelman sur la rhétorique. Le philosophe polonais estime que le processus argumentatif repose non pas sur le contenu des discours, mais sur le contexte d'interaction entre un locuteur et son public<sup>1147</sup>. Dans cette perspective, l'imposition d'un cadrage sur un autre repose avant tout sur les rapports de force entre les différents acteurs en présence. Le « tournant argumentatif » consiste donc à mettre en évidence le caractère construit, normatif et politique des représentations sociales portées par les acteurs, et d'observer les activités délibératives de ces derniers<sup>1148</sup>. Le « travail d'assemblage<sup>1149</sup> » cognitif des solutions, façonné par ces luttes interprétatives, aboutit à une mise en sens de l'action publique, dont le produit est tour à tour identifié comme des récits<sup>1150</sup>, des « histoires causales<sup>1151</sup> », ou encore des « énoncés de politiques publiques<sup>1152</sup> ».

Les « approches discursives » sont intéressantes dans la mesure où elles s'inscrivent dans la continuité du cadre théorique retenu pour cette recherche, et mettent en lumière le fait que l'action publique n'a pas pour seul objectif de résoudre des problèmes, mais qu'elle participe également à façonner l'imaginaire social et à

---

gouvernance institutionnelle à une gouvernance « en réseaux », nous paraissent sujets à débat, l'accent qu'ils mettent sur le processus délibératif dans l'élaboration des politiques publiques et sur la grande diversité d'acteurs qui y prennent part a permis de lancer des pistes de réflexion fécondes.

<sup>1145</sup> « Comme les hommes politiques le savent trop bien et comme les chercheurs en science sociales l'oublent trop souvent, les politiques publiques sont faites de langage. Que ce soit sous forme écrite ou orale, l'argument occupe une place centrale dans toutes les étapes d'élaboration des politiques publiques », Giandomenico Majone, *Evidence, Argument, and Persuasion in the Policy Process*, op. cit., p.1. Notre traduction.

<sup>1146</sup> « Nous définissons le discours à partir de ses contenus, considérés comme un ensemble d'idées et de valeurs portant sur les politiques publiques, et à partir de ses usages, considérés comme un processus d'interaction portant sur la formulation et la communication des politiques publiques. » Vivien Schmidt et Claudio Radaelli, "Policy Change and Discourse in Europe: Conceptual and Methodological Issues", *West European Politics*, vol. 27, n° 2, 2004, p.184. Notre traduction.

<sup>1147</sup> Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation : nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988 [1958].

<sup>1148</sup> Frank Fischer, "L'expertise politique et le tournant argumentatif : Vers une approche délibérative des politiques publiques", *Revue française de science politique*, vol. 63, n° 3, 2013, pp.579-601.

<sup>1149</sup> Philippe Zittoun, *La fabrique politique des politiques publiques*, op. cit., p.140.

<sup>1150</sup> Pour une revue théorique synthétique sur la façon dont les récits « encadrent » les politiques publiques, voir Claudio Radaelli, "Logiques de pouvoir et récits dans les politiques publiques de l'Union Européenne", *Revue française de science politique*, vol. 50, n° 2, 2000, pp.255-275. Sur l'usage de la notion de récit en politiques publiques, on renvoie également à l'étude de cas de Barbara Czarniawska sur l'administration publique suédoise (Barbara Czarniawska, *Narrating the Organization: Dramas of Institutional Identity*, Chicago, Chicago University Press, 1997.) et à l'approche théorique d'Emery Roe qui, bien qu'intellectuellement très riche, nous semble peu applicable du fait de sa complexité méthodologique (Emery Roe, *Narrative Policy Analysis: Theory and Practice*, Durham, Duke University Press, 1994.).

<sup>1151</sup> Deborah Stone, "Causal Stories and the Formation of Policy Agenda", op. cit.

recomposer les rapports de domination entre groupes sociaux. On retiendra par conséquent ce modèle d'analyse pour restituer le travail de propagation du « problème haïtien » dans les espaces publics jamaïcain et guadeloupéen et mettre en évidence les stratégies identitaires et politique déployées par les acteurs concernés. En théorie, ces approches ne portent pas sur le travail définitionnel qui s'opère autour des problèmes, mais sur les luttes interprétatives à propos des solutions devant être mises en œuvre par les pouvoirs publics. Dans la pratique toutefois, cette séparation entre travail définitionnel du problème et travail argumentatif autour de la solution s'avère poreuse : en effet, les confrontations discursives entre les acteurs impliqués entraînent un recadrage constant du problème et des propositions invoquées pour le résoudre. Il ne s'agira donc pas seulement de restituer les arguments développés pour justifier une solution, mais aussi d'interroger la manière dont le problème est constamment redéfini en fonction des propositions émises par les acteurs en présence. Par ailleurs, ce type de démarche tend à retracer les processus décisionnels prenant place dans des « espaces discrets<sup>1153</sup> », tels que des cabinets ministériels ou des strates spécifiques de l'administration publique. Dans notre cas, le protocole retenu sera légèrement différent : on s'attachera d'abord à restituer les arguments exposés dans la sphère publique par les différents acteurs mobilisés dans la mise en place de solutions vis-à-vis du « problème haïtien ».

Pour justifier de la gravité d'un problème et de la pertinence de la proposition formulée pour le résoudre, les acteurs déploient ce que Kenneth Burke nomme une « grammaire des motivations<sup>1154</sup> », c'est-à-dire une scène, un fait accompli, un coupable, et des autorités porteuses d'une solution. Cette mise en récit de la solution passe par un travail d'association qui consiste à relier un instrument à un problème. Kingdon conceptualise ce processus par la notion de couplage, qui consiste à saisir la manière dont des acteurs rattachent des propositions préexistantes à des problèmes initialement sans rapports<sup>1155</sup>. Le politiste met ainsi en lumière le fait que les solutions existent

---

<sup>1152</sup> Philippe Zittoun, «Entre définition et propagation des énoncés de solution : L'influence du discours en « action » dans le changement d'une politique publique», *Revue française de science politique*, vol. 63, n° 3, 2013, pp.625-646.

<sup>1153</sup> Claude Gilbert et Emmanuel Henry, «La définition des problèmes publics : entre publicité et discrétion», op. cit.

<sup>1154</sup> Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, New York, Prentice-Hall, 1945, p.xxii, cité dans Joseph Gusfield, *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, op. cit., p.166.

<sup>1155</sup> « Des porte-paroles développent leurs propositions et attendent ensuite que des problèmes émergent pour y attacher leurs solutions, ou que le contexte politique évolue, par exemple avec un changement d'administration, de manière à ce que leurs propositions aient plus de chances d'être adoptées. » (John Kingdon, *Agendas, Alternatives, and Public Policies*, Harlow, Pearson, 2014 (1995), p.88.) Le fait que les solutions préexistent, dans un certain nombre de cas, les problèmes, fut mis en



indépendamment des problèmes et ne sont associés les uns aux autres qu'au terme d'un « bricolage » cognitif opéré par les acteurs. Pour démontrer la légitimité et la cohérence de leur proposition, les acteurs ont recours à différentes stratégies argumentatives. Une approche privilégiée est celle de la montée en généralité : il s'agit par-là de dissocier un enjeu de son contexte d'origine pour d'une part l'associer à d'autres situations problématiques, et d'autre part le rapporter à un intérêt supérieur<sup>1156</sup>. Dans ce cas de figure, les porteurs d'un énoncé de solution affirment transcender les intérêts particuliers qu'ils représentent en désignant le problème à résoudre comme une menace pour l'intérêt général. Au-delà de sa dimension stratégique, ce processus a pour conséquence de délimiter l'espace discursif dans lequel la problématisation prend place en ce qu'il détermine quels sujets sont rattachés au problème d'origine<sup>1157</sup>. C'est par exemple via ce type de processus que la figure de l'immigré est amalgamée en cause unique de toutes les dimensions de la pathologie sociale. Ce chaînage causal opéré par les acteurs politiques est notamment mis en lumière par Deborah Stone, pour qui « les histoires causales ont une dimension empirique et une dimension morale. Au niveau empirique, elles prétendent démontrer les mécanismes par lesquels un groupe d'individus engendre une nuisance vis-à-vis d'un autre groupe. Au niveau normatif, elles accusent un groupe d'individus d'être l'origine de la souffrance des autres groupes<sup>1158</sup>. »

La construction de la figure de l'immigré en tant que problème public s'inscrit dans un schéma de montée généralité relativement similaire, en ce que celle-ci est couramment associée à divers types de maux affectant l'ordre social. En revanche, la désignation des migrants comme une source de danger social procède de dispositifs discursifs spécifiques. Ceux-ci combinent habituellement l'invocation de valeurs humanistes de tolérance et d'accueil avec un « réalisme » perçu comme relevant du sens commun. Par exemple, les promoteurs d'une solution mettront en avant une démarche « humaniste », tout en proposant la mise à l'écart des immigrants au nom d'un pragmatisme érigé en point cardinal des politiques d'immigration<sup>1159</sup>. D'autres acteurs invoquent un registre de la « normalité » : la proposition avancée s'inscrit dans un cadre

---

lumière dans le célèbre article de Michael Cohen, James March et Johan Olsen, "A Garbage Can Model of Organizational Choice", art. cit.

<sup>1156</sup> Erik Neveu, *Sociologie politique des problèmes publics*, op. cit., p.127.

<sup>1157</sup> On reprend ici les réflexions de Willem Schinkel et Friso van Houdt sur l'usage de la citoyenneté en tant qu'outil de contrôle sur les populations immigrées ("The double helix of cultural assimilationism and neo-liberalism: citizenship in contemporary governmentality", *The British Journal of Sociology*, vol. 61, n° 4, 2010, pp.696-715.).

<sup>1158</sup> Deborah Stone, "Causal Stories and the Formation of Policy Agenda", art. cit., p.283. Notre traduction.

<sup>1159</sup> Teun van Dijk, "Discourse and the Denial of Racism", *Discourse & Society*, vol. 3, n° 1, 1992, pp.81-118.

légal, respecte les institutions existantes et relève donc de procédure dites « normales ». La comparaison avec d'autres pays permet de renforcer ce caractère routinier et d'évacuer le caractère controversé de modèles de solution visant pourtant à exclure un groupe ciblé d'individus<sup>1160</sup>. Le recours à un jargon bureaucratique et légal constitue un autre type de stratégie argumentative en ce qu'il permet de mettre en scène la légitimité d'un contrôle accru sur les immigrés<sup>1161</sup>. Les métaphores constituent enfin un moyen de combler les lacunes d'un énoncé de solution : elles ont pour effet de rendre un problème intelligible, de suggérer des causes et des conséquences sans les nommer, et de mobiliser un registre émotionnel lorsque la démonstration ne suffit pas<sup>1162</sup>. Les métaphores sur l'eau – les « vagues » de migrants, les « fuites » de l'immigration, les « flux » incontrôlables – véhiculent par exemple l'idée d'une société pensée comme un conteneur soumis à des pressions externes insoutenables à terme. Ces associations de sens, généralement présentées comme des évidences, valident implicitement le postulat selon lequel il existe un « seuil de tolérance » dans une société et de légitimer la solution proposée, à savoir la régulation des mouvements migratoires<sup>1163</sup>. Nous verrons que ces divers aspects sont, à des degrés divers, omniprésents dans le traitement du « problème haïtien ».

La notion de « panique morale » développée par Cohen nous paraît tout particulièrement utile pour saisir la manière dont le « problème haïtien » a été réactivé et propagé dans les sociétés jamaïcaine et guadeloupéenne au début des années 2000. Dans les premières pages de son ouvrage intitulé *Folk Devils and Moral Panics*, le sociologue britannique se livre à une présentation générale du terme : « Il arrive que des sociétés soient sujettes, de temps à autre, à des épisodes de panique morale. Une condition, un événement, une personne ou un groupe de personnes en viennent à être définis comme une menace pour les intérêts et les valeurs de la société ; sa nature est présentée de manière stylisée et stéréotypée par les médias de masse ; les barricades morales sont érigées par des rédacteurs en chef, des évêques, des politiciens et d'autres gens bien-pensant ; des experts socialement accrédités prononcent des diagnostics et des solutions ; les autorités mettent en place de nouvelles mesures ou (le plus souvent)

---

<sup>1160</sup> Pour une illustration de cette invocation du caractère légal et procédurier de l'exclusion des immigrés, voir l'étude de Nicolas Fischer sur les centre de rétention en France ("Bodies at the border: the medical protection of immigrants in a French immigration detention centre", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 7, 2013, pp.1162-1179.).

<sup>1161</sup> Ibid.

<sup>1162</sup> Jonathan Charteris-Black, "Britain as a container: immigration metaphors in the 2005 election campaign", *Discourse & Society*, vol. 17, n° 5, 2006, pp.536-581.

utilisent des mesures existantes ; ensuite la condition se résorbe et disparaît, ou au contraire elle se détériore et devient encore plus visible. Parfois l'objet de la panique est nouveau, et parfois il existe depuis longtemps mais se retrouve soudainement sous les projecteurs. Parfois la panique passe et tombe dans l'oubli [...], d'autres fois ses répercussions sont plus profondes et plus durables et elle génère des changements dans les lois, les politiques publiques, ou change même la façon dont la société se conçoit elle-même<sup>1164</sup>. » L'approche de Cohen constitue à nos yeux une synthèse efficace des mécanismes à l'œuvre dans la propagation d'un problème, *a fortiori* lorsqu'il concerne un groupe altéré. La notion de « panique » n'est d'ailleurs pas sans rappeler la terreur exprimée par les colons jamaïcains et guadeloupéens à l'idée d'une « autre Révolution haïtienne ». En revanche, les travaux du sociologue paraissent plus contestables lorsque celui-ci dénonce, tout au long de son ouvrage, le caractère « subjectif » des paniques morales et du décalage entre traitement médiatique et faits objectifs. Notre démarche ne consiste pas à déceler de « faux problèmes » - ce qui serait contraire à la logique constructiviste mobilisée jusqu'à présent – mais à comprendre pourquoi et comment le « problème haïtien » est réactivé en Jamaïque et en Guadeloupe, alors même qu'il existe une pluralité de situations pouvant potentiellement poser problème dans ces sociétés. Ces réserves admises, on conviendra que la notion de panique peut s'avérer fort utile pour démonter les mécanismes de diffusion d'un problème. Bien que dans termes quelques peu différents, on retrouve une démarche similaire dans l'ouvrage classique des *cultural studies*, *The Empire Strike Back*, dans lequel les auteurs mettent en lumière les liens étroits entre l'autoritarisme de l'État britannique dans les années 1970 et l'existence d'une crise morale dans la société<sup>1165</sup>. Ce faisant, les tenants des *cultural studies* montrent que les paniques constituent autant de marqueurs des frontières morales et matérialisent la peur d'un basculement de l'ordre social jugé légitime<sup>1166</sup>.

Le travail argumentatif met en lumière une première dimension du processus de mise à l'agenda, dans la mesure où il permet de saisir la manière dont les acteurs formulent, diffusent et amplifient leur définition d'un problème public. Pour rendre leurs récits plus convaincants et souligner la gravité du problème traité, on a vu que les

---

<sup>1163</sup> Ibid.

<sup>1164</sup> Stanley Cohen, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, London, Routledge, 2011 (1972), p.1. Notre traduction.

<sup>1165</sup> Center for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, op. cit.

<sup>1166</sup> Un constat réitéré plus récemment dans l'étude de Chas Critcher sur les paniques morales (*Moral Panics and the Media*, Buckingham, Open University Press, 2003, p.5.).

entrepreneurs de cause ont recours à divers procédés, telle que la montée en généralité ou l'usage de métaphores. On verra ainsi comment, durant les événements de 2004 en Jamaïque et de 2002 en Guadeloupe, le « problème haïtien » fut construit comme une menace traduisant la peur d'un renversement de l'ordre social existant. Observer le travail argumentatif des acteurs n'est cependant pas suffisant pour rendre compte de la propagation d'un problème. Les propositions ainsi constituées doivent en effet être portées par des acteurs disposant des ressources nécessaires à leur diffusion et à leur reconnaissance au sein de l'espace public.

## B. Construction de coalitions et jeux d'acteurs

S'intéressant au rôle décisif de certains acteurs dans la propagation des problèmes, Howard Becker met l'accent sur ce qu'il nomme les *do-gooders*, les entrepreneurs moraux. Becker en distingue deux types: les producteurs de la règle, généralement occupant des positions sociales élevées, et les exécutants de la norme, qui cherchent à justifier celle-ci a posteriori. Les producteurs de la règle sont des individus disposant d'une forte capacité de mobilisation, fondée sur des valeurs « morales », dans la définition et la propagation des problèmes<sup>1167</sup>. L'idée que certains groupes « contrôlent » la carrière d'un problème est également présente dans les travaux de Gusfield par le biais de la notion de « propriété des problèmes publics ». L'auteur souligne en effet que les acteurs sont dans des positions inégales lorsqu'il s'agit de s'emparer d'un problème et que seuls ceux disposant des ressources suffisantes pourront s'imposer<sup>1168</sup>. Le rôle des élites s'est par conséquent imposé comme un sujet incontournable dans les études sur la mise à l'agenda. Dans leur ouvrage classique sur l'articulation entre participation politique et action publique aux États-Unis, Roger Cobb et Charles Elder se concentrent sur ceux qu'ils nomment les « initiateurs<sup>1169</sup> » et montrent comment les élites sociales ont le pouvoir de redéfinir l'agenda gouvernemental de par leur capacité d'organisation, de publicisation et de mobilisation. Kingdon souligne pour sa part qu'au-delà de leur simple capacité à attirer l'attention sur un problème

---

<sup>1167</sup> Voir le chapitre 8 de Howard Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, op. cit.

<sup>1168</sup> « Le concept de "propriété des problèmes publics" est issu de la reconnaissance du fait que dans les arènes publiques tous les groupes n'ont pas les mêmes pouvoirs, influence et autorité pour définir la réalité des problèmes publics. La capacité à créer et à influencer la définition publique est ce que je désigne comme la "propriété". L'usage de la métaphore de la propriété est choisie dans le but de souligner les attributs de contrôle, d'exclusivité, de transférabilité et de perte potentielle présents dans la notion de propriété. » (Joseph Gusfield, *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, op. cit., p.10.). Notre traduction.

<sup>1169</sup> Roger Cobb et Charles Elder, *Participation in American Politics: The Dynamics of Agenda Building*, op. cit., p.85.

particulier, les entrepreneurs moraux jouent un rôle déterminant dans les couplages à l'origine des énoncés de solution<sup>1170</sup>. Les entrepreneurs moraux s'apparentent donc à des acteurs organisés disposant de ressources importantes et cherchant à influencer les audiences publiques (acteurs étatiques, médias, opinion), à imposer leurs énoncés de solution et à faire reconnaître leurs intérêts.

Un entrepreneur de cause agit rarement seul et s'apparente souvent à des groupes constitués. Si un leader peut être clairement identifié dans certains cas, celui-ci s'appuie généralement sur un réseau lui procurant les ressources nécessaires à son action. Comment se construisent ces acteurs collectifs ? Loin d'être des entités préexistantes qui influenceraient le processus de mise à l'agenda de manière univoque, les acteurs collectifs se construisent eux-mêmes dans les actions qu'ils engagent, en relation avec leurs discours, leurs pratiques et leurs confrontations avec les autres acteurs en présence. Sabatier et Jenkins-Smith s'intéressent à ces groupes d'intérêts via la notion de coalitions d'acteurs. Celle-ci s'apparente à un ensemble « d'acteurs provenant d'une variété d'organisations publiques et privées, à tous les niveaux de gouvernance, qui partagent un ensemble de croyances de base (objectifs à atteindre, imputations de causalité, ainsi que d'autres perceptions) et qui cherchent à manipuler les lois, les budgets, et les employés des institutions gouvernementales de façon à atteindre leurs objectifs au fil du temps<sup>1171</sup>. » Pour les deux auteurs, le processus de mise à l'agenda doit être compris comme le produit d'un conflit entre différentes coalitions d'acteurs ayant chacune leur propre énoncé de solution. C'est en effet dans la confrontation que les entrepreneurs solidifient leur raisonnement, tentent de convaincre ceux qui sont rétifs à leur cause et répliquent à ceux qui les contredisent. Reprenant les apports de Sabatier, Zittoun avance que les processus d'agrégation d'acteurs et l'élaboration de l'énoncé d'une solution se construisent dans un même mouvement. Le politologue évoque ainsi l'existence de « coalitions discursives » pour insister sur le rôle des récits dans la formation des entrepreneurs collectifs et mettre en évidence le fait que les contours des associations d'acteurs évoluent constamment au fil des discussions et des remaniements

---

<sup>1170</sup> « Les “entrepreneurs de politiques publiques” – des individus désireux d'investir leurs ressources dans la promotion de leurs solutions ou de leurs problèmes favoris – ont non seulement la capacité d'inciter des gens importants à prêter attention, mais aussi de coupler des solutions à des problèmes et de coupler les solutions et les problèmes aux enjeux politiques du moment. » (John Kingdon, *Agendas, Alternatives, and Public Policies*, op. cit., p.20.). Notre traduction.

<sup>1171</sup> Paul Sabatier et Hank Jenkins-Smith, *Policy Change and Learning: An Advocacy Coalition Approach*, Boulder, Westview Press, 1993, p.212. Notre traduction.

de l'énoncé de solution<sup>1172</sup>. Dans le cas de notre objet de recherche, on se concentrera par conséquent sur l'émergence de coalitions discursives concurrentes portant une vision et des solutions asymétriques à propos du « problème haïtien ».

De fait, chaque énoncé de solution correspond non seulement à un mode de construction spécifique du problème, mais s'insère également dans les stratégies politiques des acteurs qui le portent. En effet, les options retenues pour traiter un problème déterminent quels acteurs sont légitimes pour les instruire, et constituent par conséquent une source d'enjeux. Pour le dire autrement, si le positionnement vis-à-vis d'un problème renvoie bien à des enjeux cognitifs, de manière plus fondamentale, celui-ci s'inscrit également dans les rapports de pouvoir qui existent entre acteurs et donne à voir une tentative de redéfinition des hiérarchies qui existent entre les différents groupes en présence. Cefaï n'avance-t-il pas qu'un problème public a « la fonction d'un lieu de ralliement ou de contestation, d'un enjeu d'alliances et de conflits<sup>1173</sup> » ? Yannick Barthe, dans son étude sur les différentes possibilités envisagées pour traiter les déchets nucléaires, démontre ainsi comment la solution retenue par les acteurs les plus puissants, à savoir l'enfouissement profond, s'est imposée face à des solutions alternatives dont les promoteurs ont été marginalisés<sup>1174</sup>. Un énoncé de solution stabilisé peut par conséquent être considéré comme le produit d'un rapport de force contextuel entre différents acteurs et traduire la domination d'une coalition sur les autres. La notion d' « arène publique » rend bien compte de ces logiques concurrentielles et du fait que les mobilisations des différents acteurs impliqués n'interviennent pas dans un espace social neutre – que celles-ci prennent place au sein de l'espace public à l'intérieur même de la sphère étatique. On retrouve déjà ce type d'approche dans les travaux de Cobb et Elder via le concept d' « agenda systémique<sup>1175</sup> ». En France, deux conceptions des arènes se sont classiquement opposées : celle de Bruno Jobert, via la notion de « forums<sup>1176</sup> », et celle de Cefaï, qui envisage les arènes publiques comme des lieux de luttes interprétatives où

---

<sup>1172</sup> Philippe Zittoun, *La fabrique politique des politiques publiques*, op. cit., p.196.

<sup>1173</sup> Daniel Cefaï, «La construction des problèmes publics : Définitions de situations dans des arènes publiques», art. cit., p.54.

<sup>1174</sup> Yannick Barthe, *Le pouvoir d'indécision : La mise en politique des déchets nucléaires*, Paris, Economica, 2006.

<sup>1175</sup> Roger Cobb et Charles Elder, *Participation in American Politics : The Dynamics of Agenda Building*, op. cit., p.160.

<sup>1176</sup> Bruno Jobert distingue plus trois types de forums : le forum scientifique, où se décident les canons de l'argumentation scientifique ; le forum de la communication politique, où « la bataille des mots » sélectionne « parmi l'ensemble des conflits et des problèmes sociaux ceux qui formeront des lignes de clivage dominant le débat politique et leur mode de traitement » ; et le forum des communautés des politiques publiques, où se déroule « la conduite des débats et des controverses dans les divers réseaux des politiques publiques. » (Bruno Jobert, «Introduction : le retour du politique», in *Le tournant néolibéral en Europe : Idées et recettes dans les pratiques gouvernementales*, Paris, l'Harmattan, 1994, pp.12-14.).

les récits des problèmes publics sont stabilisés<sup>1177</sup>. Tandis que dans la perspective de Jobert les acteurs s'affrontent autour de l'imposition d'un cadre cognitif constitué, pour Cefaï ce même cadre se définit à travers la mobilisation et évolue au gré des interactions entre acteurs. Pour autant, d'après Cefaï, les problèmes ne sont pas indéfiniment manipulables : les mobilisations des acteurs prennent place dans des cadres contraints, que Cefaï nomme « matrices de compréhension commune<sup>1178</sup> », et que l'on appréhendera pour notre part comme l'imaginaire institué, pour reprendre la terminologie de Castoriadis. On privilégiera ici l'approche de Cefaï dans la mesure où elle s'inscrit dans la continuité de notre positionnement théorique et rappelle que les représentations, jamais données une fois pour toutes, sont renégociées en permanence par les acteurs qui les manipulent.

### C. Mobilisations politiques et identités raciales

Les réflexions exposées jusqu'ici ont permis de mettre en lumière le fait que la mise à l'agenda est le produit d'un conflit entre différentes coalitions d'acteurs portant des solutions concurrentes, et donne à voir une tentative de redéfinition des rapports de pouvoir en place. Les concepts évoqués constitueront des outils théoriques utiles pour cerner la manière dont le « problème haïtien » a été construit comme un enjeu politique en Jamaïque et en Guadeloupe. Toutefois, ces approches ne donnent guère d'indications sur la manière dont les représentations raciales peuvent influencer sur la politisation d'un problème public. On l'a vu dans le chapitre 4, les catégorisations associées au « problème haïtien » sont intimement liées à la question raciale. On a notamment mobilisé la notion de racialisation pour démontrer en quoi des représentations pouvaient relever d'une idéologie raciale. Il nous semble toutefois nécessaire d'aller plus loin dans la réflexion théorique pour cerner non plus seulement la manière dont des associations de sens sont informées par des catégorisations raciales, mais pour mettre en lumière le rôle des identités raciales dans la mise en politique d'un problème. Pour cela, on aura recours à deux modèles d'analyse qui dominent actuellement l'analyse politique de la question raciale : l'approche théorique développée par John Solomos, et la *racial formation theory*.

---

<sup>1177</sup> Daniel Cefaï, «La construction des problèmes publics : Définitions de situations dans des arènes publics», art. cit., p.47.

<sup>1178</sup> Ibid., p.51.

Dans son ouvrage intitulé *Black Youth, Racism and the State*, John Solomos s'intéresse à la façon dont l'immigration, et plus particulièrement les Noirs, ont été politisés au Royaume-Uni durant la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>1179</sup>. Le sociologue britannique met en avant le fait qu'au fil des décennies, la jeunesse noire a été construite comme une menace dans l'imaginaire social local. Ce processus s'est réalisé par le biais du discours politique, qui a désigné la population noire comme une source de danger, et par les dispositifs d'action publique mis en place par l'État britannique<sup>1180</sup>. L'auteur note en effet que plutôt que de chercher à améliorer la situation économique et sociale des populations noires, les pouvoirs publics s'évertuaient à accroître leur contrôle sur un groupe qu'ils jugeaient déviant<sup>1181</sup>. L'apport des réflexions de Solomos est de mettre en avant la manière dont des représentations raciales peuvent informer les différentes étapes de la construction d'un problème public, de la phase de propagation à celle d'instrumentation. Par la suite, l'auteur élargit son approche : il ne s'intéresse plus seulement à l'influence du facteur racial sur les politiques d'exclusion des Noirs menées par les élites britanniques, mais aussi à l'usage de l'identité raciale en tant que facteur d'une mobilisation politique noire<sup>1182</sup>. Ce faisant, Solomos met en lumière comment des définitions concurrentes de l'identité raciale peuvent façonner les conflits qui parcourent l'espace politique. Outre le fait qu'elle offre un exemple de politisation de la question raciale, l'approche du sociologue britannique est riche d'enseignements sur le plan théorique. En effet, l'auteur estime que les représentations raciales sont avant tout le produit de luttes politiques au sein desquels les groupes visés, en dépit de leur position de dominés, jouent un rôle actif<sup>1183</sup>. D'une part, les identités raciales et les pratiques politiques qu'elles génèrent reposent sur la capacité de groupes sociaux dominants d'assigner des stéréotypes qui s'adaptent au contexte social tout en apparaissant comme intemporels. D'autre part, ces marqueurs sont constamment renégociés par les rapports de pouvoir dans lesquels ils s'insèrent et par l'évolution des intérêts des acteurs qui les portent. Ainsi, pour Solomos et Back, « les catégories telles que la race et l'ethnicité doivent être envisagées comme des ressources politiques [qui] sont utilisées à la fois par les groupes dominants et subordonnés dans le but de légitimer et de promouvoir leurs

---

<sup>1179</sup> John Solomos, *Black Youth, Racism and the State: The Politics of Ideology and Policy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

<sup>1180</sup> Sur les divers aspects de la construction de la jeunesse noire en tant que problème public, voir les chapitres 2 et 3 de Ibid.

<sup>1181</sup> Sur les politiques mises en place pour traiter le « problème noir », voir le chapitre 5 de Ibid.

<sup>1182</sup> John Solomos, *Race and Racism in Britain*, op. cit.



identités sociales et leurs intérêts<sup>1184</sup> ». Les deux auteurs ajoutent enfin qu'il est impossible de penser les identités raciales sans les croiser avec d'autres variables sociales, telles que le genre ou la classe. Il apparaît effectivement indispensable de restituer la production de référents de sens raciaux dans leur contexte d'énonciation. De fait, l'approche intersectionnaliste a démontré à maintes reprises que le fait d'articuler différents types de catégorisation permet d'enrichir considérablement l'analyse<sup>1185</sup>. Cependant, l'affirmation de Solomos et Back nous semble contestable sur plusieurs points. Elle revient en effet à subordonner l'étude des représentations raciales à d'autres approches, comme si les *racial studies* ne pouvaient constituer un champ distinct et la « race » un sujet d'étude à part entière. Cette tendance n'est pas nouvelle en réalité, la subalternisation de la question raciale à d'autres variables sociales constituant un aspect récurrent des *racial studies* – on l'a par exemple vu avec les approches de Miller et de Rex qui incorporent le racisme à la lutte des classes, ou encore avec les théories sur l'assimilation aux États-Unis. Comme précisé dans l'introduction de cette thèse, on considère que la « race » est un signifiant social parmi d'autres, qui ne s'impose pas nécessairement par rapport aux autres types de statuts sociaux, mais qui ne doit pas pour autant être considéré comme « secondaire ».

La volonté de faire des représentations raciales un champ d'étude à part entière est notamment présente chez les tenants de la *racial formation theory*, Omi et Winant. Les deux sociologues américains prennent en effet comme point de départ de leur réflexion le fait que la littérature scientifique tend à traiter la « race » comme le produit dérivé de relations économiques déterminées plutôt que comme un élément central des relations sociales. D'autre part, l'approche d'Omi et Winant est marquée par le contexte politique dans lequel elle voit le jour, à savoir la montée en puissance du racisme culturel en réaction à la légitimation du *Civil Rights Movement* des années 1960, et le démantèlement des politiques anti-ségrégations par l'administration Reagan<sup>1186</sup>. La *racial formation theory* (qu'on pourrait traduire par théorie de la formation raciale) est définie par Omi et Winant comme « le processus socio-historique par lequel des

---

<sup>1183</sup> On reprend ici le postulat développé tout au long de l'ouvrage de Solomos co-rédigé avec Les Back, *Racism and Society*, New York, Palgrave MacMillan, 1996. On retrouve une approche similaire dans Patricia Hill Collins et John Solomos, eds., "Introduction: Situating Race and Ethnic Studies", in *The SAGE Handbook of Race and Ethnic Studies*, op. cit., pp.23-42.

<sup>1184</sup> John Solomos et Les Back, *Racism and Society*, op. cit., p.207. Notre traduction.

<sup>1185</sup> Kimberley Crenshaw, "Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", art. cit., pp.1214-1299.

<sup>1186</sup> Michael Omi et Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, op. cit., p.2.

catégories raciales sont créées, appropriées, transformées et détruites<sup>1187</sup> ». Les deux auteurs envisagent la « race » comme une construction sociale dont le sens évolue au cours de l'histoire et est sujette à des luttes de pouvoir. Celle-ci est ainsi envisagée comme un « ensemble instable et décentré de référents de sens sociaux constamment transformés par le conflit politique<sup>1188</sup> ». Ce sont ces référents qui « mettent en sens et symbolisent les conflits sociaux [...] en se référant à différents types de corporité<sup>1189</sup> ». La légitimation de représentations raciales au détriment d'autres catégories de sens racial possibles s'avèrent donc être le produit de luttes définitionnelles.

L'approche d'Omi et Winant met en lumière deux aspects particulièrement intéressants : elle reprend l'héritage des *cultural studies* en affirmant que le contenu des représentations raciales n'est pas fixe et déterminé une fois pour toute ; et elle postule que ce contenu est façonné par le conflit politique<sup>1190</sup>. Pour les deux sociologues, le contenu des référents de sens raciaux se construit à partir des luttes provoquées par la compétition entre des « projets raciaux » concurrents, ce que nous avons nommé des conceptions asymétriques de l'identité raciale dans l'introduction de cette thèse. Celles-ci se construisent dans une pluralité d'espaces, notamment l'action publique, la presse, l'art, la science, et les interactions individuelles quotidiennes. L'État tient un rôle central dans ces luttes de pouvoir dans la mesure où il est un des lieux prééminents – bien que non exclusif – où ces conflits autour du sens à attribuer à la « race » s'expriment. Les réflexions des deux auteurs portant exclusivement sur le contexte américain, des débats se sont faits jour sur la pertinence de mobiliser leur approche théorique dans d'autres contextes<sup>1191</sup>. On considérera que si la *racial formation theory* est à l'origine un outil développé pour comprendre la question raciale aux États-Unis, ses préceptes ont une portée générale qui peuvent s'appliquer à une grande variété de terrains. Les travaux de Solomos, qui a développé un modèle d'analyse relativement proche pour étudier la racialisation du politique au Royaume-Uni, en offrent un bon exemple.

---

<sup>1187</sup> Ibid., p.55. Notre traduction.

<sup>1188</sup> Ibid. Notre traduction.

<sup>1189</sup> Ibid., p.71. Notre traduction.

<sup>1190</sup> Les « identités raciales [...] se chevauchent et se mélangent ; leur position dans la structure sociale change ; en d'autres termes elles sont façonnées par le conflit politique » (Michael Omi et Howard Winant, "Resistance is futile? A Response to Feagin and Elias", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 6, 2013, p.964.). Notre traduction.

<sup>1191</sup> Débat notamment développé dans Daniel HoSang, Oneka LaBenett et Laura Pulido, eds., *Racial Formation in the Twenty-First Century*, Bekerley, University of California Press, 2012.

On retiendra de ces deux approches que les identités raciales sont le produit de luttes politiques et constituent non seulement des outils de légitimation pour les groupes dominants, mais aussi des vecteurs de mobilisation pour les groupes dominés. Les études parcourues ont également mis en évidence que les identités raciales sont véhiculées entre autres par le discours politique et par les instruments d'action publique. On s'intéressera pour le moment au discours politique en lui-même, ainsi qu'aux mobilisations qui se déploient autour de lui, les dispositifs d'action publique faisant l'objet d'une réflexion plus approfondie dans le chapitre 7. Enfin, les courants théoriques mobilisés ont permis de montrer en quoi les représentations raciales peuvent façonner l'action politique et informer la construction de problèmes publics. De manière plus générale, durant ce passage en revue théorique, trois éléments nécessaires à la compréhension de la mise à l'agenda du « problème haïtien » ont été évoqués : le travail argumentatif opéré les acteurs, le rôle des entrepreneurs de cause et de manière plus générale des coalitions discursives, et enfin la manière dont les identités raciales façonnent les mobilisations de ces différents groupes d'acteurs. Dans cette perspective, on s'attachera à repérer les différentes identités raciales promues par les entrepreneurs moraux à travers les définitions du « problème haïtien » qu'ils cherchent à diffuser. On s'attachera notamment à mettre en lumière la manière dont la réactivation du « syndrome haïtien » est étroitement liée aux conflits liés à la question raciale dans les imaginaires sociaux jamaïcain et guadeloupéen.

## **II. La réactivation chaotique du « problème haïtien » par les pouvoirs publics en 2004**

On l'a vu, les phénomènes de propagation des problèmes sont conçus comme des dispositifs cognitifs concurrentiels à la trajectoire plus ou moins chaotique. Des types de rationalité, des matrices d'explication et des modèles de solution se composent et se recomposent à travers les négociations, les conflits et les compromis entre acteurs. Le cas jamaïcain offre un bon exemple à la fois de la capacité d'un État à maîtriser la construction d'une controverse, mais aussi des multiples bifurcations et tâtonnement qui jalonnent le processus de mise à l'agenda. L'appareil étatique local joue en effet un rôle moteur dans la mise en avant du « problème haïtien » en 2004, au point qu'il en constitue le principal « entrepreneur de cause ». Confrontés au renversement du Président haïtien Jean-Bertrand Aristide, ainsi qu'à l'arrivée de réfugiés fuyant

l'instabilité politique à Haïti, les pouvoirs publics jamaïcains, percevant des déséquilibres potentiels, construisent la présence des migrants comme problématique et l'inscrivent à l'agenda de leur propre initiative. Pour autant, la prise en charge des Haïtiens ne pas s'opère pas de manière linéaire : celle-ci fait l'objet d'un processus délibératif interne durant lequel plusieurs points de vue s'opposent. Les différentes administrations impliquées, ainsi que les leaders politiques, changent à plusieurs reprises de modèles interprétatifs. Ce n'est qu'au bout de plusieurs mois, à l'issue de cet affrontement entre différents types de cadrage, qu'un modèle de solution s'impose et contribue à stabiliser la mise en récit du « problème haïtien ».

## A. Affleurement de la controverse et luttes de pouvoir au sein de l'appareil étatique

### 1. Résister à l'oppression postcoloniale : l'accueil de Jean-Bertrand Aristide en Jamaïque

En janvier 2004, Haïti est en pleine crise politique. Son Président, Jean-Bertrand Aristide, fait face à une contestation grandissante : une partie de la population se soulève contre lui, tandis que ses relations avec les puissances européennes et américaines sont particulièrement dégradées. La CARICOM, dont Haïti est pays-membre depuis 2002, tente de se poser en médiateur de la crise. Les leaders de l'organisation régionale multiplient les rencontres avec Aristide et concluent un accord diplomatique garantissant le maintien au pouvoir du chef de l'État haïtien. La Jamaïque et son Premier ministre, P.J Patterson, qui assure alors la présidence tournante de la CARICOM, jouent un rôle majeur durant ces négociations<sup>1192</sup>. Toutefois, durant le mois de février, la situation échappe au contrôle des dirigeants caribéens. Après plusieurs jours de pillages et d'affrontements dans la périphérie de Port-au-Prince entre opposants et partisans d'Aristide, le Président haïtien est contraint de quitter le pays sous escorte militaire américaine le 29 février 2004. Les conditions de cette extradition sont demeurées floues et controversées : M. Aristide déclare qu'il a été kidnappé, tandis que les États-Unis affirment que celui-ci leur avait demandé de garantir sa sécurité lors de

---

<sup>1192</sup> Outre sa participation aux réunions de conciliation internationale durant la crise politique à Haïti, la Jamaïque propose alors l'envoi d'une mission de l'ONU à Haïti. Voir "Ja willing to consider peacekeepers for Haiti", *Jamaica Observer*, 21 février 2004 et "Rebels take Haiti's second largest city", *Jamaica Observer*, 23 février 2004. Sur le rôle joué par P.J Patterson dans l'accord diplomatique conclut entre la CARICOM et Aristide, voir "Aristide must go, says Seaga", *Jamaica Observer*, 24 février 2004.

son départ d'Haïti<sup>1193</sup>. La chute du dirigeant haïtien provoque de vives réactions et devient un enjeu politique de premier plan pour les pays membres de la CARICOM, dont les initiatives sont restées lettre morte. Ceux-ci condamnent fermement le coup d'État : ils mettent alors en avant le fait qu'Aristide est un Président constitutionnellement élu et dénoncent l'implication de l'Occident, notamment des États-Unis et de la France, dans l'enlèvement présumé du chef de l'État haïtien. Peu de temps après le départ d'Aristide, les membres de l'organisation régionale décident de suspendre Haïti<sup>1194</sup>. La Jamaïque se retrouve en pointe dans la dénonciation du coup d'État : P.J Patterson refuse de reconnaître le gouvernement haïtien intérimaire de Gérard Latortue<sup>1195</sup> et associe l'opposition anti-Aristide à des criminels<sup>1196</sup>.

La mise en scène du soutien des pouvoirs publics jamaïcains envers Jean-Bertrand Aristide atteint son paroxysme lorsque P.J Patterson décide d'accueillir le Président déchu – alors en exil en République centrafricaine – et sa famille en Jamaïque pendant plusieurs semaines, entre mars et juin 2004. Pour justifier ce geste symbolique, P.J Patterson invoque la tradition d'accueil de la Jamaïque envers les réfugiés politiques haïtiens et les liens historiques qui unissent les deux pays<sup>1197</sup>. Le Premier ministre s'affiche ostensiblement avec l'ancien chef de l'État haïtien lors son arrivée en Jamaïque<sup>1198</sup>, tout en dénonçant les visées hégémoniques des États-Unis et du Canada dans la région<sup>1199</sup>. La stratégie de P.J Patterson, dont l'objectif est de renforcer sa légitimité interne et externe, repose sur deux registres discursifs : d'une part la mise en avant d'une proximité avec le « frère haïtien », et d'autre part la dénonciation de l'hégémonie occidentale. L'usage de ces répertoires politiques n'est en réalité pas nouveau pour le Premier ministre : dès les années 1970 et jusque dans les années 1990, M. Patterson s'illustre par son engagement passionné en faveur de l'adhésion d'Haïti à

---

<sup>1193</sup> Pour un passage en revue complet des événements de 2004 en Haïti, voir les travaux d'Alex Dupuy, *The Prophet and Power: Jean-Bertrand Aristide, the International Community, and Haiti*, Boulder, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

<sup>1194</sup> Rickey Singh, "Caricom/Haiti relations again on tenderhooks", *Jamaica Observer*, 11 juillet 2004.

<sup>1195</sup> Avant même le départ d'Aristide, le 25 février 2004, P.J Patterson déclare ainsi: « La CARICOM ne saurait soutenir l'enlèvement illégal d'un gouvernement ou d'un de ses membres, y compris en Haïti. Et nous ne reconnaitrons aucun gouvernement arrivant au pouvoir par des moyens inconstitutionnels et illégitimes. » (P.J Patterson, cité dans "Caricom won't recognise unconstitutional gov't in Haiti", *Jamaica Observer*, 25 février 2004.) Notre traduction.

<sup>1196</sup> « Nous condamnons les éléments criminels et les activités illégales qui remettent en cause l'État de droit et les institutions du gouvernement. » (P.J Patterson, cité dans Ibid.) Notre traduction

<sup>1197</sup> « Compte-tenu de la tradition en Jamaïque de fournir un refuge temporaire aux leaders politiques et à d'autres personnalités venant d'Haïti [...], du leadership actuel de la Jamaïque au sein de la CARICOM et de notre capacité reconnue à accorder l'hospitalité à des familles souhaitant se retrouver [...] j'ai procédé aux arrangements nécessaires pour recevoir [Aristide] ici. » (P.J Patterson, cité dans "Patterson urges Caricom to hold ranks on Haiti", *Jamaica Observer*, 19 mars 2014.) Notre traduction.

<sup>1198</sup> Carl Gilchrist, "Patterson meets Aristide", *Jamaica Observer*, 18 mars 2004.

<sup>1199</sup> "PM says Jamaica/US relations on the mend", *Jamaica Observer*, 3 avril 2004. Voir également "Ja, Canada begin to mend fences", *Jamaica Observer*, 7 avril 2004.

la CARICOM<sup>1200</sup>. Dans ses discours politiques, il évoque régulièrement la première République noire et la dépeint comme un symbole de liberté et d'émancipation des peuples noirs<sup>1201</sup>. Par ailleurs, lors de son arrivée au pouvoir dans les années 1990, le leader du PNP reprend une part importante de la rhétorique anticoloniale et africaniste héritée du gouvernement Manley. Dans les campagnes électorales qu'il mène, P.J Patterson met ainsi en scène sa fierté d'être noir et descendant d'Africain et mobilise des slogans électoraux tels que « Young, gifted and black », « Black man time now » ou encore « Me and my kind<sup>1202</sup> ». Pour le dire autrement, la stratégie de légitimation politique de P.J Patterson est pour partie fondée sur la mise en avant d'une identité inspirée du nationalisme noir et d'un discours anticolonial. Sa condamnation du renversement de Jean-Bertrand Aristide s'inscrit dans la continuité de ce positionnement et permet au leader du PNP de bénéficier d'une aura nouvelle dans de nombreux pays du Sud, qui considèrent la chute d'Aristide comme une nouvelle ingérence occidentale<sup>1203</sup>.

La mise en avant d'une identité raciale commune construite en opposition avec l'Occident pour justifier le soutien apporté à Aristide n'est pas du seul fait de M. Patterson. Elle est en effet régulièrement citée dans nos entretiens avec les responsables politiques jamaïcains rencontrés lors du terrain de recherche. Sharon Hay Webster, député PNP, est désignée en février 2004 par P.J Patterson pour se rendre en République centrafricaine, où s'est réfugié Jean-Bertrand Aristide, et organiser son rapatriement en Jamaïque. Lorsque nous l'interrogeons sur le sens donné à sa mission, Mme Webster met l'accent sur une identité commune et une histoire partagée entre Haïti et la Jamaïque :

- **Comment percevez-vous votre mission? Quelle importance lui donnez-vous? Notamment compte tenu de son caractère controversé?**
- Je pense que c'était très important, la CARICOM en tant que groupe de nation, et en particulier Mr Patterson [...] Je pensais que c'était très important que la CARICOM ait la volonté de tenir tête aux États-Unis et dise « non ». [...] Ce petit groupe de nation, la CARICOM, de 14 États, ne rampe pas, nous nous battons pour les nôtres. Et je pensais qu'il était très important de faire cela. Certainement parce que nous avons une histoire partagée, et j'étais très honorée de prendre part à cela.

---

<sup>1200</sup> Voir la section intitulée « Sous l'indépendance : entre indifférence et rapprochement diplomatique » du présent travail.

<sup>1201</sup> P.J Patterson, "Haiti: Rebirth of hope and self-confidence", art. cit.

<sup>1202</sup> Voir la section intitulée « Le déclin de l'hégémonie des classes moyennes et la reconfiguration des rapports clientélistes » du chapitre 2 du présent travail.

<sup>1203</sup> Sharon Clarke, "Refugee Rights in the Caribbean: A study of Haitians in Jamaica", in Philippe Zacaïr, ed., *Haiti and the Haitian Diaspora in the Wider Caribbean*, op. cit., p.124.

- **C'était donc un rappel de l'histoire...**
- Oui, oui. Je pense que nous n'avons toujours pas fait assez pour se construire collectivement comme un réseau de nations<sup>1204</sup>.

L'action engagée par P.J Patterson est par conséquent considérée comme un moyen de réaffirmer une appartenance construite en opposition avec l'Occident. L'historienne Verene Shepherd s'est également investie en faveur de Jean-Bertrand Aristide durant cette période. L'ancien Président haïtien devant se rendre en Afrique du Sud après son séjour en Jamaïque, Mme Shepherd est envoyée sur place pour préparer son arrivée et sensibiliser l'opinion sud-africaine à la « cause haïtienne ». L'universitaire met en avant une rhétorique relativement similaire à celle de Sharon Hay Webster pour justifier son action : elle insiste en effet sur le lien fraternel qui unit Haïti aux autres nations noires, sur son passé révolutionnaire et sur la nécessité de contester le renversement d'Aristide<sup>1205</sup>. L'usage de ces éléments discursifs en tant que répertoires d'action politique suggère que les représentations héritées du nationalisme noir du XIX<sup>e</sup> siècle demeurent des catégories agissantes dans le champ politique jamaïcain contemporain et exercent une influence directe sur les choix entérinés en matière d'action publique. Les acteurs impliqués dans la venue de Jean-Bertrand Aristide en Jamaïque invoquent en effet des représentations quasi-identiques à celles mobilisées par les militants du nationalisme noir, à savoir l'invocation d'une appartenance raciale commune, la lutte contre l'oppression coloniale et la construction d'Haïti comme pivot des luttes pour la libération des Noirs<sup>1206</sup>.

---

<sup>1204</sup> Entretien avec Sharon Hay Webster, député PNP de 1997 à 2011, 24 septembre 2013.

<sup>1205</sup> « Je dois reconnaître ce qu'a fait Mr Patterson, il a amélioré l'image de la Jamaïque en accueillant Aristide ici. Il a pris un risque. Aristide était censé être en exil. Mais c'était ce qu'il y avait de juste à faire. En fait je suis allé avec Myrtha en Afrique du Sud, pour donner des conférences, parler à des politiciens, aller dans divers endroits, pour préparer l'Afrique du Sud pour l'arrivée d'Aristide. C'était merveilleux. Je me suis sentie vraiment privilégiée que l'on m'ait demandé de faire ça. J'ai vraiment, vraiment, eu l'impression de faire partie de l'histoire. Nous sommes allés à la radio, nous sommes allés à la TV, au Parlement, dans des écoles, des universités, juste pour parler d'Haïti. Et parler de l'histoire caribéenne. Parler de la Révolution haïtienne, de ce qu'Haïti signifie. Et pourquoi c'est une bonne chose de sauver ce frère. » (Entretien avec Verene Shepherd, professeur d'histoire à l'Université des West Indies et présidente du Comité national des réparations pour la Jamaïque, 20 mai 2014.)

<sup>1206</sup> Voir la section intitulée « La figure d'Haïti dans le nationalisme noir » du chapitre 1 du présent travail.

## 2. Débats et dissensions sur la prise en charge des réfugiés haïtiens : l'imposition d'un cadrage fondé sur un « devoir humanitaire »

Cette représentation de Soi que donne à voir le pouvoir politique jamaïcain aura également une influence significative sur le cadrage opéré à propos de l'arrivée de réfugiés haïtiens en Jamaïque. En effet, l'instabilité politique à Haïti conduit plusieurs centaines d'Haïtiens à se rendre chez leur voisine anglophone dans le but de fuir les violences. L'exil temporaire d'Aristide en Jamaïque a vraisemblablement contribué à accroître ces mouvements migratoires, en encourageant les partisans du Président déchu à se réfugier chez ce nouvel allié. Les premières arrivées ont lieu le 14 février 2004, lorsque dix Haïtiens arrivent à bord d'un bateau de pêche dans la paroisse de Portland, au moment où l'État haïtien perd le contrôle de son territoire. Il s'agit majoritairement de policiers, cible privilégiée des opposants d'Aristide<sup>1207</sup>. Avec le renversement du Président haïtien, le nombre de migrants s'accroît nettement : le 19 février, 20 Haïtiens débarquent à Portland, suivis de 41 personnes une semaine plus tard<sup>1208</sup>. La tendance se poursuit dans les mois qui suivent : le nombre de réfugiés haïtiens passe de 131 le 8 mars 2004<sup>1209</sup>, à 361 le 12 avril 2004<sup>1210</sup>, puis à 538 le 17 mai 2004<sup>1211</sup>. D'après les articles publiés dans la presse de l'époque, l'instabilité politique, la violence généralisée et la crainte de persécutions constituent les principaux motifs poussant les réfugiés à partir. Émile Alserde, arrivé le 23 février dans la commune de Manchioneal et ancien candidat anti-Aristide aux élections de 2000, déclare par exemple avoir fui Haïti après que des groupes pro-Aristide ont tués des membres de sa famille. Portlouis Manet, arrivé dans le même bateau, livre un témoignage similaire et affirme être parti à cause de la violence des partisans d'Aristide<sup>1212</sup>. D'autres réfugiés se déclarent politiquement neutres et expliquent avoir quitté le pays en raison d'une violence politique généralisée<sup>1213</sup>. Il ne sera pas question ici de discuter de la sincérité des propos tenus par

---

<sup>1207</sup> "8 armed cops arrive here among 10 Haitian refugees", *Jamaica Observer*, 15 février 2004.

<sup>1208</sup> "20 more Haitian boat people", *Jamaica Observer*, 20 février 2004 ; "41 more Haitian boat people arrive in Jamaica", *Jamaica Observer*, 27 février 2004.

<sup>1209</sup> "Thirty-one more Haitians land", *Jamaica Observer*, 8 mars 2004.

<sup>1210</sup> "Fifty-one more Haitians arrive", *Jamaica Observer*, 12 avril 2004.

<sup>1211</sup> Everard Owen, "47 more Haitians refugees arrive here", *Jamaica Observer*, 17 mai 2004.

<sup>1212</sup> Emile Alserde et Portlouis Manet sont tous deux cités dans "Aristide must go, says Seaga", art. cit.

<sup>1213</sup> Le témoignage d'Ocmel Boezean donne une bonne illustration des récits personnels des réfugiés relayés dans la presse nationale : « La situation démocratique est mauvaise, il y a un problème avec la sécurité. J'ai peur des troupes du gouvernement mais aussi des rebelles. Quand nous roulons sur la route, [...] on nous tire dessus et on doit s'enfuir pour sauver nos vies. Certaines tirent les gens hors de leur voiture et les battent ; s'ils ne s'arrêtent pas ils leurs tirent dessus. Je ne suis lié à aucun de ces groupes car je suis neutre. » (Ocmel Boezean, cité dans "41 more Haitian boat people arrive in Jamaica", art. cit.) Notre traduction. Il est à noter que les noms des Haïtiens présentés dans la presse jamaïcaine sont souvent mal orthographiés.



les réfugiés – un sujet qui s’avérera éminemment politique par la suite – mais plutôt d’analyser la réaction des administrations publiques face à ces arrivées. Car les pouvoirs publics, s’ils mettent dans un premier temps en avant leur solidarité avec les « frères haïtiens » opprimés, ne tardent pas à opérer un recadrage significatif lorsqu’il apparaît que la présence des réfugiés va durer.

Les débats sur la prise en charge des Haïtiens émergent dès la première arrivée, alors que les réfugiés ne se chiffrent qu’à une dizaine de personnes, et conduisent à l’émergence de deux types de coalitions discursives au sein des administrations publiques. La première, qui se rapproche de la position exprimée par P.J Patterson, met en avant un devoir de solidarité avec les Haïtiens. La deuxième, à l’inverse, repose sur la peur d’une « invasion haïtienne » et la construction des Haïtiens comme une menace et un fardeau pour le pays. Un représentant de l’agence de l’immigration, rattaché au Ministère de la Sécurité Nationale (*Ministry of National Security*, MNS<sup>1214</sup>), rapporte par exemple dans la presse son inquiétude quant au coût de la prise en charge de ces premiers réfugiés : « La prise en charge [des Haïtiens] va coûter de l’argent. Et nous n’en avons pas. C’est une situation effrayante. Plus l’insurrection à Haïti dure, plus les chances que cela arrive augmentent<sup>1215</sup>. » Gilbert Scott, le secrétaire général du MNS, met en avant un point de vue plus pondéré : tout en reconnaissant la possibilité d’un « afflux » de réfugiés, M. Scott met en garde contre le risque de panique et contre la possibilité d’une « prophétie auto-réalisatrice ». Le secrétaire général du MNS ajoute que « si cela arrive, nous devons trouver un moyen de gérer [la situation] », soulignant que la préoccupation principale des autorités serait à la fois d’assurer la sécurité de la Jamaïque et de prendre en charge les besoins humanitaires des réfugiés<sup>1216</sup>. On retrouve dans les propos de M. Scott les principaux termes du débat qui agite les différents services administratifs concernés : à savoir appréhender les Haïtiens comme une menace pour le pays, ou les considérer comme des personnes en détresse humanitaire. Nidia Casati, cheffe de mission de l’Organisation Internationale des Migrations (OIM) en Jamaïque, est amenée à coopérer régulièrement avec le gouvernement jamaïcain sur la prise en charge des réfugiés. Dans un entretien avec des représentants de l’ambassade

---

<sup>1214</sup> Nous reprenons les sigles officiels utilisés pour nommer les différents ministères jamaïcains : MNS (*Ministry of National Security*) ; MFAT (*Ministry of Foreign Affairs and Trade*) ; MOH (*Ministry of Health*).

<sup>1215</sup> Un représentant de l’agence de l’immigration, cité anonymement dans Arlene Martin-Wilkins, “Jamaica braces for Haitian refugees”, *Jamaica Observer*, 18 février 2004. Notre traduction.

<sup>1216</sup> Gilbert Scott, secrétaire général du MNS, cité dans Ibid. Notre traduction. Le secrétaire général est l’équivalent du directeur d’administration d’un ministère.

américaine, Mme Casati confirme l'existence de dissensions dans les administrations publiques sur l'immigration haïtienne, plus particulièrement au sein du MNS et du MFAT (*Ministry of Foreign Affairs and Trade*). Elle estime que les hauts-responsables, notamment au sein du MFAT, sont plus favorables à une prise en charge durable des réfugiés dans le but de donner une image positive de la Jamaïque, tandis que le reste du personnel, plus particulièrement au sein du MNS, milite pour un renvoi « expéditif » des migrants<sup>1217</sup>.

La première réunion officielle sur la prise en charge des réfugiés haïtiens a lieu le 20 février 2004 – soit six jours après la première arrivée – et réunit des responsables administratifs des services de l'immigration, de la sécurité nationale, de l'Office en charge des catastrophes (ODPEM<sup>1218</sup>) et du MFAT<sup>1219</sup>. Cette rencontre a deux buts principaux : déterminer la réponse à apporter à l'arrivée des réfugiés haïtiens et décider quel ministère prendra le « problème » en charge. L'enjeu est notamment de déterminer le statut des Haïtiens arrivés en Jamaïque, ainsi que le lieu où ils seront hébergés. À l'issue de cette réunion, le cadrage retenu apparaît comme le fruit d'un compromis entre les positions des différents protagonistes : il met en avant le « devoir humanitaire » de la Jamaïque envers les réfugiés tout en soulignant le coût induit par leur prise en charge<sup>1220</sup>. Le MNS est désignée comme la principale administration en charge de traiter le « problème haïtien » et de rédiger un plan d'action pour gérer les arrivées. Ce choix n'est pas neutre dans la mesure où la sécurité apparaît comme la variable privilégiée par les responsables administratifs, suggérant que les réfugiés constituent une menace pour le pays. La décision intervient par ailleurs dans un contexte politique tendu, alors que Bruce Golding, un des leaders de l'opposition JLP, agit au même moment au Sénat la menace de « milliers de réfugiés haïtiens arrivant ici » et intime au gouvernement de demander une aide extérieure pour faire face à cet « afflux<sup>1221</sup> ». Quelques jours plus tard, Burchell Whiteman, le Ministre de l'information, confirme les orientations

---

<sup>1217</sup> Nidia Casati, cheffe de mission de l'OIM en Jamaïque, citée dans Ambassade Américaine de Kingston, *GOJ, IOM and UNHCR AGREE MOST HAITIANS MIGRANTS ARE ECONOMIC MIGRANTS, AS 58 MORE LAND IN JAMAICA*, câble du 3 avril 2005, URL : <http://cables.mrkva.eu/cable.php?id=28183> (consulté le 7 mai 2014).

<sup>1218</sup> *Office of Disaster and Preparedness and Emergency Management*.

<sup>1219</sup> Sur cette rencontre, voir « 20 more Haitian boat people », art. cit.

<sup>1220</sup> Donovan Nelson, porte-parole du MNS, expose le bilan de cette réunion en ces termes : « Lors de la rencontre, il a été convenu que la situation avec Haïti pourrait exercer une pression sur nos ressources. Par conséquent, s'agissant de la suite, les membres de la réunion demandent au gouvernement d'approuver un plan d'action, notamment le financement de certaines activités d'urgence qui doivent être mises en place si nous voulons satisfaire nos obligations liées à la charte de l'ONU. » (Donovan Nelson, porte-parole du MNS, cité dans « Ja willing to consider peacekeepers for Haiti », art. cit.) Notre traduction.

<sup>1221</sup> Bruce Golding, sénateur JLP, cité dans Ibid. Notre traduction. Pour rappel, une trentaine de réfugiés haïtiens sont alors présents en Jamaïque.

préconisées par les responsables administratifs : il indique que la Jamaïque, de par ses obligations internationales, se doit de prendre en charge les réfugiés et de ne pas les renvoyer « dans une situation où leur vie pourrait être menacée<sup>1222</sup> ».

## B. Entre fraternité et peur de l' « invasion » : les inflexions du cadrage officiel sur le « problème haïtien »

Dès la fin du mois de février, ce cadrage est toutefois amené à évoluer en raison du contexte diplomatique. L'arrivée de Jean-Bertrand Aristide coïncide en effet avec un changement sensible de la présentation des réfugiés par les responsables politiques : il n'est plus question ici de cout des réfugiés ou de menace sécuritaire, mais d'appartenance commune et de liens fraternels. Cependant, au bout de quelques semaines, ce modèle interprétatif est évacué et une ligne dure, qui consiste à présenter les Haïtiens comme une menace pour le pays, s'impose durablement dans les institutions officielles. La presse nationale, qui se fait un relais actif des partisans du modèle interprétatif du renvoi, joue un rôle non-négligeable dans ce basculement sémantique.

### 1. Une mise en scène de la solidarité avec les « frères haïtiens »

Au moment même où le gouvernement jamaïcain, dans un défi à la puissance américaine, annonce qu'il accueillera Jean-Bertrand Aristide, Peter Philipps, le Ministre de la sécurité nationale, accorde un entretien au *Gleaner* dans lequel il affirme qu'il n'est pas question que la Jamaïque renvoie les réfugiés haïtiens chez eux : « Nous n'allons certainement les renvoyer à la mer alors qu'ils se présentent sur nos côtes. Nous reconnaissons qu'Haïti est un pays qui a une histoire très proche de celle que nous avons eu en tant que peuple de la Caraïbe. Nous avons des ressources limitées [mais] nous allons les garder dans les meilleurs conditions que nous pouvons offrir jusqu'à ce que la situation s'arrange. Ce que nous essayons de faire, c'est de voir comment nous pouvons honorer notre devoir humanitaire<sup>1223</sup>. » Si l'argument du cout des réfugiés est toujours présent dans le discours de M. Philipps, celui-ci passe désormais au second plan. Le

---

<sup>1222</sup> Burchell Whiteman, le Ministre de l'information, cité dans "Aristide must go, says Seaga", art. cit. Le Ministre de l'information est l'équivalent du porte-parole du gouvernement.

<sup>1223</sup> Peter Philipps, Ministre de la sécurité nationale, cité dans "...Jamaica will accept refugees", *Jamaica Gleaner*, 28 février 2004. Notre traduction.

Ministre choisit en revanche de mettre en avant trois nouveaux éléments. D’abord, l’existence d’une « histoire partagée » et d’une proximité avec Haïti qui légitime, aux yeux de M. Philipps, la prise en charge des réfugiés. Ensuite, le discours du Ministre constitue implicitement une critique envers les États-Unis qui, eux, n’auraient pas la volonté, malgré des moyens bien plus importants, de porter assistance à des réfugiés en détresse. Enfin, M. Philipps invoque à nouveau un « devoir humanitaire », suggérant que la Jamaïque tient son « rang » international en dépit de ses ressources limitées. L’annonce est d’autant plus symbolique que la veille de l’entretien, les États-Unis expulsent plus de 500 réfugiés haïtiens repérés près des côtes américaines. La mise en avant d’un lien fraternel est encore plus évidente chez P.J Patterson, qui fait régulièrement référence aux Haïtiens en tant que « frères et ses sœurs » et affirme à plusieurs reprises que l’accueil des réfugiés va bien au-delà d’une simple obligation légale<sup>1224</sup>. Son Ministre des affaires étrangères, Delano Franklyn, établit quant à lui un lien direct entre la Révolution haïtienne et l’accueil des réfugiés ; évoquant une « relation très proche » entre Haïti et la Jamaïque<sup>1225</sup>. Le cadrage du gouvernement est enfin relayé par l’agence de presse du gouvernement, le *Jamaican Information Service* (JIS), qui vante « l’effusion constante de bienveillance et de soutien des Jamaïcains envers les réfugiés haïtiens<sup>1226</sup>. » Avec l’arrivée d’Aristide en Jamaïque, l’argument du coût des réfugiés, ainsi que la « menace » qu’ils sont censés poser, passent ainsi au second plan, au profit d’un discours invoquant l’appartenance commune, la solidarité face à l’oppression occidentale et la mise en valeur d’une proximité unique. On notera également l’emploi du terme « réfugié » dans le langage officiel, qui constitue une reconnaissance implicite de la légitimité des Haïtiens à se rendre en Jamaïque pour fuir les persécutions. Le cadrage du « problème haïtien » par les responsables politiques montre que la rhétorique du nationalisme noir a fait l’objet d’une réappropriation par le discours officiel et fait aujourd’hui partie intégrante du registre identitaire mobilisé par

---

<sup>1224</sup> P.J Patterson, Premier ministre PNP, cité dans “Jamaica welcomes hundreds of Haitian refugees”, art. cit. Notre traduction.

<sup>1225</sup> « La Jamaïque a toujours accepté le fait que [l’indépendance] d’Haïti en 1804 a eu une influence importante sur ce qui s’est passé en Jamaïque. La Jamaïque et Haïti ont toujours eu une relation très proche au fil des années ; cela s’est reflété par le nombre de dirigeants exilés qui ont trouvé refuge ici, de plus la Jamaïque a eu un rôle très important dans l’adhésion d’Haïti à la CARICOM. » (Delano Franklyn, Ministre des affaires étrangères, cité dans Ibid.) Notre traduction.

<sup>1226</sup> “Outpouring of Goodwill for Haitian refugees”, *Jamaican Information Service*, 4 mars 2004. La volonté d’aider les réfugiés haïtiens ne se cantonne en effet pas qu’au pouvoir politique et s’exprime également par des campagnes de dons et l’implication de nombreuses associations caritatives, d’organisations religieuses, d’entreprises privées et de particuliers, qui approvisionnent les camps de réfugiés en nourriture et vêtements, et apportent un soutien financier aux pouvoirs publics. Sur les actions de solidarité engagées, voir Asta Ytre, “Haitians in Jamaica think of loved-ones left behind”, *Fédération internationale de la Croix rouge*, 15 mars 2004, URL: <http://www.ifrc.org/en/news-and-media/news-stories/americas/jamaica/haitians-in-jamaica-think-of-loved-ones-left-behind/> (consulté le 24 mars 2012) ; Collin Hemmings, “Mosquito nets, games and cell phones”, *Jamaica Observer*, 25 février 2004. et “Jamaica welcomes hundreds of Haitian refugees”, *Inter Press Service (IPS)*, 6 mai 2004. IPS est une agence de presse internationale spécialisée dans les droits de l’Homme et le développement.

les institutions étatiques. Elle sert également de révélateur de la matrice morale utilisée par les acteurs politiques pour légitimer leur action : en effet, la définition et le classement des réfugiés haïtiens en tant que « frères » par le discours officiel, reviennent aussi pour ceux qui détiennent cette autorité à s'identifier et à se classer. Pour le dire autrement, la mise en avant d'une identité raciale commune avec Haïti met en lumière la façon dont les acteurs politiques s'emparent de représentations consistant à glorifier le passé révolutionnaire de la première République noire pour canaliser les émotions qu'elles charrient dans le but de mobiliser les citoyens derrière le pouvoir institutionnel sous une bannière identitaire.

## 2. L'imposition progressive de l'option du renvoi

Au fil des semaines, ce cadrage sera toutefois à nouveau amené à évoluer. Au-delà des déclarations compassionnelles, le coût impliqué par l'accueil des réfugiés suscite toujours l'inquiétude. L'espoir des responsables politiques jamaïcains que la situation à Haïti s'arrange rapidement et permette de renvoyer au plus vite les réfugiés haïtiens dans leur pays s'amenuise. Cette position est notamment exprimée par une Peter Philipps, Ministre de la sécurité nationale<sup>1227</sup> et Dean Pert, Ministre de l'urbanisme et de l'environnement<sup>1228</sup>. Dès la fin avril, les pouvoirs publics lancent également un appel à l'aide internationale pour obtenir un soutien financier, auquel le HCR<sup>1229</sup> et l'OIM répondront<sup>1230</sup>. Toutefois, le climat politique à Haïti ne s'améliore pas et au fur et à mesure que les réfugiés arrivent – leur nombre est estimé à 538 le 17 mai 2004 – le cadrage officiel sur le « problème haïtien » évolue sensiblement. Ce glissement sémantique est acté durant un conseil du gouvernement jamaïcain présidé par P.J Patterson le 18 mai 2004, quelques jours seulement avant l'annonce du départ du Président Aristide<sup>1231</sup>. Dans un communiqué de presse, le Premier ministre déclare : « bien que la Jamaïque ait l'obligation de recevoir les réfugiés, le gouvernement reste conscient de sa responsabilité suprême de protéger le peuple de Jamaïque<sup>1232</sup>. » Le changement de ton est net dans la mesure où le « devoir humanitaire » n'est plus couplé à une identité commune, mais est au contraire opposé à la « protection » des Jamaïcains.

---

<sup>1227</sup> "...Jamaica will accept refugees", art. cit.

<sup>1228</sup> "\$36 million to host Haitian refugees", *Jamaica Observer*, 16 mars 2004.

<sup>1229</sup> Haut-Commissariat des Nations-Unies pour les Réfugiés

<sup>1230</sup> "Jamaica asks UN for help with refugees", *Jamaica Observer*, 27 avril 2004.

<sup>1231</sup> "Aristide's departure plans being finalised", *Jamaica Observer*, 26 mai 2004.

<sup>1232</sup> P.J Patterson, cité dans "Haitians going home", *Jamaica Observer*, 19 mai 2004. Notre traduction.

Le Premier ministre ne présente donc plus les Haïtiens comme ses « frères » mais suggèrent au contraire qu'ils constituent une menace pour la société jamaïcaine et entravent le fonctionnement de l'État. Cette évolution du cadrage du « problème haïtien » augure également l'émergence d'un nouveau modèle de solution avancé par les pouvoirs publics, non plus fondé sur l'accueil des réfugiés mais sur leur expulsion. Dans le même communiqué, P.J Patterson se livre en effet à une série d'annonces sur le traitement administratif des réfugiés. Il indique que « tous les efforts doivent être déployés » pour traiter efficacement les Haïtiens de manière à ce que ceux ayant exprimé la volonté de retourner à Haïti puisse le faire rapidement. Le Premier ministre fait également savoir que les demandes d'asile déposées par les réfugiés seront examinées au plus vite. Estimant que les services publics destinés aux Jamaïcains sont perturbés par l'arrivée des Haïtiens, M. Patterson appelle enfin les responsables administratifs locaux à se mobiliser pour en assurer la pérennité. Dans un registre similaire, le communiqué annonce que l'ODPEM<sup>1233</sup>, jusqu'ici en charge de la coordination de l'aide destinée aux réfugiés, est relevée de sa tâche pour revenir à ses missions d'origines. La direction des activités liées aux réfugiés sera dévolue à une structure ad hoc, la *Haitian Management Unit*, sous la supervision directe du Ministre de la sécurité nationale. Le rôle de ce dernier dans la prise en charge du « problème haïtien » apparaît par conséquent renforcé. À travers le bilan du Conseil de gouvernement jamaïcain, il est ainsi possible d'entrevoir les contours de l'énoncé de solution élaboré par les pouvoirs publics. Le couplage opéré est le suivant : les réfugiés haïtiens constituent une menace pour la société jamaïcaine et ils perturbent la bonne marche de l'État ; par conséquent, il est urgent de les renvoyer dans leur pays au plus vite. La position des partisans d'une expulsion des réfugiés semble par conséquent s'être imposée sur les tenants d'un discours fraternel. Dès lors, les différents responsables politiques jamaïcains en charge du « problème haïtien » vont s'atteler à valider les termes du couplage associant les réfugiés à une menace et à présenter le renvoi des réfugiés haïtiens comme la seule option possible.

---

<sup>1233</sup> *Office of Disaster and Preparedness and Emergency Management.*

### 3. La co-construction des Haïtiens comme indésirables : le rôle des médias

La monopolisation étatique des ressources cognitives liées à la mise à l'agenda de l'immigration haïtienne met en lumière la capacité de l'appareil étatique jamaïcain à peser sur les modes d'émergence et d'institutionnalisation des objets de controverse au sein de l'espace public local. En effet, de manière quasi exclusive, les administrations publiques filtrent, parrainent et publicisent la réactivation politique du « problème haïtien ». Cette maîtrise du processus suggère que, contrairement à ce qui a pu être affirmé par les tenants d'une « dissolution hégémonique » de l'idéologie adossée à l'État, les institutions officielles demeurent des producteurs de sens incontournables dans la formulation de la communauté nationale<sup>1234</sup>. Pour autant, le processus de propagation du « problème haïtien » haïtien, ainsi que l'imposition du modèle du renvoi au sein des administrations publiques, ne sont pas du ressort exclusif d'acteurs des politiques publiques. La presse nationale, en se faisant le relais actif des énoncés véhiculés par les partisans de la ligne « dure » - notamment des représentants du MNS – dans l'espace médiatique, joue un rôle actif dans ce rééquilibrage des forces. En effet, la construction des Haïtiens en tant qu'indésirables est largement observable dans la presse, où les articles vilipendant les « boat-people haïtiens » venant « profiter des ressources de la Jamaïque » se multiplient.

Durant toute la durée de présence des réfugiés en Jamaïque, soit de février 2004 jusqu'à la fin de l'année 2005, les deux grands titres de presse nationaux, le *Gleaner* et l'*Observer*, multiplient les propos alarmistes et péjoratifs sur les Haïtiens. Les articles alarmistes se succèdent au fil des semaines, avec des titres évocateurs tels que « L'afflux d'Haïtiens inquiète les jamaïcains<sup>1235</sup> », « Renvoyez-les chez eux<sup>1236</sup> », « Stoppons le déferlement de réfugiés<sup>1237</sup> », « 41 nouveaux boat people haïtiens arrivent en Jamaïque<sup>1238</sup> », « Ils sont de retour<sup>1239</sup> », « Le gouvernement va discuter du problème des réfugiés haïtiens demain<sup>1240</sup> »... Ce traitement médiatique contribue à instaurer un climat de « panique morale », pour reprendre l'expression de Stanley Cohen, et installe

---

<sup>1234</sup> Brian Meeks, *Radical Caribbean : From Black Power to Abu Bakr*, op. cit.

<sup>1235</sup> Leonardo Blair, « Haitian influx worry J'cans », *Jamaica Gleaner*, 29 février 2004.

<sup>1236</sup> Yolande Gyles, « SEND THEM HOME », *Jamaica Star*, 7 mai 2004.

<sup>1237</sup> « Halting the refugee flood », *Jamaica Gleaner*, 9 mars 2005.

<sup>1238</sup> « 41 more Haitian boat people arrive in Jamaica », art. cit.

<sup>1239</sup> Arlene Martin-Wilkins, « They're back », *Jamaica Observer*, 13 mars 2005.

<sup>1240</sup> « Cabinet to discuss Haitian refugee issue tomorrow », *Jamaica Observer*, 18 mai 2004.

durablement l'idée d'une « invasion haïtienne » dans l'espace public<sup>1241</sup>. Un article du *Gleaner* explique ainsi : « Certains Jamaïcains sont inquiets à propos de la décision du gouvernement de continuer à accepter des Haïtiens fuyant les troubles sociaux dans leur pays. [...] Depuis l'arrivée du premier groupe de 10 [Haïtiens] sur l'île, le nombre d'Haïtiens arrivant par bateau a augmenté progressivement<sup>1242</sup>. » Plus loin, l'article interroge des Jamaïcains anxieux des conséquences économiques de l'accueil des migrants, citant une serveuse interrogée dans la rue : « Nous ne sommes pas en mesure de continuer à les accepter. Nous avons des gens qui vivent dans la rue ici et le gouvernement n'a rien fait pour les aider. Nous avons nos propres problèmes. Je ne suis pas d'accord avec la décision [du gouvernement]. Ils devraient arrêter de les accepter maintenant<sup>1243</sup>. » Les deux titres de presse nationaux qualifient quasi systématiquement les Haïtiens de « boat-people », une assignation qui n'est pas sans rappeler le traitement médiatique des réfugiés haïtiens tentant de rejoindre la Floride dans les années 1970<sup>1244</sup>. Le coût généré par les réfugiés est également constamment mis en avant et présenté comme une injustice sociale. Les phrases telles que « [Les nouvelles arrivées] pèsent lourdement sur des ressources déjà sévèrement limitées<sup>1245</sup> » ou « L'arrivée des réfugiés haïtiens a mis sous pression les ressources de la Jamaïque et les responsables ici espéraient que le flot se tarirait avec le retour à un semblant de normalité à Haïti<sup>1246</sup> » ponctuent la grande majorité des articles traitant du « problème haïtien ». On notera également le recours à la métaphore sur l'eau, laissant penser que les réfugiés constituent une « fuite » et véhiculant l'idée que la société jamaïcaine est soumise à une pression insupportable. Le rappel régulier de la situation insulaire du pays conduit à amplifier cette idée d'un « seuil de tolérance ». Alors que les réfugiés ne sont que quelques dizaines, le 24 février 2004, l'*Observer* parle déjà d'un « déluge de boat people » menaçant le pays : « « 32 réfugiés haïtiens sont arrivés hier dans l'est de la Jamaïque, portant le nombre de ceux arrivés durant les 10 derniers jours à 62, aggravant la peur ici que l'île pourrait faire face à un déluge de boat people, mettant sous pression les ressources limitées de la Jamaïque<sup>1247</sup>. » En 2005, de nouvelles arrivées provoquent des réactions similaires : le *Gleaner* dénonce « plus de problèmes » pour des autorités

---

<sup>1241</sup> Stanley Cohen, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, op. cit.

<sup>1242</sup> Leonardo Blair, « Haitian influx worry J'cans », art. cit. Notre traduction.

<sup>1243</sup> Cité dans Ibid. Notre traduction.

<sup>1244</sup> Voir la section intitulée « Le despote, l'indolent et le miséreux. De l'incapacité supposée des Haïtiens à se gouverner eux-mêmes » dans le chapitre 1 de cette thèse.

<sup>1245</sup> « Cabinet to discuss Haitian refugee issue tomorrow », art. cit.

<sup>1246</sup> « Fifty-one more Haitians arrive », art. cit. Notre traduction.



locales « qui se plaignent déjà de subir de forte pression pour gérer l'afflux massif de réfugiés qui se déverse dans l'île<sup>1248</sup>. » L'*Observer*, pour sa part, adopte un ton sensationnaliste et laisse penser qu'un véritable remplacement de la population jamaïcaine, progressif et insidieux, serait en cours<sup>1249</sup>.

Certains auteurs estiment que les médias ont une capacité propre à installer un problème dans l'espace public. Philippe Garraud identifie par exemple un modèle de mise à l'agenda dans lequel les médias jouent un rôle moteur et autonome, et influencent de manière significative la prise en charge d'un objet polémique par les pouvoirs publics<sup>1250</sup>. McCombs et Shaw postulent également que l'agenda systémique, pour reprendre la terminologie de Kingdon, est en réalité commandé par l'agenda médiatique<sup>1251</sup>. En réalité, si la presse a un rôle de filtrage et de propulsion des problèmes sur l'arène publique, elle en est rarement à l'origine dans la mesure où elle relaie plus qu'elle ne produit les problèmes mis en récit<sup>1252</sup>. Par ailleurs, établir une relation univoque entre agenda systémique et agenda médiatique revient considérer les récepteurs, c'est-à-dire les individus qui reçoivent l'information, comme des êtres passifs dénués de toute capacité d'interprétation. C'est enfin oublier que les médias sont eux-mêmes des récepteurs et constituent des entités ouvertes aux représentations qui parcourent l'imaginaire social. Le travail d'interprétation des journalistes repose notamment sur des sources extérieures que l'on nommera « définisseurs primaires ». Cette interdépendance de l'appareil médiatique à l'univers socio-politique dans lequel il s'insère se laisse observer dans le cas jamaïcain : la ligne éditoriale adoptée par le *Gleaner* et l'*Observer* a sans aucun doute fortement contribué à diffuser le modèle d'interprétation des partisans du renvoi et à influencer la prise en charge du problème désignée par les pouvoirs publics. Il serait toutefois hasardeux d'avancer que l'agenda médiatique a imposé de manière univoque un modèle de solution. Les « définisseurs

---

<sup>1247</sup> "Aristide must go, says Seaga", art. cit. Notre traduction.

<sup>1248</sup> Gareth Davis, "More Haitians arrive", *Jamaica Gleaner*, 11 mars 2005. Notre traduction.

<sup>1249</sup> « Peu de choses se passaient dans les eaux de [Manchioneal]. [...] Mais à partir du début des années 1990, les choses ont commencé à changer. Un par un, les Haïtiens ont commencé à arriver sur les côtes de Portland, poussés par la volonté de fuir le carnage qui est venu avec l'instabilité politique. Mais ce à quoi Stichel [un résident local] a assisté ne l'avait préparé aux événements de l'année passée. Avec le déboulonnage de l'ancien Président haïtien Jean-Bertrand Aristide, les Haïtiens commencèrent à arriver par bateaux entiers. Il y a eu une brève accalmie, [...] mais maintenant leur nombre augmente à nouveau de façon continue. » (Arlene Martin-Wilkins, "They're back", art. cit.) Notre traduction.

<sup>1250</sup> Philippe Garraud, "Politiques nationales : élaboration de l'agenda", art. cit., pp.34-35.

<sup>1251</sup> « En reflétant ce que les candidats disent durant une campagne, les médias de masse peuvent fort bien déterminer les enjeux importants ; en d'autres termes, les médias peuvent établir l'agenda de la campagne. » (Maxwell McCombs et Donald Shaw, "The Agenda-Setting Function of Mass Media", *op. cit.*, p.176.). On retrouve des constats similaires chez Chas Critcher (*Moral Panics and the Media*, *op. cit.*) ou encore, dans le champ académique français, chez Pierre Tévanian (*Le voile médiatique. Un faux débat : l'affaire du « foulard islamique »*, Paris, Raisons d'Agir, 2005.).

primaires » du « problème haïtien » sont plutôt à chercher du côté des administrations publiques, car les articles de presse traitant du sujet se contentent généralement de reprendre les énoncés construits par les partisans de la « ligne dure » au sein des administrations publiques. On préférera donc parler, dans le cas du « problème haïtien », d'une co-construction opérée par les médias nationaux et la coalition discursive favorable au renvoi des haïtiens.

Les multiples évolutions interprétatives observables dans l'espace public jamaïcain nous livrent trois enseignements principaux. En premier lieu, celles-ci démontrent que, malgré le fait que les pouvoirs publics aient inscrit le « problème haïtien » à l'agenda de leur propre initiative, le traitement politique des Haïtiens ne relève pas d'un discours préparé à l'avance. Le contenu associé au problème en question a connu des changements significatifs au fil des mois et s'avère être le produit d'une série de décisions improvisées par une pluralité d'acteurs étatiques. En deuxième lieu, les revirements du pouvoir politique jamaïcain montrent à quel point les cadrages retenus par les pouvoirs publics relèvent à la fois de rapports de pouvoir internes, de l'influence exercée par les acteurs médiatiques, et de configurations situationnelles. Car l'imposition du récit présentant les réfugiés comme une menace n'est pas seulement le résultat d'une victoire des partisans d'une ligne « dure » dans l'espace restreint du « forum des communautés des politiques publiques<sup>1253</sup> ». Elle renvoie à une configuration plus large, liée à la fois au contexte diplomatique – le pouvoir politique abandonnant sa mise en scène d'un devoir de solidarité avec les « frères haïtiens » dès l'annonce du départ de Jean-Bertrand Aristide – et au travail de pression exercé par les acteurs médiatiques. En troisième lieu, les différents positionnements exprimés durant cette mise en débat de l'immigration haïtienne offre un exemple illustratif de la manière dont les schèmes raciaux informent l'action politique qui prend place en Jamaïque. Tandis que la première coalition discursive est guidée par des catégorisations héritées du nationalisme noir – le partage d'une destinée commune entre Noirs, le devoir d'entraide face à l'oppression blanche – la deuxième tend à reprendre les stéréotypes couramment associés à la figure coloniale du « barbare haïtien » – les réfugiés présentés comme une menace pour l'ordre social existant. Le cas du « problème haïtien » montre également que les institutions postcoloniales, si elles ont intégré certains éléments du nationalisme

---

<sup>1252</sup> Erik Neveu, *Sociologie politique des problèmes publics*, op. cit., p.88.

<sup>1253</sup> Bruno Jobert, "Introduction : le retour du politique", op. cit., pp.12-14.

noir, demeurent toujours dominées par la norme de respectabilité, comme en témoigne la victoire des partisans du modèle de solution fondé sur l'expulsion. C'est à travers ce type de conflit qu'il est possible d'observer comment, à l'instar d'Omi et Winant, le sens assigné à l'identité raciale est remodelé au gré des rapports de pouvoir et des conflits qui prennent place dans l'espace politique<sup>1254</sup>.

### **III. Politisation du « problème haïtien » et justification de l'action publique**

Au total, près d'un millier d'Haïtiens se rendent en Jamaïque en 2004 et en 2005. Nous le verrons par la suite, la plupart d'entre eux seront expulsés. Divers acteurs étatiques s'engagent dans un travail argumentatif pour justifier la légitimité – voire le caractère inéluctable – de ces mesures de renvoi. Ces opérations d'assemblage cognitif reposent tout à la fois sur la présomption d'une incompatibilité culturelle et biologique avec les Haïtiens, et sur la volonté d'expulser ces derniers de l'espace nationale. Elles procèdent d'une tentative de verrouillage du champ des possibles en présentant le « problème haïtien » comme un fardeau et une menace pour la société jamaïcaine. La polémique soulevée à partir de 2005 par l'émergence de trafics d'armes et de drogues entre la Jamaïque et Haïti confirme l'installation durable de ce couplage dans l'imaginaire social. Les activités de justification opérées autour du modèle du renvoi sont, de manière implicite, érigées en preuve de la capacité des pouvoirs publics à résorber le désordre présent dans la société. Ce travail de légitimation donne à voir un discours officiel informé par la volonté de se conformer au cadre postcoloniale, dans la lignée des structures de pouvoir héritées de la société de plantation. Toutefois, le cadrage officiel du « problème haïtien », s'il s'impose dans l'opinion publique, n'en demeure pas moins contesté : en effet, certains acteurs associatifs se mobilisent dans le but de contester le caractère problématique assigné à Haïti et de revendiquer une appartenance commune avec la première République noire.

---

<sup>1254</sup> Michael Omi et Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, op. cit.

## A. Travail argumentatif et logiques d'imputation : le renvoi comme solution face à la « menace haïtienne »

L'intervention des pouvoirs publics est décisive dans le processus de propagation d'un problème dans la mesure où elle contribue à légitimer des interprétations et à les reformuler dans un langage administratif à l'autorité reconnue. Dans le cas de la Jamaïque, les acteurs des politiques publiques opèrent à un travail de montée en généralité pour convaincre l'opinion publique de la concrétude de la « menace haïtienne », associant celle-ci à divers maux affectant la société jamaïcaine. Quatre types d'arguments sont principalement mobilisés par les acteurs des politiques publiques pour justifier ce couplage : le cout économique des migrants ; la plupart d'entre eux seraient de « faux-réfugiés » ; ils constitueraient une menace sécuritaire et sanitaire pour le pays ; les Haïtiens seraient culturellement incompatibles avec les Jamaïcains. En sous-main, ces dispositifs contribuent à conforter le récit officiel sur le corps collectif et à réaffirmer le caractère désirable des régimes de pouvoir en place.

### 1. L'argument du cout économique

Le premier type d'argument mobilisé par les pouvoirs publics consiste à mettre en avant le cout généré par les réfugiés, jugé insupportable pour les finances du pays. Le ministre de la justice, Arnold Nicholson, accorde un entretien à l'agence de presse gouvernementale, le *JIS*, le 13 juin 2004 dans le but de montrer que le modèle de solution retenu par les pouvoirs publics est légitime et légalement fondé. Tout en tenant un discours compassionnel envers les Haïtiens, M. Nicholson insiste sur les difficultés du contexte socio-économique du pays : les pouvoirs publics « cherchent à offrir [aux Haïtiens] le type de soutien et de réconfort que les circonstances justifient, même si nous gardons à l'esprit les demandes de ressources concurrentes auxquelles fait face l'État jamaïcain<sup>1255</sup>. » Ce faisant, il présente selon lui deux options inconciliables, à savoir autoriser les Haïtiens à rester et risquer une crise économique et sociale, ou les renvoyer. Dans ce dilemme du « eux ou nous », le choix est rapidement arrêté et le ministre de la Justice préconise de renvoyer les réfugiés. Cet argument est brandi comme une justification infaillible au renvoi des Haïtiens et repris de manière

---

<sup>1255</sup> Arnold Nicholson, Ministre de la justice, cité dans «Haiti: the refugee question», *Jamaica Information Service*, 7 juin 2004. Notre traduction.

systématique par les acteurs administratifs et politiques interrogés sur le sujet. Le raisonnement développé par Richard Reece, directeur des douanes jamaïcaines et directeur du système pénitencier au sein du MNS en 2004, donne un résumé efficace du cadrage qui s'impose alors dans l'espace public : « Nous aimerions aider, mais nous-mêmes avons besoin d'aide maintenant, nous ne sommes pas en position d'aider. Si vous avez un chômage élevé dans un pays, et que vous avez 500, 600 personnes qui viennent, puis un millier, ces gens seront considérés comme une menace économique. Cela n'a rien à voir avec qui vous êtes, ce sont juste les circonstances. Je veux dire, si vous dépensez 5000 dollars [jamaïcains] par jour pour un migrant, les nationaux : "ils viennent juste d'arriver, et vous dépensez tout cet argent pour eux, j'ai besoin de cet argent moi aussi !" Cela crée des problèmes politiques internes. Et des problèmes sociaux, oui<sup>1256</sup>. » Il n'est donc plus question ici de présenter les Haïtiens comme des « frères », mais comme une « menace économique » qui met en péril l'ordre social existant en Jamaïque. On retrouve les mêmes types d'arguments chez les responsables administratifs du MFAT. Dans ses entretiens avec deux représentants du ministère en 2005, Sharon Clark rapporte ainsi que les personnes interrogées s'agacent des « millions de dollars » dépensés pour les Haïtiens et mettent en avant le coût des examens médicaux, « qui vont bien au-delà de ce à quoi un ressortissant jamaïcain aurait droit<sup>1257</sup>. » Barbara Carby, directrice de l'ODPEM<sup>1258</sup> en 2004-2005, reconnaît pour sa part que le nombre de réfugiés n'était pas élevé, tout en soulignant que la Jamaïque n'avait pas les moyens de les accueillir au regard de son climat : « Bien sûr, à l'échelle globale, 300 ou 400 personnes, ça n'est pas beaucoup, dans certains endroits du monde on parle de centaines de milliers de gens, mais pour un pays comme la Jamaïque, vraiment, c'est un nombre important. [...] En Jamaïque, l'accueil des réfugiés est plus compliqué qu'ailleurs, car il y a la saison des ouragans, et qu'en cas de cyclone, le gouvernement doit protéger non seulement sa population, mais aussi ces personnes. Ce n'est pas aussi simple qu'en Afrique par exemple, où les tentes suffisent, ici il faut plus de logistique, c'est un aspect à prendre en compte<sup>1259</sup>. » Le consensus paraît aller bien

---

<sup>1256</sup> Entretien avec Richard Reece, *Commissioner of Jamaican Customs*, 5 septembre 2013. M. Reece fut également directeur de l'administration du MNS entre 2008 et 2010.

<sup>1257</sup> Sharon Clarke, *Refugee Rights in the Caribbean: a study of Haitians in Jamaica*, mémoire de recherche pour le *MSc Refugee Studies*, London South Bank University, 2005, pp.48-49. Notre traduction. Nous remercions Sharon Clarke de nous avoir donné accès aux résultats de ses recherches sur les réfugiés haïtiens en Jamaïque. Pour rappel, le MFAT est le sigle désignant le ministère des affaires étrangères jamaïcain.

<sup>1258</sup> Pour rappel, l'ODPEM (*Office of Disaster and Preparedness and Emergency Management*) fut chargé de la coordination de l'aide fournie aux réfugiés.

<sup>1259</sup> Entretien avec Barbara Carby, ancienne directrice de l'ODPEM, 14 juin 2014.

au-delà des responsables des responsables administratifs, puisque l'intégralité des acteurs politiques rencontrés sur le terrain avancent des arguments similaires, qu'ils soient du PNP ou du JLP<sup>1260</sup>.

On retrouve ici un mécanisme typique de la construction des problèmes publics, qui consiste à substituer un problème inacceptable par une cause traitable<sup>1261</sup>. Le renvoi de réfugiés fuyant la violence politique paraît une chose inacceptable en soi. L'associer aux difficultés économiques du pays ne revient pas seulement à faire le lien entre deux phénomènes distincts, l'arrivée des réfugiés d'une part et les déficits publics d'autre part, cela équivaut également à rendre le premier problème traitable en légitimant la solution proposée, à savoir l'expulsion des réfugiés. Par des jeux de langage, les termes du débat sont donc transformés de façon à permettre l'émergence d'une solution « acceptable ». L'association effectuée entre accueil des réfugiés et « menace économique » tient d'autant plus d'une fausse évidence qu'une grande partie du coût de leur prise en charge est assumée par des acteurs extérieurs. Le discours véhiculé par les administrations publiques ne fait en effet que rarement mention du soutien financier de diverses organisations internationales dont elles ont bénéficiées. Durant les trois premiers mois à partir de l'arrivée des réfugiés, le HCR verse aux pouvoirs publics jamaïcains 155 050 dollars américains. Ces fonds visent à couvrir quatre types de dépense : les frais d'hébergement, de nourriture et de prise en charge médicale des réfugiés, ainsi que le surcroît d'activité supporté par les administrations locales<sup>1262</sup>. Cette aide renouvelable est prolongée à plusieurs reprises, jusqu'en mars 2005, pour un montant total de 521 000 dollars américains<sup>1263</sup>. Le PNUD et l'UNICEF<sup>1264</sup> participent également à certains frais liés à l'administration des camps où les Haïtiens sont logés<sup>1265</sup>. L'OIM, pour sa part, prend en charge une partie des frais de rapatriement des réfugiés ayant exprimé le désir de retourner dans leur pays<sup>1266</sup>. Des associations locales, des organisations religieuses et des entreprises privées apportent enfin un soutien humain, matériel et financier aux pouvoirs publics. L'argument économique paraît

---

<sup>1260</sup> La « nécessité » d'expulser les réfugiés haïtiens au nom des contraintes budgétaires fut notamment avancée par Andrew Holness, leader de l'opposition JLP, Sharon Hay Webster, ex-député PNP, Berveley Manley, membre du PNP, Julian Jay Robinson, ministre PNP des sciences...

<sup>1261</sup> Philippe Zittoun, *La fabrique politique des politiques publiques*, op. cit., p.141.

<sup>1262</sup> Chiffres obtenus à partir d'un rapport interne du HCR, *Update on the Haiti situation*, mars 2004, URL : <http://www.unhcr.org/405ab7884.html> (consulté le 18 avril 2014).

<sup>1263</sup> Sharon Clarke, *Refugee Rights in the Caribbean: a study of Haitians in Jamaica*, op. cit., p.72.

<sup>1264</sup> PNUD : Programme des Nations-Unies pour le Développement ; UNICEF : Fonds des Nations-Unies pour l'Enfance.

<sup>1265</sup> Sharon Clarke, *Refugee Rights in the Caribbean: a study of Haitians in Jamaica*, op. cit., p.39.

d'autant plus fragile que Paul Saunders, l'administrateur en charge de la *Haitian Management Unit*, admet lui-même lors d'un entretien à huis clos avec des responsables de l'ambassade américaine que « le gouvernement jamaïcain a suffisamment de ressources pour prendre en charge les Haïtiens<sup>1267</sup> ». Mme Carby, alors directrice de l'ODPEM, reconnaît enfin que l'essentiel des surcoûts générés par l'accueil des réfugiés est en réalité dû aux examens médicaux subis par ces derniers<sup>1268</sup>. Le HCR estime à l'époque que ces tests sont excessifs et vont « bien au-delà de ce qui était nécessaire<sup>1269</sup> ». De fait, la fin de l'aide internationale fournie à la Jamaïque en mars 2005 coïncide avec un durcissement du ton des responsables administratifs et politiques à propos du « problème haïtien ». En effet, dès mai 2005, les pouvoirs publics mettent en avant la nécessité de « fermer les frontières ». Le porte-parole du gouvernement, Burchell Whiteman, déclare alors : « Le fait est que l'hébergement et le traitement des réfugiés, la nourriture, le logement, les soins médicaux et les rapatriements lorsqu'ils sont nécessaires, impliquent des coûts très élevés. [...] Quand il y a de bonnes raisons de croire que la générosité du pays est exploitée, alors des barrières doivent être érigées<sup>1270</sup>. » Cette évolution du cadrage se laisse notamment observer par l'abandon du terme « réfugié » par le discours officiel au profit d'une catégorisation des migrants en tant qu' « illégaux<sup>1271</sup> ».

---

<sup>1266</sup> Entretien par email avec Keisha Livermore, directrice de l'OIM en Jamaïque, 5 juillet 2014. Sur les 512 rapatriements volontaires, l'OIM en a pris en charge 320. Pour rappel, l'acronyme OIM désigne l'Organisation Internationale des Migrations.

<sup>1267</sup> « Selon Sanders, le gouvernement jamaïcain a suffisamment de ressources pour prendre en charge les Haïtiens grâce au financement de l'HCR qui expire le 31 mars [2005], mais celui-ci a évoqué avec inquiétude le fait que de nouvelles arrivées pourraient changer cette équation. » (Paul Sanders, responsable de la *Haitian Management Unit* au sein du MNS, cité dans Ambassade Américaine de Kingston, *GOJ, IOM and UNHCR AGREE MOST HAITIANS MIGRANTS ARE ECONOMIC MIGRANTS, AS 58 MORE LAND IN JAMAICA*, câble du 3 avril 2005, URL : <http://cables.mrkva.eu/cable.php?id=28183> (consulté le 7 mai 2014). Notre traduction.

<sup>1268</sup> « Un des coûts les plus importants générés par l'accueil des Haïtiens était en fait le coût médical. Parce que toute personne qui arrive doit être examinée sur le plan médical, ils doivent passer certains tests, et ils doivent être traités des maladies ou infections qu'ils peuvent avoir. Donc le gouvernement a dû dépenser beaucoup d'argent en frais médicaux. » (Entretien avec Barbara Carby, ancienne directrice de l'ODPEM, 14 juin 2014.)

<sup>1269</sup> Sharon Clarke, « Refugee Rights in the Caribbean: A study of Haitians in Jamaica », op. cit., p.131.

<sup>1270</sup> Burchell Whiteman, Ministre de l'information, cité dans Monique Herpburn et Glenda Anderson, « 35 Haitian refugees leave », *Jamaica Gleaner*, 8 mai 2005. Notre traduction.

<sup>1271</sup> On trouve une bonne illustration de ce glissement sémantique dans un communiqué de presse du MNS en date de décembre 2005 et qui affirme : « cela a coûté au gouvernement plus de 10 millions de dollars [jamaïcains] par mois d'accueillir des Haïtiens qui débarquent illégalement. » (Communiqué du MNS, cité dans « Jamaica sends home 86 Haitians », *Jamaica Observer*, 14 décembre 2005.) Notre traduction.

## 2. Le « faux réfugié » érigé en corporéité menaçante

Le deuxième type d'argument mobilisé repose sur le fait que les Haïtiens seraient de « faux-réfugiés ». Dans son entretien avec des responsables de l'ambassade américaine, Paul Saunders, l'administrateur de la *Haitian Management Unit* « a caractérisé sans hésitation la plupart des Haïtiens de migrants économiques, notant qu'un homme qui avait été rapatrié volontairement à Haïti à la fin 2004 était revenu en Jamaïque par bateau avec sa femme et six enfants<sup>1272</sup>. » L'idée selon laquelle la grande majorité des Haïtiens sont des migrants économiques, du fait que certains d'entre eux soient revenus après un rapatriement volontaire, est régulièrement reprise par des responsables politiques et administratifs. En 2005, Gilbert Scott, le directeur de l'administration du MNS, affirme ainsi : « Nous avons déterminé que les Haïtiens sont des immigrés illégaux et nous leur avons interdit le séjour [en Jamaïque] en accord avec la loi sur l'immigration<sup>1273</sup>. » La veille de cette déclaration, un communiqué du MNS dénonçait la présence de « rapatriés » parmi les derniers groupes d'Haïtiens ayant débarqué en Jamaïque<sup>1274</sup>. Un responsable du MFAT interrogé par Sharon Clarke confirme cette version en affirmant que « 99,9 pour cent de ces individus sont, en fait, des migrants économiques<sup>1275</sup> ». Ce chiffre fut toutefois fortement contesté par la représentante du HCR. Les recadrages sémantiques autour de la notion de « réfugié » constituent un cas relativement classique dans les débats sur l'asile, la rhétorique du « faux réfugiés » consistant à opposer des migrants « illégaux », qui profitent du système et prennent le travail des locaux, à de « vrais » réfugiés, construits comme des individus vertueux et disciplinés. Ces catégories sont en réalité davantage le produit des administrations en charge de la politique d'asile que des individus eux-mêmes. L'argument du « faux-migrant » contribue en réalité à légitimer le renvoi des Haïtiens et le caractère « illégal » de leur présence en Jamaïque. Nous reviendrons plus en détail sur la manière dont les instruments de l'action publique ont contribué à valider cette catégorisation des migrants haïtiens dans le chapitre 7.

---

<sup>1272</sup> Paul Sanders, responsable de la *Haitian Management Unit* au sein du MNS, cité dans Ambassade Américaine de Kingston, *GOJ, IOM and UNHCR AGREE MOST HAITIANS MIGRANTS ARE ECONOMIC MIGRANTS, AS 58 MORE LAND IN JAMAICA*, câble du 3 avril 2005, URL : <http://cables.mrkva.eu/cable.php?id=28183> (consulté le 7 mai 2014). Notre traduction.

<sup>1273</sup> Gilbert Scott, directeur de l'administration du MNS, cité dans Claude Mills, "Row over Haitians - Repatriation sparks conflict, Boat people bill \$10m a month", *Jamaica Gleaner*, 14 décembre 2015. Notre traduction.

<sup>1274</sup> Ibid.

<sup>1275</sup> Sharon Clarke, *Refugee Rights in the Caribbean : a study of Haitians in Jamaica*, mémoire de recherche pour le MSc *Refugee Studies*, op. cit., pp.48-49.



Le troisième type d'argument mobilisé par les acteurs des politiques publiques est celui d'une menace sécuritaire et sanitaire. Ce raisonnement est déjà implicite par le choix qui a été fait d'attribuer la prise en charge des réfugiés haïtiens par le MNS. Il est par la suite mis en avant à de nombreuses reprises par diverses administrations publiques, qui érigent les réfugiés en une corporéité synonyme de risque pour la population jamaïcaine. Cette mise en récit est repérable dès le lendemain du conseil de gouvernement du 18 mai 2004 ayant acté le renvoi des Haïtiens : le Ministère de la santé (MOH, *Ministry of Health*) publie alors un communiqué dans lequel il tient enfin à rassurer les Jamaïcains sur le fait que l'arrivée des Haïtiens « n'a pas mis en cause la santé publique des citoyens », avançant que tous les migrants sont examinés à leur arrivée et qu'un « programme de lutte anti vectorielle » serait mis en place<sup>1276</sup>. On retrouve ici le raisonnement exposé dans le chapitre 4, à savoir que les Haïtiens sont considérés comme un groupe à risque biologiquement différencié. Le MNS donne à voir une rhétorique similaire : dans un communiqué publié en décembre 2005, le Ministère considère ainsi que les « arrivées illégales posent un risque sécuritaire et sanitaire » pour la société jamaïcaine<sup>1277</sup>. La peur d'une épidémie d'origine haïtienne est évoquée à diverses occasions, par exemple lorsque les syndicats de police expriment leur crainte que les gardes en charge de la surveillance des camps où sont logés les Haïtiens ne soient infectés<sup>1278</sup>. Cet argument apparaît également à plusieurs reprises dans les entretiens menés sur place. Sharon Hay Webster, député PNP, estime par exemple que la venue des Haïtiens représentait un « problème de santé public » et justifiait à lui seul leur expulsion : « Je pense qu'ils sont venus parce que d'une ils savaient qu'Aristide était ici, et de deux parce que nous nous sommes présentés comme des sauveurs et des saints. Donc beaucoup sont venus. Ils ont dû être envoyés chez eux. C'était une chose difficile à faire. Pour moi c'est difficile de regarder ça, parce que vous voyez des gens qui sont vraiment dans le besoin, c'est dur. Mais ensuite vous voyez, si vous les acceptez, il y a beaucoup de choses qui viennent avec. Il y a des profils sanitaires auxquels nous ne sommes pas préparés, parce qu'alors cela devient notre propre problème de santé public<sup>1279</sup>. » Richard Reece, directeur des douanes, déclare quant à lui craindre « l'introduction de maladies » tout en niant l'existence de toute « discrimination » : « Il y a une inquiétude générale à propos de la santé publique, à propos des menaces sur la

---

<sup>1276</sup> "Haitians going home", art. cit.

<sup>1277</sup> Communiqué du MNS, cité dans "Jamaica sends home 86 Haitians", op. cit. Notre traduction.

<sup>1278</sup> "Ministry promises improvement for cops at Haitian boat people camp", *Jamaica Observer*, 5 mai 2004.

santé publique, quand des personnes arrivent, nous prenons soin de procéder à des examens médicaux, etc. Ils sont nourris et logés correctement quand ils viennent, on prend soin d'eux. Les dépenses engagées chaque jour quand ils sont ici sont très élevées. [...] Les personnes, à cause du niveau de santé publique à Haïti, le choléra et toutes ces choses... cela va sans dire que nous devons être vigilants. Donc dès que quelqu'un arrive, le public est en général très vigilant et appelle les autorités. Et je pense que cela permet, dans la plupart des cas, d'appréhender ces migrants très rapidement. Cette réaction est guidée par une inquiétude sur l'introduction de maladies. [...] Ce n'est pas de la discrimination vous savez, ce sont des inquiétudes de base concernant le bien-être de votre pays<sup>1280</sup>. » Le raisonnement mis en avant par les acteurs interrogés procède ainsi d'une association quasi-automatique entre la corporéité haïtienne et l'introduction de maladies menaçant les corps jamaïcains. Cette biologisation de la différence, qui conduit à dresser une barrière infranchissable entre Jamaïcains et Haïtiens, est réaffirmée et validée par les autorités compétentes. Celle-ci paraît d'autant plus évidente qu'elle se présente sous la forme de l'apparence physique – les Haïtiens sont pensés comme étant plus noirs -, de pratiques langagières dissemblables et surtout de conduites corporelles pensées comme fondamentalement différentes. De ce point de vue, la contagion incarne le risque non pas seulement de contracter une infection, mais aussi de transmettre cette impureté assignée aux Haïtiens à des corps jamaïcains pensés comme plus raffinés mais aussi plus fragiles. Outre le fait qu'elle induit une assignation d'infériorité physique, cette altérisation sanitaire permet de construire l'enveloppe charnelle de l'Haïtien comme un objet de soin et une victime en besoin d'assistance. Elle autorise l'établissement d'une relation asymétrique où les Haïtiens sont pris en charge tout en étant confinés au statut d'êtres inférieurs. Ce type de positionnement constitue un exemple révélateur sur la manière dont la norme coloniale informe le travail argumentaire opéré par les pouvoirs publics à propos du « problème haïtien ». Sous une forme renégociée, on retrouve en effet la relation établie avec le corps noir par le discours colonial : on observe d'une part la présomption d'un corps biologiquement inférieur et dégradé, et d'autre part une prise en charge aux accents paternalistes qui permet de confirmer la relation dominant/dominé, de donner une image positive d'un Soi « civilisé » et d'enfermer le corps désigné dans le statut de victime passive.

---

<sup>1279</sup> Entretien avec Sharon Hay Webster, député PNP de 1997 à 2011, 24 septembre 2013.

<sup>1280</sup> Entretien avec Richard Reece, *Commissioner of Jamaican Customs*, 5 septembre 2013.

### 3. L'argument d'une incompatibilité culturelle

Le dernier argument mobilisé est celui d'une incompatibilité culturelle avec les Haïtiens. Ce type de schème explicatif consiste à essentialiser les migrants en un certain nombre de « croyances » et de comportements considérés comme « exotiques ». Ce biais culturaliste ne consiste pas seulement à éluder les contraintes matérielles, sociales et juridiques qui s'imposent aux individus désignés pour mieux les différencier, elle conduit également à penser que les problèmes rencontrés résultent exclusivement d'une difficulté d'adaptation de l'Autre. Ce raisonnement permet, en sous-main, d'éviter toute remise en cause des institutions médicales, sécuritaires et judiciaires qui produisent ces discours. Au contraire : la diffusion du caractère problématique assigné aux Haïtiens par ces entités constitue un moyen efficace de réaffirmer leur autorité et leur légitimité, puisqu'elles se présentent comme les acteurs en capacité de régler le problème désigné. Carol Archer, professeure à l'Université technologique de Jamaïque et experte reconnue en urbanisme, en donne une bonne illustration lorsqu'elle énumère dans le *Gleaner* les problèmes que les migrants haïtiens posent à l'État jamaïcain : « Je suis très inquiète parce que ces différences socio-culturelles pourraient, avec le temps, constituer une source de conflit, et je pense que l'État doit agir avec diligence car je détesterais savoir que [ces différences] seraient une source de violence ethnique<sup>1281</sup>. » Cette logique différencialiste, qui tend à présenter les Haïtiens comme des individus culturellement incompatibles avec la population jamaïcaine, s'exprime également chez Julian Ray Robinson, ministre PNP des sciences. Lorsque nous lui demandons si l'intégration des réfugiés haïtiens pourrait poser problème, M. Robinson répond : « Oui, parce les gens qui viennent sont vraiment en détresse et viennent de milieux sociaux modestes, donc il faudrait leur fournir une aide. Et nous n'avons pas les moyens pour cela. Et je pense qu'ils ne s'intégreraient pas à cause de la différence de langue et de culture<sup>1282</sup>. » Là encore, la frontière tracée avec les Haïtiens semble infranchissable. On notera comment les contours de cette altérité reprennent à nouveau des éléments de la rhétorique coloniale : le fait de présenter les Haïtiens comme des individus incapables de se prendre en charge eux-mêmes puise en effet ses racines dans le cliché raciste des Haïtiens indigents, passifs et soumis. Pour Lynvale Bloomfield, député PNP, cette

---

<sup>1281</sup> Carol Archer, urbaniste à l'Université technologique de Jamaïque, citée dans "Haitian women pawns in trade", *Jamaica Gleaner*, 22 juin 2008.

<sup>1282</sup> Julian Jay Robinson, Ministre PNP des sciences, 30 septembre 2013.

différence identitaire constitue également un motif de renvoi des réfugiés dans la mesure où ils sont « déplacés de leur habitat naturel<sup>1283</sup> ». Richard Reece assigne quant à lui un caractère « désobéissant » et « émotionnel » aux Haïtiens, qui pourrait constituer un autre type de menace pour l'ordre établi :

- **Une question plus générale, que représente Haïti pour vous ?**
- Je vois beaucoup d'opportunités économiques. [...]. La seule menace que je verrais, de par mes expériences avec les Haïtiens que j'ai rencontrés, est qu'ils sont très émotionnels.
- **Vraiment ?**
- Oui. Comme les Français. Oui, comme en France, j'ai entendu que vous étiez très militants, je ne sais pas si c'est quelque chose de culturel, mais je sais qu'en les gérant ici, ils ont fait des grèves de la faim, des petites manifestations, pour essayer d'attirer l'attention. Quand ils étaient en détention.
- **Les réfugiés, quand ils étaient dans les camps ?**
- Non, quand ils étaient à Horizon [le centre pénitencier de Kingston<sup>1284</sup>]. Ils ont essayé de démarrer une grève de la faim, mais nous leur avons dit qu'ils devaient arrêter, qu'ils avaient de la chance d'être bien nourris. Il y avait une frustration de leur part, parce qu'ils voulaient rentrer chez eux, mais qu'ils attendaient l'autorisation de l'État Haïtien pour revenir. Leur frustration a débordé en une sorte de réaction émotionnelle. Donc je pense que c'est leur principal défi, ils ont eu une longue histoire de, vous savez, de désobéissance civile et de conflits politiques<sup>1285</sup>.

Le parallèle avec les stéréotypes racistes assignés sur les Haïtiens et, de manière plus générale, sur les Noirs, est saisissant. Comment ne pas penser ici au caractère « émotionnel » assignés aux Africains durant les temps coloniaux, ou au présupposé d'une incapacité des Haïtiens à se gouverner eux-mêmes en raison de leur réticence à accepter l'ordre ? On retrouve presque mot pour mot les registres mobilisés pour rationaliser l'infériorité des Haïtiens durant le XIX<sup>e</sup> siècle et le XX<sup>e</sup> siècle, à savoir l'image du sauvage inculte, rétif à l'autorité, gouverné par ses émotions et dépourvu de volonté propre. Cette construction racisante est parachevée par la réaction paternaliste de M. Reece, qui infantilise ses détenus et renvoie leurs protestations à des caprices d'enfant.

---

<sup>1283</sup> « Dans la plupart des cas, [les Haïtiens] sont renvoyés. Parce que nous croyons que ça n'est pas une bonne chose pour les gens d'être déplacés de leur habitat naturel, de leur maison et de l'environnement dans lesquels ils évoluent. Tout particulièrement les plus jeunes et les enfants. Ils devraient avoir accès à cette structure qui permette de préserver leur propre identité nationale. La chose habituelle est ... mais cela arrive c'est une chose internationale... si les Haïtiens viennent nous pouvons nous organiser pour qu'ils soient rapatriés le plus rapidement possible. » (Entretien avec Lynvale Bloomfield, député PNP de la paroisse de Portland, 15 octobre 2013.)

<sup>1284</sup> Pour rappel, Richard Reece était directeur du système pénitencier au sein du MNS en 2004-2005.

<sup>1285</sup> Entretien avec Richard Reece, *Commissioner of Jamaican Customs*, 5 septembre 2013.

Les quatre types d'arguments évoqués ont pour effet de construire les réfugiés haïtiens comme une menace économique, sécuritaire, sanitaire et culturelle sur la Jamaïque et de dessiner les contours d'une altérité radicale. Si les raisons invoquées varient selon le contexte, le couplage opéré est relativement similaire dans la mesure où tous concluent à l'impératif de renvoyer les Haïtiens dans leur pays. Ce modèle de solution, s'il est déjà observable en 2004, s'impose comme une nécessité absolue à partir de 2005. Il est donc possible d'observer un confinement progressif du cadrage du « problème haïtien » et des instruments à mettre en œuvre pour le résoudre. La propagation de ce modèle est le résultat d'un travail de légitimation opéré par le pouvoir politique et les administrations publiques, appuyés par une mise en scène médiatique. Cette entreprise a eu pour effet de monopoliser les ressources cognitives sur le traitement du « problème haïtien » et de transformer des réfugiés initialement considérés comme des « frères » en individus indésirables et dangereux pour l'ordre social. De ce point de vue, les dispositifs de connaissance qui donnent à voir les Haïtiens en tant que groupe problématique constituent avant tout des mécanismes normatifs qui fixent, pour reprendre les réflexions de Becker et Gusfield, la frontière entre la normalité et la déviance. Lorsque les acteurs s'attachent à mettre en évidence l'existence d'un groupe déviant, en l'occurrence des migrants, ils commencent en effet par définir les normes qu'ils sont censés transgresser. Ce n'est que dans ce travail de co-construction de la norme et de la déviance qu'il est possible de déterminer les raisons justifiant le renvoi de migrants initialement considérés comme des réfugiés.

Dans le cas du « problème haïtien », cette réaffirmation des frontières de l' « espace moral<sup>1286</sup> », et plus généralement les multiples recadrages du « problème haïtien », sont soumis à un processus de racialisation. D'une part, parce que le travail argumentatif opéré par les acteurs publics repose sur le présupposé que les Haïtiens sont fondamentalement différents et qu'il ne peut y avoir de passage, d'inclusion dans la société jamaïcaine<sup>1287</sup>. D'autre part, parce que l'institution de cette ligne de partage entre le Nous et la figure de l'Haïtien repose sur les catégories racialisées héritées du discours colonial. Les discours officiels présentant les Haïtiens comme des individus infectés, miséreux et incapables de se prendre en charge, issus d'un pays baroque, instable et

---

<sup>1286</sup> Patrice Bourdelais et Didier Fassin, « Les frontières de l'espace moral », in Patrice Bourdelais et Didier Fassin, dir., *Les constructions de l'intolérable*, Paris, La Découverte, 2005.

<sup>1287</sup> On renvoie notamment à la définition du racisme selon Wieworka, déjà évoquée dans le chapitre 4. Voir Michel Wieworka, *Le racisme, une introduction*, op. cit., p.34.

primitif en constituant des exemples saisissant<sup>1288</sup>. Notre point de vue est que cette volonté de mettre à distance un Haïtien jugé primitif met en lumière le désir exprimé, au sein des institutions officielles jamaïcaines, de se conformer à un idéal postcolonial et de mettre à distance une condition d'esclave jugée dégradante. On a déjà observé, dans le chapitre 2, la domination dans l'appareil étatique local d'une idéologie pluraliste créole reposant sur une réappropriation partielle des valeurs véhiculées par le discours colonial, dans la mesure où celle-ci entend mettre fin au caractère « arriéré » de la nation jamaïcaine par la mise en place d'un système politique moderne et « responsable<sup>1289</sup> ». On a également vu que la littérature récente portant sur l'espace politique jamaïcain fait le constat d'une « dissolution hégémonique » des postulats du nationalisme créole dans l'imaginaire social jamaïcain depuis les années 1980<sup>1290</sup>. La volonté de se confirmer à l'ordre postcolonial exprimée à travers la prise en charge du « problème haïtien » par les pouvoirs publics suggère un résultat différent. D'une part, elle démontre que les valeurs héritées du nationalisme créole persistent, sous des formes renégociées, dans les modes d'expression du politique. S'il n'est pas question de remettre en cause l'émergence d'identités raciales concurrentes dans les espaces dits « populaires » à travers la culture *dance hall*<sup>1291</sup>, notre étude de cas met en évidence le fait que l'idéologie du pluralisme racial demeure dominante, sous des formes renégociées, au sein des institutions officielles. D'autre part, la volonté exprimée en premier lieu par les pouvoirs publics d'accueillir les « frères haïtiens » au nom d'une appartenance commune et d'un passé révolutionnaire, rappelle le fait que le nationalisme créole ne constitue pas le seul répertoire identitaire mobilisé par le pouvoir politique. La mise en scène d'une identité noire lors de la chute de Jean-Bertrand Aristide indique en effet que les représentations puisées dans le nationalisme noir et incorporées au discours officiel durant les années 1970, sous les mandats de Michael Manley, demeurent autant de références utilisées pour mettre en récit la légitimité de l'autorité publique. Cette coexistence des récits

---

<sup>1288</sup> On retrouve notamment cette proximité sémantique dans les catégorisations repérées dans les États-Unis des années 1970 par Glick-Shiller et Fouron pour qualifier le « problème haïtien » : les deux auteurs constatent que « les Haïtiens étaient décrits comme loqueteux, misérables et pathétiques, et il se disait qu'ils étaient des paysans analphabètes, superstitieux, et infestés de maladie. » (Nina Glick-Schiller et Georges Fouron, « « Everywhere We Go, We Are In Danger »: Ti Manno and the Emergence of a Haitian Transnational Identity », art. cit., p.337.) Notre traduction.

<sup>1289</sup> Voir la section intitulée « Clientélisme et pluralisme multiracial : la construction d'une nouvelle rationalité politique » dans le chapitre 2 du présent travail.

<sup>1290</sup> Voir Brian Meeks, *Radical Caribbean : From Black Power to Abu Bakr*, op. cit. ; Deborah Thomas, *Modern Blackness: Nationalism, Globalization, and the Politics of Culture in Jamaica*, op. cit. ; Trevor Munroe, « Caribbean Democracy: Decay or renewal », op. cit., Barry Chevannes, Horace Levy, et al., *They "Cry Respect"! : Urban Violence and Poverty in Jamaica*, op. cit.. Pour une synthèse sur ces questions, voir la section intitulée « Le déclin de l'hégémonie des classes moyennes et la reconfiguration des rapports clientélistes » dans le chapitre 2 du présent travail.

<sup>1291</sup> Obika Gray, « Discovering the Social Power of the Poor », art. cit.

identitaires apparaît toutefois, au vu du traitement du « problème haïtien », relative et sujette à des rapports de pouvoir inégaux, dans la mesure où l’invocation d’une conscience raciale s’est rapidement effacée devant la « menace haïtienne ».

Si la prégnance de la norme postcoloniale a sans aucun doute joué un rôle de premier plan dans cette évacuation de la rhéorique sur l’identité noire, il nous semble également nécessaire de mettre en lien ce processus décisionnel avec les conflits sociaux qui parcourent l’ordre social jamaïcain. En effet, la construction du « problème haïtien » s’inscrit dans un contexte de grande pauvreté et de rareté des ressources, et dans un climat de violence entre les différents segments de la population locale. De ce point de vue, le recours à des schèmes « respectables » semble également répondre à la nécessité de compromettre les idéalisations positives sur Haïti afin d’éviter d’alimenter les tensions sociales. Il s’agit donc d’anticiper une demande sociale – le rejet jugé probable des migrants par la population locale – et de réaffirmer une priorité nationale dans le but de mettre en scène l’unité du corps social. C’est en tout cas une des principales motivations des acteurs administratifs cités au cours des lignes précédentes, qui mettent régulièrement en avant la peur que la présence haïtienne ne suscite des conflits parmi les catégories déshéritées et ne compromette la légitimité d’un pouvoir politique déjà fortement contesté. Les différents arguments présentés par les acteurs de l’action publique permettent ainsi de mettre en lumière non seulement la façon dont les représentations racialisées associées à Haïti ont influencé l’élaboration du modèle de solution au « problème haïtien », mais aussi d’appréhender la multiplicité des usages dont celles-ci sont l’objet selon les circonstances et les stratégies mises en œuvre.

## B. Le trafic du « drugs-for-guns » : la pérennisation du « problème haïtien » dans l’imaginaire social jamaïcain

Le départ des derniers réfugiés fin 2005 ne signe pas pour autant la fin du « problème haïtien » dans l’espace public jamaïcain, qui ressurgit peu après par le biais de l’affaire du *guns-for-drugs trade*. On décrira dans un premier temps l’affaire et sa prise en charge par l’appareil sécuritaire, avant d’évoquer dans un deuxième temps le rôle des médias locaux ainsi que du personnel politique dans la propagation du modèle d’interprétation retenu.

## 1. Émergence du trafic et prise en charge du problème par l'appareil sécuritaire

À partir de 2005, l'instabilité qui fait suite au renversement de Jean-Bertrand Aristide, la livraison par les États-Unis d'une grande quantité d'armes en Haïti et la dissolution de l'armée nationale favorisent l'émergence d'importants trafics d'armes locaux<sup>1292</sup>. Cette nouvelle donne n'échappe pas aux narcotrafiquants qui sévissent en Jamaïque. Un réseau d'échange illégal, appelé « *guns-for-drugs trade* » se met progressivement en place entre Haïti et la Jamaïque : son principe consiste à vendre de la drogue produite en Jamaïque, ainsi que des denrées alimentaires dans certains cas, en échange d'armes à feu circulant à Haïti. D'après Kevin Blake, chargé du renseignement sur le *guns-for-drugs trade* au sein de la police jamaïcaine, le trafic opérant sur l'île anglophone est essentiellement organisé et géré par des ressortissants jamaïcains : « ce qui se passe, c'est qu'il y a des réseaux ici en Jamaïque qui organisent l'approvisionnement, de la production à la récolte, au transport, à la navigation jusqu'à Haïti. Je ne pourrai pas vous raconter en détail la chaîne d'approvisionnement en armes du côté Haïtien. Cependant, les échanges ont lieu là-bas<sup>1293</sup>. » M. Blake explique également que des Haïtiens se rendent parfois en Jamaïque dans le cadre de ces trafics, mais que leur rôle est la plupart du temps marginal et se cantonne à des tâches subalternes. Richard Reece, directeur des douanes jamaïcaines, confirme ces propos et déclare que « le trafic était géré par des Jamaïcains. [...] Il y a un certain nombre d'Haïtiens, une dizaine environ, qui ont été appréhendés dans les montagnes en train de cultiver de la marijuana. Ils sont embauchés par les fermiers locaux<sup>1294</sup> ». Ainsi, lorsque plusieurs leaders du *guns-for-drugs trade* sont arrêtés en 2008 et en 2009 par la police jamaïcaine, aucun n'est de nationalité haïtienne<sup>1295</sup>.

Le cadrage opéré par les responsables politiques, administratifs, ainsi que la presse nationale, présente toutefois une version différente. Compte-tenu du nombre élevé de meurtres par armes à feu en Jamaïque, l'émergence d'un nouveau trafic d'armes illégal suscite une vive inquiétude chez les responsables politiques<sup>1296</sup>. Le trafic

---

<sup>1292</sup> "US guns flowing to Haiti despite embargo", *Jamaica Observer*, 22 avril 2005.

<sup>1293</sup> Entretien avec Kevin Blake, *Assistant Commissioner of Police*, 11 octobre 2013.

<sup>1294</sup> Entretien avec Richard Reece, *Commissioner of Jamaican Customs*, 5 septembre 2013.

<sup>1295</sup> Vaughn Davis, "Seven Saint-Elizabeth men to answer gun, drug charges today", *Jamaica Observer*, 10 avril 2008. ; "Major guns-for-drugs player nabbed at sea", *Jamaica Gleaner*, 12 juin 2009.

<sup>1296</sup> "Jamaica battling for guns for drugs trade", *BBC News*, 27 octobre 2008. Portia Simpson Miller, Premier ministre PNP de la Jamaïque en 2007, déclare ainsi : « Amener des armes en Jamaïque pour tuer de pauvres gens est quelque chose qui ne peut être



est rapidement présenté par les pouvoirs publics comme la principale porte d'entrée d'armes à feu en Jamaïque et comme une source de criminalité majeure dans le pays. Plutôt que de mettre en cause le rôle des gangs jamaïcains, la production de cannabis sur le sol jamaïcain, l'origine américaine des armes à feu, ou les racines anciennes du crime organisé en Jamaïque, les pouvoirs publics choisissent d'imputer la responsabilité du trafic aux Haïtiens. Différents responsables administratifs et politiques, relayés par les médias, n'ont en effet cessé de rappeler le « nombre croissant » d'Haïtiens en Jamaïque, de dénoncer les trafics que ceux-ci organiseraient et des risques que cette présence ferait courir au pays. En 2007, dans le cadre des premières opérations menées contre le trafic, huit ressortissants haïtiens sont arrêtés par la police jamaïcaine. L'inspecteur Brown, porte-parole de l'unité de police en charge de l'enquête, Opération « Kingfish », associe alors directement les « faux réfugiés » haïtiens de 2004-2005 au *guns-for-drugs trade* : « Le fait que ces Haïtiens soient impliqués dans des activités criminelles va nous conduire à demander aux autorités [jamaïcaines] d'examiner sérieusement le statut de ces Haïtiens qui sont en Jamaïque. Beaucoup d'entre eux sont venus ici sous couvert de chercher l'asile, mais peu après ils ont été impliqués dans le *guns-for-drugs trade*<sup>1297</sup>. » On retrouve un étiquetage similaire chez son supérieur, Glenmore Hinds, le directeur de l'unité. Dans un article du *Gleaner*, M. Hinds présente les Haïtiens comme de potentiels criminels et établit un parallèle implicite entre le fait d'être « migrant » et de participer à des trafics criminels<sup>1298</sup>. L'officier de police appuie également son argumentation en évoquant une population « à risque », présentée comme un groupe de mineurs incapables de se prendre en charge, intellectuellement inférieurs, générateurs de problèmes sociaux et porteurs de risques sanitaires : « La plupart d'entre eux sont largement sous-éduqués et sous-qualifiés, et pour cette seule raison ils posent des problèmes sociaux, et ils ne vont pas être capables de se prendre en charge financièrement. Par ailleurs, il y a le fait qu'ils soient venus ici et qu'ils aient contourné la surveillance [médicale]. Il y a clairement des implications sanitaires<sup>1299</sup>. » On

---

toléré. Cela doit être réglé [...] et je crois que les gens qui les amènent – les trafiquants – doivent être pris par surprise. C'est le seul moyen pour y mettre un terme. » (Portia Simpson Miller, Premier ministre PNP de la Jamaïque, citée dans Charles Arthur, « More evidence of drugs-for-guns trade between Jamaica and Haiti », *AlterPress*, 6 février 2007.) Notre traduction. *AlterPress* est un des principaux titres de presse d'Haïti.

<sup>1297</sup> Inspecteur Brown, porte-parole de l' « Opération Kingfish », cité dans *Ibid.* Notre traduction.

<sup>1298</sup> « Il ne serait pas surprenant que certains d'entre eux [les migrants haïtiens] soient impliqués dans des activités de gang parce que, naturellement, il y a des trafiquants de drogue et ils [les migrants] prendraient part à ces [activités] en leur fournissant une certaine forme de soutien ou en étant employé par le réseau lui-même. Nous avons arrêtés plusieurs Haïtiens pour importation illégale d'armes à feu en Jamaïque, ainsi que pour d'autres infractions. » (Glenmore Hinds, directeur de de l' « Opération Kingfish », cité dans « Haitian women pawns in trade », art. cit.)

<sup>1299</sup> Glenmore Hinds, directeur de de l' « Opération Kingfish », cité dans *Ibid.*

retrouve ici les catégorisations classiquement associées au « problème haïtien », et qui sont cette fois-ci mobilisées pour justifier le couplage effectué entre migrants haïtiens, criminalité et trafic d'armes. Ce cadrage a un impact significatif dans l'opinion publique - le stéréotype que les Haïtiens détiennent tous des armes à feu a ainsi été mentionné à plusieurs reprises dans le chapitre 4<sup>1300</sup>.

## 2. Le travail de propagation opéré par les médias et le personnel politique

L'activité de couplage entre Haïti et le crime existant en Jamaïque est relayée entre autres par le personnel politique local. L'exemple le plus marquant est celui de Bruce Golding, alors Premier ministre JLP, qui attribue en 2008 la responsabilité du trafic et de la présence des armes en feu en Jamaïque aux Haïtiens. Il procède ainsi à un processus de montée en généralité en suggérant que la criminalité en Jamaïque est causée par la présence des Haïtiens sur l'île. Dans un discours au Parlement, Bruce Golding explique ainsi que « Certains [députés] voient l'établissement de communautés haïtiennes dans nos circonscriptions et qui s'implantent ici parce qu'ils ont des familles ici<sup>1301</sup>. » Après avoir dépeint Haïti comme un pays sans loi et ravagé par les « batailles », le Premier ministre JLP établit une causalité entre ces « communautés haïtiennes » et la circulation d'armes à feu en Jamaïque : « Il y a un lien direct entre les nombreux [migrants haïtiens] qui sont ici et les opérateurs dans le sud d'Haïti. C'est une menace majeure pour la sécurité du pays<sup>1302</sup>. » De par le travail d'assemblage cognitif qu'il opère, le Premier ministre jamaïcain se livre à une personnification du problème du *guns-for-drugs trade* conduisant à associer le fait d'être Haïtien à la criminalité. L'aboutissement logique de cette trame argumentative est de valider l'idée selon laquelle Haïti constitue une « menace pour la sécurité » de la Jamaïque. Interrogé sur les propos de M. Golding, Andrew Holness, leader du JLP, paraît gêné tout en reconnaissant l'existence d'un « problème haïtien » :

- **Que pensez-vous des propos de Bruce Golding au Parlement ?**
- Je ne sais pas s'il a fait un tel discours...
- **Il l'a fait au Parlement, oui.**

---

<sup>1300</sup> Voir la section intitulée « En Jamaïque : le vaudou comme essence du Mal » du chapitre 4.

<sup>1301</sup> Bruce Golding, Premier ministre, cité dans Daraine Luton, « Gun trade linked to Jamaica-Haiti communities », *Jamaica Gleaner*, 19 juin 2008. Notre traduction.

<sup>1302</sup> Bruce Golding, Premier ministre, cité dans « Jamaica battling for guns for drugs trade », art. cit. Notre traduction.

- Je ne m'en rappelle pas. Et je doute sérieusement qu'il ait dit ça. Je pense qu'il aurait pu dire ça à propos du *guns-for-drugs trade*, parce que c'est un problème de sécurité nationale. Mais je ne pense pas qu'il le personnifierait ça comme ça, avec les communautés haïtiennes ici.

Quelques instants plus tard, Andrew Holness ajoute pourtant : « le problème avec Haïti était très important, parce qu'ils sont à 100 miles de nous, et il y a des communautés ici, vous savez. [...] Les migrants haïtiens qui viennent, c'est dû à l'instabilité, mais nous n'avons pas des vagues comme aux Bahamas. Notre économie stagne, nous ne pourrions pas absorber des vagues d'Haïtiens<sup>1303</sup>. »

Le cadrage opéré par les responsables du MNS, ainsi que par certains leaders politique, est enfin appuyé et relayé par les titres de presse nationaux. Le *Gleaner* notamment, publie une série d'articles sensationnalistes sur une supposée vague de criminalité haïtienne débarquant en Jamaïque. Dans un article au titre évocateur sur la criminalité dans la paroisse de Clarendon – « *Spotlight on Clarendon – Illegal Haitians, squatters, guns, drug take root* » – le journal sous-entend par exemple que la criminalité, les trafics de drogue et les gangs s'implantent dans le territoire à cause de l'arrivée des Haïtiens<sup>1304</sup>. Dans le corps même de l'article, les faits exposés n'ont pourtant aucun lien avec Haïti. Il est seulement fait mention de l'arrestation d'un couple de sans-papiers haïtien, dont l'identité n'a pas été confirmée, et de rumeurs sur l'introduction d'armes dans la paroisse par des Haïtiens. Dans un autre article, le journal évoque l'existence d'un « butin haïtien » gagné sur le dos des Jamaïcains et dénonce le « laxisme » de la police<sup>1305</sup>. L'*Observer* reprend une rhétorique similaire et établit un lien quasi-automatique – bien que jamais empiriquement prouvé – entre immigration haïtienne « illégale » et trafic d'armes : la nationalité haïtienne constitue dans la plupart des cas un motif suffisant pour avancer une probable culpabilité<sup>1306</sup>. Certaines publications laissent même penser que des « tueurs à gage haïtiens » opèrent dans l'île et vont entraîner la Jamaïque dans le même sillage qu'Haïti<sup>1307</sup>.

---

<sup>1303</sup> Entretien avec Andrew Holness, député et leader du JLP, 27 mai 2014.

<sup>1304</sup> Stephanie Elliot, "Spotlight on Clarendon – Illegal Haitians, squatters, guns, drug take root", *Jamaica Gleaner*, 8 janvier 2006.

<sup>1305</sup> "Haitian haul – Narco cops missing clues in trade", *Jamaica Gleaner*, 22 juin 2008.

<sup>1306</sup> Voir par exemple "Jamaica to deport two Haitians suspected of gun running", *Jamaica Observer*, 10 janvier 2006 ; Daraine Luton, "Gun trade linked to Jamaica-Haiti communities", art. cit. ; "Haitian women pawns in trade", art. cit. ; "Haitian haul – Narco cops missing clues in trade", art. cit. ; Ingrid Brown, "Cops seize 5,000 lbs of ganja in Clarendon", *Jamaica Observer*, 11 février 2007.

<sup>1307</sup> Myrtha Désulmé, "Haïti is not destabilising Jamaica", *Jamaica Gleaner*, 6 juillet 2008.

Le traitement du *guns-for-drugs trade* apparaît donc dans la lignée du modèle de solution élaboré lors de l'arrivée de réfugiés haïtiens en 2004-2005. Les responsables politiques et administratifs, dont le discours est amplement relayé dans les médias, présentent les Haïtiens comme des criminels et comme une menace pour la sécurité du pays qu'il faut expulser au plus vite, sous peine de laisser le « désordre » entrer dans le pays. Là encore, la peur d'une « contagion » haïtienne, censée menacer l'ordre moral établi, semble guider les décideurs de l'action publique. Il s'agit tout à la fois de réaffirmer les contours d'une communauté nationale racialisée, définie en opposition avec le « barbare haïtien », et de mettre en scène le caractère désirable des régimes de pouvoir en place, présentés comme plus « évolués ». L'identification des Haïtiens comme principaux coupables est d'autant plus commode que les intéressés ne disposent pas des ressources pour s'exprimer dans l'espace public. Ce cadrage permet également d'éviter d'autres schèmes explicatifs potentiellement plus gênants, comme l'origine américaine des armes ou l'incapacité des autorités locales à endiguer une criminalité endémique.

### C. Contester l'existence du « problème haïtien » : une opposition minoritaire en Jamaïque

Le travail argumentatif observé jusqu'à présent procède d'une tentative de monopolisation des ressources cognitives liées au « problème haïtien » par l'appareil étatique. Cette entreprise fut d'autant plus aisée que le groupe attaché au problème a un potentiel d'expression très limité et ne dispose pratiquement pas de ressources propres. Toutefois, certains acteurs issus de la société civile se sont érigés en tant que porte-paroles des Haïtiens en Jamaïque et ont contesté le cadrage imposé par les institutions officielles. Ces définitions alternatives ont pour point commun de ne plus reposer sur des pratiques d'exclusion, mais au contraire sur des logiques d'inclusion des Haïtiens et de dénoncer le discours « discriminatoire » des responsables politiques jamaïcains. Les réflexions théoriques menées au début de ce chapitre ont permis de mettre en évidence le fait que la diffusion de problèmes publics procède d'activité d'association et de conflits par lesquelles différents acteurs tentent de redéfinir les régimes de pouvoir en place. Dans le cas jamaïcain, ce travail délibératif se cantonne toutefois de manière quasi exclusive au sein même de l'appareil étatique. En effet, les opposants au « problème haïtien » n'interviennent qu'*a posteriori*, alors que ce dernier a déjà été mis en

discours, sélectionné et instrumenté. Il ne s'agit dès lors pas tant d'exercer une influence sur le processus décisionnel prenant place au sein des administrations publiques, que d'en contester le résultat. Malgré la mise en place de diverses stratégies de mobilisation, cette contestation demeure minoritaire et peine à imposer son agenda dans l'espace public.

### 1. L'invocation d'une identité raciale commune : Myrtha Désulmé et l'association Haiti-Jamaica

Le premier type de discours contestataire repose sur la dénonciation des pratiques « discriminatoires » de l'État jamaïcain et l'invocation d'une identité raciale commune. Il est porté par l'association *Haiti-Jamaica* fondée et présidée par Myrtha Désulmé. Née à Haïti dans les années 1950, Mme Désulmé est la fille d'un homme politique haïtien contraint à l'exil durant la dictature duvaliériste. Après plusieurs années passées entre l'Europe, les États-Unis et la Caraïbe, la famille Désulmé décide de s'installer en Jamaïque où elle développe son entreprise de plasturgie et s'impose comme un acteur économique incontournable. En 2004, Myrtha Désulmé est invitée par l'UNESCO à participer aux célébrations du bicentenaire de la Révolution haïtienne en Jamaïque : elle organise alors différents séminaires, colloques et événements culturels sur Haïti. Elle intervient également dans les médias pour sensibiliser la population sur l'histoire d'Haïti. En 2005, elle décide de pérenniser son action en fondant l'association *Haiti-Jamaica* avec, entre autres, le professeur Marie-José N'Zengou-Tayo et le journaliste du *Jamaica Observer* John Maxwell. L'objectif de l'association est triple : améliorer l'image d'Haïti en Jamaïque, approfondir les liens entre les deux pays et porter assistance aux réfugiés haïtiens. En 2012, l'association comptait une vingtaine de membres, la plupart issus de milieux intellectuels et universitaires. L'essentiel de l'action associative est portée par Myrtha Désulmé, les activités professionnelles des autres adhérents ne leur laissant que peu de temps pour s'investir dans des activités conséquentes. La stratégie de mobilisation engagée par Mme Désulmé consiste principalement dans des interventions à la télévision, à la radio, dans des conférences universitaires, dans des réunions publiques<sup>1308</sup>, dans les écoles et dans l'écriture de tribunes dans les journaux. On retrouve ainsi plusieurs de ses articles dans le *Gleaner*,

---

<sup>1308</sup> On en trouve des exemples relatés dans les articles suivants : Basil Walters, "Stop the killings in Haiti now – Myrtha Desulme", *Jamaica Observer*, 6 décembre 2004 ; Mel Cooke, "Authors speak about Haitian essays", *Jamaica Gleaner*, 24 mars 2006.

avec des titres évocateurs tels que « Arrêtez de dénigrer Haïti<sup>1309</sup> », « Haïti ne déstabilise pas le Jamaïque<sup>1310</sup> », ou encore « Haïti et la Jamaïque – des nations sœurs<sup>1311</sup> ». Mme Désulmé envoie également régulièrement des lettres ouvertes aux responsables politiques pour les interpeler sur le traitement du « problème haïtien ». Le fait que la plupart des interlocuteurs rencontrés sur le terrain connaissaient les positions de Mme Désulmé a confirmé l'audience importante dont bénéficie son discours. La présidente de l'association *Haiti-Jamaica* explique les origines de son engagement dans les termes suivants : « J'ai pris cette cause parce que mon père m'a tellement inculqué l'amour d'Haïti. [...] J'ai toujours grandi avec la nostalgie de mes parents, qui ont vécu à Haïti pendant la belle époque. Et il y a avait ce contraste à la minute où je passais la porte de chez moi. Il y avait ce contraste. Je ne voyais jamais rien de positif sur Haïti. Donc ça m'ait venu naturellement d'essayer de contredire cette image d'Haïti. [...] J'ai réalisé qu'il y avait un besoin d'éduquer les gens, pour qu'ils voient Haïti autrement, pour qu'ils comprennent l'histoire d'Haïti, pour qu'ils réalisent ce qu'ils lui doivent et qu'ils lui sont redevables pour leur liberté. Donc j'ai créée l'association *Haiti-Jamaica*, pour continuer le travail, pour créer des liens entre Haïti et la Jamaïque. À ce moment-là j'ai commencé à parler dans les médias, à écrire des articles dans les journaux. Je suis la seule personne à le faire<sup>1312</sup>. »

Pour Myrtha Désulmé, la mauvaise réputation d'Haïti est à imputer au discours colonial et au dénigrement de la première République noire par les puissances occidentales. De ce point de vue, les cadrages opérés par les pouvoirs publics ne sont que l'héritage de schèmes de pensée beaucoup plus anciens : « Ça fait 200 ans que les médias dénigrent Haïti, à cause du fait qu'Haïti soit le seul pays d'esclaves au monde ayant obtenu son indépendance. Même Spartacus n'y est pas arrivé. Cet évènement s'est produit à contre-courant de ce qui se faisait à l'époque, puisque les grandes puissances allaient peu après coloniser le monde entier. On a donc cherché à isoler et à stigmatiser cette île qui a réussi à défaire les trois plus grandes armées au monde – française, espagnole, anglaise, puis française encore avec Napoléon – et qui remettait en cause le mythe de la supériorité blanche. Et parce que c'est une cérémonie vodouesque qui a commencé la révolution, Haïti a été particulièrement stigmatisée. Même sous

---

<sup>1309</sup> Myrtha Désulmé, « Stop denigrating Haiti », *Jamaica Gleaner*, 12 novembre 2006.

<sup>1310</sup> Myrtha Désulmé, « Haïti is not destabilising Jamaica », art. cit.

<sup>1311</sup> Myrtha Désulmé, « Haiti and Jamaica – sister nations », *Jamaica Gleaner*, 3 août 2008.

<sup>1312</sup> Entretien avec Myrtha Désulmé, présidente de l'association *Haiti-Jamaica*, 2 juin 2012.

l'esclavage tous les rites africains ont été diabolisés, surtout quand c'était l'Église catholique. Ils ont toujours diabolisé l'idée du vodou, et ont ainsi fait passer Haïti pour un enfer sur terre. On ne prononce jamais le mot « Haïti » sans que cela soit suivi par “pays le plus pauvre”. Et comme nous vivons dans un monde matérialiste, ce qui compte c'est la richesse. Et pour cette raison, les Jamaïcains pensent qu'Haïti est un pays pauvre et arriéré<sup>1313</sup>. »

Le rôle d'Haïti dans l'histoire, ainsi que l'invocation d'une identité noire commune, jouent un rôle moteur dans l'action engagée par Myrtha Désulmé. On observe en effet dans son discours une forme d'héroïsation de la première République noire que l'on a déjà pu observer dans les mouvements nationalistes noirs : « C'est Haïti qui a commencé le cycle de la décolonisation et de l'émancipation. C'est grâce à Haïti que l'Angleterre a aboli la traite en 1807 et qu'il y a eu de nombreuses révolutions dans les autres îles et aux États-Unis. À cause de l'exemple qu'Haïti a donné. C'est grâce à Haïti que le peuple noir a été émancipé dans l'hémisphère. Tous les intellectuels, les professeurs à l'université, les noiristes, ceux qui croient en la philosophie de la négritude, qui vénèrent l'Afrique ; pour eux Haïti est une idole. Haïti est un pays qu'ils prennent en exemple. Les gens qui sont illettrés, ou qui ne connaissent pas l'histoire d'Haïti, ils ne se rendent pas compte de ce qu'ils doivent à Haïti pour leur propre liberté. Cette histoire a évidemment été cachée. On n'apprend pas aux gens l'histoire d'Haïti. On enseigne très peu sur Haïti. Les gens éduqués et les intellectuels qui connaissent l'histoire d'Haïti se rendent compte de son importance<sup>1314</sup>. » Au cadrage officiel fondé sur des normes de respectabilité, Myrtha Désulmé oppose ainsi une identité raciale alternative fondée sur des liens de fraternité et l'affirmation des luttes de libération noire menées contre les puissances coloniales. Cette action contestataire est relayée par plusieurs enseignant-chercheurs de l'Université des West Indies, réputée pour ses liens historiques avec les tenants du nationalisme noir<sup>1315</sup>. Malgré sa médiatisation, le modèle interprétatif porté par Myrtha Désulmé reste toutefois relativement marginal dans l'espace public. Son association ne fédère qu'une dizaine de personnes et n'a pas débouché sur des mobilisations conséquentes. Son audience se confine principalement à un public universitaire et intellectuel et son cadrage n'est pas parvenu à remettre en

---

<sup>1313</sup> Ibid.

<sup>1314</sup> Ibid.

cause le discours officiel. Cet impact limité reflète en réalité la fracture qui existe entre les types de récit identitaire véhiculé dans les milieux intellectuels proches de la gauche radicale, et le reste de la population, partagée entre les valeurs provenant du nationalisme créole relayée par les institutions étatiques et les registres d'appartenance issus des quartiers populaires à travers la culture *dance hall*<sup>1316</sup>. Il met également à nouveau en évidence l'existence d'un processus décisionnel lié au « problème haïtien » essentiellement contrôlé par les pouvoirs publics et sur lequel les acteurs non-étatiques ne semblent pas avoir prise.

## 2. Militant des droits de l'Homme et défense des réfugiés haïtiens

Le deuxième groupe contestant le cadrage officiel du « problème haïtien » est porté par des militants des droits de l'Homme. Ici, ce n'est pas tant un lien fraternel entre Noirs qui légitime la contestation du modèle interprétatif dominant que l'invocation de droits universels et transraciaux, ainsi que la défense du droit des réfugiés. La principale association à se mobiliser pour cette revendication est l'*Independent Jamaican Council for Human Rights* (IJCHR). L'IJCHR est créé en 1968 en Jamaïque dans le but de combattre les violations aux droits de l'Homme, notamment les violences policières, et de promouvoir des réformes légales et constitutionnelles visant à renforcer la protection des droits de la personne. Les activités de l'association consistent principalement à mener des études sur les violations des droits de l'Homme, à présenter ces recherches aux administrations publiques concernées et aux parlementaires, à organiser des débats sur les droits humains et le droit constitutionnel et à mener des campagnes de sensibilisation dans les médias, les écoles, les colloques universitaires et la société civile. Enfin, l'IJCHR a pour objectif de fournir une assistance juridique aux victimes d'abus de pouvoir et de violences policières. Il s'agit de la plus ancienne association de défense des droits de l'Homme en Jamaïque. Ses membres, environ une centaine de personnes, sont majoritairement des avocats. La présidente de l'IJCHR, Arlene Harrison, est ainsi l'ancienne présidente de l'association

---

<sup>1315</sup> Les entretiens menés avec universitaires rencontrés sur le terrain, Marie-José N'Zengou-Tayo, Clinton Hutton, Verene Shepherd et des conversations informelles tenues avec l'historien Matthew Smith ont donné à voir un modèle interprétatif proche de celui exposé par Myrtha Désulmé.

<sup>1316</sup> Sur les liens entre l'Université des West Indies et les militants du nationalisme noir, voir la section intitulée « Black power et rastafarisme : les luttes politiques autour de l'identité raciale » du chapitre 2 de cette thèse. Concernant les modes d'identification portés par le nationalisme créole et la culture *dance hall*, on revoie respectivement aux sections intitulées « Clientélisme et pluralisme multiracial : la construction d'une nouvelle rationalité politique » et « Le déclin de l'hégémonie des classes moyennes et la reconfiguration des rapports clientélistes » du même chapitre.



du barreau jamaïcain et l'actuelle défenseure publique des droits en Jamaïque. Du fait de son implantation historique et du réseau important dont bénéficient ses membres, l'IJCHR constitue un acteur incontournable de la société civile jamaïcaine et de la défense des droits humains dans l'île.

En 2004-2005, l'IJCHR s'est particulièrement impliquée dans la défense des réfugiés haïtiens tout en dénonçant les « abus » de l'État jamaïcain. Nancy Anderson, avocate et conseillère juridique de l'association, est alors en charge du dossier. Durant près de deux ans, elle défend les demandes d'asile des Haïtiens auprès de l'administration jamaïcaine. Elle explique les débuts de son engagement auprès des réfugiés : « Avant [l'arrivée des Haïtiens en 2004], il y avait un souci quelques années auparavant, et c'est comme ça que je me suis retrouvée impliquée. Un bateau est arrivé et il y avait quelques Haïtiens, si je me rappelle bien il y avait trois femmes et trois enfants. [...] Il y avait ce petit groupe, et c'est la première fois que nous nous sommes impliqués. J'étais alors avocate à l'IJCHR<sup>1317</sup>. » Les actions engagées par l'IJCHR en 2004-2005 se situent essentiellement sur le plan juridique : Nancy Anderson, épaulée par une équipe de juristes volontaires, assure alors la défense de chacune des demandes d'asile déposées par les réfugiés auprès de l'administration jamaïcaine et des juridictions d'appel. Nous reviendrons plus en détails sur ces procédures dans le chapitre 7, le propos qui nous intéresse étant pour le moment la contestation du cadrage officiel. Lorsque nous l'interrogeons sur les arguments avancés par les administrations publiques pour renvoyer les réfugiés, Nancy Anderson dénonce fermement le discours véhiculé par les pouvoirs publics :

- **Les autorités disent que c'était essentiellement des migrants économiques. Qu'est-ce que vous en pensez ?**
- Je dis tout simplement « non ». Et j'invoque l'un des cinq motifs de persécutions [édictees par la convention des Nations Unies sur les réfugiés]. Le motif de persécution politique était le plus important, ils étaient tous des partisans d'Aristide. [...] Parfois, vous entendiez des histoires où un oncle était tué, où une maison était brûlée, des choses comme ça. Non, il y avait des histoires vraiment horribles. Mais ils ont refusé de leur délivrer le statut de réfugié. [...] Lorsque je leur ai demandé de me dire pourquoi, de me donner une raison, ils ont écrit une page, mais ça ne disait rien.
- **Ils n'avaient pas d'arguments pour justifier leur position, le refus d'accorder l'asile ?**

- Non. [...] Il y en avait effectivement certains qui devaient être renvoyés, mais il y en avait aussi beaucoup, beaucoup, beaucoup qui se trouvaient dans des situations terribles.
- **Qui étaient politiquement menacés ?**
- N.A : oui, oui<sup>1318</sup>.

Sur le *guns-for-drugs trade*, Nancy Anderson estime que les Haïtiens n'étaient pas impliqués :

- C'était juste une excuse pour rejeter la faute sur quelqu'un d'autre, pour [cacher] ce qu'ils ne faisaient pas. [...] Vous pouvez aller voir la police, je serais très surprise s'ils avaient arrêté un seul Haïtien dans cette affaire. Sans aucun doute, personne n'a été condamné.
- **Vous doutez que les Haïtiens aient été impliqués ?**
- Non, ils n'étaient tout simplement pas impliqués. Il n'y avait aucune preuve empirique pour le prouver<sup>1319</sup>.

Dans le cas de l'IJCHR, la dénonciation du modèle de solution porté par les pouvoirs publics ne se fonde donc pas sur une identité raciale commune, mais sur le droit international et la violation du droit des réfugiés politiques. Ce type de discours n'en conteste pas moins l'identité raciale portée par les pouvoirs publics dans la mesure où il affirme un principe d'égalité universelle et d'inclusion des Haïtiens dans la société jamaïcaine. Le même type d'arguments est mobilisé par plusieurs autres acteurs associatifs rencontrés sur le terrain. Carla Gullota est consule honoraire d'Italie en Jamaïque et présidente de l'association *Stand Up for Jamaica*<sup>1320</sup>. Elle revient sur les protestations de son association à l'égard du traitement des réfugiés haïtiens et invoque également une rhétorique de défense des droits de l'Homme pour justifier sa position :

- Je pense que c'est malheureux, cela peut devenir un problème lorsque vous avez des tas de gens qui viennent dans le pays, mais c'était juste un petit nombre. Et ils venaient d'un contexte de pauvreté extrême, ils auraient dû être traités d'une autre manière. Avec un nombre aussi réduit, je ne pensais pas que ça allait poser problème de s'occuper d'eux. Je pense que le problème était que l'état d'esprit n'était pas dans l'accueil, mais complètement dans l'auto-défense.
- **Vous pensez que c'était parce qu'ils étaient haïtiens, ou que ça serait arrivé dans tous les cas ?**

---

<sup>1317</sup> Entretien avec Nancy Anderson, avocate et membre de l'IJCHR, 23 septembre 2013.

<sup>1318</sup> Ibid.

<sup>1319</sup> Ibid.

<sup>1320</sup> *Stand Up for Jamaica* fut créée en 1999 par d'anciens membres de la section italienne d'Amnesty International installés en Jamaïque. Composée d'une vingtaine de membres, l'association a pour but de dénoncer les violations des droits de l'Homme dans l'île.

- Les Haïtiens n'ont pas une bonne réputation à cause du trafic d'armes. De temps en temps vous avez un bateau venant d'Haïti transportant des armes. Les Jamaïcains essaient de contrer cela, ce qui est compréhensible dans un climat de violence. Mais de ce que j'ai vu, ils n'avaient pas l'air particulièrement dangereux, il y avait des hommes, des femmes, des jeunes. Ce qu'ils m'ont dit le peu de fois que j'ai parlé avec eux, c'était principalement la même histoire : ils étaient désespérés, ils étaient persécutés dans leur pays, ils pensaient que quelque chose allait leur arriver. [...] Vous n'avez pas à les enfermer, parce que ce ne sont pas des criminels. Ma position - nous avons diffusé un certain nombre de communiqués de presse – était qu'il ne fallait pas les enfermer, qu'il fallait les aider et voir, s'ils voulaient rentrer dans leur pays, comment ils pouvaient y retourner. Mais s'ils ne veulent pas rentrer, ils devraient pouvoir faire une demande d'asile. [...] Il y avait une volonté politique de les renvoyer. La manière dont ils étaient traités était très agressive et hostile. C'était flagrant qu'ils n'étaient pas les bienvenus ici<sup>1321</sup>.

Outre certains milieux associatifs, des membres de l'Église catholique se sont également impliqués dans la promotion des droits des réfugiés. Anton Thompson, un prêtre jamaïcain, s'attache également à assurer la défense des Haïtiens auprès de l'administration et s'impose, aux côtés de l'IJCHR, comme un des interlocuteurs privilégiés des réfugiés. Lorsque la représentante du HCR en Jamaïque, Clover Graham, décède en 2008, Anton Thomson devient ainsi l'officier de liaison temporaire de l'organisation dans l'île. Pour M. Thomson, il existe une forme de « résistance » des administrations publiques envers les réfugiés qui, par la propagation de « toutes ces petites choses que vous entendez » ont véhiculé une image péjorative des réfugiés : « Il y avait une forme de résistance [envers les réfugiés]. Au niveau de l'administration. Quand je dis cela... [hésite] Le gouvernement a dit : regardez, ces gens sont des déplacés, nous allons faire de notre mieux pour les aider, etc. Dès qu'un bateau arrive, la question qui est généralement soulevée est celle du cout. Combien cela va-t-il coûter de loger ces gens ? Les Jamaïcains n'ont pas de travail, les Jamaïcains ont faim. Bon, oui il y a un cout, mais le HCR l'a entièrement pris en charge. Mais vous entendez toujours des remarques sur ce sujet. [...] Il y a toutes ces petites choses que vous entendez. Mais, vous savez, il n'y a jamais eu de situation où les Haïtiens ont été accusés de voler des choses ou d'agresser les femmes, il n'y a rien eu de ce genre. Ils étaient là, ils ne posaient pas de problème<sup>1322</sup>. » Pour Anton Thompson, ce rejet des institutions officielles est pour partie dû à l'africanité assignée à Haïti : « Nous ne sommes pas des

---

<sup>1321</sup> Entretien avec Carla Gullota, présidente de *Stand Up for Jamaica*, 14 mai 2014.

amis d'Haïti, parce qu'Haïti est trop noire. Nous en voulons à notre *blackness* parce que nous considérons qu'elle nous tire en arrière. » Sans invoquer directement une appartenance raciale commune, M. Thompson estime ainsi qu'Haïti et la Jamaïque devraient être plus proches : « La Jamaïque et Haïti devraient se rapprocher. C'est mon sentiment. Ils devraient arrêter toute cette stupidité, abolir leurs frontières. Il n'y a rien à cacher, vous n'aurez pas des centaines de milliers d'Haïtiens venant ici, [...] les deux pays en seraient plus prospères. C'est mon sentiment sur le sujet. »

Le discours porté par les militants des droits de l'Homme se distingue donc de celui des membres de l'association *Haiti-Jamaica* et de son inspiration nationaliste noire en ce qu'il ne repose pas sur l'affirmation d'une identité noire, mais sur un principe d'égalité universelle qui transcende les différents groupes raciaux et sur une logique d'inclusion des Haïtiens dans la société jamaïcaine. Il s'agit par conséquent d'une autre forme de contestation de l'identité raciale imposée par les institutions officielles qui, par sa volonté de dépasser les clivages raciaux, n'est pas sans rappeler l'universalisme radical attribué au projet de la Révolution haïtienne.

### 3. La réponse des pouvoirs publics : dépolitiser le « problème haïtien »

Interrogés sur les accusations portées par les contestataires du « problème haïtien », la quasi-totalité des acteurs administratifs et politiques rencontrés ont nié l'existence de toute discrimination, voire de toute opposition aux politiques menées par les pouvoirs publics. Nous livrerons ici quelques témoignages illustratifs de cette construction de l'immigration haïtienne en tant que non-enjeu politique. Interrogé sur les critiques portées par Myrtha Désulmé et l'IJCHR, un des haut-responsables de l'agence de l'immigration, qui a préféré garder l'anonymat, répond par exemple ne pas avoir le souvenir d'une quelconque contestation : « Nous avons effectivement des groupes de défense des droits humains en Jamaïque, ils surveillent la situation et expriment leurs inquiétudes. Mais durant l'afflux [en 2004], je ne me rappelle pas qu'il y ait eu de critiques significatives. Parce qu'ils [les réfugiés] ont été accueillis ici pour une période de plusieurs semaines avant d'être rapatriés et donc ... [hésite] je ne me rappelle pas

---

<sup>1322</sup> (Anton Thompson, prêtre dans l'Église catholique, 2 octobre 2013.)

qu'il y ait eu d'inquiétudes majeures exprimées par un groupe<sup>1323</sup>. » Paul Roberston, ancien Ministre des affaires étrangères, présente un discours quelque peu différent : il reconnaît l'existence de critiques contre les pouvoirs publics, tout en écartant immédiatement leur validité : « Nous n'avons pas répondu à ces critiques. Ce que nous avons fait était très positif. Nous continuons à penser que c'était positif et nous croyons que le résultat était positif. Je crois qu'à la fin [les associations] ont accepté ça<sup>1324</sup>. » Andrew Holness, leader du JLP, réfute également l'existence de toute stigmatisation des Haïtiens en Jamaïque et met en avant la compassion « naturelle » des Jamaïcains envers leurs « frères » haïtiens : « Nous sommes toujours très accueillants envers les Haïtiens, nous sommes naturellement compatissants. Nous nous sommes toujours vus comme proches d'Haïti. Toussaint Louverture, Boukman et les autres, ont des liens très forts avec la Jamaïque. Boukman venait de la Jamaïque. Nous avons donné l'asile aux dirigeants haïtiens à travers les siècles [rires]. Nous voyons Haïti comme notre ami, comme nos frères et nos sœurs. La Jamaïque n'a pas de ressentiment envers Haïti, je n'ai jamais détecté de négativité. Lorsqu'ils arrivent, nous les acceptons, il y a des communautés haïtiennes à travers tout le pays. Partout en Jamaïque. À Sainte Anne, à Portland, à Sainte Catherine... Partout. Partout. C'est la nature des Jamaïcains, nous ne sommes pas du tout xénophobes. » Lorsque nous évoquons les critiques formulées par Myrtha Désulmé, il affiche sa surprise pour ensuite les écarter : « Je n'ai jamais entendu Désulmé dire quelque chose comme ça ! [...] Si quelque chose devait arriver demain à Haïti, le seul pays de la Caraïbe vers lequel les Haïtiens pourraient se tourner pour trouver de l'aide, bon il y en a deux, c'est la Jamaïque et Cuba. [...]. Mais la Jamaïque est un pays pauvre. [...] Je ne pense pas que les critiques de Désulmé soient raisonnables<sup>1325</sup>. »

La mise en avant de la « compassion naturelle » des Jamaïcains apparaît ici comme le principal argument mis en avant pour nier l'existence de toute « négativité » : une quelconque stigmatisation est tout simplement impossible, puisque nous « prenons soin d'eux », pour reprendre les termes de Richard Reece. Toute contestation du cadrage officiel est ainsi considérée comme des propos « déraisonnables » ou catégorisés plus pudiquement comme « particuliers ». Les modèles de solution alternatifs au « problème

---

<sup>1323</sup> Entretien avec David, un haut-responsable de la PICA (*Passport, Immigration and Citizenship Agency*), 12 septembre 2013. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l'anonymat.

<sup>1324</sup> Entretien avec Paul Roberston, ancien ministre des affaires étrangères et ancien vice-président du PNP, 2 octobre 2013.

<sup>1325</sup> Entretien avec Andrew Holness, député et leader du JLP, 27 mai 2014.

haïtien » sont donc systématiquement désavoués et décrédibilisés par les porte-paroles des institutions officielles. La négation de l'existence de tout conflit portant sur l'accueil des Haïtiens s'inscrit dans une tendance similaire : la mise sous silence du discours des opposants et son évacuation du débat public fait partie intégrante des stratégies mises en œuvre pour neutraliser toute proposition concurrente. Dès lors, le traitement du « problème haïtien » est présenté comme un objet dépolitisé, « normal » et sans aucun intérêt ; une position exprimée par la grande majorité des interlocuteurs rencontrés dans les institutions politiques et administratives. Dans cette perspective, toute racialisation du « problème haïtien » est fermement réfutée par les acteurs concernés, lorsqu'elle ne suscite pas leur indignation. Les propos de Richard Reece, qui s'attache à nier à plusieurs reprises « toute discrimination » contre les Haïtiens, en offrent un exemple illustratif. Cette mise sous silence de la question raciale s'inscrit dans la continuité du *colour-blind racism* mis en lumière par Eduardo Bonilla-Silva<sup>1326</sup>. Dans son étude sur le racisme aux États-Unis, le chercheur observe que la négation de la couleur de peau observée chez certains Blancs américains participe d'une stratégie de légitimation implicite des hiérarchies raciales. En effet, d'après Bonilla-Silva, l'occultation des mécanismes de la domination conduit à présenter ceux-ci comme un état de fait neutre et acceptable. On retrouve des logiques similaires dans le cas jamaïcain puisque les dénégations appuyées des acteurs interrogés – en dépit des pratiques de racialisation qu'ils opèrent à l'encontre des Haïtiens – permet de présenter le traitement des Haïtiens comme un processus « normal » et s'inscrivant dans le cadre de la légalité. La négation de tout racisme dans le traitement du « problème haïtien » apparaît ainsi comme un moyen de réaffirmer une supériorité vis-à-vis des Haïtiens sous couvert d'un discours objectivant et impartial. Cette posture n'est, en réalité, pas fondamentalement nouvelle puisqu'elle s'inscrit dans la continuité des mécanismes à l'œuvre dans le nationalisme créole, qui sacralise l'union raciale et de ce fait élude toute référence à des antagonismes socio-raciaux.

---

<sup>1326</sup> Eduardo Bonilla-Silva, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United*

## Conclusion du chapitre cinq

Ce chapitre avait pour but de rendre compte des logiques de racialisation du politique en Jamaïque qui s'expriment à travers la mise à l'agenda du « problème haïtien ». Si elles mettent en lumière la prégnance des structures de pouvoir héritées de la société de plantation dans les modes d'expression du politique, les données empiriques exposées durant cette étude de cas permettent également de montrer combien la manière dont les identités raciales sont mises en forme dépend du contexte dans lequel elles s'insèrent, ainsi que de l'usage qu'en font les acteurs politiques qui les portent. De ce point de vue, un facteur essentiel à prendre en compte est que la construction d'Haïti en tant que problème public ne correspond pas à une simple transposition de la figure coloniale du « barbare haïtien » : c'est également de manière endogène, en lien avec les conceptions singulières d'un corps collectif racialisé portées par le pouvoir politique, que la présence des Haïtiens est conçue comme problématique. Un premier cadrage diffusé dans l'espace public jamaïcain procède ainsi à une mise en récit de l'accueil des « frères haïtiens » et reprend les principaux postulats du nationalisme noir, à savoir l'existence d'une identité noire partagée et la dénonciation du colonialisme. Un deuxième cadrage, qui s'impose progressivement au sein de l'appareil étatique, présente au contraire l'Haïtien comme une menace pour l'ordre social existant. Ses promoteurs réactivent les stéréotypes raciaux issus de l'imaginaire colonial et de la figure du « barbare haïtien » pour consolider leur travail argumentatif et réaffirmer leur conception d'une identité raciale informée par la norme de respectabilité. Le modèle de solution retenu, qui consiste à expulser les Haïtiens, apparaît ainsi comme étant guidé par le désir de se conformer à l'impératif civilisationnel dicté par l'idéologie postcoloniale, ainsi que par la volonté de mettre à distance une condition associée à l'esclavage et jugée dégradante. Les deux conceptions de l'identité raciale qui s'expriment à travers les délibérations sur l'immigration haïtienne sont sujettes à une lutte de pouvoir entre différentes coalitions d'acteurs : ces conflits se jouent dans un premier temps au sein même des administrations publiques, avant de se déplacer dans un second temps, sous l'effet du verrouillage politique du « problème haïtien » par la coalition dominante, dans un affrontement entre l'autorité politique et divers acteurs associatifs.

---

*States*, op. cit.

On tirera trois enseignements de cette analyse du cas jamaïcain. En premier lieu, celui-ci montre que les approches théoriques insistant sur le rôle limité de l'État, ainsi que sur l'emprise des acteurs extérieurs, sur le processus de mise à l'agenda, ne fonctionnent pas dans toutes les situations. Dans notre cas, les pouvoirs publics constituent le principal « entrepreneur de cause » du « problème haïtien » et inscrivent ce dernier à l'agenda de leur propre initiative. En dépit de luttes de pouvoir internes, ils gardent la maîtrise de sa mise en récit et de sa propagation dans l'espace public local. Deuxièmement, les cadrages diffusés par les pouvoirs publics démontrent qu'en dépit d'une perte d'influence depuis les années 1980, l'idéologie du pluralisme racial demeure dominante dans les institutions officielles. Par ailleurs, ils suggèrent que si le discours officiel a bien incorporé des éléments du nationalisme noir – conséquence de l'infléchissement idéologique opéré sous Michael Manley – ceux-ci apparaissent, dans le contexte d'institutions postcoloniales, en position de domination. Troisièmement, le cas jamaïcain confirme qu'il existe bien des luttes de pouvoir entre des conceptions asymétriques de l'identité raciale, mais met également en lumière que cette présentation d'un Soi racialisé est contextuelle. L'évolution des cadrages opérés par les pouvoirs publics, qui mettent en scène des « frères haïtiens » avant de les transformer en menace économique, culturelle et sanitaire, montre en effet la relativité et la variabilité d'une présentation de Soi constamment retravaillée au gré du conflit politique.

En Jamaïque, l'intervention précoce des pouvoirs publics dans la prise en charge des représentations associées aux réfugiés haïtiens permet d'expliquer le fait que la mise à l'agenda du « problème haïtien » ait été un processus relativement maîtrisé. Nous verrons, dans la troisième partie, que les instruments d'action publique mis en place pour gérer l'accueil des migrants confirment cette tentative de monopolisation étatique des ressources cognitives associées à Haïti. Le cas guadeloupéen s'avère éminemment différent : la réactivation du « problème haïtien » dans l'espace public local est la conséquence d'une mobilisation extérieure à l'État dont les pouvoirs publics ne s'emparent que tardivement. Par ailleurs, plutôt que de conforter le récit officiel sur le corps collectif, la stigmatisation des Haïtiens offre un espace d'expression inédit à des entrepreneurs moraux aux accents populistes qui donnent à voir une conception essentialisante, racialisée et intolérante de l'identité guadeloupéenne. Si, comme nous le pensons, la construction du « problème haïtien » donne à voir l'existence de luttes de pouvoir entre des conceptions asymétriques de l'identité raciale au sein de l'imaginaire



social caribéen, les orientations prises par chacun des deux cas étudiés montrent que les modalités d'expression de ces conflits politiques se situent à l'interface entre les structures de pouvoir héritées de la domination raciale et les configurations institutionnelles locales.

## **Chapitre 6. La polarisation du champ politique autour de l'immigration haïtienne en Guadeloupe : racisme, luttes de pouvoir et mobilisations identitaires**

« Un chien a plus de valeur qu'un Haïtien ! » Ibo Simon, animateur de télévision et homme politique, 12 juillet 2001.

« Le jour où un Haïtien violentera une Guadeloupéenne, cela mettra le feu aux poudres ! », Éric Jalton, député-maire socialiste, 2005.

« On ne peut pas nier une certaine inquiétude de la population face au phénomène de l'immigration. C'est un problème que l'on doit regarder en face. » Denis Labbé, secrétaire général de la Préfecture de Guadeloupe, 28 janvier 2005.

« Magnifique Haïti, la culture noire est profondément attachée à Haïti, c'est la référence politique et guerrière. Haïti, c'est le serment du Bois-Caïman, c'est l'émancipation du peuple noir, le passage de l'esclavage à la liberté [...]. Lorsqu'on connaît Haïti et qu'on voit un imbécile les insulter, et qu'on voit la complaisance des pouvoirs publics, on s'implique. [...] En tant qu'avocat, c'est une des actions dont je suis le plus fier. » Gabriel Danchet, avocat et opposant à Ibo Simon, 21 février 2013.

Bien que riche d'enseignements, l'étude du seul cas jamaïcain laisse nécessairement dans l'ombre certains paramètres dans la manière dont les catégories de sens racial peuvent s'articuler à la mise en politique du « problème haïtien ». Se pencher sur l'exemple guadeloupéen permet non seulement de mettre en perspective les résultats obtenus en Jamaïque, mais aussi d'introduire dans l'analyse de la politisation de l'immigration haïtienne une configuration institutionnelle différente, celle d'un département d'Outre-mer rattaché à l'ensemble politique français. On a déjà pu constater, lors du chapitre 4, que cette variable joue un rôle important sur les stratégies identitaires adoptées par les acteurs publics pour mettre en sens l'Autre haïtien. Nous verrons que ce constat s'applique également aux processus de politisation des problèmes publics et aux mobilisations identitaires qui en résultent. En Guadeloupe, le désenchantement suscité par le statut départemental conduit à la remise en cause du

mythe républicain et à l'émergence de nouvelles revendications sociales et identitaires à partir des années 1950. À l'orée des années 1980, faute de pouvoir réclamer une souveraineté politique dont la concrétisation semble de plus en plus incertaine, les élites locales choisissent d'investir le champ de la « souveraineté culturelle ». L'expression politique locale en vient par conséquent à exister principalement sous la forme d'une revendication culturelle particulariste. Or, on sait que dans le cas jamaïcain, le recours à la norme de respectabilité a primé dans le traitement du « problème haïtien ». Dans un contexte marqué par la volonté de se démarquer de la métropole et de son idéologie assimilationniste, cet aspect a-t-il également joué un rôle dans le cas guadeloupéen ? De manière plus générale, quelle a été l'influence du contexte institutionnel de la Guadeloupe sur la prise en charge et la propagation du « problème haïtien » dans l'espace public local ? Fort des enseignements du chapitre précédent, le postulat selon lequel les logiques de racialisation du politique exprimées en Guadeloupe obéissent à des paramètres territorialisés peut raisonnablement être formulé. La politisation du « problème haïtien » et la publicisation de ses solutions subissent des modulations significatives en fonction de la configuration politique, de l'histoire locale, des rapports de force entre groupes sociaux, des intérêts des élus locaux, bref, en fonction d'interactions situationnelles. Certes, les schèmes raciaux issus de la matrice esclavagiste semblent dotés d'une efficacité – c'est du moins notre hypothèse – susceptible d'orienter les modes d'expression du politique dans l'imaginaire social caribéen et, par extension, la prise en charge du « problème haïtien ». La réactualisation, en Guadeloupe comme en Jamaïque, de régimes de pouvoir racialisés depuis la fin de la colonisation, en témoigne. Toutefois, si le ressurgissement de la figure coloniale du « barbare haïtien » dans l'espace politique apparaît sous la forme d'un fond imaginaire partagé, des catégorisations raciales similaires étant mobilisées dans les deux territoires, celle-ci n'en demeure pas moins fermement implantée dans la réalité locale qui l'exprime.

Dans le département français, la mise en politique de la « question haïtienne » s'avère beaucoup plus conflictuelle qu'en Jamaïque et génère un climat de haine dans l'espace politique local. La propagation du « problème haïtien » se déroule en deux temps : d'abord en 2001-2002 avec l'affaire Ibo Simon, puis en 2004-2005 avec le Congrès des élus guadeloupéens sur l'immigration. À partir de 2001, Ibo Simon, animateur de télévision et homme politique, lance pendant des mois des appels à la

haine contre les Haïtiens durant ses émissions. Ces derniers sont présentés comme des sauvages « assoiffés de sang », des « envahisseurs » et des vecteurs de maladie. Le modèle de solution porté par l'animateur de télévision consiste à expulser tous les Haïtiens de l'île ou, le cas échéant, à mettre en place des milices en uniforme pour y « restaurer l'ordre ». Les discours d'Ibo Simon rencontrent un écho significatif et le « problème haïtien » s'impose comme un enjeu politique majeur dans l'espace public guadeloupéen. Contrairement au cas jamaïcain, la question raciale est ouvertement abordée : en effet, Ibo Simon, lui-même noir, met en avant une identité raciale valorisant la blancheur et les normes héritées du discours colonial, et dénigre régulièrement la couleur noire. Alors que les pouvoirs publics interviennent peu face à la montée du « problème haïtien » dans l'espace politique guadeloupéen, une opposition principalement issue de la société civile s'organise pour contrer Ibo Simon. Les anti-iboïstes utilisent également l'identité raciale comme un vecteur de mobilisation, mais en inversent les termes : ils mettent en avant une fierté d'être « caribéen » et une appartenance commune avec Haïti, couplées à une conception transraciale des droits humains. L'affrontement entre les deux coalitions d'acteurs suscite d'importantes mobilisations identitaires. Après un procès émaillé de violences, Ibo Simon est condamné en justice et perd progressivement son aura politique.

Ses idées vont toutefois persister et informer la prise en charge du « problème haïtien » par les pouvoirs publics qui intervient deux ans plus tard. En 2004, celui-ci refait en effet surface avec l'arrivée de réfugiés fuyant l'instabilité politique en Haïti. Le personnel politique local et les administrations publiques en charge de l'immigration, guidés par la peur d'une nouvelle affaire Ibo Simon, s'emparent cette fois-ci du sujet. Les pouvoirs publics, en tentant de reprendre la main sur le « problème haïtien », s'appliquent en réalité à neutraliser l'identité raciale, jugée trop clivante, véhiculée par Ibo Simon. Ceux-ci présentent en effet un modèle de solution qui, tout en validant les stéréotypes coloniaux sur les Haïtiens, élude toute référence à la question raciale. Le renvoi des réfugiés est à nouveau présenté comme un impératif nécessaire à la survie de l'ordre social existant, mais toute mention à la nationalité ou à la couleur de peau des personnes ciblées est écartée au profit d'une rhétorique sur le « clandestin », de manière à rendre le cadrage retenu compatible avec le discours officiel sur l'identité. Les notions de réfugiés politiques et de devoir humanitaire sont écartées du débat public et les Haïtiens sont désignés comme responsables du racisme qu'ils subissent. Contrairement à

l'affaire Ibo Simon, cette fois-ci les définitions alternatives du « problème haïtien » demeurent marginales et ne parviennent pas à s'imposer dans le processus de mise à l'agenda. Par ailleurs, s'il existe un consensus au sein des institutions officielles sur les mesures à mettre en œuvre, la revendication de leur paternité n'en suscite pas moins des luttes de pouvoir internes, notamment entre administrations centrales et élus locaux, pour en récupérer le crédit politique. Comment expliquer la forte intensité des conflits résultants de la politisation du « problème haïtien » dans le contexte guadeloupéen ? Quels enseignements en tirer à propos des relations entre représentations raciales et production du politique ? La première partie de ce chapitre aura pour but d'analyser l'émergence et les cadres de la réactivation politique du « problème haïtien » à travers l'étude de l'affaire Ibo Simon. L'ascension politique de l'animateur de télévision s'inscrit dans le contexte d'un sentiment collectif de déclin de la Guadeloupe ainsi que d'une méfiance amplifiée envers un personnel politique dont le projet d'autonomie accrue du territoire suscite la méfiance d'une majorité de l'opinion publique. C'est donc par le biais d'une mobilisation externe à l'État et d'une contestation des institutions locales que la controverse sur l'immigration haïtienne émerge en Guadeloupe et non pas, comme en Jamaïque, dans le cadre d'un travail de propagation opéré par les administrations publiques. La seconde partie s'attache à montrer comment les pouvoirs publics locaux et nationaux, craignant l'apparition d'une nouvelle affaire Ibo Simon en 2004, prennent en charge le « problème haïtien » et s'affrontent autour de la propriété du modèle de solution retenu.

## **I. L'affaire Ibo Simon : haine de l'Autre et politisation des identités raciales**

On a vu avec les travaux de Gusfield que la désignation d'un problème public peut servir d'instrument de réassurance au profit d'acteurs confrontés à la peur du déclin<sup>1327</sup>. Pour ainsi dire, le positionnement vis-à-vis d'un problème ne renvoie pas seulement à des enjeux cognitifs, mais aussi aux rapports de pouvoir qui existent entre différents groupes sociaux cohabitant dans un espace commun. De ce point de vue, la politisation du « problème haïtien » opérée durant l'affaire Ibo Simon, ainsi que le conflit identitaire qui la sous-tend, met en évidence l'acuité des tensions qui existent autour de la question raciale aux Antilles. Au racisme anti-haïtien et au dénigrement permanent de la couleur noire opéré par Ibo Simon et ses partisans, un collectif d'opposition s'organise et leur oppose une conception concurrente de l'identité raciale, fondée sur la fierté d'être descendant d'Africain. L'affrontement entre ces deux coalitions atteint son paroxysme lorsque l'animateur de télévision est poursuivi en justice. Si la définition du « problème haïtien » apparaît ici comme l'enjeu dominant, l'affaire Ibo Simon correspond en réalité à une politisation de la question raciale en Guadeloupe, dont la violence témoigne du caractère profondément clivant.

### **A. L'usage du racisme anti-haïtien comme vecteur de mobilisation politique**

#### **1. Le personnage Ibo Simon, une figure populaire et populiste**

Ibo Simon naît en 1940 dans un quartier pauvre de Basse-Terre<sup>1328</sup>. Issu d'une famille modeste, il fréquente peu l'école et affirme avec fierté ne pas avoir obtenu le certificat d'études. Après avoir été un temps chanteur dans des bals populaires, il part vivre en France métropolitaine où il est condamné à de la prison ferme pour trafic de drogue et vol « à la tire ». Une fois revenu en Guadeloupe, il se forge une popularité d'acteur et de chanteur populaire. Il est alors connu pour son franc-parler, son bagout volubile et ses discussions animées avec les passants dans la rue. Ses tenues

---

<sup>1327</sup> Joseph Gusfield, *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, op. cit., p.5.

<sup>1328</sup> La biographie d'Ibo Simon qui suit est constituée à partir des divers entretiens menés sur le terrain (notamment avec Audile Léoture, directrice de Canal 10) ainsi que des différents articles publiés sur le personnage. On a notamment mobilisé les informations exposées dans "La résistible ascension d'Ibo Simon et la montée de l'extrême-droite xénophobe", *Combat Ouvrier*, 15 novembre 2001 et dans Georges Trésor, *L'affaire Simon Ibo : un choix de société*, Pointe-à-Pitre, Jougwa, 2002.

excentriques et multicolores, ainsi que l'accent qu'il met régulièrement sur ses origines africaines et son teint foncé, lui attirent également une certaine sympathie. Au début des années 1990, il rencontre Michel Rodriguez, un ancien pied-noir venu d'Algérie et propriétaire d'une chaîne-pirate nommée Canal 10. Fonctionnant dans l'illégalité pendant près de 10 ans, elle obtient finalement son agrément auprès du CSA en 1998<sup>1329</sup>. Canal 10 se veut être un média populaire et de proximité : il retransmet les événements de la rue, ou encore les séances du Conseil général et régional. Michel Rodriguez propose à Ibo Simon d'animer sa propre émission quotidienne sur la chaîne, qui débute en 1992. Audile Léoture, directrice actuelle de Canal 10, décrit son programme dans les termes suivants : « Son émission est une émission de proximité, locale, parlée en créole, il ne parlait qu'en créole. Et il s'adressait à toute la population. En fait, il prenait toute sorte de sujet, au niveau de la Guadeloupe. Il n'avait pas de trame pour son émission. Il pouvait arriver ce matin et toi t'as un problème, par exemple avec ton voisin, il t'a emmerdé toute la veille, et bien toi tu viens lui parler ce matin avant qu'il commence l'émission, et bien l'émission c'est autour de ça. C'est vraiment de la proximité, dans son état brut<sup>1330</sup>. » À une époque où le créole est encore quasiment banni des médias officiels, l'émission d'Ibo Simon fait sensation. Les extravagances de l'animateur à l'antenne, ses costumes bariolés et ses boubous africains, son style « clownesque », selon les dires de ses opposants, lui valent une popularité croissante. Très vite, l'enfant des quartiers pauvres de Basse-Terre devient la vedette de la chaîne et une figure connue dans toute la Guadeloupe.

Fort de sa notoriété, Ibo Simon se lance en politique sous l'étiquette divers-droites durant les années 1990. Son image d'homme du peuple, son parler populaire, sa critique acerbe des élites locales et la réussite sociale qu'il incarne dans les quartiers déshérités lui valent une popularité croissante auprès de l'électorat. Lors de sa première élection aux municipales de 1995, il crée la surprise en obtenant huit pour cent des suffrages et obtient un siège de conseiller municipale à Pointe-à-Pitre. Il poursuit son ascension politique en 1997 lors des élections législatives où il voit son score doubler : il remporte alors 14,5 pour cent des voix, devançant le RPR<sup>1331</sup> représenté par Louis Dessout et le Parti communiste mené par son leader, Henri Bangou. Aux élections

---

<sup>1329</sup> Le Conseil supérieur de l'audiovisuel (CSA) est l'autorité en charge de la régulation de la communication audiovisuelle en France.

<sup>1330</sup> Entretien avec Audile Léoture, directrice de Canal 10, 25 février 2013.

<sup>1331</sup> Rassemblement Pour la République, principal parti de la droite française jusqu'à sa dissolution en 2002.

régionales de 1998, un score plus modeste de 5,7 pour cent lui permet toutefois d'obtenir deux sièges dans l'exécutif local. En à peine trois ans, Ibo Simon devient ainsi conseiller municipal ainsi que conseiller régional et s'impose comme une figure montante de la scène politique guadeloupéenne. L'animateur de télévision noue également des alliances politiques : il est associé avec Raymond Viviès – figure historique de la droite départementaliste, qui remporte le deuxième siège de conseiller régional – et, de manière plus officieuse, avec le groupe des Blancs-créoles, également appelés *Blan Péyi*, les descendants des colons blancs installés en Guadeloupe<sup>1332</sup>. En janvier 2001, Ibo Simon unit ses forces avec Louis Dessout, son ancien rival du RPR. Ensemble, les deux hommes se présentent aux élections municipales de mars 2001 à Pointe-à-Pitre. Ils réalisent une percée historique en obtenant 22 pour cent des suffrages et mettent en ballotage le maire communiste, Henry Bangou, en poste depuis 1965. Fort de ce succès électoral, Ibo Simon et son nouvel associé créent leur propre parti politique, *Guadeloupe Doubout*, en mai 2001 : l'animateur de télévision en devient le président, et l'ancien membre du RPR le secrétaire général.

## 2. La rhétorique d'Ibo Simon : le message de l'extermination

C'est à partir de la campagne pour les élections municipales, entre janvier et mars 2001, que la communauté haïtienne devient la cible privilégiée d'Ibo Simon<sup>1333</sup>. Lorsque des associations haïtiennes, soutenues par des collectifs antiracistes, décident de le poursuivre en justice, la violence des propos de l'animateur atteint un niveau inégalé. Quotidiennement, pendant des mois, Ibo Simon déverse des torrents d'injures sur les Haïtiens, construits comme des êtres abjects, arriérés et responsables de l'ensemble des maux de la société guadeloupéenne. Les discours que nous allons présenter dans les lignes suivantes sont issus de deux types de source : d'une part, la transcription des émissions d'Ibo Simon utilisées lors de son procès en appel en septembre 2002 et

---

<sup>1332</sup> Personnage sulfureux et farouche adversaire des indépendantistes et des communistes, M. Viviès est issu d'une famille béké et grand propriétaire terrien. Il est notamment la cible d'un attentat perpétré par le Groupe de libération armée (GRA), un des mouvements qui prend part à la lutte armée pour l'indépendance durant les années 1980. Il est également connu pour avoir été l'instigateur des pogroms anti-dominiquais des années 1980 (J.D., "Mort de Raymond Viviès", *Maximini*, 14 octobre 2002, URL : <https://www.maximini.com/fr/news/guadeloupe/guadeloupe/mort-de-raymond-vivies/> (consulté le 24 mars 2015) ; "La manifestation de soutien à Ibo Simon", *Combat Ouvrier*, 8 février 2002). Sur les luttes armées des années 1980, voir la section intitulée « Décentralisation, souveraineté et territorialisation du politique » du chapitre 2 du présent travail.

<sup>1333</sup> Dès la fin des années 1990, la violence des propos d'Ibo Simon fait polémique. Les femmes, les minorités étrangères, les Indiens et les Noirs sont généralement ses cibles privilégiées. George Tarer, adjointe au maire communiste de Pointe-à-Pitre de 1965 à 1985, porte ainsi plainte contre l'animateur de télévision lorsque ce dernier la qualifie de « vermine qu'on doit liquider ». En mars 2000, le député-maire de Saint-François relaie au CSA une lettre de protestation de Guadeloupéens d'origine indienne



rédigés par Colette Erivan, interprète assermentée à la Cours d'appel de Basse-Terre, et d'autre part des extraits cités dans des titres de presse locaux<sup>1334</sup>.

La principale thématique mobilisée par l'animateur de télévision est celle d'un grand remplacement identitaire et biologique : la Guadeloupe serait envahie par des Haïtiens qui menaceraient de prendre le pouvoir et de renverser l'ordre social existant. Les propos diffusés lors d'une émission datée du 10 juillet 2001 livrent un échantillon illustratif du propos de l'animateur : « Les Haïtiens se sont installés aux États-Unis, puis ils sont entrés en guerre contre des Noirs américains [...]. Alors le peuple, est-ce qu'il n'y aurait pas une sorte de disposition naturelle chez les Haïtiens à foutre la merde ? Partout où les Haïtiens passent, ils foutent de la merde, le bordel, le désordre, la haine raciale pour ainsi dire. [...] Certains sont venus parler avec moi, mais on sent que ces gens-là ont peur de quelque chose. Ils m'expliquent, me disent Ibo, si tu n'arrêtes pas cela la Guadeloupe deviendra comme Haïti. [...] Ils vont rentrer et leur travail consistera à vouloir diriger la Guadeloupe, prendre la Guadeloupe, s'infiltrer dans toutes les associations ». La solution mise en avant par Ibo Simon est de se soulever contre les Haïtiens et de les « chasser » : « Les Haïtiens appauvrissent la Guadeloupe, leur argent ne s'investit pas en Guadeloupe et part à l'étranger. [...] Les Haïtiens sont sur le pied de guerre. Je vous l'avais dit, il faut les chasser de la Guadeloupe. [...] Ils sont 72 000 et comme je vous le dis ces gens-là sont décidés à se battre contre nous. [...] Ils sont venus organiser le macoutisme en Guadeloupe [...]. Il faut réagir, il faut vous battre<sup>1335</sup> ! » Et d'ajouter dans l'émission du lendemain : « À partir du moment où un peuple envahit un pays, c'est tout à fait normal que la population de ce pays se révolte<sup>1336</sup>. »

Le discours d'exclusion professé par Ibo Simon se trouve à la croisée du racisme différentialiste et du racisme biologique. D'une part, il donne à voir une irréductibilité des différences culturelles, une incompatibilité des modes de vie et un danger de l'effacement des frontières avec les Haïtiens<sup>1337</sup>. D'autre part, il reprend les répertoires classiques du racisme colonial, établissant un lien irrévocable entre la couleur de peau et

---

dénonçant des propos racistes à leur encontre. Dans les deux cas, les institutions concernées ne donnent pas suite aux plaintes exprimées.

<sup>1334</sup> Nous remercions M<sup>e</sup> Hubert Jabot de nous avoir fourni les retranscriptions utilisées lors du procès d'Ibo Simon, ainsi que Georges Trésor pour nous avoir prêté les copies des émissions concernées. Un extrait détaillé des retranscriptions est disponible dans l'annexe 4 du présent travail.

<sup>1335</sup> Colette Erivan, transcription de l'émission d'Ibo Simon du 11 juillet 2001, 19 juin 2002.

<sup>1336</sup> Colette Erivan, transcription de l'émission d'Ibo Simon du 12 juillet 2001, 19 juin 2002.

<sup>1337</sup> On s'inspire ici des propos de Balibar sur le racisme différentialiste, dit aussi « racisme culturel » (Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation et classe : Les identités ambiguës*, op. cit., p.33.)

l'origine des Haïtiens, et leurs comportements, jugés dangereux et immoraux. Ce faisant, Ibo Simon procède à la mise en récit d'une communauté d'appartenance racialisée traversée par des hiérarchies perçues comme inaltérable. L'usage de catégories raciales pour propager le « problème haïtien » est d'autant plus saillant que l'animateur de télévision reprend les principaux répertoires cognitifs mobilisés par le discours colonial pour mettre en forme la figure raciste du « barbare haïtien ». Il s'agit, en premier lieu, du stéréotype de l'Haïtien sanguinaire et vaudouisant. Ibo Simon déclare par exemple, dans la lignée des ouvrages racistes publiés sur Haïti durant le XIX<sup>e</sup> siècle, que « Ce sont des assoiffés de sang, mais si vous ne vous montrez pas plus assoiffés de sang qu'eux, ils prendront le dessus<sup>1338</sup>. » Tout comme dans le discours colonial, le vaudou, la sorcellerie et la crainte de recevoir un sort sont utilisés pour mettre en récit l'extranéité des Haïtiens et leurs liens charnels avec les forces du Mal : « Les Haïtiens ont une réputation de gens qui font du sortilège et à cause de cette sorcellerie tout le monde a peur d'eux. [...] Tout le monde fait de la sorcellerie, cela empire l'histoire de la sorcellerie, [...] de plus en plus les Guadeloupéens haïssent les Haïtiens, [...] ils vous disent si vous parlez pour eux ils vous jetteront un sort. Et comme les politiciens sont dans ces affaires de sorcellerie alors eux ils l'adoptent<sup>1339</sup>. »

En deuxième lieu, Ibo Simon mobilise le stéréotype d'un corps haïtien dégénéré, vecteur de maladies, et porteur d'une biologie intrinsèquement primitive. Durant ses émissions, l'animateur ramène ainsi constamment les Haïtiens à une condition animale, proche du parasite : « Je souhaite [...] que vous vous organisiez contre les Haïtiens. Ne me dites pas que tous les Haïtiens ne sont pas mauvais, nous, nous parlons d'indésirables, de vermines, de racaille, de chiens... oui de chiens, allez donc porter la cassette chez le procureur parce que j'ai traité les Haïtiens de chiens. [...] On ne peut pas me condamner parce que je suis contre la vermine, les indésirables, la racaille<sup>1340</sup>. » Cette assignation conduit à exclure l'Haïtien d'une sphère humaine partagée au profit d'une mise en scène de la bestialité la plus arriérée : « Un chien a plus de valeur qu'un Haïtien ! », s'exclame ainsi l'animateur dans l'une de ses diatribes. Comment, ici, ne pas faire parallèle avec l'idéologie raciste, qui justifie la suprématie blanche en animalisant le corps noir? Cette enveloppe corporelle honnie est également rejetée par le

---

<sup>1338</sup> Colette Erivan, transcription de l'émission d'Ibo Simon du 11 juillet 2001, 19 juin 2002.

<sup>1339</sup> Colette Erivan, transcription de l'émission d'Ibo Simon du 12 juillet 2001, 19 juin 2002. Ibo Simon fait ici référence à la plainte déposée en justice par les associations haïtiennes.

<sup>1340</sup> Ibid.

recours à une autre catégorisation empruntée à la pensée racialisée, à savoir le stéréotype d'un corps sale et propice aux maladies : « En Haïti, tous les mois, tous les jours, il y a cinq ou six personnes qui meurent du Sida. Pourtant, je constate que les Haïtiens rentrent en Guadeloupe sans contrôle sanitaire. Les bougres rentrent, personne ne les contrôle, ils n'ont pas de carnet de santé<sup>1341</sup>. » L'infériorité corporelle est également mise en récit à travers un supposé manque d'hygiène des Haïtiens, à l'opposé de Guadeloupéens éminemment plus civilisés. Pour cela, Ibo Simon recourt à un vocabulaire scatologique, dissertant longuement sur leurs excréments : « Il y a des Haïtiens qui font caca dans du papier et qui les lâchent dans des poubelles et les gars de la voirie, comme je suis conseiller municipal, ils me disent Ibo toute la journée nous avons des sachets de caca, [...] lorsqu'un Haïtien habite quelque part il n'a pas de pot de chambre, il n'a pas de vase, il n'a pas de WC [...]. Alors si vous allez leur parler pour leur dire frère si en Haïti vous faites cela vous ne pouvez pas le faire en Guadeloupe<sup>1342</sup>. » En troisième lieu, le Président de *Guadeloupe Doubout* réactive le stéréotype de l'Haïtien parasite et indolent : celui-ci serait incapable de se prendre en charge et ingrat envers ses « bienfaiteurs ». Ibo Simon propage cette image de l'enfant inculte et récalcitrant en mobilisant les stéréotypes produits par le discours colonial à propos des Noirs : « vous êtes arrivé dans un pays, on vous a donné la fraternité, on vous a donné la générosité, l'hospitalité, il faut que vous vous comportiez bien mais au contraire on vous dit que les Haïtiens ne font rien<sup>1343</sup> ». L'image de l'Haïtien parasite qui profite des bienfaits du système de santé français, ne « paie pas ses impôts » ou « touche les allocations sans être déclaré » est également régulièrement agitée<sup>1344</sup>.

Par un procédé de montée en généralité, le « problème haïtien » est présenté comme l'origine de toutes les formes de pathologie sociale affectant la société guadeloupéenne : pauvreté, chômage, criminalité, maladies, perte de repères, tensions identitaires et socio-raciales... Ibo Simon reprend deux schèmes explicatifs classiquement présents dans les discours d'extrême-droite : celui d'une invasion, qui évoque une menace pesant sur l'unité identitaire de la Guadeloupe, et celui d'une incompatibilité culturelle et

---

<sup>1341</sup> Ibid.

<sup>1342</sup> Ibid.

<sup>1343</sup> Colette Erivan, transcription de l'émission d'Ibo Simon du 11 juillet 2001, 19 juin 2002.

<sup>1344</sup> « Ils ne paient pas leur loyer », « Ils n'apportent rien à la Guadeloupe, ils ne dépensent pas un centime en Guadeloupe, ils n'achètent rien des Guadeloupéens », « Ils habitent à soixante dans une case et ne paient pas leur loyer », « C'est la racaille, ils font bloc pour prendre les maisons des Guadeloupéens qui ont peur d'eux à cause du sortilège », « ils vont se coucher à l'hôpital sur le compte des contribuables, ils ne paient pas d'impôts », « ils touchent le RMI, les allocations de la Sécurité sociale sans

biologique fondamentale avec les Haïtiens – postulat déjà présent, sous des modalités différentes, dans le cas de la Jamaïque<sup>1345</sup>. Dans ce contexte, la notion de « panique morale », déjà évoquée dans les réflexions théoriques engagées un peu plus haut, prend tout son sens, dans la mesure où le « problème haïtien » devient un marqueur de frontières morales, et où sa supposée progression apparaît comme l'indicateur d'un basculement imminent de l'ordre social « légitime ». Pour illustrer cet effondrement prochain, sont mis en avant des formes d'évidence invoquant le sens commun, des comportements disqualifiant et des situations jugées comme insupportables. Le dispositif narratif publicisé par Ibo Simon donne à voir un public de victimes – les « bons » Guadeloupéens – et un public de coupables – les Haïtiens et leurs « alliés politiques ». Cette opposition binaire est mise en scène directement sur le plateau de l'animateur de télévision, où des « victimes » guadeloupéennes, soi-disant ruinées et spoliées par les marchandes haïtiennes, ou encore violentées par des « criminels macoutes », sont invitées à s'exprimer. Le discours d'Ibo Simon recourt abondamment à une rhétorique du Bien et du Mal, permettant de cristalliser les frustrations collectives sur les comportements assignés aux Haïtiens<sup>1346</sup>. La cible du blâme remplit l'équivalent fonctionnel du « méchant », sur lequel il devient possible de transférer les conflits internes à la société guadeloupéenne. Pour déclencher et amplifier l'animosité envers les Haïtiens, Ibo Simon capte les sentiments de peur, de rancune et de malaise social présents dans l'espace social. Face au futur apocalyptique qu'il met en récit, Ibo Simon se présente comme le « héros » capable de résoudre la situation et de constituer un rempart face à l'« haïtianisation » de la société guadeloupéenne.

À rebours de débats publics plus institutionnels, la densité argumentative et le niveau d'élaboration conceptuelle ne constituent pas des critères de validation chez Ibo Simon ; bien au contraire, ils sont rejetés et associés aux éléments de langage « mensongers » des élites. Priorité est donnée au fait de saisir, choquer et bouleverser l'audience par la révélation de faits présentés comme incontestables et délibérément dissimulés par un complot des élites, ainsi que par la dénonciation d'atteintes fondamentales aux valeurs du corps social. « Ibo dit ce que les gens pensent tout bas » est une expression

---

être déclarés, avec de faux papiers » (Ibo Simon lors de son émission du 28 mars 2001, cité dans « La résistible ascension d'Ibo Simon et la montée de l'extrême-droite xénophobe », art. cit.).

<sup>1345</sup> Ces schèmes explicatifs sont inspirés des travaux de Catherine Wihtol de Wenden, *Les immigrés et la politique : Cent cinquante ans d'évolution*, Presses de la Fondation nationale de science politique, 1988.

rencontrée à maintes reprises lors du terrain de recherche. « “Il dit la vérité” entend-on un peu partout, et dans tous les milieux », confirme Georges Trésor, opposant à Ibo Simon<sup>1347</sup>. Un article de *Combat Ouvrier* explique : « Ibo Simon rappelle sans cesse qu’il est lui-même d’origine populaire et en lui se reconnaissent bien des gens. Pour excuser ses propos, certains d’entre eux expliquent qu’Ibo Simon “est dur envers les Noirs pour mieux les faire progresser et s’améliorer”. Qui aime bien châtie bien, en somme...<sup>1348</sup> ». L’invocation d’un « vrai peuple », couplée à l’idée martelée à longueur d’émission que tous les « vrais » Guadeloupéens soutiennent l’animateur de télévision, constitue un autre puissant mode de justification. Ce présupposé que la majorité de l’opinion publique soutient Ibo Simon devient si présent que, on le verra par la suite, même les opposants les plus acharnés à l’animateur de télévision admettent qu’ils se sentent minoritaires.

À l’opposé de l’affaiblissement du rappel racialisé observé en Jamaïque, Ibo Simon ne s’embarrasse pas de tournures culturalistes pour lisser son discours. La question de la couleur de peau et de l’infériorité raciale des Haïtiens est clairement revendiquée. En témoignent les propos suivants, tenus le 10 juillet 2001, sur la question du racisme anti-haïtien en République Dominicaine : « Nous sommes dans un tournant dans la politique ; certains veulent livrer la Guadeloupe aux Haïtiens et cela va mal tourner pour nous, mal, mal, mal. Parce que nous vous disions qu’en Haïti, il y avait un problème avec Saint-Domingue [la République Dominicaine<sup>1349</sup>], il y avait un problème avec les Haïtiens et c’est le même problème qui se pose, mais à Saint-Domingue, c’était un problème de personnes de teint clair contre des personnes de teint noir, tandis que là ce sont des Noirs contre des Noirs et les gens noirs rentreront dans vos affaires, ils vont vous mettre en pièce et vous, vous ne les reconnaîtrez pas, tandis qu’à Saint-Domingue, à cause de leur couleur, les gens [...] pouvaient les combattre, les chasser, etc. Mais là, nous ne pourrions pas les chasser, vous les voyez dans la rue, vous ne pouvez pas les reconnaître maintenant parce qu’ils parlent comme nous, ils marchent comme nous, ils s’habillent comme nous et s’introduisent dans toutes nos affaires<sup>1350</sup>. » On l’a vu, le discours sur l’Autre correspond à un discours sur Soi. Dans le cas d’Ibo Simon, cette

---

<sup>1346</sup> On retrouve cette stratégie de la rhétorique du Bien et du Mal dans un certain nombre d’études sur des problèmes publics particulièrement controversés, par exemple dans Laurie Boussaguet, *La pédophilie, problème public : France, Belgique, Angleterre*, op. cit.

<sup>1347</sup> Georges Trésor, *L’affaire Simon Ibo : un choix de société*, op. cit., p.12.

<sup>1348</sup> “La résistible ascension d’Ibo Simon et la montée de l’extrême-droite xénophobe”, op. cit.

<sup>1349</sup> Ibo Simon fait allusion à Saint-Domingue, la capitale de la République Dominicaine, et non à l’ancienne colonie française.

construction d'un Autre dénoncé pour son infériorité raciale traduit un mépris profond pour la couleur noire et une image particulièrement négative du corps social guadeloupéen. L'animateur de télévision, reprenant les stéréotypes du discours colonial, déclare régulièrement que les Noirs ne sont pas à la hauteur des Blancs, et que les Guadeloupéens sont un peuple « lâche<sup>1351</sup> ». L'altérité mise en scène par l'animateur de télévision donne également à voir un Autre idéalisé, lui aussi racialisé, et caractérisé par sa blancheur. Ibo Simon se définit ainsi lui-même comme « noir comme du charbon et laid comme un macaque<sup>1352</sup> ». Durant ses émissions, l'homme politique déclare à de nombreuses reprises que les Noirs sont des « incapables », des « fainéants » et des « bons à rien », ne « sont pas sérieux », n'ont « rien inventé ». Il affirme sa croyance en des « races supérieures » et des « races inférieures ». La morphologie de singe du « nègre » en est, dit-il, la preuve la plus éclatante<sup>1353</sup>.

Le discours d'Ibo Simon constitue un exemple marquant de la manière dont les référents de sens raciaux sont érigés en catégories d'action politique dans l'imaginaire social caribéen. L'animateur de télévision reprend en effet point par point les différents éléments de langage de la figure coloniale du « barbare haïtien » et mobilise une pluralité de stéréotypes racistes pour politiser l'altérité qu'il met en récit. En cela, les propos d'Ibo Simon constituent la traduction politique des stratégies identitaires observées dans le chapitre 4, qui consistent à associer l'Haïtien à la condition d'esclave pour mieux se distinguer des stéréotypes racistes assignés aux Noirs et s'en purifier<sup>1354</sup>. Ce travail d'assemblage cognitif, s'il met en lumière la manière dont les structures de pouvoir issues du système de la plantation informent la production du politique en Guadeloupe, n'en reste pas moins attaché à la réalité sociale dans lequel il voit le jour. L'usage du « problème haïtien » par Ibo Simon se distingue en effet nettement de celui observé en Jamaïque, d'une part en raison du caractère radical de l'altérité construite par Ibo Simon, et d'autre part du fait de son recours à un langage ouvertement racialisé et dénigrant les Noirs. Les frontières de la communauté, bien qu'elles soient définies en

---

<sup>1350</sup> Colette Erivan, transcription de l'émission d'Ibo Simon du 10 juillet 2001, 19 juin 2002.

<sup>1351</sup> « Les Blancs nous ont capturé, ils nous ont donné un nom, un compte en banque, ils nous ont donné une maison et maintenant nous disons que nous sommes contre les Blancs. Qu'est-ce que les Blancs nous ont fait ? Les Blancs vous ont fait évoluer, mais au fond vous êtes des imbéciles et rien d'autre. Tout l'argent qu'ils vous donnent, vous le gaspillez. [...] Les Guadeloupéens, vous savez que c'est un peuple qui est lâche. » (Colette Erivan, transcription de l'émission d'Ibo Simon du 11 juillet 2001, 19 juin 2002.)

<sup>1352</sup> Propos recueillis dans le dossier intitulé « L'affaire Ibo Simon – Canal 10 » constitué par des militants du *Collectif d'appel contre la barbarie*, principale organisation d'opposition à Ibo Simon.

<sup>1353</sup> Ibo Simon, cité dans Georges Trésor, « Affaire Ibo Simon : une défense militante », *France-Antilles*, 30 octobre 2001.

<sup>1354</sup> Voir la section intitulée « En Guadeloupe : "je ne suis pas ton Haïtien" » du chapitre 4 de cette thèse.

termes raciaux dans les deux cas, sont exprimées de façon différenciées. Alors qu'en Jamaïque l'usage politique du « problème haïtien » est adossé à une stratégie de légitimation de l'ordre postcolonial, en Guadeloupe celui-ci semble avant tout constituer un exutoire des tensions socio-raciales présentes dans l'espace politique local et un outil de contestation des régimes de pouvoir en place.

### 3. Des paroles aux actes : tensions sociales et montée de la violence raciste

Contre toute attente, le discours de l'animateur de télévision rencontre un écho significatif dans l'espace public guadeloupéen qui lui permet de constituer un noyau partisan fortement mobilisé. Plusieurs indices témoignent de l'audience médiatique et politique d'Ibo Simon. D'abord, son impressionnant succès aux élections municipales de Pointe-à-Pitre : sa rhétorique populiste et raciste lui permet alors de collecter plus de 22 pour cent des suffrages. Deuxièmement, les acteurs rencontrés durant l'enquête, qu'ils aient été pour ou contre Ibo Simon, ont unanimement affirmé que l'animateur bénéficiait d'un soutien important au sein de l'opinion publique. Jean-Pierre Dupont, maire GUSR du Gosier, rapporte par exemple : « Ibo Simon, durant cette période, arrivait à tenir l'antenne. Il y a des gens qui travaillaient et qui étaient pressés de rentrer chez eux, comme les gens qui sont accros des feuilletons maintenant. Il fallait être là pour écouter Ibo Simon. C'était un phénomène de société, tout le monde était devant son écran<sup>1355</sup>. » L'évocation des « rues désertes de Pointe-à-Pitre » et d'une Guadeloupe qui s'arrête pendant les émissions d'Ibo Simon fut un thème récurrent dans les entretiens menés sur place. Audile Léoture, directrice actuelle de Canal 10 et à l'époque programmatrice pour la chaîne, décrit le succès de l'animateur dans des termes souvent retrouvés : « Les gens savaient très bien qu'il avait une aura, et que tout le monde le suivait. Évidemment. Je te dis quelque chose : quand Ibo passait à l'antenne, dans les années 92, 93, 98, jusqu'à son dernier jour, il passait à midi. Mais je te promets à 12h, tout le monde était devant la télé. Tu pouvais mettre n'importe quel programme, que ce soit RFO ou d'autres chaînes extérieures, toute la population, même ceux qui n'aimaient pas, se mettaient devant

---

<sup>1355</sup> Entretien avec Jean-Pierre Dupont, maire GUSR du Gosier, 25 mars 2013

parce qu'il fallait écouter qu'est-ce qu'il va sortir, sur qui il va cracher aujourd'hui. Une belle histoire hein ça<sup>1356</sup>. »

Troisième indice de l'audience politique de l'animateur de télévision : le soutien très marqué des militants « iboïstes », pour reprendre un néologisme de la presse de l'époque, en faveur de leur leader. Le parti d'Ibo Simon, *Guadeloupe Doubout*, est utilisé à partir de 2001 comme un appareil de mobilisation pour les partisans de l'homme politique. Un congrès annuel du parti parvient à réunir 1400 personnes le 24 février 2002 à Jarry et divers meetings politiques sont organisés à travers le territoire<sup>1357</sup>. Le parti publie également un journal interne, intitulé *La lettre de Guadeloupe Doubout*, dans lequel Ibo Simon et ses lieutenants exposent leur rhétorique idéologique et dénoncent la corruption des élites au pouvoir. D'après le Secrétaire général de *Guadeloupe Doubout*, Louis Dessout, le parti est alors principalement financé par les *Blan Péyi*<sup>1358</sup>. La mobilisation en faveur d'Ibo Simon atteint son paroxysme durant le procès de l'animateur de télévision. Chaque jour, des centaines de personnes se réunissent devant le tribunal de Pointe-à-Pitre pour protester contre l'« acharnement juridique » perpétré à l'encontre de leur leader – un chiffre exceptionnel pour la tenue d'un procès.

L'écho rencontré par Ibo Simon et la violence de ses propos conduisent à une multiplication des actes racistes durant toute l'année 2001. En juillet, des agriculteurs décident par exemple de lancer une pétition à Petit-Bourg demandant le « départ de tous les Haïtiens de la Guadeloupe<sup>1359</sup> ». Les protestataires reprennent presque mot pour mot le discours d'Ibo Simon pour justifier leur action, estimant que les Haïtiens « perturbent la société guadeloupéenne<sup>1360</sup> ». Quelques jours plus tard, la vice-consul de la Dominique à Pointe-à-Pitre, Madame Chardieu, est agressée dans la rue par une femme

---

<sup>1356</sup> Entretien avec Audile Léoture, directrice de Canal 10, 25 février 2013.

<sup>1357</sup> Louis Dessout, *Rapport du Secrétaire général de Guadeloupe Doubout au Président*, 8 mai 2002.

<sup>1358</sup> « Dès le début, Ibo Simon a été financé et soutenu par les blancs-créoles. Avant de se lancer sur Canal 10, Ibo Simon a fait des spots publicitaires pour le compte des blancs-créoles. Puis lorsque l'émission a été lancée et qu'Ibo Simon s'est lancé en politique, les blancs-créoles l'ont toujours soutenu, et lui ont apporté un soutien financier. Par ses prises de position, Ibo Simon était naturellement proche d'eux. » (Entretien avec Louis Dessout, ancien secrétaire général de *Guadeloupe Doubout*, 1<sup>er</sup> mars 2013.) Ce soutien des *Blan Péyi* au parti d'Ibo Simon est également régulièrement mentionné dans le journal *Combat Ouvrier*.

<sup>1359</sup> « Vent de xénophobie dans les champs guadeloupéens », *France-Antilles*, 2 juillet 2001.

<sup>1360</sup> « Ils ne respectent aucune loi et nous empêchent de travailler, quel que soit le secteur d'activité. Nous ne pouvons plus vendre nos produits agricoles sur les marchés où ils occupent toute la place. Nos jeunes ne trouvent pas du travail du fait que beaucoup de chefs d'entreprise préfèrent les embaucher [...]. Les autres étrangers ne nous posent aucun problème. Ce sont uniquement les Haïtiens qui perturbent la société guadeloupéenne. » Et d'accuser à nouveau les agriculteurs haïtiens de ne « pas respecter les normes sanitaires » et « d'augmenter exagérément la dose des produits phytosanitaires (Ibid.). »



qui la traite de « sale blanche qui s'occupe de sales Nègres<sup>1361</sup> ». En août 2001 *France-Antilles* rapporte qu'un individu frappe une femme au visage « parce qu'elle haïtienne<sup>1362</sup> ». Le climat de tension se détériore davantage et renvoie aux heures sombres du fascisme lorsqu'Ibo Simon annonce son intention de créer une milice en uniforme chargée de faire justice en son nom. Cette organisation aurait pour objectif de « maintenir l'ordre » en Guadeloupe. Il offre notamment ses services aux employeurs pour casser les grèves<sup>1363</sup>. L'agression la plus frappante et la plus relayée dans les médias a lieu le 22 juillet 2001 dans la commune de Morne-à-l'Eau. Tout commence lorsque les propriétaires d'un logement viennent se plaindre auprès d'Ibo Simon que leurs locataires dominiquais ne paient pas leur loyer. Peu après, des membres de *Guadeloupe Doubout*, accompagné d'Ibo Simon et des caméras de Canal 10, se rendent sur place, saccagent la maison des Dominiquais et expulsent la famille *manu militari*. Il s'agit, disent-ils, d'expulser « ces Dominiquais qui ne paient pas leur loyer<sup>1364</sup> ». Dans son article sur Ibo Simon, Mireille Galano en fait le récit suivant : « le 22 juillet 2001, une centaine de personnes ont attaqué à coups de machette et de gourdin une famille originaire de la Dominique : la maison a été saccagée, le père, la mère et les neuf enfants auraient été lynchés sans l'arrivée des gendarmes<sup>1365</sup>... » D'après le Consul de la Dominique, de nombreuses personnes ont malgré tout le temps de « violemment frapper » les membres de la famille, alors que l'agression est retransmise en direct sur Canal 10<sup>1366</sup>.

Dans le cas de la Jamaïque, on a vu que la propagation du « problème haïtien » procède d'un travail de co-construction partagé entre les pouvoirs publics et les médias nationaux. En Guadeloupe, le processus de mise à l'agenda opéré en 2001-2002 revêt une forme différente, que l'on rattachera au « modèle de l'offre politique » formalisé par Philippe Garraud<sup>1367</sup>. Ici, le caractère problématique attribué aux Haïtiens est relayée non pas par les pouvoirs publics, mais par une formation politique qui se saisit d'un thème parce qu'elle en pressent la rentabilité politique. La demande sociale formulée est le produit de l'action engagée par Ibo Simon et ses partisans, et de la médiatisation dont elle bénéficie. Elle repose notamment sur une stratégie d'appel à l'opinion, qui consiste

---

<sup>1361</sup> Mireille Galano, « Racisme télévisé en Guadeloupe », *Plein droit*, vol. 4, n° 51, 2001, p.36.

<sup>1362</sup> « Il frappe une femme car elle haïtienne », *France-Antilles*, 10 janvier 2002.

<sup>1363</sup> « Réapparition de la xénophobie anti-haïtienne », *Lutte des classes*, n° 90, septembre 2005.

<sup>1364</sup> « Une famille dominiquaise victime d'une agression xénophobe », *France-Antilles*, 1<sup>er</sup> août 2001.

<sup>1365</sup> Mireille Galano, « Racisme télévisé en Guadeloupe », art. cit., p.35.

<sup>1366</sup> Yvor Lapinard, « La paix civile menacée en Guadeloupe ? », *France-Antilles*, 27 juillet 2001.

à prendre à partie la population dans le but de créer une coalition discursive. Pour autant, il serait hasardeux d'affirmer qu'Ibo Simon a inventé de toute pièce le « problème haïtien ». Le conseiller régional puise en effet les récits identitaires qu'il publicise dans des catégories raciales préexistantes issues du système de la plantation. Par ailleurs, si la réactivation politique du « problème haïtien » opérée par Ibo Simon est d'une ampleur inédite, elle s'inscrit dans une continuité historique de stigmatisation des Haïtiens née avec la construction du « syndrome de Saint-Domingue ». Elle fait également écho au nombre croissant de manifestations de racisme anti-haïtien observées depuis les années 1970 et à la mise en place préalable d'une instrumentation visant à exclure les Haïtiens par les pouvoirs publics<sup>1368</sup>. Ibo Simon ne fait donc que reprendre et politiser un discours déjà présent dans l'imaginaire social et dont les racines plongent dans les conflits socio- raciaux irrésolus hérités de la période coloniale.

Comment, dès lors, expliquer la temporalité de cette réactivation du « problème haïtien » ? En quoi répond-elle à une demande exprimée dans l'espace politique ? Comment interpréter la violence qui en résulte en Guadeloupe, à l'inverse du cas jamaïcain où le cadrage portant sur l'immigration haïtienne demeure un processus relativement maîtrisé ? Le processus de radicalisation du racisme anti-haïtien est à remettre dans son contexte, à savoir celui d'un revivalisme identitaire croissant et la tentation toujours plus présente en Guadeloupe d'un nationalisme fermé. Depuis les années 1980 en effet, l'espace politique local se caractérise par le surgissement récurrent d'une interrogation inquiète sur l'identité guadeloupéenne, largement tributaire d'une conception substantialiste et racialisée du « peuple » et de la « culture » guadeloupéenne. Cette quête d'authenticité et de pureté s'est traduite par une surenchère politique sur l'affirmation de « racines » locales ; ce que Michel Giraud appelle la « patrimonialisation des cultures antillaises<sup>1369</sup> ». À cela s'ajoute un sentiment de décadence morale et politique, dont on retrouve de nombreuses traces dans la presse de l'époque<sup>1370</sup>. Notre interprétation est que cette quête de pureté et d'homogénéité a créé

---

<sup>1367</sup> Philippe Garraud, « Politiques nationales : élaboration de l'agenda », art. cit., p.33.

<sup>1368</sup> Voir la section intitulée « L'immigration haïtienne et la réactivation du “problème haïtien” » du chapitre 3 de cette thèse.

<sup>1369</sup> Michel Giraud, « La patrimonialisation des cultures antillaises : Conditions, enjeux et effets pervers », art. cit., p.376. Voir la section intitulée « Décentralisation, souveraineté et territorialisation du politique » du chapitre 2 de cette thèse.

<sup>1370</sup> Une tribune publiée par un habitant de Petit-Bourg dans le *France-Antilles* du 14 décembre 2001 donne un exemple illustratif de ce type de discours annonciateur d'un futur apocalyptique pour la Guadeloupe : l'auteur y dénonce « un pays qui prend l'eau » et « un climat d'insécurité » grandissant et permanent Selon lui, « les enfants n'hésitent pas à insulter et à molester leurs parents [...] ». Des prêtres, oubliant leur vœu d'obéissance, et la structure hiérarchique de leur Église, contestent publiquement les décisions de leur pasteur diocésain. La pédophilie, la pédérastie et le lesbianisme se renforcent et ont l'outrecuidance de s'afficher sans vergogne. » Ce tableau décliniste est dressé à l'opposé d'une Guadeloupe dorée des années 1970 célébrée

un contexte favorable à la réactivation et à la propagation dans l'espace public du « problème haïtien » par Ibo Simon. Pour être plus précis, nous formulons le postulat selon lequel le racisme anti-haïtien mis en politique par l'animateur de télévision s'apparente à une forme de nationalisme tourné vers la volonté de restaurer une pureté perdue du corps social. Afin d'étayer cette proposition, on s'inspirera des réflexions d'Étienne Balibar. Le racisme, explique l'auteur, est une origine continuée de la nation, un concentré de qualités qui appartiennent « en propre » aux nationaux et dans lequel la communauté peut observer sa propre identité à l'état pur<sup>1371</sup>. Ce positionnement induit un excès permanent de « purisme » : pour qu'elle soit elle-même, la nation doit se purifier racialement et éliminer les éléments « exogènes », incarnés en l'occurrence par les Haïtiens, dont les traits raciaux sont érigés en stigmaté d'impureté<sup>1372</sup>. Le discours d'Ibo Simon s'insère donc dans la continuité des modes d'expression du politique tels qu'ils ont évolué en Guadeloupe depuis les années 1970, dans la mesure où il constitue une traduction politique de cette quête obsessionnelle d'un noyau introuvable d'authenticité. La stigmatisation des Haïtiens s'apparente ici à un nationalisme « intégral<sup>1373</sup> », pour paraphraser Balibar : elle constitue un moyen de restaurer l'intégrité d'une nation aux contours d'autant plus incertains que celle-ci ne dispose pas d'institutions officielles pour la relayer. Elle met en lumière l'absence de monopole sur la production du récit identitaire en Guadeloupe et l'intensité des conflits politiques qui résultent de cet éclatement des registres d'appartenance. Elle montre également que c'est par la « race » que cette revendication nationaliste prend forme : il s'agit en effet, pour les partisans de *Guadeloupe Doubout*, de fonder la communauté nationale à partir de la racisation de groupes sociaux. Le pouvoir blanc est érigé en idéal d'authenticité tandis que les Haïtiens sont associés à un projet d'anti-nation ayant pour but de ramener les Noirs à leur supposé état de primitivité. En cela, le nationalisme d'extrême-droite porté par Ibo Simon prend le contre-pied exact du modèle d'identification élaboré par les indépendantistes qui, s'ils prônent eux aussi un « retour aux racines » sur la base de critères raciaux, élaborent la notion de pureté à partir d'une idéalisation du corps africain.

---

pour « la gentillesse, l'hospitalité, la courtoisie quasi-légendaire de ses habitants » (Richard Néraulius, « J'ai mal à mon pays – *Fo nous sovè la Gwadeloup* », *France-Antilles*, 14 décembre 2001.).

<sup>1371</sup> Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation et classe : Les identités ambiguës*, op. cit., p.86.

<sup>1372</sup> Ibid., pp.87-88.

<sup>1373</sup> Ibid., p.86.

Outre ce contexte de survivalisme identitaire, la montée du discours populiste et raciste d'Ibo Simon se situe au croisement d'une désaffection profonde envers le personnel politique local et d'une inquiétude croissante à propos de l'octroi éventuel d'une autonomie accrue au département d'Outre-mer. À cette époque, le débat politique est marqué par une controverse croissante autour la déclaration de Basse-Terre de 1999, qui prévoit une autonomie accrue des collectivités locales guadeloupéennes<sup>1374</sup>. Cette proposition est alors soutenue par la quasi-totalité du personnel politique local, mais peine à susciter l'adhésion des électeurs. Ceux-ci rejettent le projet à 73 pour cent par référendum en décembre 2003 – soit deux ans à peine après l'affaire Ibo Simon. Ce résultat est symptomatique d'une défiance vive envers un personnel politique local perçu comme corrompu, de la persistance d'une peur du « largage » par la métropole et de l'incapacité des formations politiques à construire un discours répondant aux attentes socio-économiques des populations. De ce point de vue, le décalage ressenti avec les élites politiques locales, ainsi que les craintes suscitées par le discours autonomiste, a probablement favorisé l'ascension politique d'un Ibo Simon qui n'a eu de cesse de dénoncer l'« establishment » et sa volonté de maintenir les liens avec la métropole<sup>1375</sup>. George Trésor, opposant à Ibo Simon, met également en exergue cette volonté de revanche sur les « élites », qui sont associées aux formations favorables à l'autonomie : « À travers ses outrances verbales et ses provocations, [Ibo] incarne en effet la revanche des exclus, non pas contre le système qui n'est jamais condamné, mais contre la classe moyenne qui est fustigée. [...] Il révèle une fracture de notre société<sup>1376</sup> ». Le succès d'Ibo Simon s'inscrit par conséquent dans un contexte de tensions entre différents groupes socio-raciaux et s'appuie sur le sentiment d'exclusion, de déclassement et de rejet de certains secteurs de la population. À cet égard, la réactivation du « problème haïtien » et la montée du discours populiste porté par Ibo Simon apparaît comme un espace d'expression pour des catégories sociales marginalisées – ou qui s'estiment comme telles – par les institutions locales de pouvoir. L'animateur de télévision incarne la « revanche », pour reprendre les termes de Georges Trésor, de catégories populaires exclues du jeu politique, mais aussi d'une certaine classe de notables ancrée dans la

---

<sup>1374</sup> Voir la section intitulée « Décentralisation, souveraineté culturelle et territorialisation du politique » du chapitre 2 du présent travail.

<sup>1375</sup> Audile Léoture, actuelle directrice de Canal 10, résume le sentiment qui prévaut alors chez de nombreux partisans d'Ibo Simon : « [Ibo] a mis l'ancien maire de Pointe-à-Pitre, le père du maire actuel, M. Bangou, en ballottage, pour les élections municipales. Vous vous rendez compte ? Un monsieur qui était là depuis 70 ans, moi je dis un petit nègre qui n'a pas été à l'école, arrive en ballottage. Et qui a une chance d'être maire, sans avoir été à l'école, sans avoir fait des trucs, sans Sciences Po ni l'ENA, etc. et devenir un jour maire ! » (Entretien avec Audile Léoture, directrice de Canal 10, 25 février 2013.)

droite départementaliste, ulcérée par la montée en puissance du discours autonomiste et réfractaire aux évolutions récentes de la société guadeloupéenne. Il témoigne en cela de la permanence des schèmes de pensée institués par la doctrine assimilationniste et de leur prégnance dans les modes d'expression locaux du politique.

C'est en ayant connaissance de ce contexte particulier qu'il est possible d'appréhender le discours sur la « race » tenu par Ibo Simon comme un instrument de contestation de l'identité véhiculée par les institutions officielles locales. Tout comme Michel Giraud, David Murray observe la construction d'une identité culturelle revivaliste par les élites politiques antillaises au cours des années 1980<sup>1377</sup>. L'anthropologue américain observe toutefois que les élus locaux, s'ils s'appuient sur ce nouveau discours culturaliste pour asseoir leur pouvoir, en évacuent toute référence à des catégorisations raciales. Alors qu'elle s'avère omniprésente dans les interactions au quotidien, les institutions locales tendent ainsi à confiner la question raciale au registre de l'histoire et à nier sa performativité dans les autres aspects de la vie sociale. Pour Murray, cette invisibilisation de la « race » est due d'une part à la crainte de générer des symboles clivants, et d'autre part de mettre en lumière la subordination du territoire à la France<sup>1378</sup>. Le constat opéré par l'anthropologue serait toutefois incomplet sans mentionner le fait que cette posture s'inscrit dans la continuité de la doxa républicaine de l'« égalité dans l'indistinction », selon laquelle la « différence culturelle », et plus encore la différence raciale, constituent une catégorie illégitime de l'action<sup>1379</sup>. De ce point de vue, la revendication identitaire formulée par le personnel politique local, tout en donnant à voir un particularisme basé sur l'affirmation d'un peuple conçu comme homogène et authentique, traduit un discours de mise en conformité avec l'horizon politique déterminé par l'appartenance à l'ensemble français<sup>1380</sup>. Les mécanismes décelés par Murray rappellent, sous une forme quelque peu différente, les logiques qui prévalent dans l'instauration de l'ordre postcolonial jamaïcain par le biais

---

<sup>1376</sup> Georges Trésor, *L'affaire Simon Ibo : un choix de société*, op. cit., p.76.

<sup>1377</sup> David Murray, "The Cultural Citizen: Negations of Race and Language in the Making of Martinique", *Anthropological Quarterly*, vol. 70, n° 2, pp.79-90. Si le propos de Murray concerne ici la Martinique, ses conclusions théoriques nous paraissent avoir une portée générale qui les rendent transposables à la Guadeloupe.

<sup>1378</sup> Ibid., p.80.

<sup>1379</sup> Patrick Simon et Angéline Escafré-Dublet, "Représenter la diversité en politique : une reformulation de la dialectique de la différence et de l'égalité par la doxa républicaine", *Raisons politiques*, n° 35, 2009, pp.125-141.

<sup>1380</sup> Sur les tentatives de prise de contrôle de la production de récits identitaires des collectivités locales ou, pour reprendre l'expression de Fred Constant, le passage « d'un pluralisme culturel nié à un pluralisme culturel encadré » par les autorités françaises, voir Fred Constant, "Les paradoxes de la gestion publique des identités territoriales : à propos des politiques culturelles outre-mer", op. cit. et Yves Bernabé, Viviane Capgras et Pascal Murgier, "Les politiques culturelles à la Martinique

du nationalisme créole, à savoir la neutralisation des identités raciales alternatives en raison du danger supposé qu'elles représentent pour la cohésion sociale. Le discours nationaliste d'Ibo Simon apparaît, dans cette perspective, comme une contestation de cette dépolitisation de la question raciale. À la présentation de *Soi policée* et centrée sur la mise en valeur d'un folklore local produite par les institutions politiques guadeloupéennes, l'animateur de télévision oppose une identité ouvertement racialisée. D'où le sentiment, déjà évoqué plus haut, que l'animateur « brise les tabous » et « dit ce que tout le monde pense tout bas ». L'identité raciale et populiste mise en avant par Ibo Simon peut par conséquent être considérée comme un outil d'opposition face à la montée en puissance du discours autonomiste dans l'espace politique local. Elle constitue un espace de pouvoir alternatif où se donne à voir des mises en récits de *Soi* concurrentes, marquées par la norme assimilationniste et une réaffirmation de l'appartenance à une communauté francisée et idéalisée pour sa blancheur. La politisation du « problème haïtien », censé incarner la déchéance des Noirs et l'impasse de la tentation indépendantiste, permet d'en réaffirmer la cohérence et la concrétude. Elle met également en évidence l'incapacité des mouvements nationalistes et autonomistes à répondre aux attentes d'une population partagée entre un désir d'affirmation identitaire et la nécessité de s'ajuster au cadre contraint de la départementalisation. On a vu un peu plus haut que l'un des enjeux de l'appropriation d'un problème public est la redéfinition des rapports de pouvoir en place. L'affaire Ibo Simon ne semble pas faire exception à cette observation dans la mesure où elle met à jour une tentative de contestation et de redéfinition de l'ordre social existant. Elle ne constitue pas tant une version renégociée du vieux mythe républicain, fondé sur une revendication d'égalité raciale, mais s'apparente plutôt à une forme réactualisée de la doctrine assimilationniste fondée sur une stratégie de mimétisme avec le pouvoir blanc. L'attachement au statut départemental dont elle découle se retrouve quelques mois plus tard dans les urnes, lorsque l'électorat guadeloupéen rejette massivement la déclaration de Basse-Terre lors du référendum de 2003. En somme, le succès Ibo Simon souligne la pluralité des registres d'identification mobilisés en politique et les limites du succès rencontré par le discours autonomiste, tout en rappelant la permanence des schèmes raciaux, ainsi que des logiques politiques qu'ils renferment, dans le processus de fabrication des identités locales. Cette conclusion impose toutefois une mise au point :

---

depuis la décentralisation”, in Fred Constant et Justin Daniel, dir., 1946-1996 : *Cinquante ans de départementalisation outre-*

dans la littérature scientifique, et notamment dans les *cultural studies*, la notion d'espace de résistance est la plupart du temps considérée sous un angle positif dans la mesure où elle conteste des régimes de pouvoir oppressifs. La situation est bien différente dans notre cas car, si le discours nationaliste d'Ibo Simon s'insère dans des luttes de pouvoir pour le monopole de la production identitaire et prétend remettre en cause le discours officiel sur l'identité, il contribue en réalité à reconduire les schèmes oppressifs hérités de la domination raciale et à recréer les conditions d'un racisme biologique envers les Noirs.

## B. L'appartenance raciale comme enjeu politique : contestations et contre-mobilisations autour de l'affaire Ibo Simon

On l'a vu à plusieurs reprises, les problèmes publics constituent des lieux de ralliement et de conflit et impliquent des luttes de pouvoir entre acteurs concurrents. Avec l'affaire Ibo Simon, cette conflictualité prend la forme d'un affrontement politique violent entre deux conceptions asymétriques de l'identité raciale et aboutit à des mobilisations massives de la part de chacune des coalitions discursives constituées.

### 1. La constitution d'une opposition anti-Ibo Simon : acteurs, modes d'action et répertoires identitaires

L'opposition anti-Ibo Simon émerge à partir d'avril 2001, suite à une plainte déposée par un collectif d'associations haïtiennes contre le Président de *Guadeloupe Doubout*. À l'initiative de membres de la société civile, une organisation nommée *Collectif d'appel contre la barbarie* est mise en place dans le but de soutenir la plainte déposée par la communauté haïtienne. Celle-ci rassemble des associations, des syndicats et des partis politiques. Le docteur Jean-Marie Péan, un Haïtien installé en Guadeloupe depuis plusieurs décennies, est à l'origine du mouvement et explique les origines de ce collectif : « Le soir des élections municipales [en mars 2001], je suis tombé sur Canal 10, avec un débat entre Bangou et Ibo Simon. J'ai entendu Ibo Simon s'attaquer violemment à la communauté haïtienne et tenir les Haïtiens pour responsables de sa défaite. Ça m'a beaucoup touché, peiné, c'était outrageant. Il y avait beaucoup

---

*mer*, op. cit.

d'Haïtiens en Guadeloupe, et je me suis dit que ça pouvait être l'apport de la communauté haïtienne que de se débarrasser d'Ibo Simon. J'ai pris rendez-vous avec les bureaux des associations haïtiennes, et j'ai pu voir qu'elles aussi étaient choquées. L'action est partie de là. On a fait un communiqué à la presse annonçant que nous contacterions diverses organisations pour réfléchir aux moyens de mettre un terme à ce phénomène. On a pris contact avec tous les partis politiques, les associations, les syndicats, pour étudier ensemble quoi faire. Beaucoup ont répondu présent, nous avons tenu une réunion, et à l'issue de celle-ci on a créé un *Collectif d'appel contre la barbarie*. Il y a eu plusieurs réunions, de plus en plus d'associations sont venues<sup>1381</sup>. » Le communiqué de presse en question datant du 21 avril 2001, expose les objectifs et les motivations des organisations ayant rejoint le collectif : elles « condamnent le racisme et la xénophobie dont est principalement victime en ce moment la communauté haïtienne de la part de Monsieur Ibo Simon ». Par ailleurs, elles mettent en avant un sentiment d'appartenance commune avec « les peuples de la Caraïbe » pour justifier leur mobilisation contre le Président de *Guadeloupe Doubout* : « Nous dénonçons le dénigrement de nos populations et l'entreprise d'avilissement dont sont l'objet la femme et l'homme guadeloupéens ainsi que les peuples de la Caraïbe<sup>1382</sup> ». Les premières personnalités à afficher leur soutien public au Collectif sont généralement des membres de la communauté universitaire, des artistes, des écrivains et des avocats ; ce qui vaut aux opposants d'Ibo Simon d'être étiquetés comme membres de « l'élite dominante ». Parmi les soutiens déclarés au Collectif, on retrouve Jacqueline Abaul, Présidente de l'Université des Antilles et de la Guyane, Yacinthe Bastarud, Doyen honoraire de la faculté de médecine des Antilles Guyanes, Gérard César, grand reporter à RFO, Pierre Reinette, Directeur général du Conseil Général de Guadeloupe, Max Rippon, poète, Michel Rovelas, peintre...

Le collectif est principalement animé par quatre personnes : le Docteur Jean-Marie Péan, Georges Trésor, historien et intellectuel engagé, ainsi que Fred Hermantin et Hubert Jabot, tous deux avocats et membres de la Ligue des droits de l'Homme (LDH) guadeloupéenne. La stratégie de mobilisation du collectif repose sur deux principaux types d'action. Le premier consiste à intenter des actions juridiques, et le

---

<sup>1381</sup> Entretien avec Jean-Marie Péan, fondateur du *Collectif d'appel contre la barbarie*, 30 mars 2013.

<sup>1382</sup> Communiqué de presse signé par 25 associations et partis politiques, le 26 avril 2001. Parmi les signataires, on notera la présence de plusieurs partis de gauche et indépendantistes, tels que le PPDG, le PCG, le GUSR et l'UPLG. Sur les origines et les orientations politiques de ces partis, voir le chapitre 2 de cette thèse.



deuxième à créer une dynamique anti-Ibo Simon au sein de l'opinion publique et à interpeler les pouvoirs publics. Pour atteindre le premier objectif, les membres du collectif décident de soutenir la plainte déposée par les associations haïtiennes à l'encontre d'Ibo Simon et de Canal 10 pour incitation à la haine raciale. Fred Hermantin et Hubert Jubo, aidés de plusieurs confrères, portent le dossier auprès de la justice. Les membres du Collectif saisissent également le CSA en août 2001 pour les mêmes motifs<sup>1383</sup>. Dans le but de gagner la bataille de l'opinion, les membres du Collectif multiplient par ailleurs les communiqués, conférences de presse, réunions publiques<sup>1384</sup>, pétitions et tribunes dans la presse<sup>1385</sup>. Malgré ces initiatives, les appels du Collectif ne reçoivent, dans un premier temps, que peu d'écho. Georges Trésor témoigne des difficultés initiales à créer une mobilisation contre Ibo Simon : « Je pensais qu'aux yeux des Guadeloupéens Ibo Simon était un bouffon, qu'il n'était pas pris au sérieux, qu'il était là pour faire de l'audience. Lorsque je me suis engagé, j'étais persuadé que l'opinion suivrait, ce qui ne fut pas le cas. Il était soutenu dans tous les milieux sociaux, certains profs le soutenaient ouvertement dans les collèges. Ça n'était pas que les classes populaires. On lui prêtait la faculté de dire la vérité, de dire ce que tout le monde disait tout bas<sup>1386</sup>. »

Pour parvenir à créer une dynamique de contestation, les membres du Collectif ont alors recours à une stratégie d'externalisation, qui consiste à rallier des soutiens en France métropolitaine pour relayer et légitimer leur cause. Jean-Marie Péan en explique les modalités : « Nous essayions d'aller sur les ondes pour nous exprimer. [...] Un sondage Qualistat avait montré qu'Ibo Simon était très populaire, 72 pour cent des gens interrogés étaient d'accord avec Ibo Simon<sup>1387</sup>. Pour contrecarrer cela, on a tenté d'externaliser l'affaire. On a convaincu la communauté haïtienne à Paris de nous soutenir. On a contacté Canal Plus qui a envoyé un journaliste sur place pour faire un reportage. On lui a fourni des cassettes avec une traduction, que les gens de France

---

<sup>1383</sup> «Le CSA saisi pour « incitation à la haine raciale »», *France-Antilles*, 18 et 19 août 2001.

<sup>1384</sup> On retrouve les traces de ces nombreuses actions dans «La paix civile menacée en Guadeloupe ?», art. cit. ; «Nouvel appel du Collectif contre la barbarie», *France-Antille*, 13 novembre 2001 ; Lyndal Obydol, «Les intellectuels sur le front», *France-Antilles*, 8 octobre 2001 ; «La communauté haïtienne de Guadeloupe réagit», *Sept-Magazine*, 21 février 2002 ; «Interview de Julien Mérion, universitaire et président du CO.RE.CA : « Construire une puissante digue citoyenne contre la xénophobie », *Sept-Magazine*, 31 janvier 2002...

<sup>1385</sup> Sur les tribunes anti-Ibo Simon, voir Georges Trésor, «Affaire Ibo Simon : une défense militante», art. cit. ; Claude Fletcher, «Non au racisme et à la xénophobie», *France-Antilles*, 5 décembre 2001 ; Katia Zaccaro, «Non au racisme, xénophobie *awa!*», *France-Antilles*, 1 février 2002... Claude Fletcher est membre de *Combat Ouvrier* et Katia Zaccaro de Groupe initiative citoyenne, une autre association engagée dans la lutte contre Ibo Simon.

<sup>1386</sup> Entretien avec Georges Trésor, membre du *Collectif d'appel contre la barbarie*, 22 mars 2013.

voient qui est Ibo Simon. C'est passé cinq minutes à l'émission *C'est au Clair*. Les Français ont appelé les Guadeloupéens pour dire : "qui c'est ce bouffon ?" Les familles guadeloupéennes installées en France ont protesté. À partir de là, la tendance s'est inversée, on a pu respirer. De nombreux témoignages dénonçant Ibo Simon ont afflué, *France-Antilles* a notamment ouvert son *Courrier des Lecteurs* aux protestataires. La communauté haïtienne a fait un sacré travail, tous les jours ils étaient matraqués, et pourtant ils se sont mobilisés. On a réussi à faire changer la tendance en externalisant l'affaire. L'opinion guadeloupéenne a commencé à changer<sup>1388</sup> ». Au fil des semaines en effet, les ralliements se multiplient. En mai 2001, Albert Dorville, Président de l'Association des maires de Guadeloupe, apporte son soutien au Collectif<sup>1389</sup>. En septembre 2001, c'est la puissante confédération syndicale UGTG qui décide de se joindre au mouvement<sup>1390</sup>. La pression s'accroît lorsque les consuls d'Haïti, de la Dominique, de la Syrie, des Pays-Bas, du Sénégal, de la République Dominicaine, du Luxembourg et de la Belgique s'unissent pour protester dans un communiqué commun contre les agressions à l'encontre de la communauté haïtienne et appellent le préfet de Guadeloupe à réagir<sup>1391</sup>. En novembre 2001, le Collectif reçoit également l'appui d'organisations nationales pour lutter contre Ibo Simon : la Ligue des droits de l'Homme, SOS Racisme, le Groupement d'information et de soutien aux travailleurs immigrés (GISTI) ainsi que le Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples (MRAP) s'associent aux poursuites engagées contre le conseiller régional<sup>1392</sup>. Malgré l'appui de quelques élus, le personnel politique guadeloupéen demeure majoritairement silencieux et ne s'implique pas dans cette mobilisation contre l'animateur de télévision<sup>1393</sup>. Face à ce manque de réaction, les membres du collectif décident de saisir par courrier individuel tous les élus locaux<sup>1394</sup>. Les réponses, nous le verrons un peu plus loin, seront peu nombreuses.

---

<sup>1387</sup> Qualistat est le principal institut de sondage guadeloupéen. Ce résultat a été évoqué par plusieurs protagonistes durant les enquêtes, mais il n'a malheureusement pas été possible de retrouver le sondage en question.

<sup>1388</sup> Entretien avec Jean-Marie Péan, fondateur du *Collectif d'appel contre la barbarie*, 30 mars 2013.

<sup>1389</sup> Annick Fabrice, "Ibo Simon une nouvelle fois montré du doigt", *France-Antilles*, 10 mai 2001.

<sup>1390</sup> "L'UGTG contre Ibo Simon", *France-Antilles*, 8 et 9 septembre 2001.

<sup>1391</sup> Communiqué des consuls de la Dominique, de la Syrie, des Pays-Bas, du Sénégal, de la République Dominicaine, du Luxembourg et de la Belgique en Guadeloupe, 3 juillet 2001.

<sup>1392</sup> Marc Armor, "Un soutien de poids pour le Collectif contre la barbarie", *France-Antilles*, 8 novembre 2001.

<sup>1393</sup> En novembre 2001, seuls cinq élus se sont joints au mouvement, selon le Collectif : Dominique Larifla, Sénateur GUSR et ancien Président du Conseil général de Guadeloupe ; Albert Dorville, maire UMP de Trois-Rivières et Président de l'Association des maires de Guadeloupe ; Ary Broussillon, maire de Petit-Bourg du Mouvement pour la Guadeloupe ; et José Toribio, maire socialiste du Lamentin ; et Julien Chivino, maire PCG de Morne-à-l'Eau.

<sup>1394</sup> Ibid.

Enfin, la presse locale se rallie progressivement au Collectif. Le quotidien *France-Antilles* donne un large écho aux appels contre le racisme et ouvre ses pages aux opposants d'Ibo Simon à partir de l'été 2001<sup>1395</sup>. Dans un éditorial publié fin janvier 2002, le journal condamne explicitement – bien que tardivement – Ibo Simon : « Réprobation générale. Condamnations unanimes. [...] Les atteintes dont été victimes des Haïtiens en marge du procès d'Ibo Simon ont suscité une véritable levée de boucliers. Associations, syndicats, collectifs, partis politiques, religieux, particuliers... : la liste est longue des interventions condamnant fermement les actes, propos et menaces visant la communauté haïtienne de Guadeloupe. [...] Il est à espérer que cet appel à la paix rassemblera davantage de monde que les vociférations haineuses de dangereux apprentis sorciers<sup>1396</sup>. » L'hebdomadaire communiste *Nouvelles Étincelles* publie également un dossier spécial sur le sujet : il y dénonce l'aliénation des partisans d'Ibo Simon et « l'image d'une Guadeloupe aux traits défigurés par le racisme et la xénophobie. L'image des Guadeloupéens zombifiés, robotisés, se croyant plus Européens que Caribéens, différents et supérieurs de nos frères de la Caraïbe, éloignés de toute idée de confrontation fraternelle. Peau noire, masques blancs<sup>1397</sup>. » *Sept Magazine* apparaît comme l'un des titres de presse les plus engagés contre Ibo Simon. En septembre 2001, l'hebdomadaire publie un numéro entièrement consacré à l'intégration de la communauté haïtienne en Guadeloupe et ouvre ses pages aux membres du *Collectif d'appel contre la barbarie*. Par la suite, il multiplie les articles dénonçant l'animateur de télévision<sup>1398</sup>. Dans une tribune publiée en janvier 2002, le directeur du magazine, Jacques Caneval, dénonce avec vigueur les agissements de *Guadeloupe Doubout* : « Considérer “Guadeloupe Doubout” comme un parti ordinaire, c'est oublier que ses actions sont dirigées exclusivement contre la communauté haïtienne ; que son principal promoteur est capable de tenir un discours qui relève purement et simplement de la psychiatrie. Franchement, dans quel pays considérerait-on comme normal un homme qui tente, en direct à la télévision, de se débarrasser de sa couleur de peau à l'aide d'un produit détergent ? Pour moi, “Guadeloupe Doubout” est

---

<sup>1395</sup> Outre les tribunes mentionnées un peu plus haut publiées par les membres du Collectif, des anonymes font également part de leur révolte face aux discours d'Ibo Simon. Voir par exemple Françoise Schneid, “Chômage, violence, crack (...) et maintenant xénophobie !”, *France-Antilles*, 20 décembre 2001 ; Lascar Corinne, “La vérité d'Ibo Simon n'est pas ma vérité”, *France-Antilles*, 2 juillet 2001 ; Jean-Yves Seremes, “Non à la clownesque diffusion du venin pernicieux”, *France-Antilles*, 16 juillet 2001.

<sup>1396</sup> Philippe Noireaux, “Pour l'honneur”, *France-Antilles*, 26 et 27 janvier 2002.

<sup>1397</sup> Michel Bangou, “La Guadeloupe face à face avec la Caraïbe”, *Nouvelles Étincelles*, 31 janvier 2002.

<sup>1398</sup> Voir par exemple Philippe Chanlot, “Ibo Simon et la contre-attaque judiciaire”, *Sept-Magazine*, 3 janvier 2002 ou Philippe Chanlot, “La vraie plaie, c'est l'intolérance”, *Sept-Magazine*, 24 janvier 2002.

une organisation fasciste, brutale, capable de commettre des agressions verbales et physiques<sup>1399</sup>. »

Tout comme en Jamaïque, les opposants au « problème haïtien » utilisent une identité raciale concurrente en tant vecteur de mobilisation politique. Ils invoquent, selon les contextes et les acteurs impliqués, une appartenance commune racialisée et/ou un discours transracial sur les droits de l'Homme. M<sup>e</sup> Hubert Jabot, membre du *Collectif d'appel contre la barbarie* et avocat des parties civiles durant le procès d'Ibo Simon, explique son engagement en mettant en avant son sentiment d'être caribéen : « On ne peut pas traiter le genre humain comme Ibo l'a fait à la télévision. C'est à partir de ce moment-là qu'une prise de conscience s'est manifestée. Ibo avait un flot d'injures inimaginables. Par conséquent, nous avons considéré qu'il fallait mobiliser la population guadeloupéenne. En faire un débat de société, et poser ce problème par rapport à notre passé et à notre futur. Où sommes-nous situés ? Dans la Caraïbe<sup>1400</sup>. » Un peu plus loin, M<sup>e</sup> Jabot allie protection des droits de l'Homme et défense d'une identité noire pour mettre en récit son action politique : « Notre discours n'était pas anti-Ibo, notre discours était axé sur le respect des droits [...]. C'est au cœur de la problématique humaine, au cœur de l'universalité de la déclaration des droits de l'Homme de 1948. Nous qui avons une histoire douloureuse et meurtrie, nous devrions être les premiers à comprendre. Or ce n'est pas le cas. [...] Nous avons des Antillais qui se croient plus blancs que le Blanc. C'est une réalité que nous ne pouvons évacuer, c'est le principe de la domination culturelle<sup>1401</sup>. » Son collègue Gabriel Danchet, qui a également plaidé en tant qu'avocat durant le procès Ibo Simon, avance des motifs similaires. Il reprend notamment des éléments du discours nationaliste noir et invoque le passé révolutionnaire d'Haïti pour justifier son engagement :

- **Que représente Haïti pour vous ?**
- Magnifique Haïti, la culture noire est profondément attachée à Haïti, c'est la référence politique et guerrière. Haïti, c'est le serment du Bois-Caïman, c'est l'émancipation du peuple noir, le passage de l'esclavage à la liberté, la victoire sur les troupes napoléoniennes et sur l'injustice, c'est la chaleur culturelle haïtienne. [...] Malheureusement, pour le Guadeloupéen de base, Haïti est un repoussoir, l'exemple à ne pas suivre : ne pas se libérer,

---

<sup>1399</sup> Jacques Canneval, « « Guadeloupe Doubout », le parti de la xénophobie », *Sept-Magazine*, 4 mars 2002.

<sup>1400</sup> Entretien avec Hubert Jabot, avocat, membre du *Collectif d'appel contre la barbarie*, 5 février 2013.

<sup>1401</sup> Ibid.

ne pas devenir indépendant, pour ne pas devenir un peuple en pleine tourmente comme Haïti. [...]

- **Pourquoi vous êtes-vous impliqué dans le procès ?**

- Lorsqu'on connaît Haïti et qu'on voit un imbécile les insulter, et qu'on voit la complaisance des pouvoirs publics, on s'implique. [...] En tant qu'avocat, c'est une des actions dont je suis le plus fier. Tous ceux qui ont plaidé cette affaire vous diront la même chose<sup>1402</sup>.

Julien Mérion, Président du CORECA, une autre association impliquée dans la lutte contre Ibo Simon, évoque pour sa part une « relation affective » avec Haïti et le rôle de la première République noire dans la construction identitaire des Antilles françaises: « L'affection avec Haïti, elle tient dans ce que je peux considérer comme étant ma propre quête identitaire. Lorsqu'on est de ma génération, après le baby-boom, c'était la première grosse vague d'étudiants qui commence à prendre conscience. Il y avait des noms qui émergeaient pendant nos discussions : Toussaint Louverture, Haïti, qui sont pour nous représentatifs de cette identité. C'est l'époque où on se jette à corps perdu dans la négritude [...]. C'est affectif mais c'est aussi idéologique, c'est vraiment la représentation<sup>1403</sup>. » L'invocation d'une identité raciale est encore plus explicite chez Albert Dorville, qui justifie en ces termes son ralliement au *Collectif d'appel contre la barbarie* : « Je défends une logique de solidarité identitaire de proximité avec tous les Caribéens [...] Il faut que tous les Caribéens soient nos amis, parce qu'ils parlent créole comme nous, et parce que nous sommes tous des Nègres<sup>1404</sup> ».

On le voit, en dépit de formes de mobilisation différenciées en Jamaïque et en Guadeloupe, les répertoires d'action mobilisés par les opposants à la « problématisation » d'Haïti présentent des points communs : chaque coalition discursive se fonde sur la revendication d'une identité noire commune et/ou d'un universalisme des droits de l'Homme qui transcende les clivages raciaux. Elles donnent ainsi à voir des récits identitaires alternatifs contestant les normes issues du discours colonial. Elles montrent également la manière dont le renversement des schèmes raciaux hérités du système esclavagiste a façonné et mis en récit l'action politique des opposants au « problème haïtien ». On retrouve ici les dialectiques de pouvoir au cœur de

---

<sup>1402</sup> Entretien avec Gabriel Danchet, avocat et opposant à Ibo Simon, 21 février 2013.

<sup>1403</sup> Entretien avec Julien Mérion, politologue à l'Université des Antilles et de la Guyane et président du CORECA, 25 janvier 2013. Le CORECA (*Contacts et Recherche Caraïbe*) est une association fondée en 1990 et dont le but est de développer les échanges avec la Caraïbe. Elle compte, en 2013, environ 200 membres.

<sup>1404</sup> Albert Dorville, maire UMP de Trois-Rivières et Président de l'Association des maires de Guadeloupe, cité dans Mireille Galano, "Racisme télévisé en Guadeloupe", op. cit., p.36.

l'imaginaire social caribéen : la conflictualité identitaire au long cours héritée de la matrice socio-historique du système de la plantation impose un cadre au politique, tout en laissant aux acteurs la possibilité d'en remodeler les modes d'expression à travers un travail de réappropriation du sens.

## 2. Le procès Ibo Simon : combats politiques et tensions raciales

Le procès d'Ibo Simon a lieu du 17 au 19 janvier 2002 dans un climat de tension extrême. Quinze avocats, menés par Felix Rodes, bâtonnier de l'Ordre des avocats de Guadeloupe, assurent la défense juridique de l'animateur de télévision<sup>1405</sup>. Les parties civiles, pour leur part, sont composées de trois associations haïtiennes et de quatre associations nationales antiracistes<sup>1406</sup>. Leur défense est menée par Hubert Jabot et cinq avocats. Au-delà son aspect juridique, le procès comporte une charge éminemment politique et devient une véritable arène publique où s'opposent pro et anti-Ibo Simon. Le tribunal se transforme ainsi en un véritable lieu d'affrontement entre deux visions opposées de l'identité guadeloupéenne. Durant les mois qui précèdent le procès, les avocats d'Ibo Simon adoptent diverses stratégies de mobilisation visant à faire pression sur la justice et engager le procès en position de force. Ils se relaient jour après jour sur Canal 10 pour fustiger le complot des « élites » et des « étrangers » contre Ibo Simon, acclamer l' « homme du peuple » et justifier les insultes du conseiller régional envers la communauté haïtienne. Ils érigent Ibo Simon en « nouveau Delgrès » et en « sauveur de la nation guadeloupéenne<sup>1407</sup> ». L'animateur de télévision est présenté comme une double victime : bouc-émissaire des élites infiltrées par la communauté haïtienne, et persécuté en raison de ses origines sociales modestes. M<sup>e</sup> Lacavé met par exemple en avant le statut socio-racial du Président de *Guadeloupe Doubout* et dénonce les « élites » qui veulent le « décapiter » : « Vous avez appris à la jeunesse à casser. [...] Vous avez demandé la parole pour le nègre, il l'a obtenu. [...] La population veut progresser avec de vrais meneurs, pas des hypocrites. Ibo Simon a soulevé beaucoup de problèmes et

---

<sup>1405</sup> Célèbre ténor du barreau de Pointe-à-Pitre et considéré comme un fervent militant indépendantiste, Félix Rodes assura notamment la défense des prévenus arrêtés lors des événements de mai 1967, puis des nationalistes de l'alliance Révolution Caraïbe durant les années 1980.

<sup>1406</sup> Aux associations haïtiennes Tèt Kolé, Centre haïtien d'information et de document, regroupement (CHIDR), Les amis d'Haïti se sont jointes la Ligue des droits de l'Homme, le MRAP, le GISTI et SOS Racisme.

<sup>1407</sup> Georges Trésor, *L'affaire Simon Ibo : un choix de société*, op. cit., p.32

c'est pour ça qu'on vous demande de le décapiter<sup>1408</sup>. » Pour ses partisans, si Ibo Simon traite les Haïtiens de « chiens », ce n'est pas par haine mais parce qu'il est issu des classes populaires et a l'habitude d'un langage de la spontanéité<sup>1409</sup>. Cet argument populiste est notamment utilisé par Édouard Boulogne, philosophe à la réputation sulfureuse et témoin à décharge lors du procès d'Ibo Simon, qui avance que le mot « chien » en créole n'est pas une insulte<sup>1410</sup>. M. Boulogne explique également qu'il est allé défendre le Président de *Guadeloupe Doubout* devant les juges pour dénoncer les « privilégiés » : « Pourquoi y suis-je allé ? Par pour des raisons personnelles, je n'avais aucun intérêt, rien à y gagner. J'y suis allé car j'ai vu un petit nègre, sur lequel s'acharnaient ceux que j'appelle avec ironie les perruques poudrées et les petits marquis, ces privilégiés de ce qu'il dénonce, c'est-à-dire la lâcheté de certains milieux métropolitains toujours prêts à donner raison à ceux qui crachent le plus sur eux [les indépendantistes]<sup>1411</sup>. » Louis Dessout, secrétaire général de *Guadeloupe Doubout*, minimise également la portée des propos d'Ibo Simon et nie leur caractère raciste. Interrogé dans *France-Antilles* sur la tentative de lynchage de la famille dominiquaise de Morne-à-l'Eau, il répond : « A-t-on vu [les émeutiers]? Il s'agit d'une manipulation de l'opinion pour faire d'Ibo Simon un bouc émissaire. Il n'y a pas de racisme dans cette affaire. Il faut trouver des solutions et expliquer à Ibo et aux autres, aux Guadeloupéens, ce qui se passe et qu'on doit agir autrement. Toutes les classes sociales sont victimes de l'insécurité. Il y a un climat<sup>1412</sup>. » Les avocats de l'animateur de télévision reprennent

<sup>1408</sup> Clodine Lacavé, avocate d'Ibo Simon, citée dans Marc Armor, « Six mois de prison et 2000 euros d'amende requis contre Ibo Simon et Michel Rodriguez », *France-Antilles*, 21 janvier 2002.

<sup>1409</sup> On a retrouvé cet argument à de nombreuses occasions durant nos entretiens. Les propos d'Audile Léoture, directrice actuelle de Canal 10, en donne un assez bon résumé : « Comme je vous le disais il n'a pas été à l'école, c'est un gars intelligent mais qui n'a pas eu d'éducation scolaire [...]. Puisque lui ne parlait qu'en créole, et le créole n'a pas la même connotation qu'en français. Comme la virgule en français veut dire un sens dans la phrase, le créole c'est beaucoup plus hard. Donc effectivement les mots qu'il disait ça ne pouvait être que hard. Ça ne veut pas dire qu'il était plus raciste que nous, j'en reste persuadée. [...] C'est pas un mauvais garçon, c'est juste qu'il a pas eu la même éducation que nous, c'est tout. [...] Il y avait un establishment qui se sentait menacé et qui a tenté de faire tomber Ibo Simon par ce biais-là, c'était les élites et les intellectuels qui se sont mises ensembles car elles se sentaient menacées. » (Entretien avec Audile Léoture, directrice de Canal 10, 25 février 2013.)

<sup>1410</sup> Édouard Boulogne, professeur de philosophie à la retraite, est un membre de la communauté des *blan péyi* connu pour ses prises de position publiques en faveur d'une identité guadeloupéenne centrée autour de la francité et de la chrétienté. Considéré comme un des principaux idéologues de la droite départementaliste, il fut le directeur de la revue *Guadeloupe 2000* et s'oppose avec vigueur au communisme, à l'anticolonialisme et au racisme anti-blanc.

<sup>1411</sup> Entretien avec Édouard Boulogne, professeur de philosophie retraité et témoin à décharge au procès d'Ibo Simon, 26 février 2013. Cette dénonciation des « privilégiés » est d'autant plus ironique qu'Édouard Boulogne est un descendant de colons blancs qui, lors de l'entretien, évoque avec nostalgie le temps où il parcourait à cheval les plantations de canne avec son grand-père, qui supervisait le travail des Noirs. M. Boulogne condamne également l'insurrection révolutionnaire en Guadeloupe à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. « Nous avons été passablement déçiquetés par la Convention [qui a aboli l'esclavage durant la période révolutionnaire]. Depuis, la Guadeloupe a toujours été un peu à la traîne », explique-t-il. Aux propos injurieux d'Ibo Simon, il oppose les « campagnes de racisme anti-blancs menées par les indépendantistes dans les années 1990 » et estime supérieure la gravité de celles-ci. L'ancien professeur de philosophie conclut ainsi l'entretien : les Haïtiens « nous prennent notre travail, alors que beaucoup de Guadeloupéens sont exclus. C'est une réalité sociologique. C'est le genre de personnes que j'appellerais des parasites. »

<sup>1412</sup> André-Jean Visal, « 3 questions à ... Louis Dessout, secrétaire général de Guadeloupe Doubout », *France-Antilles*, 3 août 2001.

enfin une idée largement répandue, à savoir que le tribunal est « incompetent » pour juger leur client, car les assesseurs sont métropolitains et ne comprennent pas la culture guadeloupéenne. Cet argument est non seulement mobilisé à de nombreuses reprises sur Canal 10 mais aussi durant le procès : devant la Cour, Me Falla va jusqu'à dénier la compétence d'un tribunal non-créolophone à statuer sur l'affaire<sup>1413</sup>. Cette vision culturaliste de la justice s'inscrit en réalité en droite ligne de l'identité substantialiste portée par Ibo Simon et ses partisans, dans la mesure où elle invite à juger un prévenu non pas en fonction de la loi, mais de ses origines<sup>1414</sup>.

Le travail de mobilisation mené par les partisans d'Ibo Simon semble être un succès puisque, le jour du procès, des centaines de personnes se réunissent devant le tribunal pour demander sa relaxe. Durant l'audience, les avocats de l'animateur de télévision sont particulièrement offensifs et invectivent violemment les parties civiles et leurs avocats. Le Président du tribunal intervient à plusieurs reprises et menace de faire évacuer la salle en raison du tumulte. Lorsque Fred Hermantin, membre de la Ligue des droits de l'Homme, commence sa plaidoirie, Ibo Simon s'impatiente, bouscule l'avocat, interpelle le tribunal, crie violemment et quitte la salle. Le Président prononce l'expulsion de l'animateur de télévision et le procès se fait dès lors sans son principal prévenu. Sur le parvis du tribunal, Ibo Simon harangue la foule, dénonce un « procès truqué » (*Sé on procès truqué !*) et reprend ses appels à la haine contre les Haïtiens<sup>1415</sup>. Dans les jours qui suivent, le climat délétère s'empire. Le dernier jour du procès, les parties civiles échappent à une tentative de lynchage par les partisans d'Ibo Simon à la sortie du tribunal. Jean-Marie Péan, qui en est la cible principale, raconte la scène : « Le samedi à 14h, les avocats m'ont proposé de boire un pot dans un bar, pour prendre un break. Au lieu d'aller à côté du tribunal, Morton a voulu aller dans son restaurant habituel, de l'autre côté de la place. Je ne pas eu le temps de protester qu'il était déjà au milieu de la place, on y est donc allé. Tout le monde autour disait "Le voilà ! Le voilà !", ils gesticulaient, mais ils n'osaient pas s'approcher. Quelqu'un est alors venu les chercher, et ils ont entouré le bar. Ils ne rentraient pas, et alors la même personne est entrée et a été suivie par les autres. Ils sont rentrés dans le bar, ont vociféré, lancé des cannettes et des bouteilles. On s'est cadenassés dans un réduit, les gens donnaient des

---

<sup>1413</sup> Marc Armor, "Six mois de prison et 2000 euros d'amende requis contre Ibo Simon et Michel Rodriguez", art. cit.

<sup>1414</sup> Georges Trésor, *L'affaire Simon Ibo : un choix de société*, op. cit., p.68.

<sup>1415</sup> Ce récit est basé sur l'article de *France-Antilles* couvrant le procès : François-Xavier Guillermin, "Simon Ibo expulsé du tribunal", *France-Antilles*, 19 et 20 janvier 2002. La citation en créole d'Ibo Simon est tirée de la même source.



coups sur la porte. On entendait des cris, des chaises qui se renversaient, des bruits de bouteilles cassées. La police est intervenue, ils ont lancé des gaz lacrymogènes. Nous avons rejoint le tribunal sous escorte, protégés par les boucliers des policiers. Les bouteilles continuaient à voler au-dessus de nos têtes. En atteignant le tribunal, on a vu Ibo Simon se planquer à côté pour se protéger<sup>1416</sup>. » Durant la soirée, plusieurs membres des parties civiles sont menacés de mort et placés sous protection policière. Georges Trésor, présent à la tentative de lynchage, témoigne : « Le dernier jour, nous étions au tribunal et un commissaire de police est venu nous voir. Il nous a dit que selon ses informations, les sbires d’Ibo Simon voulaient nous faire la peau à la sortie du tribunal – moi et Péan, mais surtout Péan –, ils nous attendaient. Ils ont dû nous évacuer en nous faisant sortir par l’arrière. Péan c’était la bête noire d’Ibo Simon, ce dernier se répandait sur les antennes en injures contre Péan<sup>1417</sup>. »

Cette violence ne se cantonne pas aux membres des parties civiles et s’étend à tout Pointe-à-Pitre durant les trois jours du procès. Un des juges du tribunal, qui préfère conserver l’anonymat, rapporte l’atmosphère qui règne dans la ville et livre son vécu du procès : « Quand il est sorti, Ibo a harangué ses partisans qui, à la nuit tombée, se sont répandus dans les rues de la ville et se sont attaqués à des commerces tenus par les Haïtiens. On était à la limite du pogrom anti-haïtien pendant le procès. [...] La foule dehors n’a pas directement influencé la décision qu’il fallait prendre. Mais c’est sûr que c’était pas agréable. Certains nous ont soutenus pour qu’on tienne le coup. Le soir on attendait que la foule se soit dispersée pour rentrer chez nous<sup>1418</sup>. » La pression exercée par les « iboïstes » s’avère en effet considérable. Pendant les audiences, des partisans d’Ibo Simon caillaient le palais de justice. Durant le week-end, des magasins détenus par des Haïtiens sont l’objet de tentatives d’incendie et l’un d’entre eux est détruit par les flammes. Un commerçant témoigne : « Il y a eu, dimanche soir, des tentatives d’incendie sur tous les magasins des ressortissants haïtiens<sup>1419</sup>. » Des Haïtiens sont pris à partis, intimidés et agressés par des bandes patrouillant dans les rues de la ville. Ces dernières font également la tournée des marchés et s’en prennent aux étals des marchands haïtiens, qu’ils renversent et saccagent<sup>1420</sup>. Un reporter de *France-Antilles*

---

<sup>1416</sup> Entretien avec Jean-Marie Péan, fondateur du *Collectif d’appel contre la barbarie*, 30 mars 2013.

<sup>1417</sup> Entretien avec Georges Trésor, membre du *Collectif d’appel contre la barbarie*, 22 mars 2013.

<sup>1418</sup> Entretien avec Camille, un des assesseurs du procès d’Ibo Simon, 8 mars 2013. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l’anonymat.

<sup>1419</sup> François Xavier Guillerm, “Menaces sur les Haïtiens”, *France-Antilles*, 22 janvier 2002.

<sup>1420</sup> Marc Armor, “Une vraie poudrière”, *France-Antilles*, 21 janvier 2002.

livre sa peur qu'une « nuit de cristal » ne soit organisée à Pointe-à-Pitre et résume ainsi l'atmosphère qui règne : « les rues de Pointe-à-Pitre fleurent l'odeur des pogroms<sup>1421</sup> ».

La montée de violence lors du procès d'Ibo Simon est le résultat de deux logiques qui nourrissent et amplifient ce climat de tension extrême. D'une part, une logique émotionnelle – Ibo Simon jouant constamment sur ce registre et ne manquant pas une occasion d'électriser la foule venue le soutenir – conduit à des séquences de mobilisation rapides, intenses et particulièrement violentes. D'autre part, la dimension identitaire évoquée un peu plus haut : le discours d'Ibo Simon donne en effet à voir un mode d'attachement collectif quasi-charnel, rapporté à un corps social homogène, purifié et régénéré. La communauté en ce cas est plus qu' « imaginée », elle se concrétise dans son leader, Ibo Simon, l'« homme du peuple », nouvelle personnification de la nation guadeloupéenne. Toute menace proférée envers le leader, comme le rappellent régulièrement ses lieutenants, revient donc à s'attaquer au corps collectif, au « peuple » guadeloupéen dans son ensemble<sup>1422</sup>. De ce point de vue, le procès contre Ibo Simon est perçu par ses militants comme une menace fondamentale pesant non seulement sur leur leader, mais aussi sur leur identité individuelle et sur la société guadeloupéenne. Les responsables de ce péril sont désignés à de nombreuses reprises : d'une part, les Haïtiens, qui se préparent, selon Ibo Simon, à remplacer les Guadeloupéens ; et d'autre part les « élites corrompues » qui les soutiennent. En effet, les opposants à Ibo Simon ne sauraient être de « vrais » Guadeloupéens : ce sont des « traîtres » à la nation qui veulent asservir le « peuple ». Les poursuites engagées contre le Président de *Guadeloupe Doubout* sont par conséquent conçues comme un affrontement politique sans merci entre les partisans d'une Guadeloupe purifiée et francisée et les tenants d'une Guadeloupe aux mains des « barbares haïtiens » et d'élites corrompues. Les violences qui émaillent le procès Ibo Simon sont, à cet égard, symptomatiques des tensions sociales, politiques et raciales qui travaillent la société guadeloupéenne. Si la politisation du « problème haïtien » génère un tel degré de conflictualité, c'est parce qu'elle prend place dans un contexte où la question raciale

---

<sup>1421</sup> François Xavier Guillerm, « Menaces sur les Haïtiens », art. cit.

<sup>1422</sup> Les propos d'Ibo Simon fustigeant ses opposants lors de son émission du 11 juillet 2001 en offrent un bon exemple : « ce sont eux qui sont allés avec d'autres Guadeloupéens voir les Haïtiens pour attaquer Ibo. Les Haïtiens sont des couillons et le demeurent. [...] Tout ce que je dis, c'est la Guadeloupe qui le dit. Ce n'est pas le procès d'Ibo, c'est votre procès. Les gens qui ont signé des papiers contre moi ne sont pas des Guadeloupéens, ce sont des anti-Guadeloupéens. Ils ont le nom de Guadeloupéen dans leur gueule, mais dans leur esprit, ils sont contre les Guadeloupéens. » (Transcription de l'émission d'Ibo Simon du 11 juillet 2001, op. cit.)

demeure sous-jacente dans l'espace politique et où la persistance d'une relation « filiale<sup>1423</sup> » avec la métropole ravive en permanence les clivages hérités du passé.

Les exactions perpétuées durant le procès provoquent un tollé chez les opposants d'Ibo Simon, qui contre-attaquent en organisant une grande marche contre le racisme. Jacky Dahomay, le principal instigateur de la manifestation, explique les circonstances dans laquelle celle-ci fut mise en place : « Quand je suis rentré chez moi [après la tentative de lynchage devant le palais de justice], j'ai pleuré, je me suis dit : "c'est pas possible, où va la Guadeloupe ?" Donc j'ai appelé plusieurs personnes pour lancer une mobilisation contre Ibo Simon, mais personne n'a accepté. Et puis j'ai appelé Julien Mérion, le responsable de l'association CORECA<sup>1424</sup>, qui a accepté de participer. Je n'étais pas toujours d'accord avec lui, mais c'était indispensable de faire quelque chose. J'ai appelé pour tenir une réunion pour le mercredi. Et le mercredi on a décidé de faire une manifestation le samedi matin. Et le samedi matin, on n'était pas encore très nombreux. [...] Et plus on a marché, plus les gens sont venus. Ça a été un tournant, parce que l'opinion a condamné Ibo Simon. C'était un évènement marquant<sup>1425</sup>. » Le 26 janvier, suite à l'appel initié par Jacky Dahomay et Julien Mérion, environ 6000 personnes se réunissent en effet dans les rues de Pointe-à-Pitre pour protester contre l'animateur de télévision et réaffirmer leur solidarité avec la communauté haïtienne. Le principal slogan de la manifestation, à l'opposé des discours substantialistes d'Ibo Simon, met en avant une appartenance commune : « Frères haïtiens, nous sommes avec vous » (*Fré haïtien nou avê ou*<sup>1426</sup>). Les observateurs de l'époque décrivent la manifestation comme l'une des plus importantes depuis plusieurs décennies. Une trentaine d'organisations politiques, d'associations et de syndicats participent au défilé, ainsi que quelques membres du personnel politique local<sup>1427</sup>. Pour la première fois, une opposition de masse se dresse en effet en contre l'animateur de télévision. La marche contre le racisme marque un tournant dans l'opinion publique dans la mesure où elle montre que les opposants au conseiller régional bénéficient eux aussi d'un large soutien

---

<sup>1423</sup> Richard Burton, *La famille coloniale : la Martinique et la mère patrie, 1789-1992*, op. cit.

<sup>1424</sup> Pour rappel, *Contacts et recherches Caraïbes*.

<sup>1425</sup> Entretien avec Jacky Dahomay, philosophe, 31 janvier 2013. Jacky Dahomay fut également témoin à charge lors du procès d'Ibo Simon.

<sup>1426</sup> "6000 personnes manifestent contre le racisme et la xénophobie", *Combat Ouvrier*, 8 février 2002. Les informations collectées sur la manifestation se basent également sur les récits rapportés par Nicomède Gervais, "Près de six mille personnes manifestent contre le racisme", *France-Antilles*, 28 janvier 2002 et "La communauté haïtienne de Guadeloupe réagit", *Sept Magazine*, 21 février 2002.

<sup>1427</sup> Sont notamment présents Henri Bangou, maire communiste de Pointe-à-Pitre ; Dominique Larifla, maire socialiste de Petit-Bourg ; et Jacques Gillot, Président socialiste du Conseil général de Guadeloupe.

populaire : Ibo Simon n'apparaît pas, finalement, comme l' « homme du peuple » qu'il prétend être. Dans les mois qui suivent, plusieurs éléments confirment et amplifient cette érosion du soutien politique apporté à Ibo Simon. Les partisans de *Guadeloupe Doubout* tentent de contrecarrer les anti-iboïstes en organisant leur propre marche de soutien à l'animateur de télévision<sup>1428</sup>. La contre-manifestation a lieu le 2 février 2002, sous les slogans de « Vaudou dehors » et « non à la traite négrière<sup>1429</sup> ». Le succès escompté n'est toutefois pas au rendez-vous, seules 2000 personnes ayant fait le déplacement<sup>1430</sup>. Le discrédit politique de l'animateur de télévision s'accroît lorsque celui-ci est finalement condamné, avec Canal 10, par le tribunal correctionnel de Pointe-à-Pitre le 15 février 2002 pour incitation à la haine raciale. Le Président de *Guadeloupe Doubout* écope de quatre mois de prison avec sursis, d'une amende de 10.000 euros, ainsi que d'une suspension de ses droits civils et civiques de deux ans. La peine est confirmée en appel en septembre 2002<sup>1431</sup>. Enfin, depuis septembre 2001, l'animateur est privé de sa tribune politique traditionnelle, son émission du midi sur Canal 10, suite à un avertissement du CSA<sup>1432</sup>. En quelques mois, Ibo Simon perd ses mandats électifs ainsi que son outil d'expression médiatique. Malgré plusieurs tentatives de retour sur la scène politique dans les années qui suivent, il ne sera jamais réélu. Ibo Simon converse malgré tout une audience importante dans certains secteurs de la population : durant notre terrain en 2013, il était toujours invité à s'exprimer sur les radios locales et les auditeurs interrogés ne manquaient pas de lui faire part de leur admiration à son égard. En 2015, il se présente aux élections départementales sous l'étiquette divers-droites et obtient un score de 11,35 pour cent dans le canton des Abymes. Si l'animateur de télévision n'a donc jamais retrouvé l'aura dont il bénéficiait en 2001 et en 2002, son récit nationaliste, ainsi que le cadrage du « problème haïtien » qu'il a diffusé dans l'espace public, ont laissé des traces durables dans l'imaginaire social local.

---

<sup>1428</sup> En tête de ce rassemblement, on trouve Raymond Viviès, les avocats d'Ibo Simon et le Secrétaire de *Guadeloupe Doubout*, Louis Dessout.

<sup>1429</sup> Pour les partisans d'Ibo Simon, l'immigration haïtienne s'apparente à une « traite négrière des temps modernes » à laquelle il faut mettre un terme. Louis Dessout, le Secrétaire général de *Guadeloupe Doubout*, explique : « Il y a une traite négrière en Guadeloupe, il s'agit d'un véritable réseau illicite haïtien en Guadeloupe. C'est un État dans l'État, c'est un vaste réseau commercial, très puissant, qui a des ramifications jusqu'à Marseille. J'ai des documents pour le prouver. » (Entretien avec Louis Dessout, ancien secrétaire général de *Guadeloupe Doubout*, 1<sup>er</sup> mars 2013.) Nous reviendrons plus en détail sur cet argument de la « traite négrière », qui fut repris par le personnel politique local en 2005.

<sup>1430</sup> « La manifestation de soutien à Ibo Simon », *Combat Ouvrier*, 8 février 2002.

<sup>1431</sup> Ces informations sont basées sur les copies des arrêts produits par les juridictions concernées. Nous remercions Hubert Jabot de nous en avoir accordé l'accès.

<sup>1432</sup> F.X.G., « Le CSA met en demeure Canal 10 », *France-Antilles*, 13 septembre 2001.

### 3. Les pouvoirs publics et le personnel politique face à Ibo Simon : entre complicité, complaisance et condamnation

On l'a vu, la mise à l'agenda du « problème haïtien » en Guadeloupe est très différente de celle du cas jamaïcain : dans l'île anglophone, l'appareil étatique « problématise » lui-même l'arrivée des migrants haïtiens, tandis que dans le département français, l'irruption du problème dans l'espace public échappe largement aux pouvoirs publics au personnel politique « traditionnel ». Quel a été, durant l'affaire Ibo Simon, la position de ces différents acteurs ?

Les représentants de l'État français ne se sont exprimées que tardivement sur le sujet et de manière ambiguë. Le préfet de Guadeloupe, Jean-François Carencu, ne réagit pas publiquement aux propos d'Ibo Simon jusqu'à l'été 2001. Après l'agression de la famille dominiquaise de Morne-à-l'Eau, le 22 juillet 2001, M. Carencu choisit finalement d'aborder le sujet en publiant une tribune dans le journal *France-Antilles*. Cependant, plutôt que de condamner Ibo ou *Guadeloupe Doubout*, le Préfet choisit d'évoquer la question de l'immigration clandestine – un choix d'autant plus inattendu que la famille dominiquaise agressée était en situation régulière<sup>1433</sup>. M. Carencu y adopte un ton paternaliste et suffisant, qui évoque davantage une leçon d'éducation civique que la réaction d'un officiel après une tentative de pogrom : « Les incidents à caractère xénophobe survenus ces dernières semaines m'amènent à écrire sur la question de l'immigration clandestine [...]. Cette question mérite en effet quelques éclairages très simples, même s'ils sont contradictoires entre eux. Il faut pourtant rappeler des vérités évidentes si l'on veut éviter les dérives xénophobes auxquelles nous assistons depuis quelques temps. Un Haïtien, un Dominiquais, un Dominicain, un Chinois et tous les autres, ce sont des hommes comme nous, ce sont nos frères humains<sup>1434</sup>. » La posture professorale, qui suggère que le Préfet s'adresse à un public ignorant, n'est pas sans rappeler les discours des administrateurs coloniaux, qui considéraient les populations locales comme des sujets rétifs à l'ordre et simples. Par ailleurs, la logique d'imputation mise en avant par Jean-François Carencu conduit à exonérer Ibo Simon : la cause des actes en question ne serait pas le racisme et les diatribes de l'homme politique, mais l'immigration clandestine. Si le « modèle de solution » propagé par l'animateur de télévision, c'est-à-dire l'expulsion des Haïtiens présents en Guadeloupe et

---

<sup>1433</sup> Jean-François Carencu, « De l'immigration clandestine en Guadeloupe », *France-Antilles*, 1 août 2001.

leur prise en chasse par des milices, est condamné, l'étiquetage de ces derniers en tant qu'*outsiders* n'est, pour sa part, pas réellement remis en cause. L'officiel élude au passage toute allusion à la question raciale. Ce schème explicatif apparaît notamment dans la conclusion de la tribune : « Oui, il faut lutter contre l'immigration clandestine avec tous les moyens légaux disponibles avec humanité, mais avec une forte détermination. Non, il ne faut pas croire que la haine et l'exclusion construiront la Guadeloupe<sup>1435</sup>. » Cette posture ambiguë se retrouve jusqu'au sommet de l'État français. Le 28 mai 2001, Ibo Simon envoie une lettre ouverte à Jacques Chirac, Président de la République, pour se plaindre du « comportement de clandestins immigrés étrangers vivant en Guadeloupe ». Quelques jours plus tard, Brigitte Girardin, Ministre de l'Outre-mer, y répond dans ces termes : « Le Président de la République a bien reçu votre lettre ouverte [...]. Le Chef de l'État, qui m'a chargé de vous répondre, vous en remercie et vous assure qu'il a pris bonne note des préoccupations que vous exprimez<sup>1436</sup>. » Les propos de l'animateur de télévision ne semblent par conséquent pas déranger outre mesure les responsables politiques français. De même, le Ministère public, représenté par le procureur de la République à Pointe-à-Pitre, ne réagit pas aux propos d'Ibo Simon et ne prend à aucun moment l'initiative d'entamer des poursuites. Ce n'est que lorsque la mobilisation engagée par le *Collectif d'appel contre la barbarie* s'étend que le cadrage opéré par les pouvoirs publics évolue. Le procureur de la République se rend alors en personne au procès d'Ibo Simon et condamne fermement ses propos. De même, le Préfet, au lendemain des tentatives de pogroms anti-haïtiens à Pointe-à-Pitre en marge du procès, intervient dans la presse. Jean-François Carencio dénonce cette fois-ci clairement des actes qui, « outre leur caractère insupportable, s'agissant d'attaques xénophobes contre des hommes et des femmes accueillis en Guadeloupe, détruisent la Guadeloupe dans son environnement Caraïbe. » Il conclut toutefois en rappelant que « l'application de la loi est la seule réponse à l'immigration irrégulière<sup>1437</sup>. »

Concernant le personnel politique local, on distingue, outre les quelques élus engagés avec le Collectif de l'appel contre la barbarie, trois types de réactions. La première est celle d'une proximité plus ou moins assumée avec Ibo Simon. L'exemple le

---

<sup>1434</sup> Ibid.

<sup>1435</sup> Ibid.

<sup>1436</sup> Brigitte Girardin, *Lettre de la Présidence de la République*, 7 juin 2001. Une copie de ce document nous a été remise par Louis Dessout, à l'époque Secrétaire général de *Guadeloupe Doubout*.

<sup>1437</sup> Jean-François Carencio, préfet de Guadeloupe, cité dans François Xavier Guillerm, "Réactions aux menées xénophobes contre les Haïtiens", art. cit.

plus significatif est celui de Lucette Michaux-Chevry, Présidente du Conseil régional de Guadeloupe et du parti de droite *Objectif Guadeloupe*. Longtemps silencieuse sur le sujet, elle justifie son mutisme en se déclarant « au-dessus de la mêlée<sup>1438</sup> ». Quelques jours après les violences perpétrées lors du procès d'Ibo Simon, l'élue décide finalement de sortir de sa réserve. Interrogée sur son absence à la manifestation anti-Ibo Simon du 26 janvier 2002, Lucette Michaux-Chevry évite de condamner l'animateur de télévision et répond : « c'est volontairement que j'ai été absente, car je considère que cette manifestation n'était pas organisée par un mouvement politique, et je ne voulais pas participer à un face-à-face d'un clan de Guadeloupéens contre un autre clan de Guadeloupéens [...]. Tout cela me rappelle le tragique Rwanda, victime de la guerre de deux clans. Moi, je crois que ces problèmes doivent se régler dans le calme<sup>1439</sup>. » Ce faisant, la Présidente du Conseil régional renvoie dos-à-dos les pro et anti-Ibo Simon et élude les propos injurieux du Président de *Guadeloupe Doubout*. Plus loin, elle reprend le raisonnement d'Édouard Boulogne en opposant au racisme anti-haïtien le racisme anti-blanc de certains mouvements indépendantistes : « Nous sommes victimes de notre silence. Qu'avons-nous fait quand nous écrivions sur les murs de Guadeloupe : "Blan déwo" [les Blancs dehors, campagne d'affichage menée par des indépendantistes durant les années 1980] ? La démocratie a déjà souffert ici<sup>1440</sup>. » La relation amicale qui existe entre Ibo Simon et Lucette Michaux-Chevry a régulièrement été évoquée lors des entretiens sur le terrain, y compris par les partisans de l'animateur de télévision. L'illustration la plus fragrante de cette proximité, outre le refus de Mme Michaux-Chevry de condamner Ibo Simon, est l'aide accordée par le Conseil régional à Canal 10 : six mois après la condamnation de Canal 10, le 4 juin 2002, la Région vote en effet une subvention de 381.123 euros à la chaîne de télévision au titre de l'aide à l'investissement des entreprises<sup>1441</sup>. D'autres personnalités politiques affichent également leurs liens avec Ibo Simon. Durant les législatives de juin 2002, Éric Jalton, conseiller régional socialiste, fait défection à son parti et s'allie à *Guadeloupe Doubout* pour remporter la députation. M. Jalton explique alors : « Ibo Simon n'est pas mon ennemi. Je ne l'ai pas diagnostiqué comme un raciste ou un xénophobe<sup>1442</sup> ». Lors du

---

<sup>1438</sup> Georges Trésor, *L'affaire Simon Ibo : un choix de société*, op. cit., p.34.

<sup>1439</sup> Lucette Michaux-Chevry, Présidente du Conseil régional de Guadeloupe, citée dans Jérôme Rigolage, "3 questions à ... Lucette Michaux-Chevry", *France-Antilles*, 29 janvier 2002.

<sup>1440</sup> Ibid.

<sup>1441</sup> Georges Trésor, *L'affaire Simon Ibo : un choix de société*, op. cit., p.81.

<sup>1442</sup> Éric Jalton, candidat à la députation de la première circonscription de Guadeloupe, cité dans Karole Gizolme, "Gauche mosaïque et confusion des genres aux Antilles", *Radio France Internationale*, 7 juin 2002.

terrain de recherche, nous rencontrons le directeur de cabinet de M. Jalton, Georges Boucard<sup>1443</sup>. Interrogé sur cette alliance avec Ibo Simon, M. Boucard, gêné, répond que « le soutien de M. Jalton à Ibo Simon a pu créer une confusion, mais c'était pour dire qu'Ibo posait les bonnes questions mais apportait les mauvaises réponses<sup>1444</sup>. » Gabrielle Louis-Carabin, député-maire du Moule, compte également comme soutien d'Ibo Simon. Lors de notre entretien, elle prétend dans un premier temps ne pas connaître l'animateur de télévision. Lorsque la question lui est directement posée, elle affirme n'être « ni pour, ni contre<sup>1445</sup> ». Plus loin, elle reconnaît finalement avoir célébré son mariage : « Je l'ai marié. [...] Il n'était pas du Moule mais il voulait que ça soit Madame le maire qui les marie. C'était un mariage superbe. [...] C'était un animateur qui avait ses qualités et ses défauts, mais qui n'avait pas peur, [...] c'est l'homme du peuple. [...] Moi je l'aimais bien<sup>1446</sup> ! »

Le deuxième type de réaction face à Ibo Simon renvoie à une neutralité silencieuse, vraisemblablement adoptée par la majorité du personnel politique local. Cette attitude s'explique notamment par la peur d'aller à contre-courant d'un homme politique alors perçu comme très influent, et de perdre le soutien de son électorat. Interrogé sur Président de *Guadeloupe Doubout*, Jean-Pierre Dupont, maire GUSR du Gosier, reconnaît par exemple ne pas avoir condamné publiquement Ibo Simon mais ajoute rapidement qu'il s'y est opposé « en privé » : « C'était très dangereux. Heureusement qu'il a été écarté des médias, il tenait un discours vis-à-vis des Haïtiens, des élus, ce discours plaisait à une grosse majorité. [...] Je n'ai pas réagi publiquement, n'empêche que dans les échanges privés je m'opposais fortement à ce type de discours, on sentait que ça pouvait être une bombe à retardement<sup>1447</sup>. » La gêne provoquée par ce sujet est encore plus manifeste chez Joël Baugendre, député UMP de Capesterre-Belle-Eau, qui élude la question à plusieurs reprises :

- **Est- ce que vous avez participé à la manifestation contre Ibo Simon ?**
- Non, pas du tout ! Ce qu'il y a, c'est qu'il ne voulait pas voir d'Haïtiens ici. Et il ne voulait pas qu'on les régularise. C'est pour cela qu'il a appuyé notre démarche de contrôler ceux qui étaient en situation irrégulière. Mais nous ne partageons

---

<sup>1443</sup> Au moment de l'entretien, Éric Jalton est redevenu socialiste et a été élu maire des Abymes.

<sup>1444</sup> Entretien avec Georges Boucard, directeur de cabinet d'Éric Jalton, 28 février 2013.

<sup>1445</sup> Entretien avec Gabrielle Louis-Carabin, député-maire apparentée socialiste du Moule, 17 avril 2013.

<sup>1446</sup> Ibid. Pour revenir en détail sur l'évolution du positionnement de l'élue au fil de la discussion, on renvoie à l'annexe 3 du présent travail où l'entretien est présenté dans son intégralité.

<sup>1447</sup> Entretien avec Jean-Pierre Dupont, maire GUSR du Gosier, 25 mars 2013.



pas, euh... ces affaires de sous-homme. C'est du racisme primaire, là nous n'étions pas d'accord du tout.

- **La manifestation dont je parle est justement une manifestation contre le racisme et...**
- [interrompt] Ah ! Il a programmé une manifestation... il a eu un procès ! On l'a interdit de proférer parce qu'il avait une émission chaque midi sur Canal 10... des responsables l'ont appuyé... [hésite] mais nous nous n'étions pas d'accord avec cet... cet... cet appel à la vengeance, à la violence, au racisme anti-haïtien... Nous n'étions pas d'accord du tout<sup>1448</sup>.

L'absence de prise de parole des élus durant la polémique, couplée à la condamnation a posteriori d'Ibo Simon durant les entretiens, fut la réponse la plus couramment rencontrée durant notre terrain de recherche. Le dernier type de réaction consiste enfin à nier l'existence de tout discours raciste sur les Haïtiens. C'est par exemple le cas Felix Desplan, sénateur-maire de Pointe-Noire, qui nie l'existence de tout racisme envers les Haïtiens en Guadeloupe : « Les Guadeloupéens en général sont très ouverts et très hospitaliers, il n'y a pas eu de gros problèmes à recevoir les Haïtiens qui sont, il faut le dire, des gens corrects. Des gens disciplinés, des gens travailleurs, des gens respectueux. De ce fait, les Haïtiens ne sont pas mal vus ici, ils sont accueillis, ils s'installent, ils s'organisent, leur communauté est assez importante, et ils travaillent. Les Haïtiens fournissent le plus fort de notre production en matière de légumes. De sorte que je ne pense pas qu'il y ait de problème par rapport aux Haïtiens<sup>1449</sup>. »

L'affaire Ibo Simon s'apparente à un véritable affrontement politique sur la définition à assigner au « problème haïtien ». Une première coalition discursive utilise les Haïtiens en tant que support cognitif pour élaborer une forme de nationalisme postcolonial informé par un idéal de blancheur. Une deuxième coalition se constitue sur le refus du discours raciste, la négation du caractère problématique des Haïtiens, et l'affirmation d'une solidarité avec ces derniers au nom d'une appartenance raciale commune. La lutte engagée durant ces quelques mois ne renvoie pas seulement à l'interprétation du « problème haïtien », mais aussi à deux visions concurrentes de la société guadeloupéenne et à deux conceptions opposées de l'identité raciale.

Quels enseignements en tirer au regard du cas jamaïcain ? Dans les deux sociétés, l'interprétation du « problème haïtien » est guidée par des schèmes de pensée issus du

---

<sup>1448</sup> Entretien avec Joël Baugendre, maire UMP de la commune de Capesterre-Belle-Eau, 16 février 2013.

<sup>1449</sup> Entretien avec Félix Desplan, sénateur-maire socialiste de Pointe-Noire, 2 février 2013.

discours colonial. Les modalités de la mise en politique de la « question haïtienne » diffèrent toutefois fortement entre les deux territoires. En Guadeloupe, les conflits autour de la définition du « problème haïtien » apparaissent beaucoup plus intenses, témoignant du caractère profondément clivant de la question raciale dans le département français. Les stéréotypes hérités de la norme coloniale sont en effet exprimés de manière nettement plus violente et radicale, et donnent à voir un désir effréné d'homogénéité culturelle, de francité et de pureté. On retrouve ici la prégnance de l'idéologie assimilationniste, mais aussi les tensions identitaires héritées de la départementalisation. Le personnel politique local et les pouvoirs publics apparaissent incapables de réagir à l'ascension d'Ibo Simon et se murent dans un silence coupable ou complice. En Jamaïque, si les stéréotypes hérités de la norme coloniale guident également le processus définitionnel du « problème haïtien », celui-ci s'opère dans un cadre beaucoup plus structuré et institutionnel. L'intervention précoce des pouvoirs publics, ainsi que l'émergence rapide d'un consensus sur le modèle de solution à mettre en œuvre, contribuent à en réduire la charge conflictuelle. La violence symbolique envers les Haïtiens, si elle est bien présente, s'exprime aussi de manière plus indirecte : le discours officiel n'a jamais recours à une rhétorique explicitement raciste et, pour éviter toute accusation de discrimination, tente de dépolitiser la question en niant l'existence de tout problème. Cette asymétrie entre les cas jamaïcain et guadeloupéen se retrouve jusque dans les mobilisations des acteurs contestant l'existence d'un « problème haïtien ». En Jamaïque, les opposants au cadrage officiel demeurent dans une position marginale et leur invocation d'une identité noire commune ne rencontre que peu d'écho. En Guadeloupe, à l'inverse, les anti-Ibo Simon suscitent une mobilisation significative en invoquant une « négritude partagée », pour reprendre l'expression de Max Céleste, membre de *Combat Ouvrier*<sup>1450</sup>.

---

<sup>1450</sup> Entretien avec Max Céleste, membre de la direction politique de *Combat Ouvrier*, 6 février 2013.

## **II. Le Congrès de 2005, ou la (ré)inscription du « problème haïtien » à l'agenda officiel**

La condamnation d'Ibo Simon et le succès de la mobilisation de ses opposants ne signifient pas pour autant la fin de la carrière du « problème haïtien » en Guadeloupe. Si le modèle de solution mis en avant par l'ancien Président de *Guadeloupe Dôubout* n'est pas inscrit à l'agenda officiel, le cadrage qu'il opère subsiste et devient sujet à un travail de réinterprétation par le personnel politique local et les administrations publiques à partir de 2004. Durant cette période, tout comme en Jamaïque, la chute du Président Jean-Bertrand Aristide a en effet pour conséquence d'augmenter les arrivées de réfugiés haïtiens en Guadeloupe. Le processus de mise à l'agenda de la « question haïtienne » en Guadeloupe s'avère également relativement similaire à celui observé dans l'île anglophone dans la mesure où les pouvoirs publics s'imposent comme le définisseur primaire du problème et mettent sous silence la racialisation de ce dernier pour légitimer leur action. Le cadrage qui prédomine est celui propagé par la Préfecture et la Police aux frontières. L'Haïtien est à nouveau présenté comme un indésirable et une menace pour l'ordre social existant. Le modèle de solution mis en avant par la Préfecture de Basse-Terre consiste à « limiter les flux » et à augmenter les expulsions d'Haïtiens « illégaux » présents dans l'île. Une majorité du personnel politique local, poussée par la crainte d'une nouvelle affaire Ibo Simon, se rallie à ce cadrage. En revanche, du fait de la configuration institutionnelle du département français, les luttes de pouvoir qui se font jour entre acteurs politiques sont d'une nature différente au regard du cas jamaïcain. Une concurrence s'engage en effet entre le personnel politique local et les autorités centrales sur la propriété des solutions retenues pour régler le « problème haïtien ». Par ailleurs, des définitions alternatives, situées essentiellement dans la gauche radicale et dans certains milieux associatifs, contestent le caractère problématique attribué à l'immigration haïtienne et donnent à voir une autre vision de l'identité raciale fondée sur une appartenance commune. Ils ne rencontreront toutefois qu'un écho faible et ne parviendront pas à s'imposer durant le processus de mise à l'agenda.

## A. La résurgence du spectre de l' « invasion haïtienne » dans l'espace public guadeloupéen en 2004-2005

Le choix du département français comme terre d'immigration haïtienne est principalement favorisé par trois facteurs : le fait que celui-ci soit francophone, le niveau de vie sur place – plus élevé que la moyenne caribéenne – et l'existence d'une communauté haïtienne bien implantée. Cette augmentation des mouvements migratoires en provenance d'Haïti, bien que difficile à quantifier en raison de son caractère non-officiel, se mesure notamment dans la hausse des demandes d'asiles déposées par des Haïtiens en Guadeloupe : alors que celles-ci s'élèvent à 135 en 2003, elles passent à 3491 en 2004<sup>1451</sup>. La Préfecture de la Guadeloupe avance le chiffre de 3000 Haïtiens « illégaux » vivant en Guadeloupe en décembre 2004, bien que ces estimations soient approximatives<sup>1452</sup>. La plupart des migrants partent de République Dominicaine pour se rendre à la Dominique, pour ensuite traverser la mer jusqu'en Guadeloupe par le biais de passeurs. Des filières clandestines rackettent et exploitent les nouveaux venus, généralement seuls et sans ressources. Les Haïtiens dit « illégaux » travaillent généralement dans des exploitations agricoles guadeloupéennes pour un salaire quotidien ne dépassant pas 30 euros<sup>1453</sup>. C'est dans ce contexte que s'opère la réactivation du « problème haïtien » dans l'espace public guadeloupéen. Trois types d'acteurs jouent un rôle moteur dans la propagation de cette « menace » : la presse, dont la ligne éditoriale devient un modèle d'interprétation dominant ; les administrations publiques, plus particulièrement la Préfecture et la Police aux frontières (PAF), qui tiennent le rôle de définisseurs primaires ; le parti politique *Nofwap* dont le leader, Henri Yoyotte, reprend la rhétorique raciste d'Ibo Simon.

---

<sup>1451</sup> Fred Reno, « L'immigrant haïtien entre persécutions et xénophobies », art. cit., p.133.

<sup>1452</sup> Louis –Auguste Joint, « L'immigration clandestine des Haïtiens en Guadeloupe : entre mythe et réalité », op. cit., p.147.

<sup>1453</sup> D'après une enquête policière citée par *Sept Magazine*, plus de 90 pour cent des exploitants agricoles embauchent clandestinement des Haïtiens en situation « irrégulière ». Voir Marie-France Gaugeaux-Etna, « Immigration clandestine : Enquête sur une population « fantôme » », art. cit.

## 1. La presse comme vecteur de propagation du « problème haïtien »

À l’instar du cas jamaïcain, en Guadeloupe la presse locale s’impose comme le principal vecteur de propagation du « problème haïtien » dans l’espace public. À partir de fin 2004, les articles sur les « clandestins » se multiplient et contribuent à (re)construire les Haïtiens comme une menace pour la société guadeloupéenne. On se concentrera ici sur le cadrage opéré par *France-Antilles*, principal média de presse écrite dans l’île. Sur le seul mois de décembre 2004, le journal consacre une dizaine d’articles sur le sujet, dont certains en une, soit environ un article tous les deux jours sur cette thématique. Dans les mois qui suivent, cette tendance se confirme et s’amplifie jusqu’au mois d’avril 2005, où la couverture du « problème haïtien » par le titre est quotidienne. Les articles publiés par le principal journal de l’île consistent principalement à relater les naufrages d’Haïtiens sur l’île, décrire leur arrestation par les forces de l’ordre et véhiculer l’idée d’un « afflux » de migrants toujours plus important. Les titres des articles portant sur le « problème haïtien » donnent une bonne idée de la teneur de leur contenu : « Quinze clandestins font naufrage au large des Saintes<sup>1454</sup> », « Sept autres interpellations<sup>1455</sup> », « Fin tragique pour quatre clandestins présumés<sup>1456</sup> », « Toujours plus de clandestins<sup>1457</sup> », « Immigration illégale : Albert Dorville demande audience au préfet<sup>1458</sup> », « Une Haïtienne retrouvée morte sur la plage de Trois-Rivières<sup>1459</sup> »... Alors qu’en Jamaïque le modèle interprétatif véhiculé par la presse tend à insister sur le « coût » des migrants, en Guadeloupe c’est le caractère « illégal » et « déviant » des Haïtiens interpellés qui est constamment mis en avant. Le terme le plus souvent utilisé pour les désigner est en effet celui de « clandestin » - utilisé non pas en tant qu’adjectif mais en tant que substantif, comme si les personnes évoquées se réduisaient à leur situation juridique. D’autres désignations dérivées sont mobilisées, bien que de façon moins fréquente, pour nommer les Haïtiens, tels que « naufragés », « étrangers » et « personnes en situation irrégulière ». La notion de clandestinité est explicitement associée à une situation délictueuse voire criminelle, comme en témoigne par exemple l’usage de l’expression « clandestin présumé » dans l’article mentionné un peu plus haut. Tout comme dans le cas jamaïcain, la peur d’une « invasion » est régulièrement

---

<sup>1454</sup> Marcel Gervélas, «Quinze clandestins font naufrage au large des Saintes», *France-Antilles*, 6 décembre 2004.

<sup>1455</sup> J.J Coudière, «Sept autres interpellations», *France-Antilles*, 6 décembre 2004.

<sup>1456</sup> Nicolas Négoce, «Fin tragique pour quatre clandestins présumés», *France-Antilles*, 8 décembre 2004.

<sup>1457</sup> Aurélie Champagne, «Toujours plus de clandestins», *France-Antilles*, 14 décembre 2004.

<sup>1458</sup> M.D, «Immigration illégale : Albert Dorville demande audience au préfet», *France-Antilles*, 24, 25 et 26 décembre 2004.

<sup>1459</sup> Aurélie Champagne, «Une Haïtienne retrouvée morte sur la plage de Trois-Rivières», *France-Antilles*, 23 décembre 2004.

agitée. Un article publié le 14 décembre 2014 relate : « Depuis le début du mois, les interpellations de clandestins se multiplient. Le 2 décembre, cinq ressortissants haïtiens et un Dominicain étaient interpellés à Marie-Galante. Le lendemain, un Dominicain était arrêté à Baie-Mahault et trois Haïtiens interpellés à Bouillante. Le samedi 4 décembre, quinze clandestins, qui avaient embarqués depuis la Dominique, faisaient naufrage au large des Saintes. [...] Famines, violences, autant de raisons qui poussent ces clandestins à quitter leur pays. [...] Les reconduites à la frontière et les interdictions de séjour sur le territoire se succèdent. Ces mesures n'empêchent toutefois pas les clandestins de tenter à nouveau leur chance<sup>1460</sup> ». La notion de réfugié ou les craintes de persécutions politiques, principaux motifs des arrivées, ne sont jamais mentionnées, facilitant la condamnation morale de la présence des migrants haïtiens. La crainte d'un « remplacement » de la population et d'une criminalité en hausse, thèmes chers à Ibo Simon, sont également relayées et implicitement accréditées : « Compte tenu de la jeunesse de ces clandestins, certains Guadeloupéens doutent qu'ils viennent travailler dans les champs, tandis que des sources proches des milieux judiciaires, les soupçonnent d'être des Chimères, qui semaient la terreur à Haïti [...]. Une autre catégorie de Guadeloupéens plus pessimiste craint une opération de substitution de la population... [Ces discours] soulignent la véritable inquiétude d'une frange de la population<sup>1461</sup>. » Face à cette « menace », les différents reportages de *France-Antilles* tendent à présenter les expulsions comme l'unique modèle de solution possible. Ce couplage entre « problème haïtien » et reconduites à la frontière est légitimé par le recours à un vocabulaire administratif, signe d'impartialité et d'objectivité. André-Jean Vidal, journaliste à *France-Antilles*, explique par exemple : « la situation irrégulière, à savoir la présence sur le territoire d'un étranger qui n'a pas de titre de séjour (il n'est pas passé par un poste frontière) est un délit. L'individu [...] est placé en garde à vue et une enquête est ouverte. [...] À l'issue de cette enquête, le préfet de Région délivre des arrêtés, à savoir un arrêté de rétention et un arrêté d'expulsion pour chaque individu<sup>1462</sup>. »

Outre ce travail de catégorisation des Haïtiens en tant que « clandestins irréguliers » et « envahisseurs potentiels », le journal met enfin l'accent sur le caractère tragique de cette « immigration ». Début janvier 2005, un dossier spécial est ainsi

---

<sup>1460</sup> Aurélie Champagne, «Toujours plus de clandestins», art. cit.

<sup>1461</sup> «Des Chimères», *France-Antilles*, 21 février 2005.

consacré à « l'enfer des clandestins<sup>1463</sup> ». On y décrit les affres subies par les Haïtiens arrivés en Guadeloupe, les « malheureux » jetés à l'eau au large de l'île, les noyades et les cadavres retrouvés sur les plages, le racket des passeurs et l'exploitation de personnes vulnérables. Le journaliste conclut que l'opinion publique est de plus en plus sensible au fait que « l'État ne peut venir seul à bout du problème » et qu'une implication des élus locaux est nécessaire. Là encore, la logique de l'argumentaire n'est pas tant de secourir les « clandestins » ou d'analyser les causes de leur venue, mais de mettre fin au « flux ». Le modèle de solution apparaît clairement à la fin du dossier : dans un article intitulé « que faire des clandestins<sup>1464</sup> ? », le journaliste présente la « reconduite à la frontière » comme le seul moyen légitime et acceptable pour remédier à ce « problème ».

La ligne éditoriale adoptée par France-Antilles contribue par conséquent à diffuser un cadrage définissant les « clandestins haïtiens » comme une menace et proposant l'expulsion comme principal instrument de résolution. La situation politique à Haïti est la plupart du temps éludée, l'immigration haïtienne étant quasi exclusivement présentée comme un phénomène d'origine économique et sociale. Il ne s'agit pas ici de présenter le journal *France-Antilles* comme l'unique architecte du « problème haïtien » tel qu'il ressurgit en 2004, mais plutôt de souligner son rôle dans la propagation d'un modèle de solution qui s'impose progressivement comme la seule option envisageable dans l'espace public. En réalité, tout comme dans le cas jamaïcain, le quotidien endosse davantage un rôle de propulsion du « problème haïtien » sur l'arène publique que de producteur en tant que tel.

## 2. Les administrations étatiques comme définisseurs primaires

La plupart du temps, *France-Antilles* se contente en effet de reprendre les catégorisations produites par les responsables des administrations en charge de l'immigration, qui constituent sa principale source d'information. Deux d'entre elles s'imposent comme les principaux « définisseurs primaires » du « problème haïtien » publicisé par la presse locale : la Préfecture, et la Police aux frontières. Rodrigue Douglas, directeur général de l'administration et de la réglementation à la préfecture de

---

<sup>1462</sup> André-Jean Vidal, « Douze clandestines convoyées en Martinique », *France-Antilles*, 15 décembre 2004.

<sup>1463</sup> André-Jean Vidal, « Dans l'enfer des clandestins », *France-Antilles*, 13 janvier 2005.

<sup>1464</sup> André-Jean Vidal, « Que faire des clandestins ? », *France-Antilles*, 13 janvier 2005.

Basse-Terre, reprend par exemple l'argument classique du « faux-réfugié » en expliquant dans un article de *Sept Magazine* que les demandes d'asile déposées par les réfugiés haïtiens sont infondées : « Au niveau de la préfecture, nous avons fait un constat, depuis décembre 2003, c'est celui d'une très forte augmentation de demandes d'asile de la part de ressortissants haïtiens. Cette augmentation était initialement liée aux événements politiques récents et a été amplifiée par les vagues successives de catastrophes naturelles qui ont frappé Haïti. [...] Ce qu'il faut comprendre, c'est que la plupart de ces demandes émanent de clandestins qui étaient déjà sur notre territoire, dont certains avaient fait l'objet d'un refus de séjour et qui profitent de la situation en Haïti pour faire cette nouvelle tentative<sup>1465</sup>. » Le cadrage opéré par M. Douglas, à l'instar de celui observé en Jamaïque, sous-entend que la plupart des Haïtiens sont de « faux-migrants » et des « profiteurs » abusant du système de demande d'asile. Le propos apparaît d'autant plus contradictoire que M. Douglas reconnaît lui-même que l'élément déclencheur des départs est lié à l'instabilité politique à Haïti. Cette rhétorique du « bon » et du « mauvais » réfugié permet toutefois d'éviter le caractère politique des mouvements migratoires en provenance d'Haïti en 2004-2005 et de légitimer le modèle de solution décrit un peu plus loin. M. Douglas estime en effet que le seul moyen de régler le « problème de l'immigration » est de contenir les entrées et de renforcer les effectifs de son administration : « Nous n'avons pas le choix : jusqu'à l'année dernière nous avions 130 demandes d'asiles par an, actuellement nous en avons entre 120 et 200 par jour. Aussi devons-nous trouver plus d'agents en interne pour répondre à cette demande. À l'extérieur, les services de police et de gendarmerie sont à pied d'œuvre sur ce problème et se redéplient quotidiennement. Mais cela reste impossible de surveiller tous les points d'entrée maritimes de notre archipel. [...] Une plate-forme de coopération entre Haïti et les deux DFA [...] est à l'étude. Elle prévoit entre autres un volet relatif au problème de l'immigration<sup>1466</sup>. » Là encore, ce n'est donc pas tant l'accueil des réfugiés, le devoir d'assistance humanitaire, ou encore l'origine politique des migrations qui sont mis en avant, mais la nécessité de contenir les arrivées.

---

<sup>1465</sup> Rodrigue Douglas, directeur général de l'administration et de la réglementation à la préfecture de Basse-Terre, cité dans Marie-France Gaugeaux-Etna, « Immigration clandestine : Enquête sur une population « fantôme » », art. cit. Durant la réactivation du « problème haïtien » en 2004-2005, *Sept Magazine* adopte un cadrage similaire à celui du *France-Antilles* et mobilise le même type de sources.

<sup>1466</sup> Ibid. On notera la manière dont M. Douglas grossit les chiffres des arrivées d'Haïtiens pour soutenir ses arguments et demandes d'effectifs : 120 demandes par jour correspondraient à un total annuel de 43 800 personnes, très loin des 3 682 demandes déposées en 2004. On précisera également que les demandes d'asile ne sont pas prises en charge par la Préfecture, mais par l'OFPPA.



Le deuxième acteur public dont le modèle d'interprétation est régulièrement relayé dans la presse locale est la Police aux frontières (PAF). Serge Garcia, commissaire principal de la PAF en Guadeloupe, explique ainsi dans un article de *France-Antilles* : « Le nombre d'étrangers en situation irrégulière est très élevé. Vendredi dernier, par exemple, nous avons trente-six clandestins à prendre en charge<sup>1467</sup>. » Face à « l'afflux des immigrés clandestins », M. Garcia estime qu'il faut s'attaquer aux « filières » illégales et augmenter les effectifs de son administration de manière à accélérer les reconduites à la frontière : « Il n'y a pas de recette miracle. Il faut se mobiliser sur les filières et les gens qui font vivre le système. Il faudrait aussi qu'on nous laisse le temps d'enquêter. Pour la Grande-Terre, il y a 18 enquêteurs, 12 en Basse-Terre et 10 à Saint-Martin. C'est peu. On doit nous renforcer<sup>1468</sup>. » Enfin, même lorsqu'ils ne sont pas directement cités, les agents de la PAF constituent une source quasi systématiquement mobilisée dans les articles traitant du « problème de l'immigration haïtienne ». Le travail argumentatif mis en œuvre par la Préfecture et la PAF donne un exemple illustratif sur la façon dont les énoncés de solution correspondent non seulement à un mode de construction spécifique du problème, mais s'insèrent également dans des stratégies d'acteurs. De fait, l'administration sécuritaire impose un cadrage du « problème haïtien » qui présente celle-ci comme l'unique recours pour remédier à la menace ainsi désignée. Le modèle de solution mis en avant permet tout à la fois de mettre en scène la capacité des services concernés à régler un problème présenté comme fondamental, et d'autre part de justifier leurs demandes d'augmentation des effectifs. En bref, il conduit à réaffirmer la légitimité et l'influence des institutions en charge de l'immigration dans l'espace public. Si la situation en 2004-2005 est le produit d'un contexte et d'une temporalité spécifiques, les schèmes explicatifs avancés par les acteurs publics ne sont pas sans rappeler ceux déjà mobilisés deux siècles plus tôt par l'appareil sécuritaire local. Dès cette époque en effet, les autorités coloniales en Guadeloupe n'ont cessé de relayer les rumeurs de complots ou de débarquements haïtiens et de mobiliser les forces de police pour arrêter les migrants haïtiens, assimilés à des « agents étrangers<sup>1469</sup> ». On se rappelle par exemple des propos du gouverneur de la Guadeloupe, le capitaine général Ernouf, qui déplore en 1805 la présence des « brigands haïtiens » dans l'île et demande l'envoi de forces supplémentaires : il

---

<sup>1467</sup> Serge Garcia, commissaire principal de PAF, cité dans Aurélie Champagne, «Toujours plus de clandestins», art. cit.

<sup>1468</sup> Serge Garcia, commissaire principal de PAF, cité dans André-Jean Vidal, «Dans l'enfer des clandestins», art. cit.

« n'existe maintenant aucun nègre créole qui n'ait appris les succès que Dessalines a remporté sur les Blancs. Les propagandistes de Saint Domingue ont été exécutés, mais les forces sont insuffisantes pour empêcher l'abord des côtes aux envoyés des brigands et s'opposer en même temps à la désertion des nègres des ateliers qui trouvent le moyen de s'embarquer pour les îles neutres et de là pour Saint-Domingue<sup>1470</sup> ». Cette perpétuation du « problème haïtien » et de son usage en tant que mode de légitimation de l'ordre social existant suggèrent une relative permanence dans les pratiques du pouvoir politique depuis l'époque coloniale, dans la mesure où les figures d'altérité produites par les institutions dominantes présentent un contenu relativement similaire. L'objet de cette discussion n'est pas d'affirmer l'existence d'une reproduction linéaire des régimes de pouvoir en Guadeloupe – et par extension en Jamaïque – au fil de l'histoire : on a pu souligner à de nombreuses reprises l'invalidité d'une telle proposition au cours de cette réflexion. Il s'agit plutôt de mettre en évidence l'existence d'une certaine régularité dans l'exercice de la domination en ce que celle-ci continue à reposer, dans des termes réactualisés, sur des registres disciplinaires s'adressant à des populations identifiées selon des schèmes continués.

### 3. Henry Yoyotte, nouvel apôtre du racisme anti-haïtien

Un troisième acteur contribue enfin à attiser le sentiment anti-haïtien : Henri Yoyotte, animateur de *Radio Contact* et co-fondateur du parti *Nofwap*. Créé en 1998, cette formation politique, couramment perçue comme étant d'extrême-droite, ne dispose dans un premier temps que d'une audience confidentielle. En mal de popularité, Henry Yoyotte reprend à partir de 2004 une rhétorique proche de celle d'Ibo Simon. Il utilise ses diatribes anti-haïtiennes, diffusées via une émission quotidienne qu'il anime de 20h30 à minuit, en tant qu'un instrument de conquête politique<sup>1471</sup>. Dans la lignée d'Ibo Simon, le discours de M. Yoyotte s'apparente à une forme de nationalisme fondé sur un idéal de blancheur, auquel s'ajoute la mise en récit d'un « âge d'or » guadeloupéen remis en cause par les élites « corrompues » et les immigrés haïtiens. Dany Joseph Ducosson, qui a retranscrit une des émissions de l'animateur radio, donne un aperçu

---

<sup>1469</sup> Voir la section intitulée « Crispations coloniales et luttes pour l'égalité : le "spectre haïtien" sous la restauration » du chapitre 3 du présent travail.

<sup>1470</sup> Le gouverneur Ernouf, cité dans cité dans Léo Élisabeth, "Les relations entre les Petites Antilles françaises et Haïti, de la politique du refoulement à la résignation, 1804-1825", art. cit., p.183.).

<sup>1471</sup> "Réapparition de la xénophobie anti-haïtienne", art. cit.

efficace de ce répertoire décliniste reposant sur la quête de régénération d'un corps social racialisé : « Karukéra<sup>1472</sup>, oh Karukéra, oh Karukéra, qu'ont-ils fait de toi ? La Guadeloupe est en danger, il faut sauver Karukéra. Immigration clandestine, chômage, impôts excessifs, corruption, prostitution, drogue, homosexualité, insécurité... Nous sommes au bord du gouffre. Tout cela est le fruit de la méchanceté des hommes politiques, des résultats de pratiques sataniques, du vaudou, des *gadédzafé*<sup>1473</sup>. Ce beau pays, qui était si paisible, est menacé de toute part. La Guadeloupe est envahie par des étrangers caribéens, et en premier lieu les Haïtiens souvent animés de mauvaises intentions, adeptes de pratiques sanguinaires. Les femmes viennent en Guadeloupe pour prendre les hommes guadeloupéens, les entraîner dans la débauche. [...] Ces étrangers viennent prendre le travail de nos enfants, ils viennent manger notre patrimoine, ils nous amènent toutes sortes de maladies<sup>1474</sup>. » Henri Yoyotte met par ailleurs en avant une identité francisée et rejette tout appartenance à la Caraïbe : « Nous, nous sommes guadeloupéens, nous ne sommes pas caribéens, nous sommes français<sup>1475</sup>. » On le voit, l'animateur de radio reprend les thématiques d'Ibo Simon et, de manière plus générale, les stéréotypes coloniaux sur les Haïtiens. Henri Yoyotte, qui est par ailleurs pasteur évangéliste, élabore toutefois un discours plus structuré et au caractère plus messianique que l'ancien Président de *Guadeloupe Doubout*<sup>1476</sup>. L'impact électoral d'Henri Yoyotte s'avère beaucoup plus limité que celui d'Ibo Simon : aux élections régionales de mars 2004, la liste du *Nofwap*, menée par Octavie Losio, la femme de M. Yoyotte, ne remporte que deux pour cent des suffrages. Le parti d'extrême-droite parvient toutefois à organiser quelques mobilisations. Début 2005, plusieurs meetings anti-haïtiens sont organisés dans l'île<sup>1477</sup>. Une pétition adressée au Président de la République contre la « saisie du patrimoine des Guadeloupéens » par les « étrangers [...] qui utilisent toutes les astuces pour entrer et s'installer en Guadeloupe », aurait également réuni plus de 40 000 signatures<sup>1478</sup>. Ce chiffre avancé par le *Nofwap*, bien qu'invérifiable, marque les esprits. Des syndicats confirment avoir vu circuler la pétition dans toute l'île et plusieurs

---

<sup>1472</sup> *Karukéra* est le nom amérindien de la Guadeloupe.

<sup>1473</sup> Pour rappel, le terme *gadédzafé* désigne des « sorciers » ou des « lanceurs de sort ».

<sup>1474</sup> Henri Yoyotte, cité dans Dany Joseph Ducosson, « Un nationalisme de parade en Guadeloupe », *Esprit*, n° 2, février 2007, pp.99-100.

<sup>1475</sup> Ibid.

<sup>1476</sup> « *Radio Contact*, par la voix d'Henry Yoyotte, messenger de Dieu, est là pour indiquer le bon chemin, les bonnes démarches. Nous viendrons à bout de nos ennemis. [...] Pour cela, il suffit d'envoyer à la représentation politique des vrais Guadeloupéens, des gens comme Octavie Losio et Henri Yoyotte. » (Ibid.)

<sup>1477</sup> F.X.G., « Meeting contre l'immigration clandestine à Trois-Rivières », *France-Antilles*, 2 février 2005.

<sup>1478</sup> « Refusons de signer la pétition xénophobe », *Combat Ouvrier*, 12 mars 2005.

partis de la gauche radicale dénoncent le retour du racisme anti-haïtien en politique<sup>1479</sup>. Enfin, la rencontre entre Henri Yoyotte et Nicolas Sarkozy, alors Ministre de l'intérieur, en mars 2006, témoigne de l'existence de relais politiques du *Nofwap* en métropole<sup>1480</sup>.

L'influence du *Nofwap* sur la prise en charge du « problème haïtien » ne se joue pas tant sur le plan électoral – les scores du parti restant confidentiels – mais politique : le discours d'Henri Yoyotte exerce en effet une pression sur les élus locaux et contribue à créer une atmosphère délétère semblable à celle ayant prévalu durant l'affaire Ibo Simon. Surtout, elle concrétise la menace d'une résurgence de l'extrême-droite locale et conduit les élus locaux, craignant une nouvelle affaire Ibo Simon, à s'emparer du « problème haïtien ».

## B. Rivalités et luttes de pouvoir autour de la prise en charge du « problème haïtien »

On l'a vu, le processus de mise à l'agenda ne s'apparente pas à un simple conflit entre différents modes d'interprétation du problème : l'élaboration d'un modèle de solution implique de désigner des acteurs chargés d'intervenir – dont la légitimité et les ressources se trouvent dès lors consolidés – et d'en exclure d'autres. L'imposition d'une solution renvoie donc à des rapports de pouvoir entre différents groupes d'acteurs et procède d'une tentative de redéfinition des hiérarchies existantes. On a ainsi pu voir que le modèle de solution diffusé en Guadeloupe par l'appareil sécuritaire s'apparente à une stratégie de légitimation. Néanmoins, contrairement au cas jamaïcain où les luttes de pouvoir se cantonnent généralement aux Ministères, dans le département français le « problème haïtien » devient un lieu d'affrontements entre administrations de l'État central et élus locaux. Par ailleurs, la mise à l'agenda de l'immigration haïtienne en Guadeloupe coïncide avec l'arrivée au Conseil régional d'une nouvelle majorité politique. Après plus d'une décennie de domination, la droite emmenée par Lucette Michaux-Chevry est en effet battue aux élections régionales de mars 2004 par une alliance socialiste dirigée par Victorin Lurel. À peine arrivé au pouvoir, le nouveau

---

<sup>1479</sup> “Réapparition de la xénophobie anti-haïtienne”, art. cit. ; “Les travailleurs qui soutiennent les politiciens xénophobes et les racistes travaillent contre leur propre camp”, *Combat Ouvrier*, 12 mars 2005.

<sup>1480</sup> Nicolas Sarkozy effectue une « réunion de travail » avec Henri Yoyotte lors son déplacement en Guadeloupe le 9 mars 2006. On retrouve mention de cette visite restée discrète dans “À Pointe-à-Pitre, une radio attise les rivalités communautaires”, *Le Figaro*, 6 juillet 2006 et “La belle histoire de Sarkozy avec l'extrême-droite guadeloupéenne”, *Le Mika Déchainé*, 1<sup>er</sup> septembre 2008.

Président de la Région, en quête de légitimité, s’empare du « problème haïtien » et en fait un enjeu politique de premier plan.

### 1. L’appropriation du modèle de solution dominant par le personnel politique local

À partir de janvier 2005, la Préfecture de Guadeloupe esquisse un modèle de solution pour « endiguer » le « problème haïtien ». Dans la lignée de ce qui a été observé plus haut, le cadrage retenu ne cherche pas tant à mettre en avant le caractère politique des migrations en provenance d’Haïti ou un éventuel devoir humanitaire, mais à renforcer les dispositifs répressifs dans le but de réduire les arrivées d’Haïtiens. Le 28 janvier 2005, la Préfecture organise une réunion à propos de l’immigration haïtienne avec les Présidents des Conseils régional et général, le procureur de la République, les parlementaires du département, ainsi que les autorités militaires et civiles. Pour justifier cette rencontre, Denis Labbé, secrétaire général de la Préfecture, met en avant l’« inquiétude » de l’opinion publique et valide l’idée selon laquelle l’immigration constitue une menace pour la société guadeloupéenne : « On ne peut pas nier une certaine inquiétude de la population face au phénomène de l’immigration. C’est un problème que l’on doit regarder en face. [...] Le but était de partager des informations et de présenter les dispositions prises ou à prendre<sup>1481</sup> ». La réunion conduit d’une part à la validation du modèle de solution élaboré par l’appareil sécuritaire, et débouche d’autre part sur un consensus entre participants sur la nécessité de faciliter les interpellations et les reconduites à la frontière de personnes « illégales » : « Aujourd’hui, en Guadeloupe, on ne peut pas interpeler quelqu’un s’il n’y a pas de réquisitions du procureur de la République en ce sens, ou si cette personne n’a pas commis d’infraction. [...] Si demain nous modifions l’article 78-2 du code de procédure pénal, cela permettra de faire des interpellations débouchant sur des mesures concrètes de reconduite à la frontière<sup>1482</sup>. » Pour le dire autrement, les protagonistes de cette réunion procèdent à un couplage entre les « drames de l’immigration » et la montée du racisme anti-haïtien d’une part, et la nécessité d’arrêter et de renvoyer des individus n’ayant commis aucune infraction

---

<sup>1481</sup> Denis Labbé, secrétaire général de la Préfecture, cité dans Aurélie Champagne, “Consensus sur la question de l’immigration clandestine”, *France-Antilles*, 29 et 30 janvier 2005. Le Préfet de Guadeloupe, Paul Girot de Langlade, ne participe pas à la réunion car, à cette date, il est hospitalisé depuis plusieurs semaines à Paris. Son intérim est assuré par les sous-préfets de Pointe-à-Pitre et des îles du Nord, le secrétaire général de la Préfecture et son directeur de cabinet. On notera qu’en 2004 M. Girot de Langlade fut poursuivi en justice pour diffamation publique envers un groupe de personnes en raison de leur origine, du fait de propos à caractère raciste tenus à l’encontre des gens du voyage en 2002 (“Non-lieu pour le préfet de Guadeloupe”, *France-Antilles*, 22 et 23 janvier 2005.).

d'autre part. Jacques Gillot, Président du Conseil général, déclare ainsi : « La population ne peut pas accueillir n'importe quel immigré dans des conditions déplorables<sup>1483</sup> ». La cohérence de l'énoncé est assurée par un travail argumentatif dont les principaux éléments ont déjà été mis en scène dans la presse, à savoir le risque d' « invasion », le caractère illégal de ces déplacements, la peur d'un remplacement culturel ou encore l'invocation d'une « menace » sur la cohésion sociale du territoire. Quelques jours plus tard, Brigitte Girardin, la Ministre de l'Outre-mer, valide le modèle de solution retenu et annonce un « renforcement des moyens d'action » pour lutter contre l'immigration clandestine en Guadeloupe<sup>1484</sup>.

Si le cadrage retenu fait consensus, certains élus locaux n'entendent pas laisser l'État français retirer le crédit politique de la résolution du « problème haïtien ». Une partie du personnel politique guadeloupéen tente par conséquent, dans les semaines qui suivent l'adoption du modèle de solution, de s'en approprier la paternité. La prise en charge du « problème haïtien » s'impose donc progressivement comme un terrain d'affrontements entre administration centrale et collectivités locales. L'enjeu pour les élus est de mettre en scène leur volontarisme et leur capacité à infléchir l'action publique menée en Guadeloupe afin de mieux affirmer leur légitimité. Cette entreprise d'appropriation du « problème haïtien » s'avère d'autant plus mal aisée que les exécutifs locaux ne disposent d'aucune compétence en matière d'immigration, celle-ci relevant exclusivement de la Préfecture. Aussi, dès janvier 2005, plusieurs acteurs politiques rivalisent d'initiatives pour donner à voir leur activisme. Éric Jalton, député non-inscrit de la première circonscription, demande la création d'une commission d'enquête parlementaire sur le sujet à l'Assemblée nationale<sup>1485</sup>. L'ancien allié d'Ibo Simon déclare alors craindre des « débordements ». « Le jour où un Haïtien violentera une Guadeloupéenne, cela mettra le feu aux poudres<sup>1486</sup> ! », assure le député. L'image mobilisée par M. Jalton constitue un parallèle saisissant avec l'image du Noir menaçant de violer une femme blanche – crime suprême dans l'imaginaire colonial. L'Haïtien, symbole d'africanité, est à nouveau présenté comme un danger pour la pureté du corps social guadeloupéen, pensé ici comme un corps féminin et européenisé. Autre proche

---

<sup>1482</sup> Denis Labbé, secrétaire général de la Préfecture, cité dans Aurélie Champagne, « Consensus sur la question de l'immigration clandestine », art. cit.

<sup>1483</sup> Jacques Gillot, Président du Conseil général, cité dans Ibid.

<sup>1484</sup> André-Jean Vidal, « Clandestins : l'État veut renforcer son action », *France-Antilles*, 10 février 2005.

<sup>1485</sup> Nicomède Gervais, « Éric Jalton s'attaque à l'immigration clandestine », *France-Antilles*, 26 janvier 2005.

d'Ibo Simon, Gabrielle Louis-Carabin soutient l'initiative d'Éric Jalton et rappelle qu'en tant que député, elle s'est saisie de la question depuis bien longtemps<sup>1487</sup>. Jacques Gillot, Président du Conseil général et sénateur socialiste, réplique en demandant la mise en place d'une mission au Sénat. L'élu demande à l'État davantage de moyens pour lutter contre l'immigration clandestine et exprime sa crainte d'une hausse de la « xénophobie » face aux nouvelles arrivées : « Toute le monde, aujourd'hui, fait le même constat : il faut trouver des solutions face à ce problème. [...] L'État doit porter l'effort sur le contrôle de nos côtes. Enfin, nous demandons une action législative et citoyenne : on ne veut pas tomber dans un problème de xénophobie<sup>1488</sup>. » Le schéma explicatif mis en avant par M. Gillot, qui consiste à imputer la cause du racisme non pas aux acteurs qui le perpètrent mais aux personnes qui en sont victime, est repris par la plupart des acteurs politiques locaux. Dans cette perspective, seule une diminution de la présence des « responsables » nommés, c'est-à-dire les Haïtiens, serait à même de calmer les tensions. Victorin Lurel, le nouveau Président du Conseil régional, dénonce pour sa part le « laxisme » de l'État central et engage un bras de fer médiatique avec Brigitte Girardin, la Ministre de l'Outre-mer, pour durcir les contrôles aux frontières. Ainsi, dans un communiqué du Conseil régional, M. Lurel « demande au gouvernement des actes et non des polémiques stériles » et considère les propositions faites par Mme Girardin comme « une véritable insulte aux élus locaux et à la population de la Guadeloupe<sup>1489</sup>. » L'élu local avance ses propres solutions, notamment le renforcement des moyens humains et matériels pour traquer les « clandestins », et affirme que les collectivités locales de Guadeloupe sont « disposées à consentir des efforts financiers importants » pour y parvenir<sup>1490</sup>. Quelques jours plus tard, le 11 février 2005, M. Lurel entend prendre pleinement le dossier en main en annonçant la tenue d'un Congrès des élus sur l'immigration<sup>1491</sup>. Institué par la loi d'orientation de l'Outre-mer du 13 décembre 2000, le Congrès est composé des conseillers régionaux et généraux du territoire et a vocation, pour reprendre les termes du texte législatif, à délibérer de toute

---

<sup>1486</sup> Éric Jalton, député non-inscrit de la première circonscription, cité dans Marianne Payot, « La bombe migratoire », *L'Express*, 1<sup>er</sup> décembre 2005.

<sup>1487</sup> « En 2002, lors du vote de la loi pour la sécurité intérieure, j'avais obtenu que l'article 57 du projet de loi intègre des dispositions visant à maîtriser le flux migratoire à Saint-Martin : il s'agissait de simplifier la procédure de reconduite immédiate à la frontière. » Gabrielle Louis-Carabin, député-maire socialiste du Moule, citée dans André-Jean Vidal, « Immigration : quand nos élus se bougent », *France-Antilles*, 20 janvier 2005.

<sup>1488</sup> Jacques Gillot, Président socialiste du Conseil général, cité dans A.C., « Leurs avis », *France-Antilles*, 29 et 30 janvier 2005.

<sup>1489</sup> Victorin Lurel, Président socialiste du Conseil régional de Guadeloupe, cité dans « Dialogue difficile Lurel-Girardin », *France-Antilles*, 5 et 6 février 2005.

<sup>1490</sup> Ibid.

<sup>1491</sup> André-Jean Vidal, « Priorité à l'action », *France-Antilles*, 11 février 2005.

proposition d'évolution institutionnelle et de nouveaux transferts de compétences de l'État. M. Lurel ne demandant pas l'acquisition de compétences en matière d'immigration, le Congrès de 2005 semble éloigné de sa fonction originelle et apparaît davantage comme une tribune politique et un moyen de mettre en avant la capacité d'action du Président du Conseil régional<sup>1492</sup>. M. Lurel reprend également le raisonnement de Jacques Gillot en déclarant que l'objectif du Congrès est avant tout de faire barrage à l'extrême-droite en restreignant l'immigration « clandestine<sup>1493</sup> ». Afin de justifier l'usage d'une procédure aussi exceptionnelle, le Président du Conseil régional passe commande d'une étude de l'opinion publique sur le sujet auprès de Qualistat, le principal organisme de sondage guadeloupéen. Publiée la veille du Congrès, le 14 avril 2005, celle-ci conforte le statut de problème public de premier plan assigné aux Haïtiens : après le chômage, l'immigration arrive en tête des préoccupations des personnes interrogées. 79 pour cent des sondés jugent insuffisants les moyens alloués à la lutte contre l'immigration dite clandestine, et 88 pour cent d'entre eux souhaitent que les collectivités locales s'y investissent davantage<sup>1494</sup>.

Le Congrès a lieu au Conseil général de Basse-Terre le 16 avril 2005 et réunit l'ensemble des conseillers régionaux et généraux, mais aussi les maires et les parlementaires de Guadeloupe. Le discours dominant consiste à fustiger la « xénophobie » - en d'autres termes le racisme anti-haïtien – tout en validant l'idée d'une « immigration-invasion » en provenance d'Haïti<sup>1495</sup>. De ce point de vue, la dénonciation de l'intolérance apparaît surtout comme un alibi pour des élus qui, bien qu'ils s'en défendent, présentent l'arrivée des Haïtiens comme un danger pour l'ordre social existant. Victorin Lurel, dans un discours très applaudi, parle ainsi d'un « problème lancinant et profond, qui touche aux racines mêmes de notre société<sup>1496</sup> ».

---

<sup>1492</sup> On notera en effet que pour la grande majorité des élus, le Congrès de 2005 n'a pas pour objet le transfert de compétences en matière d'immigration, mais un appel à l'État français pour augmenter les moyens déployés sur place. C'est dans ce même état d'esprit qu'à l'initiative de Victorin Lurel, l'Assemblée régionale adopte le 20 février 2005 une résolution demandant le durcissement de la politique migratoire de la Guadeloupe (« La Région et les clandestins », *France-Antilles*, 21 février 2005.).

<sup>1493</sup> « L'objectif n'est pas de stigmatiser ou de dénoncer quiconque, ni de sombrer dans un fantasme sécuritaire. Si les élus n'abordent pas une question qui touche aux racines mêmes de notre société et qui nous interroge sur notre rapport à l'autre, ils laissent le champ libre aux démagogues et aux extrémistes de tous bords » (Victorin Lurel, cité dans « Leurs avis », *France-Antilles*, 15 avril 2005.).

<sup>1494</sup> André-Jean Vidal, « Immigration : l'art de faire parler les chiffres », *France-Antilles*, 14 avril 2005.

<sup>1495</sup> Jacques Gillot, Président du Conseil général, déclare par exemple lors de son discours d'ouverture : « Nous n'avons pas le droit de réduire l'immigration à un apport de force de travail ou, pire encore, à une source de problèmes sociaux. [...] Et si cette immigration doit, bien sûr, être contrôlée, encadrée, maîtrisée, elle ne doit pas être, en revanche, stigmatisée. » (Jacques Gillot, cité dans Marcel Gervélas, « Immigration : l'État montré du doigt », *France-Antilles*, 16 et 17 avril 2005.).

<sup>1496</sup> « Nous avons le devoir d'affronter les attentes, les inquiétudes et les peurs de ceux qui nous ont élus [...] Ce que les Guadeloupéens attendent, c'est de savoir que face à un problème lancinant et profond, qui touche aux racines mêmes de notre société, qui nous interpelle dans notre vécu de peuple et qui nous pose la question de l'altérité, de notre rapport à l'autre, les élus



Pour justifier les mesures répressives qu'il propose, le Président du Conseil régional met également sur le même plan les mouvements migratoires en provenance d'Haïti et la traite négrière sous l'esclavage<sup>1497</sup>. Ce faisant, il transforme l'arrivée d'individus fuyant l'instabilité politique et en recherche de meilleures conditions de vie en un trafic d'êtres humains intolérable. Ce cadrage n'est en réalité pas nouveau puisqu'il était formulé quelques années plus tôt par les partisans de *Guadeloupe Doubout* : c'est notamment sous le slogan de « non à la traite négrière haïtienne » que les partisans d'Ibo Simon se rassemblaient le 2 février 2002 pour soutenir leur leader. Outre le fait qu'il participe à la légitimation d'un modèle de solution validant l'idée selon laquelle l'immigration haïtienne est un danger existentiel, cet énoncé reprend l'association déjà observée dans le chapitre 4 qui est opérée entre l'Haïtien et la condition d'esclave. Le parallèle établi par Lurel conduit en effet à construire l'Haïtien comme un sujet vulnérable et passif, incarnation d'un statut archaïque révolu et honni, personnification du Noir soumis à l'oppression esclavagiste. Il s'agit par conséquent, en sous-main, de mettre à distance ce statut d'infériorité raciale. Ainsi, si Ibo Simon a contribué à réactiver et à propager l'idée que l'Haïtien est synonyme d'infériorité raciale, c'est bien le Congrès de 2005 qui installe, légitime et rationalise cette représentation dans l'espace public.

Néanmoins, contrairement à l'animateur de télévision, les différents acteurs impliqués dans le Congrès de 2005 n'évoquent jamais l'origine des « clandestins ». Le personnel politique local recourt en effet au même mécanisme de neutralisation des identités raciales alternatives que celui observé en Jamaïque où les pouvoirs publics, par soucis d'éviter toute accusation de discrimination, mettent sous silence l'appartenance à des catégories sociales racialisées du public visé. Le modèle de solution envisagé relève pourtant bien de pratiques de racialisation puisqu'il valide implicitement les stéréotypes raciaux assignés aux Haïtiens et conforte l'idée qu'il s'agit d'un groupe fondamentalement différent. De même, lorsqu'ils dénoncent le rejet des migrants haïtiens, les élus locaux emploient systématiquement le terme de « xénophobie » plutôt que de racisme anti-haïtien. Il s'agit là aussi d'une stratégie discursive dans la mesure

---

des collectivités locales ici rassemblés peuvent s'accorder sur un diagnostic pour, ensuite, cheminer ensemble dans l'action. » (Victorin Lurel lors de son discours d'ouverture du Congrès, cité dans "Petite leçon de populisme sur l'immigration", *Le Mika Déchaîné*, 1<sup>er</sup> décembre 2008.).

<sup>1497</sup> « Nos sociétés ont d'abord été confrontées à une migration forcée qui a constitué avec la traite négrière le principal vecteur de peuplement de notre région. Ce n'est que consécutivement aux différentes abolitions de l'esclavage et au début du XXe siècle que les populations concernées acquièrent la possibilité de migrer volontairement [...] Aujourd'hui encore, la migration forcée est largement de mise et se manifeste sous sa forme la plus patente par un trafic humain qui alimente les réseaux internationaux de pratiques odieuses. » (Victorin Lurel, cité dans *Ibid.*).

où ce cadrage permet d'éluder le caractère racialisé du « problème haïtien ». L'invocation d'une « peur de l'étranger », qui sous-entend l'idée d'un rejet indiscriminé, apparaît comme plus consensuelle. Notre interprétation est que cette mise sous silence de la question raciale participe d'une tentative de neutralisation du modèle identitaire racialisé porté par Ibo Simon et ses alliés. Ce n'est pas tant la mise en valeur d'une identité francisée et informée par une norme de respectabilité, ou encore le fait d'agiter une « invasion haïtienne », qui suscite la réprobation du personnel politique local, que le recours à une terminologie ouvertement racialisée, perçue comme un facteur de division pour la société. La réappropriation du « problème haïtien » par les pouvoirs locaux se traduit donc par une évacuation de toute référence raciale afin de le rendre conforme au discours des institutions locales sur l'identité, définie pourtant par rapport aux schèmes anciens du discours colonial. La meilleure illustration de cette stratégie politique est le principal argument mis en avant par les organisateurs du Congrès, qui ne dénoncent pas tant les porteurs d'un discours raciste que les risques induits par la présence des Haïtiens en Guadeloupe.

Les résolutions adoptées à l'issue de cette procédure apparaissent comme un reflet relativement fidèle de ce cadrage. Dénonçant un « afflux massif d'immigrés clandestins en Guadeloupe », les élus votent en effet à une large majorité quatre séries de mesures : ils demandent à l'État de « sécuriser » les côtes, de modifier la législation pour faciliter les reconduites à la frontière, d'œuvrer à une coopération renforcée avec les pays voisins, et enfin de mettre en place d'une commission sur l'intégration en Guadeloupe<sup>1498</sup>. Pas un mot n'est consacré, en revanche, à la condamnation du racisme, à l'accueil des réfugiés fuyant l'instabilité politique, ou encore sur l'exploitation économique des « clandestins » haïtiens dans les entreprises agricoles guadeloupéennes. En réalité, toutes les résolutions adoptées par le Congrès – à l'exception de la quatrième – avaient déjà été entérinées par l'administration trois mois plus tôt, à l'issue de la réunion du 28 janvier 2005 entre représentants de l'État et élus locaux à la Préfecture de Basse-Terre<sup>1499</sup>. On le voit, l'objectif du Congrès n'est donc pas tant de faire pression sur l'État ou de proposer des mesures concrètes, mais de donner à voir une prise en charge du « problème haïtien » par les élus locaux auprès de l'opinion publique et d'en retirer le crédit politique qui lui est associé. En anticipant les dispositifs mis en place par

---

<sup>1498</sup> Marcel Gervélas, « Quatre résolutions pour la gestion de l'immigration », *France-Antilles*, 18 avril 2005.

le Ministère de l'intérieur et la Préfecture de Guadeloupe, ceux-ci peuvent s'en attribuer la propriété et montrer à leurs électeurs que c'est bien le personnel politique local qui décide.

Le cadrage retenu suscite l'approbation de la grande majorité des élus rencontrés sur le terrain. Durant notre entretien, Ary Chalus, l'actuel Président du Conseil régional de Guadeloupe, présente par exemple les Haïtiens comme des « assistés » et des « emmerdes pour la collectivité » dont il a fallu stopper l' « exode ». Le député se défend toutefois de tout « rejet » et préfère y voir un « respect du département<sup>1500</sup> ». Felix Desplan, sénateur-maire de Pointe-Noire, évoque lui aussi une « forte invasion » mais nie l'existence de toute « stigmatisation » durant le Congrès. En réalité, d'après M. Desplan, les Haïtiens ne posaient pas de problèmes, car ce sont des « gens soumis » :

- La Guadeloupe est assez sensible à la misère des autres. Avant le grand tremblement de terre, il y a eu une forte invasion [insiste sur le mot] d'Haïtiens. Par exemple sur les bords de la commune, ils étaient plusieurs dizaines, disséminés dans des cases dans des conditions très difficiles. À la limite, si cette situation avait perduré, peut-être que ça aurait pu poser problème, mais ce sont des gens assez soumis. [...]
- **Pourriez-vous m'en dire plus sur le Congrès de 2005 ?**
- Tout ça c'est un peu loin. On a fait l'analyse de la situation, mais sans stigmatiser précisément telle communauté. Nous avons reconnu que le contrôle aux frontières n'était pas suffisant. Et que ceux qui étaient chargés de faire ces contrôles n'étaient pas suffisamment équipés. Mais bon ça n'a pas été plus loin. Ça n'a pas été plus loin. On n'a pas stigmatisé ou mené une chasse à l'homme.

Marlène Bourgeois-Miraculeux estime pour sa part que sans renforcement des contrôles envers les Haïtiens, la Guadeloupe aurait sombré dans la « guerre civile ». Elle valide également le stéréotype d'individus passifs, invoquant l'image du mendiant qui « prend ce qu'on lui donne » : « J'étais d'accord avec le Congrès de 2005, il fallait renforcer les contrôles, tout le monde rentrerait autrement. Il y aura un moment où on ne pourra plus accueillir, et on sera comme le Liban et ces pays-là, ce sera la guerre civile. [...] J'ai plusieurs fois interpellé le préfet à ce sujet, mais je n'ai jamais eu de réponse. Si

---

<sup>1499</sup> Voir Aurélie Champagne, « Consensus sur la question de l'immigration clandestine », art. cit. et André-Jean Vidal, « Clandestins : l'État veut renforcer son action », art. cit.

<sup>1500</sup> « C'est pas un rejet je dirais bien hein, c'est pas un rejet c'est... Ça a stoppé quand même à un certain moment l'exode. Que la personne puisse rentrer, qui a une famille qui soit bien logée, ça ne gêne pas. Mais qu'il y ait un exode, que les gens rentrent dans le département sans savoir où aller, par la suite c'est des emmerdes pour la collectivité, il faut les voir, leur trouver des logements, les nourrir, tout cela. Et ça, ça fait perdre du temps. C'est pas un rejet, c'est un respect quand même, hein. C'est un respect du département. On ne peut quand même pas accepter toute la misère du monde comme avait dit quelqu'un. » (Entretien avec Ary Chalus, député-maire GUSR de Baie-Mahault, 22 janvier 2013.).

ces gens-là viennent ici, c'est pour un but précis, on ne sait pas vraiment pourquoi ils viennent là temporairement. La présence des Haïtiens est cautionnée par certains, ça arrange. Quand quelqu'un n'a pas le choix, il prend ce qu'on lui donne<sup>1501</sup>. » On notera la similarité du travail argumentatif à l'œuvre en Guadeloupe et en Jamaïque : dans les deux cas, les acteurs politiques mobilisent les stéréotypes coloniaux de l'Haïtien soumis, indigent et incapable de se prendre en charge. Par ailleurs, la prise en charge du « problème haïtien » par le personnel politique aboutit à des modèles de solution similaires, tous deux fondés sur l'expulsion des Haïtiens afin d'éviter une supposée déstabilisation de l'ordre social existant. Enfin, tout comme en Jamaïque, certains acteurs en Guadeloupe s'opposent au discours officiels sur le « problème haïtien ». En effet, dans le département français, un certain nombre d'acteurs, en majorité issus de la gauche radicale et de la société civile, se mobilisent pour contester l'existence du « problème haïtien ».

## 2. Les opposants au Congrès : travail argumentatif et stratégies de mobilisation

Le Parti communiste guadeloupéen (PCG) constitue le principal opposant politique au cadrage qui s'est imposé durant le Congrès. Christian Céleste, son secrétaire général, dénonce dans un édit de *Nouvelles Étincelles* le « populisme » des élus et leur reproche d'accréditer l'idée que les Haïtiens sont « responsables de tous les malheurs des Guadeloupéens ». Il fustige également la solution adoptée, qu'il assimile à une purge contre les étrangers vivant en Guadeloupe<sup>1502</sup>. Présent au Congrès, le PCG met également en avant un « problème de l'immigration » mais propose une logique d'imputation et un modèle de solution radicalement différents. Félix Flémin, le représentant du parti, dénonce en effet l'existence d'une « immigration de ressortissants français et européens » et estime, à l'opposé, que l'immigration caribéenne n'est pas responsable des problèmes qui affectent la Guadeloupe : « Oui il existe une immigration de ressortissants français et européens qui ne figure pas dans les statistiques, elle est la

---

<sup>1501</sup> Entretien avec Marlène Bourgeois-Miraculeux, maire GUSR de Capesterre-de-Marie-Galante, 19 février 2013.

<sup>1502</sup> « Des élus qui utilisent de plus en plus un vulgaire populisme consistant à caresser le "peuple" dans le sens du poil ont donné une vision politicienne du problème, accréditant l'idée que le responsable de tous les malheurs des Guadeloupéens serait l'Haïtien. À partir de ce climat, il était facile pour certains d'arriver à cette conclusion qu'il faut non seulement interdire la Guadeloupe à ces étrangers, mais qu'il faut surtout la vider de ceux qui y vivent en toute légalité depuis des années. Alors, après avoir pendant des mois, chauffé à blanc les esprits, venir parler "d'intégration républicaine" [...] revient à enclencher une bombe à retardement. » (Christian Céleste, Secrétaire général du PCG, "Le « Congrès » de l'impuissance", *Nouvelles Étincelles*, 21 avril 2005.).

plus nombreuse et se trouve à la tête de l'administration de l'État, des principales entreprises publiques et privées, elle contrôle les banques, les organismes financiers, elle détient et régit l'économie de la Guadeloupe, s'approprie ses terres. [...] L'immigration en provenance de la Caraïbe n'est pas responsable de la faillite économique et sociale, de la violence, de l'insécurité qui rongent la Guadeloupe depuis des décennies<sup>1503</sup>. » Bien que prenant le contre-pied du discours dominant, la rhétorique du PCG n'en demeure pas moins informée par une lecture racialisée de la réalité sociale, puisqu'elle impute implicitement la responsabilité des difficultés traversées par la société guadeloupéenne à l'immigration blanche. Les arguments avancés par les membres du PCG ne sont pas nouveau en réalité, dans la mesure où ils s'inscrivent dans la continuité de ce que nous avons identifié comme la racialisation de la revendication indépendantiste durant les années 1960. En effet, les mouvements autonomistes et indépendantistes qui émergent durant cette période mettent en avant une conception racialisée de la nation, revendiquant une « guadeloupéanité » authentique et africaine<sup>1504</sup>. À l'opposé du modèle nationaliste propagé par Ibo Simon, ce n'est donc plus une identité francisée et civilisée qui est mise en avant, mais un « peuple guadeloupéen » africanisé dont la survie est menacée par l'hégémonie française. Le modèle de solution élaboré par le PCG se situe par conséquent aux antipodes de celui formulé par Victorin Lurel : Félix Flémin exige non pas que l'État intervienne pour accroître les contrôles aux frontières, mais appelle le Congrès à demander au gouvernement français le partage des compétences en matière d'immigration avec les collectivités locales<sup>1505</sup>.

Le cadrage élaboré par le PCG est également présent dans la plupart des partis de la gauche radicale guadeloupéenne. Dans sa publication hebdomadaire, *Combat Ouvrier* dénonce la « xénophobie » d'Henri Yoyotte et des élus et invoque une « origine africaine commune » pour légitimer la présence des Haïtiens en Guadeloupe : « C'est quand même une situation aberrante et en tout cas injuste que des gens habitant la même région géographique, liés par une histoire en grande partie commune du fait de leur origine africaine et du passé esclavagiste, soient considérés par les Yoyotte et autres

---

<sup>1503</sup> Félix Flémin, « Intervention du PCG au Congrès des élus du 16 avril », *Nouvelles Étincelles*, 21 avril 2005.).

<sup>1504</sup> Voir la section intitulée « L'essoufflement du mythe républicain et le passage au politique des revendications identitaires » du chapitre 2 du présent travail.

<sup>1505</sup> « Nous proposons à cette réunion des élus de la Guadeloupe d'adopter une délibération engageant les conseils régional et général à demander au gouvernement français le partage des compétences en matière d'immigration » (Félix Flémin, « Intervention du PCG au Congrès des élus du 16 avril », art. cit.).

xénophobes, mais aussi par les autorités de tutelle de la Guadeloupe, comme des "étrangers" en Guadeloupe alors que celles et ceux qui viennent d'une métropole située à 7000 km de là peuvent s'installer librement et tenter de réussir<sup>1506</sup>. » On retrouve enfin la même analyse au sein de l'UPLG : Marie-Christine Myre-Quidal, sa secrétaire générale, exprime son désir que les Haïtiens soient accueillis en Guadeloupe en raison de leur rôle dans l'histoire caribéenne et impute l'existence du racisme anti-haïtien au fait que Guadeloupe demeure rattachée à la France<sup>1507</sup>.

Enfin, un certain nombre d'intellectuels sollicités pour participer au Congrès, décident de boycotter l'événement et condamnent publiquement les propos tenus par ses organisateurs. Dans une lettre ouverte adressée à Victorin Lurel, des personnalités telles que l'écrivaine Maryse Condé, le philosophe Jacky Dahomay ou encore l'historien Jean-Pierre Sainton exposent les raisons de ce refus. Ils dénoncent une « programmation hasardeuse » qui n'a eu « pour principal effet que de semer la confusion dans les esprits ou de légitimer des attitudes de rejet et d'exclusion<sup>1508</sup>. » Les auteurs de la lettre s'interrogent ensuite : « Pourquoi d'autres questions de société, aussi cruciales que le chômage, le dialogue social, la désespérance des jeunes, l'insécurité... n'ont-elles pas fait l'objet de la même préoccupation prioritaire<sup>1509</sup> ? » Les protestations en provenance de la gauche radicale et de certains intellectuels n'ont toutefois qu'une influence très réduite sur le cadrage dominant.

À partir de 2004, le processus de mise à l'agenda du « problème haïtien » en Guadeloupe s'avère par conséquent plus proche du scénario jamaïcain, dans la mesure où dans les deux cas le problème est co-construit par la presse et les administrations publiques. Le rapport à la question raciale est également comparable, les acteurs publics s'employant à reconduire l'altérité assignée à Haïti tout en évacuant le recours à une terminologie explicitement fondée sur la « race ». Pour autant, si les structures de

---

<sup>1506</sup> "Réapparition de la xénophobie anti-haïtienne", art. cit. Pour rappel, *Combat Ouvrier* se présente comme une organisation trotskyste révolutionnaire concurrente du PCG. Elle est alliée à au parti politique métropolitain *Lutte Ouvrière*.

<sup>1507</sup> « Ce n'est pas nous qui décidons des choix politiques, des choix économiques, nous n'avons pas la possibilité pour le moment de savoir avec qui nous aurons des relations de coopération, et sur quelle base. Nous sommes d'accord pour accueillir les Caribéens chez nous, et en particulier les Haïtiens, parce que nous n'oublions pas ce que les Caribéens ont fait pour nous. [...] Donc tant que nous n'aurons pas les rênes de ce pays on aura toujours ce genre de problème. Et il faut se poser la question : à qui profite le crime ? À qui profite ce crime, toute cette xénophobie qu'on entretient, qu'on va faire grandir contre des Haïtiens alors qu'en fait on aurait très bien pu s'entendre. Le jour où nous aurons le pouvoir en Guadeloupe, autonome ou indépendant, je dis les deux parce que je sais que l'autonomie c'est quelque chose qui est possible, nous verrons avec les gouvernements de la Caraïbe, et notamment Haïti, sur quelles bases on accueille des Haïtiens et comment Haïti accueille des Guadeloupéens. » (Entretien avec Marie-Christine Myre-Quidal, secrétaire générale de l'UPLG, 6 mars 2013)

<sup>1508</sup> Maryse Condé, Jacky Dahomay, Fred Hermantin, Alex Lollia et Jean-Pierre Sainton, "Réponse de Jacky Dahomay et des autres intellectuels anti-congrès", Lettre adressée à Victorin Lurel, 5 mars 2005.

<sup>1509</sup> Ibid.

pouvoir héritées de la domination raciale donnent à voir des mécanismes communs dans la production du politique en Jamaïque et en Guadeloupe, la manière dont celles-ci sont utilisées et réappropriées par les acteurs n'en demeure pas moins hétérogène. On repérera trois divergences majeures sur le processus de mise à l'agenda du « problème haïtien ». D'abord, sur le degré d'intensité des conflits. En Guadeloupe, les antagonismes raciaux exprimés à travers l'affaire la réactivation du « problème haïtien » donnent à voir un rapport au Soi beaucoup plus conflictuel et témoignent de l'absence de consensus quant au contenu du récit identitaire censé formaliser le corps social guadeloupéen. En Jamaïque, si le modèle identitaire du nationalisme créole est régulièrement contesté, il n'en fait pas moins l'objet d'un consensus dans les institutions officielles. Les polémiques autour du « problème haïtien » sont par conséquent restées d'une portée plus limitée. Deuxièmement, la différence se joue au niveau de la prise en charge du « problème haïtien » par les pouvoirs publics. En Guadeloupe, ceux-ci restent majoritairement passifs lors de l'affaire Ibo Simon, autorités centrales comme élus locaux. Par la suite, en 2004, le souvenir de l'affaire Ibo Simon pèse fortement sur les stratégies engagées par les différents acteurs lors de la réactivation du « problème haïtien ». En Jamaïque, la mise à l'agenda du « problème haïtien » est plus hésitante et s'avère davantage le produit d'un rapport de force entre différentes administrations. Troisièmement, en raison du contexte institutionnel de la Guadeloupe et de son rattachement à l'ensemble français, les luttes de pouvoir entre acteurs publics sont de nature différente. Alors qu'en Jamaïque les divisions s'expriment au sein même des administrations publiques, en Guadeloupe la prise en charge du « problème haïtien » est l'objet d'une lutte de pouvoir entre les autorités centrales et le personnel politique local.

## Conclusion du chapitre six

Le cas guadeloupéen nous permet d'affiner notre postulat de départ en montrant que la racialisation du politique dans l'imaginaire social caribéen ne consiste pas en une simple transposition, sous des formes renégociées, des schèmes raciaux hérités du système de la plantation. En réalité, celle-ci s'exprime dans la conflictualité et par le biais de luttes de pouvoir s'articulant autour de la contestation des catégorisations raciales héritées de la norme coloniale et de la fascination pour les attributs de pouvoir associés à l'ordre racial dominant. Ces antagonismes montrent que les référents à partir desquels le monde social caribéen est « découpé » et hiérarchisé ne sont pas des résidus obsolètes, mais des agents actifs de l'articulation des rapports sociaux. En Jamaïque comme en Guadeloupe, la qualification du « problème haïtien » apparaît ainsi comme un moyen de mettre en scène des identités raciales concurrentes et de les imposer en tant que registre d'appartenance légitime.

Assurément, les modalités de cette mise en problème, et plus largement la façon dont le politique s'articule à la question raciale, divergent selon les situations. Les modes d'action, le contenu assigné au problème, les répertoires identitaires mobilisés, les stratégies engagées par les acteurs, conservent des marges de manœuvre, ainsi que le montre l'analyse comparative des deux territoires. Le contexte sociopolitique, les configurations institutionnelles, les temporalités, diffèrent. Dans le département français, les modèles identitaires diffusés varient fortement selon les contextes et oscillent, d'un extrême à l'autre, du dénigrement du corps noir associé à sa contrepartie, la valorisation de la blancheur et de l'attachement avec la France, à l'affirmation d'une « identité caribéenne » commune et d'une fraternité raciale avec les Haïtiens. Cette conflictualité autour du sens à assigner à un corps collectif racialisé renvoie à la fois à l'absence de consensus sur le récit censé formaliser l'existence d'un « peuple guadeloupéen » et au manque de légitimité d'un personnel politique local qui peine à répondre aux attentes socioéconomiques de son électorat. Le modèle identitaire exprimé en Jamaïque à travers la « problématisation » d'Haïti apparaît plus consensuel, dans la mesure où l'État parvient à en verrouiller le contenu. Ce constat suggère que le pouvoir politique jamaïcain, bien qu'il soit régulièrement contesté par une pluralité d'acteurs sociaux, demeure le principal opérateur d'identification au sein de l'espace politique



local ; ce qui relativise la perte d'influence symbolique qui lui est attribué depuis les années 1980.

### **3<sup>e</sup> partie. De la mise en politique aux pratiques instrumentales. L'usage d'Haïti en tant que technologie gouvernementale**

Cette dernière partie a pour but de saisir le processus de construction du « problème haïtien » à travers les instruments de l'action publique. Ce moment de l'analyse s'inscrit la suite logique de l'argumentation développée dans la partie précédente puisque, après avoir abordé le processus de mise à l'agenda du problème qui nous intéresse, on s'attache ici à étudier les dispositifs mis en œuvre par les pouvoirs publics pour traiter les problèmes désormais cadrés en tant que tels. En réalité, ce déroulement de la réflexion ne va pas de soi car, nous avons eu l'occasion de le préciser à plusieurs reprises, la carrière d'un problème public n'est pas linéaire et ses enchaînements ne sont ni mécaniques, ni immuables. Les étapes du « problème haïtien » présentées dans ce travail ne correspondent donc pas tant à un découpage temporel strict qu'à la mise en lumière de différentes séries d'opérations permettant de saisir des aspects distincts de la production du politique dans les sociétés caribéennes. De ce point de vue, le changement de focale opéré dans cette partie vise d'abord à permettre un déplacement de la problématique. Il ne s'agira plus seulement de mettre en évidence la manière dont les représentations raciales informent les processus de politisation et les stratégies identitaires adoptées par les acteurs politiques – ce à quoi nous nous sommes employés jusqu'ici – mais de comprendre *comment* ces structures idéologiques façonnent l'exercice concret du pouvoir politique.

L'approche théorique se concentrera donc sur les technologies gouvernementales, les outils de régulation sur lesquels s'appuient les gouvernants et la rationalité politique mise en jeu dans l'activation d'un instrument. Cet axe de recherche sera guidé par la problématique foucauldienne de la gouvernementalité, qui s'intéresse à la régulation de la liberté individuelle, à l'étude des rapports entre individus et puissance publique et aux dispositifs structurant l'action gouvernementale. Pour Foucault, l'instrument constitue une pratique étatique qui permet au pouvoir de réguler les modes d'agir des individus

qu'il gouverne<sup>1510</sup>. En déplaçant la focale des traditionnelles questions sur la légitimité de l'État vers l'emprise concrète des savoirs et techniques gouvernementales sur le social, le philosophe a ouvert des pistes fécondes pour l'étude de l'action publique. En effet, la question de l'instrumentation n'a longtemps été envisagée que sous un angle pragmatique et informé par une démarche politico-technique de résolution des problèmes. Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès contestent cette approche fonctionnaliste et soulignent que l'instrument n'est pas seulement un outil d'objectivation et de normalisation de l'action publique et des problèmes qu'il doit résoudre : il constitue également l'expression d'une certaine conception sur la manière dont le pouvoir doit s'exercer et réguler les rapports sociaux. Les deux auteurs envisagent ainsi l'instrument comme « un dispositif à la fois technique et social qui organise des rapports sociaux spécifiques entre la puissance publique et ses destinataires en fonction des représentations et significations dont il est porteur<sup>1511</sup> ». Dans cette perspective, les dispositifs gouvernementaux sont autant de producteurs de savoirs légitimes qui distillent dans tout l'être social, jusqu'à les transformer en évidences, des comportements, des normes, des valeurs et des modes d'agir.

C'est par ce biais que le gouvernement tel que conçu par Foucault impose ses « tactiques » et maximalise sa capacité à diriger ses sujets ; qu'il assigne, classe, catégorise et différencie les populations pour mieux les contrôler et les maîtriser. Avec le gouvernement, « il ne s'agit pas d'imposer une loi aux hommes, il s'agit de disposer les choses, c'est-à-dire d'utiliser des tactiques plutôt que des lois, ou, à la limite, d'utiliser au maximum des lois comme des tactiques ; faire en sorte que, par un certain nombre de moyens, telle ou telle fin puisse être atteinte. Je crois que nous avons là une rupture importante : alors que la fin de la souveraineté se trouve en elle-même et qu'elle tire ses instruments d'elle-même sous la forme de la loi, la fin du gouvernement, elle, est dans les choses qu'il dirige ; elle est à rechercher dans la perfection, la maximalisation ou l'intensification des processus qu'il dirige, et les instruments du gouvernement, au lieu d'être des lois, vont être des tactiques diverses<sup>1512</sup>. » À l'opposé du travail définitionnel des problèmes publics, ouvert à une pluralité d'interprétations, l'instrument consacre – décrète pour ainsi dire – un sens unique à un sujet et impose une certaine vision de l'ordre social. C'est dans ces pratiques instrumentales que

---

<sup>1510</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits, tome IV*, op. cit., p.820.

<sup>1511</sup> Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès, dir., *Gouverner par les instruments*, op. cit., pp.12-13.

s'institutionnalisent les identifications, que se repèrent les modes de représentations légitimes, les hiérarchisations et les formes de gestion de l'altérité. Cet aspect fut déjà mis en lumière par les tenants de l'approche cognitive des politiques publiques, qui soulignent que l'action publique n'est pas seulement là pour résoudre des problèmes, mais aussi pour « produire » de l'ordre politique<sup>1513</sup>. Il fut également repris par Philippe Zittoun, qui considère que si la construction d'un problème revient à « mettre la société en désordre », la mise en forme d'un énoncé de politique publique consiste à y remédier en fabriquant une nouvelle forme d'ordre<sup>1514</sup>. Le corps est un des domaines d'application privilégiés de ce pouvoir instrumental : celui-ci est tour à tour identifié, surveillé, puni et enfermé<sup>1515</sup>. Il devient un domaine d'investigation pour être mieux contrôlé et, en temps voulu, réprimé. L'exemple le plus flagrant de cette inscription du corps dans des régimes de pouvoir est celui au centre de ce travail, la « race » : « technologie de gouvernement » pour Mbembe<sup>1516</sup>, « exemple de biopouvoir » pour Holt<sup>1517</sup>, la « race » enracine les mécanismes de la domination au plus profond des corps et peut être, à ce titre, considérée comme un instrument particulièrement puissant. Cette approche instrumentale dessine des pistes de réflexion complémentaires sur notre sujet en lui donnant une densité nouvelle : quels sont les instruments mis en œuvre pour résoudre le « problème haïtien » ? En quoi témoignent-ils des tensions présentes autour de la régulation des individus dans les sociétés qui s'y rapportent ? Quels modes d'exercice du pouvoir mettent-ils à jour ? Sont-ils révélateur d'une évolution des régimes de gouvernementalité racialisés observés dans le chapitre 2 ?

---

<sup>1512</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits, tome III*, op. cit., p.646.

<sup>1513</sup> Pierre Muller, « L'analyse cognitive des politiques publiques : vers une sociologie politique de l'action publique », art. cit., p.192. Ce constat est central dans les réflexions de Muller, pour qui l'apport principal de l'approche cognitive est de démontrer cette capacité des politiques publiques à (re-)construire l'ordre social.

<sup>1514</sup> « Définir une politique publique revient ainsi à fabriquer un ordre à partir duquel il est possible de situer, et donc de donner du sens, à une proposition qu'un acteur cherche à légitimer. Le travail de mise en lien [entre un problème et sa solution] oblige donc à la fois à produire ou à reproduire un ordre cohérent supposé » (Philippe Zittoun, *La fabrique politique des politiques publiques*, op. cit., p.131).

<sup>1515</sup> « Dans nos sociétés, les systèmes punitifs sont à replacer dans une certaine « économie politique » du corps : même s'ils ne font pas appel à des châtiments violents ou sanglants, même lorsqu'ils utilisent des méthodes « douces » qui enferment ou corrigent, c'est bien toujours du corps qu'il s'agit – du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission » (Michel Foucault, *Surveiller et Punir : Naissance de la prison*, op. cit., p.30.) Voir également Jean-François Bayart et Jean-Pierre Warnier, dir., *Matière à politique : Le pouvoir, les corps et les choses*, op. cit.

<sup>1516</sup> « La race, de ce point de vue, fonctionne comme un dispositif de sécurité fondé sur ce que l'on pourrait appeler le principe de l'enracinement biologique par l'espèce. Elle est à la fois idéologie et technologie de gouvernement. » (Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p.62.)

<sup>1517</sup> « L'esclavage américain n'était rien d'autre qu'un exemple de biopouvoir – une gestion des vies telle que l'on *faisait vivre* les meilleurs en *laissant mourir* les moins aptes. Les systèmes esclavagistes [...] s'étaient transformés en modèles de gestion scientifique. » (Thomas Holt, « Pouvoir, savoir et race. À propos du cours de Michel Foucault « Il faut défendre la société » », op. cit., p.88.)

Avant de répondre à ces questionnements, on s'attachera à mettre en lumière les différentes dimensions du pouvoir instrumental. Dans sa forme historique, l'instrumentation repose sur deux noyaux distincts autour desquels se déploie l'exercice moderne du pouvoir : d'une part un contrôle des corps individuel, et d'autre part une gestion globale des populations. Le premier noyau correspond au pouvoir disciplinaire : celui-ci s'exerce dans un espace clos et quadrillé par le biais d'une relation asymétrique qui imprègne la vie des individus et détermine leurs gestes, leurs attitudes, leurs usages ou encore leur répartition dans l'espace. La discipline s'exprime par un ensemble de techniques de pouvoir et de savoir produites dans un contexte contraint qui « fouillent » et « recomposent » les corps afin de produire des individus jugés conformes à la norme et au rôle qui est attendu d'eux<sup>1518</sup>. Le deuxième noyau correspond à la biopolitique : celle-ci renvoie à « l'étude de la rationalisation de la pratique gouvernementale dans l'exercice de la souveraineté politique<sup>1519</sup>. » Alors que la discipline régit la diversité des hommes en les abordant en tant que corps individuels à surveiller, la biopolitique, si elle s'adresse également à cette multiplicité, l'appréhende comme une « masse globale<sup>1520</sup> ». Il ne s'agit plus de tout contrôler, mais plutôt de gérer des activités sociales au caractère aléatoire de manière à en maximiser les effets, tout en sachant que l'incertitude ne pourra jamais être totalement écartée. Si, pour Michel Foucault, la discipline et la biopolitique renvoient à deux technologies temporellement différenciées, celles-ci n'impliquent pas tant deux projets politiques différenciés, comme le souligne Macmillan, que deux manières différenciées de mettre en œuvre une politique de contrôle des individus, oscillant entre contrôle microscopique des corps et gestion macroscopique des populations<sup>1521</sup>. Cette double dimension du pouvoir instrumental guidera les interprétations élaborées à partir des exemples développés au cours de cette

---

<sup>1518</sup> « Le moment historique des disciplines, c'est le moment où naît un art du corps humain, qui ne vise pas seulement l'accroissement de ses habiletés, ni non plus l'alourdissement de sa sujétion, mais la formation d'un rapport qui dans le même mécanisme le rend d'autant plus obéissant qu'il est plus utile, et inversement. Se forme alors une politique des coercitions qui sont un travail sur le corps, une manipulation calculée de ses éléments, de ses gestes, de ses comportements. Le corps humain entre dans une machinerie du pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose. Une *anatomie politique* qui est aussi bien une *mécanique du pouvoir* est en train de naître » (Michel Foucault, *Surveiller et Punir : Naissance de la prison*, op. cit., p.162.). En italique dans le texte.

<sup>1519</sup> Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p.4.

<sup>1520</sup> « La discipline essaie de régir la multiplicité des hommes en tant que cette multiplicité peut et doit se résoudre en corps individuels à surveiller, à dresser, à utiliser, éventuellement à punir. Et puis la nouvelle technologie qui se met en place s'adresse à la multiplicité des hommes, mais non pas en tant qu'ils se résument en des corps, mais en tant qu'elle forme, au contraire, une masse globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie, etc. Donc, après une première prise de pouvoir sur le corps qui s'est faite sur le mode de l'individualisation, on a une seconde prise de pouvoir qui, elle, n'est pas individualisante mais qui est massifiante [...] que j'appellerais "biopolitique" de l'espèce humaine. » (Michel Foucault, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p.216.).

<sup>1521</sup> Alexandre Macmillan, "La biopolitique et le dressage des populations", *Cultures & Conflits*, n° 78, 2010, pp.39-53.

réflexion. On s'intéressera notamment à la manière dont les instruments mis en œuvre procèdent tout à la fois d'une tentative de réprimer des corps haïtiens jugés dangereux et de construire ces derniers en contre-exemple de l'ordre social existant.

Les deux chapitres de cette partie correspondent à deux temps de l'instrumentation du « problème haïtien » qu'il a paru nécessaire de distinguer. Le premier s'intéresse aux dispositifs d'action publique mis en place entre 2004 et 2009 dans les deux territoires. Après avoir élaboré un cadre conceptuel sur les instruments de l'immigration, le chapitre développe l'idée que les pouvoirs publics, à travers les dispositifs gouvernementaux qu'ils déploient, participe de la construction des Haïtiens en une altérité racialisée. Le second chapitre questionne la recomposition des instrumentalités dédiées au « problème haïtien » après le séisme de 2010 et s'interroge sur la permanence des stéréotypes assignés aux formes de vie haïtienne par l'action publique. Dans les deux cas, on cherchera de nouveau à confirmer en quoi les modes d'exercice du pouvoir en Jamaïque et en Guadeloupe sont informés par des schèmes raciaux.



## Chapitre 7. Modes de gouvernementalité et instrumentation du « problème haïtien » : réaffirmer l'identité légitime

« C'est vers l'autre monde que part le fou sur sa folle nacelle ; c'est de l'autre monde qu'il vient quand il débarque. [...] Situation symbolique et réalisée à la fois par le privilège qui est donné au fou d'être enfermé aux portes de la ville : son exclusion doit l'enclorre ; s'il ne peut et ne doit voir d'autre prison que le seuil lui-même, on le retient sur le lieu du passage. Il est mis à l'extérieur de l'intérieur, et inversement. [...] Il est le Passager par excellence, c'est-à-dire le prisonnier du passage. Et la terre sur laquelle il abordera, on ne la connaît pas, tout comme on ne sait pas, quand il prend pied, de quelle terre il vient. Il n'a sa vérité et sa patrie que dans cette étendue inféconde entre deux terres qui ne peuvent lui appartenir<sup>1522</sup>. » Michel Foucault

« Quand les colons européens parvinrent aux Antilles, ils trouvèrent des Caraïbes, des survivants arawak. Débarquant, le premier geste de ces “Découvreurs” fut de reproduire l'esprit-village continental : planter drapeau et croix, prendre possession du sol, nommer, poser chapelle, dresser fortins, installer une souche de peuplement. Cette pratique s'opposera à celle des Caraïbes. Pour ces derniers, les îles n'étaient pas des isolats, mais les pôles d'un séjour archipélagique au long duquel, de rivage en rivage, au gré des événements, des fêtes et des alliances, ils naviguaient sans cesse. Leur espace englobait l'archipel et touchait aux lèvres continentales. Pour eux, la mer liait, et reliait, précipitait en relations. Le colon européen, lui, se barricade dans l'île : rival des autres fauves colonialistes, il élève des remparts, dessine des frontières, des couleurs nationales, il divise, s'enracine, confère force religieuse à son enracinement : il crée un Territoire. » Patrick Chamoiseau<sup>1523</sup>

Un problème public mis à l'agenda gouvernemental et pris en charge par les pouvoirs publics se traduit par une politique publique. Celle-ci se concrétise par la mise en place de lois, de règlements, de procédures, de budgets accordés ou encore par l'affectation de personnels spécialisés. Cet ensemble produit à son tour des effets plus ou moins anticipés dans l'espace politique et contribue à renouveler la perception du problème visé. Ce chapitre s'intéressera à ces moments instituants où des catégories

---

<sup>1522</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p.22.

<sup>1523</sup> Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gamillard, 1997, p.264.



d'action publique naissent, sont remodelées, réaffirmées à travers les instruments mis en œuvre pour répondre au « problème haïtien ». La dimension raciale du processus d'altérisation, les structures idéologiques qui fournissent les principes d'appartenance nationale, ainsi que les modes d'exercice du pouvoir politique, sont les principales variables qui entrent en ligne de compte dans l'élaboration des dispositifs d'action publique qui nous intéressent. Comment ces éléments s'agencent-ils dans les cas jamaïcain et guadeloupéen ? Quel rôle les instruments jouent-ils dans le processus définitionnel observé dans les chapitres précédents ? De manière plus générale, que nous révèlent-ils sur la matrice morale du pouvoir institutionnel, c'est-à-dire sur la manière dont ce dernier définit et légitime sa relation de domination avec ses administrés ?

Ce chapitre envisage les pratiques instrumentales destinées aux Haïtiens en Jamaïque et en Guadeloupe comme des dispositifs de production des identités légitimes. Il ne s'agit pas d'affirmer que celles-ci s'imposent de manière unilatérale, faisant de leurs destinataires des sujets passifs. Au contraire, les Haïtiens, et par extension les individus soumis au pouvoir institutionnel local, mettent en place diverses stratégies de contournement et de résistance pour contrer la normativité qui leur est imposée – les chapitres précédents ont éclairé la façon dont des identités alternatives associées aux Haïtiens ont servi de vecteurs de mobilisation politique. Si le propos qui suit évoquera certains de ces modes d'identification alternatifs, on s'intéressa en premier lieu au contenu de l'instrumentation mise en œuvre et à ce que celle-ci donne à voir des modes de gouvernementalité en Jamaïque et en Guadeloupe. Par conséquent, le fait que l'on se concentre essentiellement sur l'*intentionnalité* assignée aux instruments ne signifie pas que l'on mésestime la capacité des individus à contester les dispositifs d'action publique et à en modifier le sens, mais que l'on cherche à mettre en lumière la manière dont les acteurs publics envisagent l'exercice du pouvoir étatique sur la société.

Le message politique assigné à l'instrumentation du « problème haïtien » est façonné au carrefour d'une matrice historique socio-raciale commune, de modèles nationaux contrastés et d'interactions localisées. Les cadres légaux en Jamaïque et en Guadeloupe ont ainsi pour point commun de bâtir une économie morale du rejet des Haïtiens matérialisée par un ensemble de dispositifs techniques et de procédures. Dans les deux cas, nous verrons que les pratiques instrumentales mises en œuvre procèdent de technologies corporelles désignant l'Haïtien comme un être intrinsèquement inférieur et

différent. Le principal effet de ces instruments est de transformer une question raciale en un problème d'illégalité : en effet, si la présomption d'une infériorité raciale est omniprésente dans chacun des dispositifs mis en place à destination des Haïtiens, c'est l'« illégalité » des individus concernés qui est systématiquement mise en avant pour justifier leur mise à l'écart. Les modalités de la prise en charge de l'« immigration illégale haïtienne » doivent donc être abordées à l'aune des conflits socio-raciaux qui parcourent les espaces sociaux jamaïcain et guadeloupéen. Les instrumentalités déployées par l'État-nation ne visent en effet pas tant à régler le problème des « migrants irréguliers » qu'à se prémunir contre les contestations identitaires qui remettent en cause sa forme actuelle – tant dans l'État indépendant du Commonwealth que dans le département d'Outre-mer. Toutefois, au-delà de ces logiques communes, l'instrumentation du « problème haïtien » propose des voies différentes d'articulation entre les supports d'identification raciale et le rapport à l'autorité étatique selon qu'il s'agisse de la Jamaïque et de la Guadeloupe. Ce sont donc deux façons différentes de mettre en récit l'exercice du pouvoir institutionnel qui se donnent à voir.

Nous défendrons deux hypothèses principales au cours de ce chapitre. La première est que l'instrumentation du « problème haïtien » correspond à la mise en scène d'une altérité radicale dont les traits peuvent entretenir, sous certains aspects, une relation homologique avec la condition de l'esclave noir. En Jamaïque et en Guadeloupe, la « menace haïtienne » justifie en effet la mise en place d'un régime d'exception, créant des espaces où les corps haïtiens sont soumis à des techniques de dépossession, exclus de la loi des hommes et confinés dans un statut de sujets inférieurs. Là encore, on précisera que l'objet de notre étude est l'intentionnalité assignée aux instruments : on ne prétend à aucun moment que cette « dépossession » s'est imposée de manière effective aux acteurs qui la ciblent – ce qui reviendrait à passer sous silence les pratiques de résistance opérées par ces derniers. La deuxième hypothèse est que l'institutionnalisation de l'Autre haïtien remplit une fonction de régulation politique et non pas seulement disciplinaire. Si, à première vue, les technologies politiques déployées par les pouvoirs publics s'apparentent à des dispositifs disciplinaires dont l'objectif est de soumettre les corps haïtiens à la norme dominante, on avancera qu'elle renvoie également à un mode de gestion biologisé de leurs propres populations. On cherchera donc à mettre en lumière, à travers les cibles désignées et les instrumentalités déployées par le pouvoir politique, comment ce dernier s'emploie à détruire des

corporéités et à exclure celles-ci des attitudes et comportements jugés conformes à l'identité légitime. La première partie de ce chapitre revient sur les technologies gouvernementales de l'immigration, leurs origines coloniales et leurs usages en tant qu'outil de purification du corps social. La deuxième partie se penche sur le cas jamaïcain : elle montre en quoi les dispositifs d'action publique mis en place pour gérer le « problème haïtien », par les mécanismes d'exclusion déployés, constituent un rappel du mythe fondateur de l'État jamaïcain. La deuxième partie s'intéresse au cas guadeloupéen : nous verrons comment le pouvoir central tente là aussi de renforcer son contrôle sur un corps social jugé problématique en produisant de manière délibérée une catégorie d'individus – les Haïtiens – présentée comme inférieure.

## **I. Les technologies gouvernementales de l'immigration au service de l'ordre social dominant : montrer l'altérité, assigner la « race » et contrôler les corps**

La sélection des instruments par les autorités publiques implique un choix politique. Ce constat s'impose d'autant plus lorsqu'il s'agit d'étudier les instruments de l'immigration, qui ont pour objectif assigné de gérer les marges de la société. Il nous semble donc opportun de revenir sur les courants théoriques abordant le sujet, afin de disposer des outils nécessaires à la compréhension des dispositifs mis en place pour résoudre le « problème haïtien », mais aussi des effets induits par ces derniers dans le contexte de sociétés régies pas des régimes de pouvoir racialisés. Dans un premier temps, on s'appliquera à mettre en lumière la manière dont les instruments de l'immigration fabriquent l'« illégalité » des étrangers en organisant leur exclusion du régime de droit commun. Le deuxième temps de cette réflexion aura pour objectif d'historiciser les instruments de l'immigration en soulignant d'une part leurs origines coloniales, et d'autre part en observant leur réactivation récente – via une mise en scène des contrôles aux frontières – dans le contexte d'États-nation menacés dans l'exercice de leurs prérogatives.

## A. L'exclusion de l'immigré : un outil de purification de l'ordre social existant

Les travaux de Michel Foucault ont ouvert la possibilité d'étudier les pratiques de l'État et les instruments en tant que révélateurs du « programme de rationalité gouvernementale ». Le philosophe, dans *Surveiller et punir*, ne montre-t-il pas comment la perpétuation de la figure du délinquant sert de contrepoids à la soumission du reste de la population<sup>1524</sup> ? Parmi ces pratiques étatiques, on s'intéressera plus particulièrement aux politiques d'immigration et à ce qu'elles disent des modes d'exercice du pouvoir politique. Car questionner la gestion de populations dites immigrées par l'État, nous explique Sayad, c'est non seulement saisir le processus de fabrique de l'action publique, mais c'est aussi mettre en évidence les modes de légitimation des gouvernants : « [L'immigration] révèle au grand jour la vérité cachée, les soubassements les plus profonds de l'ordre social et politique qu'on dit national. [...] L'immigration – et c'est sans doute en cela qu'elle dérange – contraint au dévoilement de l'État, au dévoilement de la manière dont on pense l'État et dont il se pense lui-même<sup>1525</sup>. »

Les pratiques de détention et d'expulsion des étrangers renvoient à une constellation de lieux disciplinaires, d'espaces de confinement, de pratiques de recensement et de médicalisation, ainsi que de procédés visant à poser des entraves institutionnelles à la circulation. S'il existe de nombreux groupes sociaux soumis à des techniques gouvernementales de domination, la construction de l'immigré « illégal » tient une place particulière dans cet univers du contrôle étatique, de par la nature de l'exclusion dont celui-ci est l'objet. Contrairement au cas du prisonnier incarcéré à la suite d'un acte délictueux, ou à celui du fou enfermé dans l'asile en raison de comportements jugés déviants, l'illégalité assignée au migrant n'est pas liée à un état de *faits* mais à un état d'*être*<sup>1526</sup>. Ce n'est donc pas son attitude qui est en cause, mais plutôt sa présence. Sa personne toute entière – on a déjà pu en avoir certains aperçus dans les chapitres 5 et 6 avec la catégorisation des Haïtiens en tant que « clandestins » – est réduite à cet étiquetage instrumental qui réduit son corps, devenu objet de pouvoir par excellence, à un ensemble de procédures normatives. Cette distinction entre migrant

---

<sup>1524</sup> Michel Foucault, *Surveiller et Punir : Naissance de la prison*, op. cit.,

<sup>1525</sup> Abdelmalek Sayad, « Immigration et « pensée d'État » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 129, 1999, pp.6-7.

<sup>1526</sup> Willem Schinkel, « « Illegal Aliens » and the state, or: Bare Bodies vs the Zombies », *International Sociology*, vol. 24, n° 6, 2009, p.780.

légal et illégal est le produit de catégorisations élaborées par l'État-nation et, pour être plus précis, des lois sur l'immigration qui, dans chaque société, déterminent les conditions de cette séparation binaire des corps. Si la criminalisation du migrant est généralement tenue sur le mode de l'évidence – un « cela-va-de-soi » dont la performativité est régulièrement réactivée par la mise en scène de sa violation – elle correspond en réalité à un processus d' « illégalisation », pour reprendre les mots de Nicholas de Genova, qui non seulement classe et hiérarchise les individus, mais matérialise aussi l'existence de la communauté nationale en institutionnalisant les logiques d'appartenance assignées à ses membres<sup>1527</sup>. La production de l' « illégalité » par l'appareil étatique constitue en effet un moyen efficace de contrôler les frontières de la société en rendant visible les « non-intégrés » et, dans un même mouvement, de réaffirmer le contenu assigné au groupe légitime. Avec les politiques de l'immigration, il ne s'agit pas tant de surveiller des frontières physiques que de réaffirmer, et remodeler selon les besoins, les contours du corps collectif. Dans cette perspective, le discours sur l'intégration permet de purifier la société de ses problèmes en les attribuant à un groupe d'*outsiders* désigné par les technologies de gouvernement<sup>1528</sup>.

L'immigré « illégal » fait donc partie intégrante de la biopolitique menée par l'État dans la mesure où sa production sert d'outil de régulation de la population dite « intégrée ». De manière à donner vie à cette figure déviante, l'appareil étatique a recours à un certain nombre d'outils disciplinaires qui ont pour effet de soustraire le « clandestin » aux normes de l'espace public. Pour paraphraser Genova, les migrants « illégaux » sont sujets à des dispositifs d'action publique extraordinaires, organisant la négation de leurs droits humains et sociaux fondamentaux ainsi que leur exclusion du régime commun de la loi<sup>1529</sup>. On aura recours à trois notions pour caractériser cet « état d'exception » : la notion de « non-lieux » chez Augé, la notion d'hétérotopie chez Foucault et celle d' « homo sacer » chez Agamben<sup>1530</sup>. Pour Marc Augé, le « lieu anthropologique » s'apparente à une « construction concrète et symbolique de l'espace

---

<sup>1527</sup> « L'«illégalité» est le produit des lois sur l'immigration – pas seulement dans le sens abstrait que sans la loi, rien ne pourrait être interprété comme étant en dehors de la loi ; ni simplement dans le sens générique que la loi sur l'immigration construit, différencie et classe différentes catégories d'«étrangers» – mais dans le sens plus profond que l'histoire des interventions délibérées visant à réviser et à reformuler cette loi procède d'un processus actif d'inclusion par le biais de l'«illégalisation.» » (Nicholas De Genova, «Migrant « Illegality » and Deportability in Everyday Life», *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, 2002, p.439.) Notre traduction.

<sup>1528</sup> Willem Schinkel, «The imagination of « society » in measurements of immigrant integration», art. cit., pp.1142-1161.

<sup>1529</sup> Nicholas De Genova, «Migrant « Illegality » and Deportability in Everyday Life», art. cit., p.349.

<sup>1530</sup> On s'inspire ici, dans des termes remaniés, de la classification des camps opérés dans Willem Schinkel, «« Illegal Aliens » and the state, or: Bare Borders vs the Zombies», art. cit., pp.793-796.

[...] à laquelle se réfèrent tous ceux à qui elle assigne une place. [...] Le lieu anthropologique est simultanément principe de sens pour ceux qui l'habitent et principe d'intelligibilité pour celui qui l'observe<sup>1531</sup>. » À l'inverse, les « non-lieux » sont des espaces « où ni l'identité, ni la relation, ni l'histoire ne font véritablement sens, où la solitude s'éprouve comme dépassement ou évidement de l'individualité<sup>1532</sup> ». Ce sont, pour le dire autrement, des lieux où la solitude et la similitude se substituent à l'identité et à la relation. Afin d'illustrer son propos, Augé prend comme exemple les supermarchés ou les aéroports, mais aussi celui du camp de réfugiés<sup>1533</sup>. On peut dès lors considérer que les centres de rétention destinés aux immigrés « illégaux » constituent des « non-lieux » dans la mesure où ils déposent leurs usagers de leur individualité et procèdent à une uniformisation de leurs corps. Cette logique peut en réalité être étendue, de notre point de vue, à l'ensemble des procédures et techniques produisant l'« illégalité » des migrants, de l'enfermement à l'expulsion, en passant par l'identification et la traque, puisque ces différentes opérations ont pour objectif, chacune à leur manière, d'empêcher le « clandestin » de lier toute relation à l'espace national. Ceux-ci sont pour ainsi dire « privés » d'identité légitime et réduits à leur statut juridique, à savoir celle de personne en situation irrégulière en attente d'expulsion.

Quant à l'hétérotopie chez Foucault, elle prend comme point de départ la notion d'utopie, définie comme un emplacement irréel où l'ordre quotidien de la vie est inversé<sup>1534</sup>. L'hétérotopie constitue également un « contre-emplacement » mais, à la différence de l'utopie, elle existe réellement. Il s'agit, pour reprendre les mots de Foucault, de lieux localisables et absolument autres, où les termes de la culture sont simultanément représentés, contestés et inversés<sup>1535</sup>. Le philosophe pose une série de principes pour décrire plus en détail le fonctionnement de l'hétérotopie. En premier lieu, celle-ci existe dans toutes les cultures et remplit différentes fonctions selon le contexte

---

<sup>1531</sup> Marc Augé, *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p.68.

<sup>1532</sup> Ibid., p.111.

<sup>1533</sup> Ibid., p.100.

<sup>1534</sup> « Les utopies, ce sont les emplacements sans lieu réel. Ce sont les emplacements qui entretiennent avec l'espace réel de la société un rapport d'analogie directe ou inversée. C'est la société elle-même perfectionnée ou c'est l'envers de la société, mais, de toute façon, ces utopies sont des espaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels. » (Michel Foucault, *Dits et écrits, tome IV*, op. cit. , p.755.)

<sup>1535</sup> « Il y a également [...] des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies » (Ibid., pp.755-756.).

dans lequel elle s'inscrit<sup>1536</sup>. Foucault évoque notamment les hétérotopies de déviation, qui visent à confiner les individus dont le comportement – ou le corps, dans notre cas – est jugé déviant. Par ailleurs, elle est en rupture absolue avec le temps ordinaire<sup>1537</sup> ; tout comme l'immigré « illégal », individu de passage dont la temporalité ne cesse de se diluer et de se dissoudre dans le caractère inaltérable du statut transitoire qui lui est assigné. Surtout, l'hétérotopie occupe une fonction en relation avec tous les espaces restant. Parmi ces fonctions, le philosophe identifie celle de « compensation », qui consiste à créer un espace illusoire imparfait pour mieux mettre en valeur les autres emplacements<sup>1538</sup>. On comprendra dès lors comment le fait de placer des « clandestins » dans une hétérotopie – le camp de détention et, par extension, le statut de migrant « illégal » - contribue non seulement à matérialiser l'altérité qui leur est assignée, mais aussi à réguler, par cette mise en scène de la transgression des normes, les autres espaces de la société.

Le caractère « extraordinaire » de la figure du « clandestin » est enfin abordé par Giorgio Agamben dans son étude sur les camps de migrant. Le philosophe italien associe le migrant « illégal » à la notion d'« *homo sacer* », qui correspond à une forme de « vie nue<sup>1539</sup> » (*bare life*). Pour Agamben, le politique est un processus continu de clarification entre l'inclusion et l'exclusion, entre les individus que le souverain protège et ceux qu'il rejette. Le processus de régulation mené par l'État-nation a donc pour conséquence d'opérer une distinction entre l'être politisé, et celui qui n'est plus un être humain car il ne rentre pas dans les schèmes de sens produit par l'appareil étatique<sup>1540</sup>. Parce qu'ils représentent une forme de vie jugée menaçante, ces « *bare bodies* » sont exclus de la norme en vigueur, c'est-à-dire de la loi. Ils sont exonérés de la règle du souverain et sont consignés dans ce qu'Agamben appelle des « zones d'exemption ». Un ensemble de dispositifs instrumentaux exonérés des contraintes juridiques habituelles,

---

<sup>1536</sup> Ibid., pp.756-757.

<sup>1537</sup> Ibid., p.759.

<sup>1538</sup> Ibid., p.761.

<sup>1539</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press, 1998. Agamben a choisi le terme d'*homo sacer* en référence au statut d'« homme sacré » sous la Rome antique : « Un ancien texte romain dit : "L'homme sacré [*homo sacer*] est celui que les gens ont jugé coupable de crime". Il n'est pas permis de sacrifier cet homme, mais celui qui le tue ne sera pas condamné pour homicide ; dans la première loi tribunitienne, en fait, il est noté que "si quelqu'un tue celui qui est sacré [...], cela ne sera pas considéré comme un homicide." C'est pourquoi il est coutumier pour un homme mauvais ou impur d'être appelé sacré. » (Ibid., p.71.) Notre traduction.

<sup>1540</sup> On notera l'influence de la pensée foucauldienne sur la définition du politique opérée par Agamben, dans la mesure où celle-ci s'apparente en réalité à une biopolitique : le politique chez Agamben consiste en effet à agir sur la vie des êtres humains au point que leur existence même, c'est-à-dire leur entité biologique, soit associée à ce statut d'être politisé. L'auteur affirme ainsi : « Dans la biopolitique moderne, le souverain est celui qui décide la valeur ou la non-valeur de la vie en tant que telle. » (Ibid., p.142.) Notre traduction.

tels que les camps, les contrôles aux frontières, ou encore la traque policière des « illégaux », permettent de marquer cette délimitation de l'humanité opérée par l'État<sup>1541</sup>. Cette exclusion ne signifie pas pour autant un bannissement total de l'espace politique, bien au contraire : la production de la norme dominante dépend en réalité de l'existence de cet Autre exempté de la loi, dans la mesure où celui-ci permet de matérialiser la distinction entre « vie nue » et « vie politisée » nécessaire à l'exercice du pouvoir souverain<sup>1542</sup>. La mise à l'écart de personnes déshumanisées n'est donc pas une anomalie de la souveraineté contemporaine, elle en est sa corollaire : en créant des zones d'exception où elle cesse d'opérer, la loi « crée et institue la situation dont [elle] a besoin pour garantir sa propre validité<sup>1543</sup> ».

Le camp représente probablement la matérialisation la plus courante, et la plus symbolique, de cet enfermement du « clandestin » par le biais de technologies disciplinaires<sup>1544</sup>. Celui-ci se distingue du milieu carcéral par le caractère illimité et arbitraire de la réclusion, par sa dimension administrative et non judiciaire, par son aspect « préventif » et non « punitif » et enfin, comme le rappelle Agamben, par son exclusion du régime de droit commun. Le camp relève d'une « technologie prophylactique », pour reprendre l'expression de l'anthropologue Jonathan Inga, c'est-à-dire de dispositifs dont le but est de façonner les comportements d'un groupe de manière à prévenir un « danger social<sup>1545</sup> ». Dans cette perspective, le camp sert d'enclave et de

---

<sup>1541</sup> On retrouve également ce caractère apolitique assigné à l'immigré dans les réflexions menées par Sayad à travers les notions de « muet politique » et de « non-être » : « cette négation politique, ce *non-être* ou, plus exactement, ce flottement entre l'*être* et le *non-être* qui caractérise l'immigré, ajoute au poids de la définition "bureaucratique" [opérée par les administrations d'État] et autorise cette définition, la rend exclusive de toute autre, car l'on a affaire ici à des "muets" – à des "muets politiques" s'entend. » (Abdelmalek Sayad, "Les maux-à-mots de l'immigration. Entretien avec Jean-Leca", art. cit., p.7.) En italique dans le texte.

<sup>1542</sup> « L'espace déclaré impropre au politique est désigné et signifié comme l'espace du politique à proprement parlé... La vie nue, *présentée* comme l'extérieur [de l'ordre social], est de la même manière désignée dans les faits comme l'objet, l'intérieur, le territoire *par excellence* de l'action politique. » (Anton Schütz, "Thinking the law with and against Luhmann, Legendre and Agamben", *Law and Critique*, vol. 11, n° 2, 2000, pp.121-122.) Notre traduction. En italique dans le texte.

<sup>1543</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, op. cit., p.17. Notre traduction.

<sup>1544</sup> De nombreux ouvrages et articles ont été publiés sur les camps et leurs usages ces dernières années. Pour n'en citer que quelques-uns : Marc Bernardot, *Camps d'étrangers*, Bellecombe-en-Bauges, Croquant, 2008 ; Michel Agier, dir., *Un monde de camps*, Paris, La Découverte, 2014 ; Alice Bloch et Liza Schuster, "At the extreme of exclusion: Deportation, detention and dispersal", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, n° 3, 2008, pp.491-512. ; Olivier Le Cour Grandmaison, et al., *Le retour des camps ? Sangatte, Lampedusa, Guantanamo...*, Paris, Autrement, 2007 ; Carolina Kobelinsky et Chowra Makaremi, dir., *Enfermés dehors : Enquête sur le confinement des étrangers*, Paris, Croquant, 2009 et Prem Kumar Rajaram et Carl Grundy-Warr, "The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia, and Thailand", *International Migrations*, vol. 42, n° 1, 2004, pp.33-64. Voir également les dossiers consacrés à la question de *Cultures & Conflicts*, "Confinement des étrangers : entre circulation et enfermement", n° 71, 2008 et de *Politix*, "Étrangers : la mise à l'écart", vol. 69, n° 1, 2005.

<sup>1545</sup> « Une technologie prophylactique cherche à façonner la conduite des individus et des populations de manière à prévenir un risque ou un danger social. Pour le dire autrement, elle renvoie à tout mécanisme pratique qui gère un risque ou danger social potentiel par le biais de moyens préventifs. Le contrôle des frontières est une technologie prophylactique en ce sens qu'elle combine un éventail de mécanismes pratiques et intellectuels dont le but est d'affecter la conduite des immigrants illégaux de façon à contrecarrer les passages illégaux à la frontière et garder ces éléments indésirables en dehors [de l'espace national]. »



frontière modulable selon les risques désignés par l'État ; il est à la fois outil de réassertion de la puissance étatique et producteur d'altérité. La tentative de prise de contrôle des corps dont il procède passe par un ensemble de procédures, comme les contrôles médicaux récurrents, la mise en quarantaine, l'accumulation d'une documentation administrative sur les détenus, la restriction des mouvements, l'enseignement, la réhabilitation<sup>1546</sup>... Cette concentration spatiale des individus rend possible une prise de contrôle à la fois physique – gouvernement des corps – mais aussi discursive – gouvernement des représentations attachées à ces mêmes corps<sup>1547</sup>.

Nous verrons au cours de ce chapitre que les pouvoirs publics, tant en Jamaïque qu'en Guadeloupe, ont recours à une multitude de technologies corporelles pour contrôler les Haïtiens, dont le camp constitue un élément central. Comment interpréter cette volonté de confiner des corps haïtiens jugés répulsifs ? Comment ces instruments prophylactiques s'articulent-ils avec les logiques de racialisation observées dans les chapitres précédents ? Une première piste de réflexion pour répondre à ces questionnements consiste à revenir sur l'origine des dispositifs déployés pour produire l'exclusion des immigrants. En effet, tant les camps de migrants que la restriction des passages aux frontières prennent leurs racines dans l'ordre colonial et les technologies de contrôle utilisées à l'encontre des colonisés. Avant d'aller plus en avant, nous voudrions par conséquent nous arrêter quelques instants sur les origines des instruments de l'immigration mis en œuvre pour régler le « problème haïtien ». Ce travail d'historicisation permettra, par la suite, de montrer en quoi les pouvoirs politiques locaux perpétuent, à travers les dispositifs d'action publique qu'ils mettent en œuvre, des modes de gouvernementalité coloniaux.

---

(Jonathan Inda, "Border prophylaxis : Technology, Inequality, and the Government of Immigration", *Cultural Dynamics*, vol. 18, n° 2, 2006, p.117.) Notre traduction.

<sup>1546</sup> Liisa Malkki, "Refugee and exile: from « refugee studies » to the national order of things", *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995, p.498.

<sup>1547</sup> Marc Bernardot, "Invasions, subversions, contaminations", *Cultures & Conflits*, n° 84, 2011, pp.46-47.

## B. Origines coloniales et réactivation contemporaine des instruments de l'immigration

L'émergence d'outils de contrôle des corps se laisse observer en premier lieu au sein du système de la plantation. En effet, la biopolitique propre au système esclavagiste pose les prémices des technologies politiques utilisées pour réguler l'immigration postcoloniale dans la mesure où, pour la première fois, elle rationalise et systématise l'exclusion de corps dominés du régime commun de la loi des hommes. Ainsi Mbembe affirme-t-il que l'esclavage « peut être considéré comme une des premières manifestations de l'expérimentation biopolitique. À maints égards, la structure même du système de plantation et ses conséquences traduisent la figure emblématique et paradoxale de l'état d'exception<sup>1548</sup>. » L'auteur, lorsqu'il revient en détail sur cet « état d'exception », met à jour des mécanismes proches de ceux repérés par Agamben à travers la figure de l'*homo sacer* : « dans la pensée philosophique moderne aussi bien que dans la pratique et l'imaginaire politiques européens, la colonie représente le site où la souveraineté consiste fondamentalement en l'exercice d'un pouvoir en dehors de la loi<sup>1549</sup> ». Ce droit de vie ou de mort, poursuit l'auteur, est intimement lié à l'idéologie raciste et à l'altérité radicale assignée aux colonisés<sup>1550</sup>. Bien que dans des termes quelques peu différents, Foucault lui-même associe sa notion d'hétérotopie de compensation au fonctionnement des colonies de par leur rôle de miroir inversé<sup>1551</sup>. Ces observations suggèrent une double continuité, dans des termes toutefois renouvelés, entre les technologies gouvernementales élaborées sous le système de la plantation et celles employées pour réguler l'immigration postcoloniale : permanence de leur mode de fonctionnement, qui repose sur un état d'exception, et permanence de leurs énoncés d'action, à savoir la production d'un groupe racialisé construit comme une altérité radicale. Il ne s'agit pas, une fois encore, de postuler une continuité mécanique entre gouvernementalité esclavagiste et gouvernementalité postcoloniale, mais plutôt de mettre en lumière la pérennité de certains mécanismes d'exclusion ainsi que des rapports de pouvoir dont ils sont le produit. Ce constat est notamment partagé par Bingall et

---

<sup>1548</sup> Achille Mbembé, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, vol. 21, n° 1, 2006, pp.35-36.

<sup>1549</sup> *Ibid.*, p.39

<sup>1550</sup> « Le fait que les colonies peuvent être gouvernées dans l'absence absolue de loi vient du déni raciste de tout point commun entre le conquérant et l'indigène. Aux yeux du conquérant, la vie sauvage n'est qu'une autre forme de vie animale, une expérience horrifiante, quelque chose de radicalement autre » (*Ibid.*, p.40.).

<sup>1551</sup> Le philosophe, pour conclure sa réflexion sur l'hétérotopie de compensation, s'interroge : « Ça serait l'hétérotopie non pas d'illusion mais de compensation, et je me demande si ce n'est pas un petit peu de cette manière-là qu'ont fonctionné certaines colonies. » (Michel Foucault, *Dits et écrits, tome IV*, op. cit., p.761.)

Svirsky, qui suggèrent d'une part que la nature du pouvoir colonial est directement liée au statut d'*homo sacer* conceptualisé par Agamben, et établissent d'autre part un lien entre les instruments de contrôle de l'immigration et les technologies politiques mobilisées pour soumettre les populations colonisées<sup>1552</sup>.

C'est donc à partir de leurs origines coloniales que les dispositifs de production des migrants « illégaux » se sont généralisés dans les sociétés contemporaines et sont devenus des outils privilégiés de la mise à l'écart des étrangers et de leur étiquetage en tant que source de danger social. Les camps offrent un exemple illustratif de cette évolution : ils apparaissent sous leur forme moderne au sein de l'ordre colonial et sont utilisés en tant qu'outil stratégique et politique durant les conflits armés, ainsi que comme outil économique visant à optimiser l'exploitation des ressources locales<sup>1553</sup>. Les camps constituent, en d'autres termes, un moyen de quadriller un espace considéré comme hostile et rétif à la « civilisation européenne », et d'organiser la contrainte exercée sur les populations asservies. Les colonies elles-mêmes, construites comme des espaces de relégation, sont conçues dans divers cas comme des camps à ciel ouvert, comme en témoignent les bagnes en Guyane française, en Australie, au Sahara ou en Nouvelle-Calédonie. Les dispositifs de détention servent également d'« outil d'épuration raciale » dans le cadre de la substitution des indigènes par les Européens – l'exemple le plus frappant étant sans doute la constitution des réserves indiennes aux États-Unis<sup>1554</sup>. Ils servent enfin d'interface, ou pour être plus précis d'outils d'internement, des colonisés déplacés en France pendant et après la Première guerre mondiale, puis après la Seconde guerre mondiale<sup>1555</sup>. Olivier Le Cour Grandmaison met par exemple en lumière la manière dont les autorités coloniales françaises tentent, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, de contrôler les migrations en provenance d'Afrique occidentale par le biais d'un ensemble de dispositif tels que la carte d'identité, le permis d'émigrer ou les contrôles sanitaires<sup>1556</sup>. Ces mesures, dont l'objectif est d'instituer une surveillance policière, sanitaire et morale sur les populations colonisées, sont justifiées par la crainte que les

---

<sup>1552</sup> Voir l'ouvrage collectif de Simone Bignall et Marcelo Svirsky, eds., *Agamben and Colonialism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012. Bignall et Svirsky présentent leur démarche scientifique en expliquant que « La théorisation par Agamben du phénomène paradigmatique de "l'état d'exception" et de la "biopolitique" dans les régimes occidentaux libéraux est appréhendée ici en relation explicite avec l'existence historique et contemporaine de ces phénomènes dans le contexte des relations coloniales. » (Ibid., p.7.) Notre traduction.

<sup>1553</sup> Marc Bernardot, "Les camps d'étrangers, dispositif colonial au service des sociétés de contrôle", *Revue projet*, n° 308, 2009, p.42.

<sup>1554</sup> Ibid.

<sup>1555</sup> Ibid., p.47.

immigrés n'entraînent « "l'abâtardissement racial" de la population de la population française et [ne lui apportent] des "germes de maladies que celle-ci était parvenue à éliminer"<sup>1557</sup>. » Plus proche de nous, dans la lignée des *postcolonial studies*, un nombre croissant d'auteurs s'est récemment attelé à mettre en lumière les origines coloniales des politiques d'immigration en France. Françoise Lorcerie explique ainsi que « les "immigrés" (ceux et celles qui sont vus comme tels, c'est-à-dire spécialement les personnes originaires de l'Outre-mer anciennement colonisé par la France) se voient imputer collectivement par l'opinion majoritaire une altérité essentielle et dangereuse pour la cohésion sociale<sup>1558</sup> ». Les principes fondateurs de la gestion contemporaine de l'immigration, nous explique Patrick Weil, sont posés durant l'apogée du système colonial et reposent sur le préjugé raciste du prétendu caractère « inassimilable » des populations colonisées<sup>1559</sup>. En ce sens, l'ordre colonial constitue la matrice d'explication originelle des dispositifs d'action publique sur l'immigration<sup>1560</sup>. Cette continuation des structures de pouvoir coloniales dans le traitement de l'immigration se laisse observer en France, mais aussi en Grande-Bretagne et de manière plus générale dans les pays dits occidentaux<sup>1561</sup>.

La montée en puissance des dispositifs produisant l' « illégalité » des migrants provenant des anciennes colonies durant ces deux dernières décennies est enfin à replacer dans le contexte de l'émergence d'un ultralibéralisme mondialisé<sup>1562</sup>. Pour mieux comprendre ce processus, on s'arrêtera quelques instants sur les travaux de

---

<sup>1556</sup> Olivier Le Cour Grandmaison, « Colonisés-immigrés et « périls migratoires » : origines et permanences du racisme et d'une xénophobie d'État (1924-2007) », *Cultures & Conflits*, n° 69, 2008, p.21.

<sup>1557</sup> Ibid., p.24.

<sup>1558</sup> Françoise Lorcerie, « Le primordialisme français, ses voies, ses fièvres », in Marie-Claude Smouts, dir., *La situation postcoloniale*, op. cit., p.299.

<sup>1559</sup> Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, Paris, Gallimard, 2004 (1991). Voir également Patrick Weil, « Racisme et discrimination dans la politique française de l'immigration : 1938/1945 / 1974-1995 », *Vingtième Siècle*, 1995, pp.74-99.

<sup>1560</sup> « On ne dira jamais assez ce que le droit français actuel en toutes ses composantes (même le droit pénal) et surtout, en premier lieu, le droit de la nationalité – qui est avec le "droit" qui régit l'immigration, on le comprend aisément, le droit le plus régalien – doivent au droit colonial. » (Abdelmalek Sayad, « Les maux-à-mots de l'immigration. Entretien avec Jean-Leca », op. cit., p.17.) Certes, l'immigration intra-européenne n'échappe pas à un traitement xénophobe et discriminatoire (voir Gérard Noiriel, *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle) : Discours publics et humiliations privées*, op. cit.). Pour autant, elle est à distinguer de l'immigration en provenance des colonies dans la mesure où le rapport colonial influence de manière déterminante sa gestion par les pouvoirs publics (Pascal Blanchard, « La France, entre deux immigrations », in Nicolas Bancel, et al., dir., *La fracture coloniale*, op. cit., pp.173-182.).

<sup>1561</sup> Pour une approche comparée entre les politiques migratoires en France, au Royaume-Uni et aux États-Unis, on renvoie à la quatrième partie, intitulée « L'immigration en provenance des colonies », de l'ouvrage de Patrick Weil et Stéphanie Dufoix, dir., *L'esclavage, la colonisation, et après...*, op. cit., Sur la production racialisée de la frontière, voir également Achille Mbembe, et al., dir., *Ruptures postcoloniales*, op. cit. ; Romain Garbaye, *Émeutes vs Intégration : Comparaisons franco-britannique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2011 ; Mathieu Rigouste, « L'ennemi intérieur, de la guerre coloniale au contrôle sécuritaire », *Conflits & Cultures*, n° 67, 2007, pp.157-174. ; Paul Spickard, *Almost All Aliens: Immigration, Race and Colonialism in American History and Identity*, New York, Routledge, 2007 ; Center for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, op. cit. ; Paul Gilroy, « There Ain't no Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation », op. cit..

Zigmunt Bauman. Le sociologue observe la dislocation récente du binôme État-nation, qui formait jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle le réceptacle de l'identité collective et permettait de distinguer l'intérieur de l'extérieur<sup>1563</sup>. Les structures de gouvernance des sociétés contemporaines sont en voie de détérioration : elles sont passées d'une « phase solide » à une « phase liquide » et se traduisent par une fragmentation du pouvoir<sup>1564</sup>. La principale manifestation de cette érosion est l'incapacité des États à gérer leurs frontières, ainsi que la déterritorialisation des formes de pouvoir<sup>1565</sup>. Face à cette impuissance des formes traditionnelles du pouvoir politique à pallier les incertitudes, Bauman identifie l'émergence de plusieurs réponses. Parmi elles, le localisme, est le produit d'une crise de solidarité favorisant la montée des nationalismes et des fondamentalismes<sup>1566</sup>. Appadurai formule un constat relativement proche de celui de Bauman, en ce qu'il identifie l'émergence de « sphères publiques diasporiques » dont les registres d'allégeance se situent en dehors de l'État-nation et des frontières territoriales classiques<sup>1567</sup>. En résulte « une perte de la certitude de savoir qui était l'Autre<sup>1568</sup> » et la montée d'un sentiment d'insécurité caractéristique des sociétés postnationales.

Les observations de Bauman et Appadurai sur la remise en cause des États-nation semblent *a priori* contradictoires avec le constat posé un peu plus haut, à savoir un renforcement des instruments dédiés à la surveillance des frontières étatiques. Comment interpréter ce désir d'un contrôle accru des migrants dits « illégaux » dans un contexte caractérisé précisément par l'accroissement de dynamiques transnationales ? Les travaux de Willem Schinkel sur les politiques d'immigration en Europe permettent d'apporter des éléments de réponse à ces questionnements. Le sociologue néerlandais avance que, confrontés à une remise en cause croissante de leurs attributs, les États-nation tentent de réaffirmer leur pouvoir en exerçant un contrôle accru sur leur territoire<sup>1569</sup>. Cette politique répressive se matérialise par la distinction opérée entre migrants « légaux » et

---

<sup>1562</sup> Sur la multiplication des contrôles aux frontières en Europe durant les années 2000, voir le dossier de *Cultures & Conflits*, « Confinement des étrangers : entre circulation et enfermement », op. cit.

<sup>1563</sup> Zigmunt Bauman, *Society Under Siege*, Malden, Polity Press, 2002, p.6.

<sup>1564</sup> Ibid., p.21.

<sup>1565</sup> Ibid., p.90.

<sup>1566</sup> Ibid., p.7.

<sup>1567</sup> « Les groupes migrent, se rassemblent dans des lieux nouveaux, reconstruisent leur histoire et leur projet ethnique... désormais, les groupes ne sont plus étroitement territorialisés, ni liés spatialement, ni dépourvus d'une conscience historique d'eux-mêmes, ni culturellement homogènes. » (Arjun Appadurai, *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la mondialisation*, Paris, Payot, 2001, p.89.

<sup>1568</sup> Ibid., p.216.

<sup>1569</sup> Willem Schinkel, « « Illegal Aliens » and the state, or: Bare Bordies vs the Zombies », art. cit., p.780.

migrants « illégaux » par les administrations publiques et par une réallocation des ressources étatiques vers la sécurité au détriment des programmes sociaux. Ces changements, nous dit Schinkel, s'apparentent à une mutation de la nature même du pouvoir étatique, passant d'un État-providence à un « État-pénal<sup>1570</sup> ». L'« illégalisation » croissante des migrants issus des anciennes possessions coloniales et les instruments répressifs qui y sont attachés apparaissent, de ce point de vue, comme un produit dérivé de la mondialisation et de l'érosion du modèle de l'État-nation. La restriction de mouvements imposée à certains groupes sociaux ne tient donc pas tant du fait que ces derniers représentent une prétendue menace, mais d'une volonté de réaffirmer la capacité des appareils étatiques à gouverner des sociétés en proie à un sentiment d'insécurité croissant.

Comment penser ces évolutions globales au regard de notre sujet d'étude ? On en tirera deux enseignements principaux. Premièrement, les dispositifs de contrôle et d'exclusion des migrants sont des outils visant à mettre en état d'infériorité des sujets coloniaux. L'invocation d'une différence entre migrants « légaux » et « illégaux » n'a pas remis en cause l'articulation entre assignation raciale et instrumentation de l'immigration, bien au contraire : le fait d'être étranger ou « clandestin » est plus que jamais associé à une différenciation raciale et renforce l'idée d'un extérieur biologiquement inférieur, au point que Balibar évoque l'existence d'un « *apartheid* mondial<sup>1571</sup> ». On peut par conséquent supposer que les instruments mis en place pour régler le « problème haïtien » contribuent à consolider les catégories de sens racial assignés à ce dernier et dans un même mouvement à réaffirmer la pureté de la société qui les exclue. D'une gestion de corps considérés comme dégradés, on passe ainsi à une biopolitique des populations locales et à la réaffirmation des normes postcoloniales portées par le discours officiel. Deuxièmement, on peut observer que la mise en place des instruments liés au « problème haïtien » s'inscrit dans un contexte global marqué par une remise en cause du modèle traditionnel de l'État-nation et par un contrôle accru des frontières. Ce constat paraît d'autant plus important pour nos deux études de cas que les

---

<sup>1570</sup> « Penal state » (Ibid., p.782.)

<sup>1571</sup> « L'établissement d'un *apartheid* mondial, ou d'un régime dual de circulation des individus, pose des problèmes politiques significatifs en termes d'acceptabilité et de résistance. La "barrière de la couleur", qui ne sépare plus seulement le "centre" de la "périphérie", ou le Nord du Sud, mais parcourt toutes les sociétés, est pour cette raison même une approximation malaisée d'un tel *apartheid*. La gestion actuelle de cette "barrière de la couleur" a eu un impact massif et ambigu, parce qu'elle a alimenté un racisme incontrôlable et renforcé le sentiment d'insécurité – et cela a en retour créé le besoin d'un degré excessif de dispositifs sécuritaires. » (Étienne Balibar, "What is a border?", in Étienne Balibar, ed., *Politics and the Other Scene*, London, Verso, 2002

réflexions du chapitre 2 ont permis de mettre en lumière, en Jamaïque comme en Guadeloupe, une remise en cause profonde des récits identitaires produits par l'État-nation. Les chapitres 5 et 6 ont quant à eux donné à voir l'émergence de modèles de solution fondés sur la « fermeture » des frontières aux migrants haïtiens. Il s'agira dès lors, à partir du « problème haïtien », de mettre en lumière la manière dont ce contexte global de contrôle des mouvements migratoires postcoloniaux s'est transposé en Jamaïque et en Guadeloupe et fut réinterprété par les acteurs de l'action publique selon une grille de lecture racialisante de la réalité sociale. On cherchera notamment à déterminer dans quelle mesure la remise en cause des récits sur l'État-nation en Jamaïque et en Guadeloupe est liée à la mise en scène d'un contrôle accru des frontières à destination de corps haïtiens racialisés.

## **II. Reconstruire et expulser une condition altérée : l'instrumentation du « problème haïtien » en Jamaïque**

Partant des observations exposées dans la partie précédente, nous défendrons le point de vue selon lequel les technologies gouvernementales déployées par les pouvoirs publics jamaïcains, de par l'énoncé d'action publique qu'elles assignent aux corps haïtiens, procèdent d'une reconstitution de la condition honnie de l'esclave noir et partant procèdent d'une réaffirmation des institutions postcoloniales. L'ensemble des dispositifs utilisés convergent en effet vers la mise en scène d'un corps dégradé, inférieur, subversif, dangereux et vecteur de maladies infectieuses. Dès leur arrivée, les migrants haïtiens sont l'objet d'une surveillance policière et médicale permanente. Ils sont soumis à des opérations de quadrillage administratif et à des examens médicaux approfondis. Par la suite, ils sont placés en rétention illimitée dans des camps dont ils ne sortiront qu'au moment de leur expulsion. Tout en exposant le caractère fondamentalement différent et menaçant des corps haïtiens, les pouvoirs publics s'appliquent à légitimer l'illégalité qui leur est assignée. Cette opération est accomplie par le biais de l'examen des demandes d'asile : celles-ci sont refusées de manière quasi-systématique et valident le stéréotype d'un Haïtien miséreux tentant de profiter de la générosité de l'État jamaïcain. La prise en charge des Haïtiens s'achève par leur

---

(1998), p.82.) Notre traduction. En italique dans le texte. Voir également Nicholas de Genova, "Spectacles of migrant « illegality »: the scene of exclusion, the obscene of inclusion", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 7, 2013, p.1992-1193.

expulsion du territoire national : véritable outil de purification de l'ordre social, il permet d'expurger la société d'une condition jugée dégradante tout en réaffirmant les contours assignés au corps collectif par l'appareil étatique.

## A. Isoler les corps : prise en charge des migrants haïtiens et dispositifs de confinement

### 1. Identifier, contrôler et différencier : produire et cadrer l'illégalité des Haïtiens

L'« illégalisation » des Haïtiens en Jamaïque est en premier lieu le produit des lois sur l'immigration et des catégorisations dont elles sont porteuses. Deux dispositifs juridiques s'appliquent plus particulièrement à notre objet de recherche : d'une part l'*Alien Act*, et d'autre part le régime de visa en vigueur concernant les ressortissants haïtiens. L'*Alien Act*, ou « loi sur les étrangers », détermine les conditions d'admission des « étrangers » sur l'île et autorise leur expulsion si ceux-ci ne respectent pas les critères posés par l'administration en charge de l'immigration<sup>1572</sup>. En deuxième lieu, les arrivées des Haïtiens sont soumises à l'obtention d'un visa préalable à leur arrivée. Toute demande est envoyée directement au Ministère de la sécurité nationale (MNS) à Kingston, qui statue au cas par cas et de manière discrétionnaire. Cette procédure s'apparente déjà à une forme d'« état d'exception » dans la mesure où les traités de la CARICOM garantissent, en théorie, la liberté de mouvement entre ses États membres<sup>1573</sup>. Ainsi, à l'inverse, le gouvernement haïtien a ouvert ses frontières et les Jamaïcains sont libres de s'y rendre sans visa pour les séjours de moins de trois mois. La Jamaïque n'est pas un cas particulier : au niveau de la CARICOM, Haïti est le seul membre dont les ressortissants ne bénéficient pas de facilités de visa<sup>1574</sup>. Entre 2011 et 2012, dans le cadre de discussions régionales, les États-membres envisagent un temps de mettre en place une procédure « simplifiée » pour les ressortissants Haïtiens. Celle-ci prévoit alors l'octroi de plein droit d'un visa pour les Haïtiens voyageant pour des motifs professionnels, pouvant justifier d'une importante somme d'argent pour couvrir leurs

---

<sup>1572</sup> L'*Alien Act* fut voté en 1946 puis sujet à divers amendements, le dernier datant de 1988.

<sup>1573</sup> L'article 45 du traité révisé de Chaguaramas, signé en 2001, stipule ainsi que « les États membres s'engagent à tendre vers la liberté de mouvement de leurs citoyens au sein de la Communauté ». Notre traduction. D'après le site Internet l'agence de l'immigration jamaïcaine, les Haïtiens sont les seuls ressortissants de la CARICOM à ne pas bénéficier d'un visa de plein droit à leur arrivée sur le territoire.

<sup>1574</sup> Jusqu'en 2006, les Haïtiens étaient dispensés de visa pour se rendre en Dominique. Cette disposition fut annulée à la demande de la France dans le but de réduire l'immigration haïtienne vers la Guadeloupe. Nous reviendrons sur ce point un peu plus tard.



frais de séjour, d'un billet d'avion prouvant qu'ils quittent le territoire concerné à la fin de leur séjour, et disposant d'un visa étatsunien, canadien, britannique ou européen<sup>1575</sup>. Malgré ces restrictions – notamment le fait paradoxal que les ressortissants haïtiens puissent se rendre plus facilement en Amérique du Nord ou en Europe que dans les pays membres de la CARICOM – les dispositions évoquées par les dirigeants de l'organisation régionale ne furent jamais adoptées. L'*Alien Act* et ce régime « exceptionnel » de visa constituent les deux principaux instruments réglementaires sur lesquels les pouvoirs publics se fondent, tout au long des années 2000, pour légitimer et naturaliser le statut d'illégalité assigné aux Haïtiens arrivés sans visa en Jamaïque. Cette catégorisation administrative s'impose ainsi comme une évidence chez la plupart des acteurs administratifs rencontrés sur place, qui éludent la plupart du temps l'existence de restrictions sur la circulation des Haïtiens en Jamaïque<sup>1576</sup>.

Les pouvoirs publics locaux et nationaux ont mis en place un ensemble de procédures, de dispositifs matériels et de techniques de dépossession des corps destinés aux Haïtiens « illégaux ». C'est par le biais de ces agencements instrumentaux que s'accomplit le passage du migrant haïtien dans un régime de pouvoir spécifique. Ceux que l'on exposera dans les lignes qui suivent sont basés sur trois sources différentes : des documents internes issus d'administrations chargées d'intervenir auprès des Haïtiens dits « illégaux », des articles de presse, et des entretiens avec des responsables administratifs. Les procédures et instruments évoqués correspondent à ceux en vigueur entre 2004 et 2014, année de notre terrain de recherche sur place.

Le processus de prise en charge des migrants « non-autorisés<sup>1577</sup> » débute dès qu'ils sont repérés en mer : les premiers acteurs à intervenir sont les forces de police locales, dont la mission est de « sécuriser la zone ». Wayne Cameron, Commandant de la police de la paroisse de Portland, relate la prise en charge d'un bateau transportant des

---

<sup>1575</sup> Sabrina Gordon, "Jamaica To Ease Travel Restrictions on Haitian Investors", *Jamaica Gleaner*, 11 mars 2011 ; "Haiti wants Caricom to consider new travel documents for its national", *Jamaica Observer*, 16 février 2012.

<sup>1576</sup> Interrogé sur le sujet, Paul Roberston, ancien ministre des affaires étrangères, répond par exemple : « Haïti fait partie de la CARICOM. Par conséquent il y a des conditions sous lesquelles les Haïtiens peuvent venir. Il faudrait que vous parliez au Ministère de la sécurité nationale et à l'immigration. » (Entretien avec Paul Roberston, ancien ministre des affaires étrangères et ancien vice-président du PNP, 2 octobre 2013) Lorsque nous posons la même question à David, un haut responsable de l'agence nationale en charge de l'immigration, la *Passport, Immigration and Citizenship Agency (PICA)*, celui-ci élude lui aussi la question : « nous avons toujours un régime de visa en place envers Haïti. [hésite] Je... je pense que cela est éloquent en soi et que cela reflète la position du gouvernement jamaïcain. Hum... il semble que .... Euh... que le gouvernement ne soit pas prêt à changer cette politique. » (Entretien avec David, un haut responsable de la PICA, 12 septembre 2013. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l'anonymat.)

<sup>1577</sup> Government of Jamaica, *Refugee Policy*, Kingston, 2009, p.5. La politique d'asile de la Jamaïque et les pratiques qui la guident sont officiellement mises en place en 2009 et traduisent la formalisation des procédures mises en œuvre de façon *ad hoc* depuis 2004.

Haïtiens en février 2013 : « Le bateau a été repéré par un résident qui a appelé la police. Nous avons été là-bas, nous avons vu ces gens étranges [« *strange people* »] sur nos côtes, venir sur nos côtes. Nous avons fait le nécessaire, nous avons établi un cordon autour de la zone, conformément à ce qu'on attend de la police. Ensuite, nous avons sécurisé l'embarcation et nous les avons transportés vers notre centre de santé<sup>1578</sup>. » Une fois débarqués, les nouveaux arrivants sont soumis à une série d'opérations d'enregistrement et de « quadrillage » : leur identité, âge, sexe et profession sont dûment répertoriés, ainsi que le motif de leur voyage. Chaque individu est photographié et se voit attribué un numéro de dossier. Les empreintes digitales des adultes sont également relevées. Les policiers ont notamment pour mission de repérer « les individus constituant une menace pour la sécurité<sup>1579</sup> ». Ces techniques de classification administratives remplissent plusieurs objectifs : d'une part, elles déposent l'étranger haïtien de son identité individuelle au profit d'une catégorisation bureaucratique générée par l'administration policière. Ce processus de typification passe par la généralisation de traits corporels à un ensemble d'individus: l'identification se fait en effet sur la base d'une origine commune, le fait d'être Haïtien, qui conduit à l'adoption de mesures spécifiques. D'autre part, ces techniques de différenciation permettent d'initier une prise de contrôle sur des individus jugés potentiellement dangereux : le recours à des procédures d'enregistrement est un moyen de ramener un corps étranger dans le domaine du connu et de le rendre « inoffensif ». Il s'agit, autrement dit, d'acquiescer du savoir sur la population ciblée pour optimiser le pouvoir exercé sur elle. Le corps, ainsi « fouillé » et cadré, est érigé en domaine d'investigation et devient administrativement « traitable » : il est, pour ainsi dire, rendu disponible pour les procédures à venir.

Ce travail de substitution de l'identité individuelle par une codification administrative se poursuit sur le plan biologique par la prise en charge médicale des Haïtiens : ceux-ci sont immédiatement transportés dans un centre de soins où ils sont soumis à un examen obligatoire par une équipe de médecins conduits par le responsable sanitaire de la paroisse. Le docteur Marion Bullock-DuCasse, responsable de l'unité d'urgence du Ministère de la santé (MoH), explique la procédure en ces termes: « notre première priorité est de nous assurer que nous détectons leurs besoins sanitaires urgents.

---

<sup>1578</sup> Entretien avec Wayne Cameron, Commandant de la police de Portland, 16 mai 2014.

<sup>1579</sup> L'énumération de ces procédures est fondée sur deux documents administratifs: Government of Jamaica, *Refugee Policy*, Kingston, 2009 ; Portland Disaster Committee (PDC), *Plan for the treatment of Haitians arriving in Jamaica*, Port-Antonio,

Nous les amenons dans un de nos centres médicaux, [...] nous menons un entretien médical avec eux et nous les traitons [...]. Par la suite, nous essayons d'aller un peu plus loin concernant leur état de santé, parce que certains d'entre eux ont des maladies chroniques et nous vérifions s'ils ont des médicaments [...]. Par ailleurs, nous investiguons leur statut immunitaire, parce qu'ici en Jamaïque nous avons un très bon programme immunitaire ; nous avons éradiqué la plupart des maladies infectieuses, y compris la malaria, qui en revanche est présente en Haïti. Nous les traitons de façon appropriée<sup>1580</sup>. » Fay Neufville, actuelle directrice de l'administration locale de Portland et coordinatrice du *Portland Disaster Committee* (PDC) en 2004, met également en avant l'importance des examens médicaux pour éviter le risque d'une contagion infectieuse : « La première chose que nous faisons quand les Haïtiens viennent, c'est d'éviter tout contact avec les locaux. La police est appelée pour assurer une protection, de manière à ce qu'ils ne s'échappent pas. Ensuite le Ministère de la santé arrive pour s'assurer qu'ils sont en bonne santé. [...] Il est bien connu qu'Haïti est affectée par diverses maladies, comme la malaria, le choléra ou la tuberculose. Ils sont inspectés [« *screened* »], leur sang est analysé et leur santé est surveillée. C'est particulièrement nécessaire après un long voyage en mer<sup>1581</sup>. » On notera que l'usage du terme « *screened* » est récurrent dans l'ensemble des entretiens menés avec les responsables administratifs locaux et nationaux, traduisant à nouveau cette volonté de cadrer et contenir un groupe jugé déviant. Ces techniques médicales participent à la « neutralisation » d'un corps considéré comme suspect et potentiellement dangereux : ce dernier est méticuleusement inspecté, palpé et scruté. Il est également, on l'a vu, systématiquement soumis à des prélèvements sanguins. L'étape finale de cet examen préliminaire est le « traitement » des Haïtiens, qui marque le passage du statut de « corps présumé infecté » vers celui de « corps sous surveillance ». La mise en œuvre de ces technologies prophylactiques permet de compléter le travail de disciplinarisation entamé par l'administration policière : celles-ci ont pour effet de mettre à distance une enveloppe charnelle infériorisée, mais aussi d'en prendre le contrôle discursif et de matérialiser son essentialisme biologique. La prise en charge médicale des Haïtiens participe en ce sens de la mise en scène d'un corps haïtien malade, construit en

---

2014, p.1. Le PDC est l'antenne locale de l'ODPEM (pour rappel : *Office of Disaster and Preparedness and Emergency Management*). Nous remercions Denise Lewis, coordinatrice du PDC, de nous avoir donné accès à ce dernier document.

<sup>1580</sup> Entretien avec le docteur Marion Bullock-DuCasse, responsable de l'unité d'urgence du Ministère de la Santé (MoH), 11 octobre 2013.

<sup>1581</sup> Entretien avec Fay Neufville, *Secretary/Manager of Portland Parish Council*, 15 mai 2014.

opposition à un corps jamaïcain présenté comme étant plus pur, mais aussi plus fragile. Derrière ce qui est considéré comme des contrôles médicaux de routine se lit par conséquent une biopolitique hygiéniste, qui correspond à une opération d'assainissement collective par le traitement et le confinement d'éléments jugés nuisibles. On avait déjà observé dans les chapitres précédents que les Haïtiens étaient associés à un projet d'anti-civilisation dont le but était de ramener les Noirs dans un état primitif. Ces techniques médicales constituent la traduction instrumentale de cette peur ancestrale d'une contamination par le « virus haïtien » qui, en réalité, ne renvoie pas tant à la crainte d'une épidémie qu'au désir de mettre à distance un corps associé à la condition d'esclave. Il est ainsi frappant de constater la proximité entre les instruments mobilisés par les pouvoirs publics pour contrôler les « illégaux haïtiens » et ceux utilisés par les puissances coloniales pour contenir les arrivées des colonisés : dans les deux cas, il s'agit d'instaurer une surveillance policière et sanitaire à destination d'une population jugée dangereuse. L'argument utilisé pour justifier les contrôles médicaux demeure ainsi quasi-inchangé : il s'agit à chaque fois de « protéger » la population de germes que les autorités locales sont, elles, parvenues à éliminer. Cette obsession hygiéniste, fondée sur le préjugé racial, se donne à voir jusque dans le traitement des espaces occupés par les Haïtiens. La prise en charge de l'embarcation utilisée par ces derniers en donne un exemple illustratif : Fay Neufville explique qu'à chaque arrivée, « le bateau est sécurisé par la police et désinfecté, parce qu'on ne sait pas ce qu'ils rapportent avec eux<sup>1582</sup> ». Le chef de la police locale signale que dans la plupart des cas, l'embarcation est brûlée : « vous savez, quand un bateau vient, en général on ne le garde pas, on le brûle. Les autorités sanitaires en ont la charge, ce qui est vraiment une mesure de précaution<sup>1583</sup>. »

Les premiers dispositifs de prise en charge des Haïtiens mis en œuvre par les pouvoirs publics jamaïcains donnent ainsi à voir une certaine similarité avec les instruments de contrôle coloniaux. Tout comme dans l'ordre colonial, les technologies coercitives mobilisées pour contrôler la figure de l'immigré reposent sur la mise en scène d'un corps potentiellement subversif. Les outils disciplinaires visant à contenir cette dangerosité procèdent d'une double logique de dépossession biologique et morale, adossée à un travail de substitution administrative. Ces différentes techniques de

---

<sup>1582</sup> Entretien avec Fay Neufville, *Secretary/Manager of Portland Parish Council*, 15 mai 2014.

<sup>1583</sup> Entretien avec Wayne Cameron, Commandant de la police de Portland, 16 mai 2014. L'opération n'est pas sans rappeler certaines attitudes observées dans le chapitre 4 à l'encontre des étudiants haïtiens, notamment lorsque des Jamaïcains avaient brûlé leurs ustensiles de cuisine par crainte d'une « contamination vaudou ».

pouvoir ont pour effet de se saisir de l'étranger haïtien, de son identité individuelle et de sa corporéité ; elles cherchent à cadrer les comportements et usages de corps jugés déviants. En un mot, elles produisent des « *bare bodies* », des « corps nus », pour reprendre la terminologie d'Agamben. Du statut d'anciens sujets coloniaux subissant les restrictions migratoires des pays occidentaux, les pouvoirs publics jamaïcains deviennent à leur tour producteur de normes envers un groupe social ayant le statut de dominé.

Cette relation inégale n'est toutefois pas vécue comme telle par les individus qui la mettent en œuvre. Ces derniers insistent plutôt sur l'aspect humanitaire et le caractère ordonné de la prise en charge des Haïtiens. La plupart des personnes interrogées ont ainsi insisté sur la générosité des pouvoirs publics et fait part de leur fierté quant aux « soins » apportés aux migrants. Notre interprétation est que, au-delà de la bienveillance affichée par les acteurs publics, cette relation de soin appliquée au corps haïtien procède elle aussi d'une logique disciplinaire, dans la mesure où elle repose sur un travail de dépossession morale. En effet, l'Haïtien se trouve confirmé dans son statut de victime passive, dépourvue de volonté propre et incapable de se prendre en charge. Fay Neufville raconte comment les autorités locales prennent soin des migrants haïtiens dès leur arrivée : « De la nourriture leur est fournie. Parce qu'ils ont été en mer, nous leur donnons quelque chose de chaud à boire, comme des soupes, qui sont fournies par la Croix rouge et le Ministère du travail et de la sécurité sociale. À ce moment-là, le *Parish Disaster Committee* tout entier est activé et toutes les agences sont impliquées. [...] Pendant que les Haïtiens sont examinés [« *screened* »], un logement est préparé pour eux, ainsi que des produits de toilette, des vêtements, des brosses à dent, des objets sanitaires, notamment pour les femmes. Il y a des packages pour les hommes et pour les femmes. [...] Les autorités locales doivent aller faire des courses et prendre de la nourriture pour les Haïtiens, elles doivent mettre en place toute une organisation<sup>1584</sup>. » Mme Neufville note également que les autorités locales font spécialement venir des traducteurs – qui sont en réalité des bénévoles : « Les entretiens se font par le biais d'interprètes que nous faisons venir. Il y a une difficulté ici parce qu'ils parlent une langue dénaturée [« *broken language* »], un français dénaturé. » Et de conclure : « Nous essayons de protéger les Haïtiens autant que nous le pouvons. »

---

<sup>1584</sup> Entretien avec Fay Neufville, *Secretary/Manager of Portland Parish Council*, 15 mai 2014.

Les arguments développés autour des dispositifs instrumentaux par Fay Neufville – une organisation solide du côté jamaïcain, et une politique généreuse envers les Haïtiens – sont relativement illustratifs des discours recueillis au sein des diverses administrations publiques impliquées dans la prise en charge des Haïtiens<sup>1585</sup>. Barbara Carby, directrice de l'ODPEM en 2004-2005, développe par exemple un raisonnement relativement proche : « la Jamaïque a un système de gestion de crise développé, c'est un système décentralisé. Donc la première réponse en 2004 s'est faite au niveau de la paroisse. [...] Quand les migrants arrivent, la paroisse prend soin d'eux. Et ensuite, [...] le niveau national entre en action. [...] Nous sommes des gens très accueillants envers les Haïtiens. Nous les avons beaucoup aidés, en termes de volontaires, etc<sup>1586</sup>. » Cette relation de soin, si elle permet de présenter les pouvoirs publics sous un jour positif, n'en demeure pas moins, dans la lignée des autres dispositifs de prise en charge des Haïtiens, une technique de pouvoir. Les migrants sont effet confinés dans un statut de victime en souffrance incapable de se prendre en charge elle-même. Cette perception des Haïtiens comme des individus en détresse profonde traduit des mécanismes de compassion racialisés, qui permettent aux personnes qui les prennent en charge d'adopter une attitude de bienveillance et de maternage. En bons parents, ils s'occupent d'enfants égarés qui doivent être « protégés » et « habillés correctement<sup>1587</sup> ».

## 2. Surveiller des corps « dangereux » : camps de rétention et mise en quarantaine

Le processus de dépouillement du corps s'achève par sa mise en rétention : les Haïtiens sont transférés dans un complexe désigné par les autorités locales jusqu'à leur départ. Le choix du lieu d'enfermement repose à la fois sur des critères sécuritaires – la possibilité de confiner et de surveiller les détenus – et financiers – les autorités locales privilégient les mises à disposition à titre gracieux, telle que le prêt par l'église adventiste locale de sa salle de prière à différentes reprises depuis 2004. On se concentrera dans le cas présent sur les arrivées de 2004-2005, qui marquent la mise en

---

<sup>1585</sup> Plus d'une dizaine d'agences, de ministères, d'administrations locales et d'associations se répartissent la prise en charge des Haïtiens, notamment le Ministère de la sécurité, l'agence de l'immigration, le Ministère de la santé, le Ministère du travail et de la sécurité sociale, le Ministère des affaires étrangères, l'*Office of Disaster and Preparedness and Emergency Management* (ODPEM), le Ministère des collectivités locales, la police locale, la Croix rouge et l'Armée du Salut.

<sup>1586</sup> Entretien avec Barbara Carby, ancienne directrice de l'ODPEM, 14 juin 2014.

<sup>1587</sup> « Les gens viennent, ils ont été sur un bateau depuis longtemps, ils ont besoin de soins médicaux d'urgence. Ils peuvent aussi être déshydratés, avoir faim, etc. Il faut donc faire en sorte qu'ils soient nourris dans la première heure suivant leur arrivée. Et ils

place de ces dispositifs. Dans un premier temps, en février 2004, les réfugiés sont placés dans un centre d'action sociale, le *rehabilitation center*, ainsi que dans une église adventiste, tous deux situés à Port-Antonio, la capitale administrative de la paroisse. En raison du nombre croissant d'arrivées, les autorités locales sont rapidement contraintes de transférer les détenus dans une ancienne maison de retraite, la *Winnifred Rest Home*. Qualifié « d'emplacement idéal<sup>1588</sup> » par le PDC, celle-ci est un bâtiment excentré dans la campagne à une dizaine de kilomètres de Port-Antonio. Pour y accéder, il faut quitter la route principale qui longe la côte de Portland et emprunter un chemin de terre d'environ un kilomètre à travers la brousse. Une clôture grillagée de 2,50 mètre de haut, surmontée de barbelés, entoure le complexe. Le bâtiment lui-même est divisé en huit pièces et autant de dortoirs, tandis que les sanitaires se trouvent dans la cour à l'extérieur. Si quelques habitations sont présentes dans les alentours – le village le plus proche se trouve à deux kilomètres du camp – l'endroit demeure relativement isolé et traduit une volonté de mettre à l'écart, autant que possible, les réfugiés haïtiens<sup>1589</sup>. Barbara Carby, directrice de l'ODPEM en 2004-2005, explique comment l'accès du camp est soumis à une régulation stricte :

- **Vous préféreriez garder les Haïtiens ensemble...**

- Exactement. Les garder ensemble.

- **Ensemble, et isolés du reste de la population...**

- Des règles ont été mises en place pour les visites de la population, ou pour la société civile. Par exemple il y avait des groupes qui voulaient aider, s'occuper des enfants, donner des cours, etc. Mais des règles ont été établies. On ne pouvait venir comme ça, frapper et dire "j'ai quelque chose pour les Haïtiens". Et ils étaient confinés dans un camp. Il y avait des procédures pour que les habitants de la paroisse travaillent avec eux. [...]

- **Donc si je voulais accéder au camp, il aurait fallu que j'aie vu la personne en charge des accès et demander une autorisation ?**

- Exactement. Demander une autorisation, et indiquer ce que vous voulez faire, pour quelle organisation vous travaillez, etc. Vous deviez avoir un but précis pour y accéder<sup>1590</sup>.

---

peuvent être mouillés, avoir froid... ils doivent être habillés correctement. » Entretien avec Barbara Carby, ancienne directrice de l'ODPEM, 14 juin 2014.

<sup>1588</sup> Portland Disaster Committee (PDC), *Refugee preparedness plan*, Port-Antonio, 2014.

<sup>1589</sup> Nous nous sommes rendus au camp de Winnifred le 16 mai 2014, lors de notre terrain à Port-Antonio. Celui-ci était alors à l'abandon, le lieu ayant cessé d'être utilisé comme espace de rétention des migrants haïtiens depuis le milieu de l'année 2005. Depuis lors, les Haïtiens dits « illégaux » sont généralement confinés dans l'église adventiste de Port-Antonio. Ce choix des pouvoirs publics de ne plus recourir au camp de Winnifred s'explique par l'état de délabrement des installations, mais aussi par le fait que les arrivées de migrants, aujourd'hui plus ponctuelles et en nombre plus réduit, ne requièrent plus la réquisition d'infrastructures de taille importante. La description ci-haut est basée sur notre passage sur place en mai 2014, mais aussi sur des photos montrant la vie quotidienne du camp en 2004 prises par Jeremy Knight, l'ancien directeur du département de la santé publique de Portland. Nous tenons à remercier M. Knight de nous avoir fait partager ces images rares, qu'il a toutefois tenu à ne pas publier.

<sup>1590</sup> Entretien avec Barbara Carby, ancienne directrice de l'ODPEM, 14 juin 2014.

Les transferts vers le camp débutent une semaine après les premières arrivées, fin février 2004, alors que les Haïtiens ne sont encore qu'une trentaine<sup>1591</sup>. Au fil des arrivées, *Winnifred Rest Home* arrive toutefois rapidement à saturation : fin avril 2004, le centre accueille plus de 300 détenus<sup>1592</sup>. Le bâtiment n'étant guère plus grand qu'une maison individuelle, les autorités locales sont contraintes d'utiliser des tentes pour loger tous les réfugiés. Dès le mois de mars, le gouvernement annonce par conséquent la mise en place d'un nouveau camp situé de l'autre côté de l'île, dans la paroisse de Saint-James, à la périphérie du village de Montpelier<sup>1593</sup>. Le nouveau site était à l'origine une base militaire, réaménagée pour l'occasion. Contrairement, au camp de Portland, il n'a pas été possible de se rendre sur place, de nombreux interlocuteurs décrivant cette zone comme « dangereuse » et nous ayant formellement recommandé de l'éviter<sup>1594</sup>. D'après les témoignages recueillis durant le terrain, les lieux présentent toutefois une configuration relativement similaire à celle de *Winnifred Rest Home* : le complexe, situé dans les collines en milieu rural, est tout aussi isolé que le premier. Les bâtiments, beaucoup plus vastes, disposent d'une capacité de 400 places et sont là aussi entourés de grillages surmontés de barbelés. Les transferts en provenance de Portland débutent début avril 2004 et se poursuivent plusieurs mois durant jusqu'en juin 2005<sup>1595</sup>.

La rétention des réfugiés n'est pas conçue comme un dispositif temporaire, mais comme une mesure permanente en vigueur dès leur arrivée jusqu'à leur expulsion. Elle concerne l'intégralité des Haïtiens enregistrés comme « illégaux », y compris les mineurs et les enfants en bas-âge. Selon les cas, le confinement dure de quelques semaines, pour les Haïtiens optant pour le rapatriement volontaire, à plus d'un an, pour ceux décidant d'aller au bout de la procédure de demande d'asile. L'adoption d'un « régime de rétention à durée indéterminée » constitue l'une des illustrations les plus notables de l'exclusion des Haïtiens du régime de droit commun : cet internement est illimité, sans restriction juridique et placé sous le pouvoir exclusif et discrétionnaire de l'appareil administratif. Si l'enfermement de demandeurs d'asile est une pratique en hausse dans diverses régions du monde depuis les années 1990, elle ne saurait, d'après

---

<sup>1591</sup> Collin Hemmings, "Mosquito nets, games and cell phones", art. cit.

<sup>1592</sup> Entre 2004 et 2005, la Jamaïque a accueilli au total environ 1000 réfugiés haïtiens.

<sup>1593</sup> "\$36 million to host Haitian refugees", art. cit.

<sup>1594</sup> À l'instar du camp de Winnifred, le lieu a cessé d'être utilisé en tant qu'espace de rétention depuis fin 2005 suite à l'expulsion des réfugiés haïtiens.

<sup>1595</sup> Vivian Tyson, "62 Haitians relocated to \$35-m Montpelier facility", *Jamaica Observer*, 2 avril 2004 ; "Haitians staying in Portland to be transferred to Montpelier", *Jamaica Observer*, 8 juin 2005.



le Comité permanent du HCR, « se justifier que pour des raisons spécifiées dans la législation et à des fins spécifiques et limitées<sup>1596</sup> ». En revanche, le recours à une incarcération illimitée est une pratique plus rare et fermement condamnée par l'organe onusien<sup>1597</sup>. La rétention des réfugiés haïtiens en Jamaïque prend donc le contre-pied des directives de l' HCR, et plus généralement des conventions sur les droits de l'Homme, puisque la rétention y est systématique et indéfinie. Les camps de réfugiés haïtiens constituent, pour reprendre la terminologie d'Agamben, une zone d'exemption de la loi humaine et matérialisent la « dépolitisation » des corps qui y sont confinés.

D'après les protocoles d'accueil des migrants haïtiens rédigés par les autorités locales, la mise en rétention des Haïtiens répond à trois objectifs : d'une part, assurer une mise en quarantaine pour limiter les « risques sanitaires » ; d'autre part, empêcher les évasions ; enfin, éviter les « interactions non-nécessaires » avec la population locale<sup>1598</sup>. En réalité, les deux camps mis en place par les pouvoirs publics jamaïcains visent à contrer quatre types de menaces assignées aux Haïtiens et couramment évoquées dans la littérature portant sur les centres de rétention : celles de l'invasion, de la subversion, de la contamination et du « mélange<sup>1599</sup> ». Les camps de Winnifred et de Montpellier ont en effet pour fonction première de prévenir une « invasion haïtienne » : l'enfermement constitue un moyen de ralentir les entrées et d'empêcher la dissémination des Haïtiens dans la population jamaïcaine. Cette volonté de confiner se donne à voir à travers l'isolement des camps et la mise en place de clôtures surmontées de barbelés, mais aussi par le biais des moyens humains déployés pour assurer la « sécurisation » du camp : dès les premières arrivées à *Winnifred Rest Home*, le site est gardé jour et nuit par des policiers armés<sup>1600</sup>. Ceux-ci ont pour mission d'assurer « l'étanchéité » du site et d'éviter tout contact entre les Haïtiens et l' « extérieur<sup>1601</sup> ». Des instructions sont spécifiquement données pour que les détenus n'aient pas accès à un téléphone portable, les autorités locales craignant que des appels vers Haïti ne « génèrent un afflux

---

<sup>1596</sup> UNHCR Standing Committee, « Détection des demandeurs d'asile et des réfugiés : le cadre, le problème et la pratique recommandée », 4 juin 1999. Le comité permanent du HCR émet des avis sur les domaines d'intervention de l'organisation onusienne et formule des interprétations liées à l'application de la Convention de 1951 sur les réfugiés, dont la Jamaïque est partie-prenante.

<sup>1597</sup> Le Comité permanent ajoute ainsi que « la détention des demandeurs d'asile peut être considérée comme arbitraire [...] si elle est disproportionnée ou de durée indéterminée » et déplore la détention de mineurs « pour des périodes indûment prolongées » (Ibid.).

<sup>1598</sup> Portland Disaster Committee (PDC), *Plan for the treatment of Haitians arriving in Jamaica*, Port-Antonio, 2014, p.2.

<sup>1599</sup> On s'inspire ici, dans des termes reformulés, de l'approche développée par Marc Bernardot, « Invasions, subversions, contaminations », art. cit., p.46.

<sup>1600</sup> Asta Ytre, « Haitians in Jamaica think of loved-ones left behind », art. cit.

<sup>1601</sup> Collin Hemmings, « Mosquito nets, games and cell phones », art. cit.

majeur<sup>1602</sup> » de migrants. De même, la sécurité semble être une priorité lors de l'ouverture du camp de Montpellier : le complexe est alors lourdement gardé et les journalistes ont interdiction de pénétrer sur le site<sup>1603</sup>. Les transferts de détenus entre les deux camps, qui impliquent que les Haïtiens traversent l'île d'est en ouest, suscitent de fortes inquiétudes : ainsi l'escorte des Haïtiens est assurée par les forces armées, et non par la police nationale<sup>1604</sup>.

La deuxième fonction du camp consiste à contenir le caractère subversif attribué aux réfugiés. Celle-ci repose sur le souci d'un maintien de l'ordre et de défense de la sécurité intérieure du territoire national et vise à anticiper une menace potentielle en traitant les groupes visés comme des suspects avant un éventuel passage à l'acte. Ceux-ci peuvent être présentés comme une menace directe contre l'État, par exemple en les accusant d'être des « agents » œuvrant pour le compte de gouvernements étrangers ou, de manière plus indirecte, comme un risque pour les mœurs, l'éducation, la culture et l'identité nationale<sup>1605</sup>. Dans cette perspective, le camp apparaît comme un outil de surveillance policier dont le but est de discipliner un ennemi potentiel. Lors des premières arrivées de réfugiés, Barbary Carby, directrice de l'ODPEM, justifie par exemple le confinement des Haïtiens dans un article de l'*Observer* en ces termes : « Nous devons les maintenir en rétention parce que nous ne savons pas qui ces gens sont<sup>1606</sup>. » Fay Neufville, directrice de l'administration locale de Portland, indique pour sa part sa crainte que les Haïtiens ne soient des « espions » : « Dans tous les pays ils mettent les réfugiés dans des zones confinées. Nous ne savons pas qui ils sont, ils pourraient être des espions. Tous les pays font ça. Ils sont incarcérés jusqu'à ce que le Ministère de la sécurité nationale prenne une décision. Si vous les laissez libres, on ne peut pas savoir ce qui se passe, nous ne savons pas qui est qui, ils pourraient être des espions<sup>1607</sup>. » On retrouve dans ce soucis constant de contrôle la figure foucauldienne du panoptique : le principe de ce dernier est en effet de renverser le fonctionnement du pouvoir en faisant en sorte que les détenus, se sachant potentiellement surveillés,

---

<sup>1602</sup> Portland Disaster Committee (PDC), *Refugee preparedness plan*, Port-Antonio, 2014.

<sup>1603</sup> Vivian Tyson, « 62 Haitians relocated to \$35-m Montpellier facility », art. cit.

<sup>1604</sup> « \$36 million to host Haitian refugees », art. cit.

<sup>1605</sup> Marc Bernardot, « Invasions, subversions, contaminations », art. cit., pp.52-53.

<sup>1606</sup> Barbary Carby, directrice de l'ODPEM, citée le 25 février 2004 dans Collin Hemmings, « Mosquito nets, games and cell phones », art. cit. Notre traduction.

<sup>1607</sup> Entretien avec Fay Neufville, *Secretary/Manager of Portland Parish Council*, 15 mai 2014.

intègrent ses normes et s'auto-disciplinent par eux-mêmes<sup>1608</sup>. La surveillance constante des deux camps n'a ainsi pas pour seule fonction d'empêcher les évasions : elle vise également à enserrer les corps haïtiens dans un ensemble de normes prônant la soumission à l'ordre social et aux représentants de l'État. Wayne Cameron, Commandant de la police de la paroisse de Portland, indique que l'incarcération a entre autres pour objectif de contenir la nature supposément violente des détenus : le confinement, « c'est aussi pour les empêcher de se battre entre eux, pour de la nourriture, pour des vêtements, etc. Et bien sûr pour prévenir toute forme de violence<sup>1609</sup>. » La technologie de l'isolement contribue par là-même à valider l'image de bestialité associée aux Haïtiens, présentés comme un groupe d'individus instables prêts à s'entre-déchirer pour une ration alimentaire.

La surveillance s'exerce par le biais de nombreux autres aspects. Les détenus n'ont par exemple pas le droit de préparer leur propre nourriture, comme l'explique Mme Neufville : « Les Haïtiens ne sont pas autorisés à cuisiner [...]. Faire la cuisine peut être dangereux pour les Haïtiens et cela pourrait les exposer [à un danger]. Nous leur fournissons des outils pour manger<sup>1610</sup> ». Les « outils » en question sont en réalité des cuillères, les couteaux étant jugés trop dangereux. La disciplinarisation des corps s'exerce jusque dans les aspects les plus intimes de la vie des détenus : par exemple, lors des arrivées de février 2013 mentionnées auparavant par Cameron Wayne, les prisonniers étaient escortés aux toilettes<sup>1611</sup>. C'est obligation n'est pas en vigueur dans le camp de Winnifred, mais l'impératif de surveillance n'en est pas moins rempli puisque les sanitaires sont situés au milieu de la cour principale et n'offrent qu'une intimité minimale. Les pratiques instrumentales observées, dont on a décrit les principales, donnent ainsi à voir un maillage disciplinaire particulièrement fin qui imprègne et sature le lien de domination instauré avec les détenus haïtiens.

La troisième fonction remplie par le camp est celle de contenir un risque de contamination. De ce point de vue, le centre de rétention associe les dimensions

---

<sup>1608</sup> L'effet du panoptique est d' « induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinuée dans son action ; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l'actualité de son exercice ; [...] bref, que les détenus soient pris dans une situation de pouvoir dont ils sont eux-mêmes les porteurs. » (Michel Foucault, *Surveiller et Punir : Naissance de la prison*, op. cit., pp.202-203.)

<sup>1609</sup> Entretien avec Wayne Cameron, Commandant de la police de Portland, 16 mai 2014.

<sup>1610</sup> Entretien avec Fay Neufville, *Secretary/Manager of Portland Parish Council*, 15 mai 2014.

<sup>1611</sup> « Bon, s'ils veulent aller aux toilettes et qu'ils doivent sortir du bâtiment principal, la police les escortera jusqu'aux toilettes puis les raccompagnera. » (Entretien avec Wayne Cameron, Commandant de la police de Portland, 16 mai 2014.)

d'espace de quarantaine et de gestion des flux migratoires. Barbara Carby évoque dans les termes suivants l'inquiétude des autorités sanitaires et les réflexions engagées pour « protéger » la population jamaïcaine : « Le Ministère de la santé était inquiet du point de vue de la santé publique. Il surveillait les maladies qui auraient pu venir, et que nous avons eu en Jamaïque à une autre époque. Donc la question était de savoir comment protéger la population jamaïcaine<sup>1612</sup>. » Dès lors, le camp s'impose comme l'instrument indispensable pour instaurer une mise en quarantaine permanente des réfugiés haïtiens. En dépit des tests effectués dès l'arrivée, la surveillance médicale y est durable. Comme le souligne Fay Neufville, « les agents du Ministère de la santé viennent régulièrement les voir, pour faire des vérifications et les traiter. Mais cela n'est pas connu, ils ne disaient rien parce qu'ils ne voulaient pas que des bruits se répandent<sup>1613</sup>. » La documentation interne fournie par le PDC précise que la procédure standard consiste à désinfecter les lieux avant l'arrivée des futurs détenus, à mettre en place des moustiquaires au-dessus de chaque lit et à instaurer un suivi sanitaire régulier<sup>1614</sup>. D'après le docteur Marion Bullock-DuCasse, responsable de l'unité d'urgence du Ministère de la santé (MoH), les visites sont « quotidiennes » de manière à parer à toute « urgence<sup>1615</sup> ». Le volet policier du camp est donc étroitement articulé à un volet sanitaire qui a pour objectif de compléter le contrôle des corps. Cette technologie médicale, sous couvert de s'assurer de la bonne santé des détenus, a pour effet de matérialiser les représentations sur l'Haïtien liant assignations raciales et pathologies infectieuses, en mettant en scène des corps appelant à une attention constante. L'espace de rétention s'apparente, dans cette perspective, à un sas de décontamination situé aux frontières de l'ordre social local.

Dans la lignée de l'usage des camps sous l'ère coloniale, qui avaient pour objectif d'empêcher « l'abâtardissement racial<sup>1616</sup> » des populations européennes, la dernière fonction de la rétention est d'empêcher un « mélange » entre Haïtiens et Jamaïcains. Ce désir de séparation est par exemple récurrent dans le propos de Wayne Cameron, qui indique vouloir éviter toute forme d'interactions entre « locaux » et

---

<sup>1612</sup> Entretien avec Barbara Carby, ancienne directrice de l'ODPEM, 14 juin 2014.

<sup>1613</sup> Entretien avec Fay Neufville, *Secretary/Manager of Portland Parish Council*, 15 mai 2014.

<sup>1614</sup> Portland Disaster Committee (PDC), *Refugee preparedness plan*, Port-Antonio, 2014.

<sup>1615</sup> « Pendant qu'ils sont là, nous devons prendre en charge leurs besoins médicaux, [...] par conséquent nous avons une équipe médicale qui leur rend visite quotidiennement pour répondre à ces besoins, quel qu'ils soient et quel que soit l'urgence. » (Entretien avec le docteur Marion Bullock-DuCasse, responsable de l'unité d'urgence du Ministère de la Santé (MoH), 11 octobre 2013.)

réfugiés pour éviter que ne s'établissent des « relations » entre eux : « Notre inquiétude est que nous ne voulons pas compromettre la sécurité. Nous ne voulons aucune forme d'interaction. Je vous ai dit qu'une fois l'un d'entre eux a essayé de s'échapper, et que nous l'avons rattrapé dans l'heure qui a suivi sa fuite. La chose la plus importante, c'est de prévenir [insiste sur le mot] toute forme d'interaction entre les locaux et eux. Parce que cela compromet leur sécurité. La deuxième raison, c'est qu'ils puissent vouloir s'engager dans des relations. Et vous ne voulez pas ça à ce moment-là, parce qu'ils ne sont pas autorisés à être ici. Pas vrai ? Donc vous ne voulez pas que des rapports soient établis. Par conséquent, vous empêchez cela également. Cela peut aussi avoir pour conséquence un conflit, vous ne savez jamais. Donc, une fois encore, nous ne voulons autoriser aucun type d'interaction<sup>1617</sup>. » En 2005 toutefois, l'accès aux camps devient un peu moins strict au fil du temps : les habitants du voisinage sont autorisés à rendre visite aux Haïtiens et les gardiens ferment les yeux sur les escapades temporaires de certains réfugiés en dehors des camps<sup>1618</sup>. Cet espace de liberté permet d'instaurer et de nouer des affinités entre les détenus et les Jamaïcains vivant à proximité, tant à Montpellier qu'à Portland. Durant notre visite du camp de Winnifred en mai 2014, des résidents nous ont ainsi confié avoir régulièrement reçu la visite des réfugiés et établi des liens personnels avec eux. Cette liberté précaire accordée aux Haïtiens près d'un an après leur arrivée ne va toutefois pas durer : en avril 2005, 15 Haïtiens s'échappent de *Winnifred Rest Home* après avoir percé un trou dans la clôture, provoquant la colère des autorités en charge du camp. Paul Saunders, le responsable de la *Haitian management unit*, se rend alors sur place, annonce que la barrière sera renforcée et que les effectifs de police en charge de la surveillance du camp seront augmentés<sup>1619</sup>. Par la suite, les résidents locaux perdent leur accès aux deux camps et les réfugiés sont maintenus dans un confinement strict<sup>1620</sup>.

Pour la grande majorité des acteurs publics rencontrés sur place, le recours à des camps pour détenir des réfugiés et des demandeurs d'asile haïtiens relève de l'évidence. La plupart mettent en avant la « normalité » de l'outil ainsi que le respect des procédures en vigueur : l'action était « normale » et donc légitime. David, le haut

---

<sup>1616</sup> Olivier Le Cour Grandmaison, « Colonisés-immigrés et « périls migratoires » : origines et permanences du racisme et d'une xénophobie d'État (1924-2007) », art. cit. p.21.

<sup>1617</sup> Entretien avec Wayne Cameron, Commandant de la police de Portland, 16 mai 2014.

<sup>1618</sup> Mark Cummings et Everard Owen, « Haitians being used for cheap labour », *Jamaica Observer*, 24 avril 2005.

<sup>1619</sup> Everard Owen, « Security tightened at Haitian holding facility », *Jamaica Observer*, 7 avril 2005.

<sup>1620</sup> Adrian Frater, « More Haitians going home », art. cit.

responsable de l'agence de l'immigration, réfute par exemple le terme de centre de détention et préfère parler de « zone sécurisée pour des raisons de sécurité<sup>1621</sup> ». D'autres stratégies de justification transparaissent à travers les entretiens exposés un peu plus haut : les acteurs invoquent par exemple un consensus général sur les instruments utilisés, ou encore une comparaison avec ce qui se fait à l'étranger. L'argument « cela se fait dans d'autres pays » a ainsi été régulièrement évoqué au cours des entretiens<sup>1622</sup>. La possibilité que le confinement des Haïtiens puisse susciter une réprobation morale provoque même l'indignation, le traitement réservé aux réfugiés étant alors présenté comme un privilège. Hanniff Miller, officier au sein du MFAT, réagit par exemple avec vigueur lorsque nous l'interrogeons sur les propos de Myrtha Désulmé : « Je ne suis pas d'accord avec elle. Moi je suis nouveau dans le ministère, mais à ma connaissance il n'y a pas d'expulsions. On ne parle même pas d'expulsions. Les autorités jamaïcaines font beaucoup pour essayer de créer une atmosphère assez humaine pour les Haïtiens quand ils sont ici en Jamaïque. C'est pas comme s'ils sont dans des camps de rétention, en prison, il y a un centre pour eux, où ils reçoivent de la nourriture, des médicaments, ils reçoivent tout. Tu vois, ils reçoivent tout. J'aime pas ça, quand elle dit ça, j'ai entendu parlé de ça aussi, il y a pas mal de gens au ministère qui sont assez déçus par ces commentaires<sup>1623</sup>. »

Au-delà des stratégies visant à justifier les différents usages du camp, les dispositifs de pouvoir mis en place pour prendre en charge le « problème haïtien » nous livrent deux enseignements principaux. En premier lieu, l'évidement de l'individualité des Haïtiens consiste en un processus de désinstitutionnalisation à travers l'investissement de leur vie quotidienne par ceux que Foucault appelle les « juges de normalité », c'est-à-dire les médecins-juges, les policiers-juges, les agents de l'immigration-juges, les administrateurs-juges, etc.<sup>1624</sup>. Chacun de ces acteurs fait régner l'universalité de sa norme et soumet le corps, les gestes, les attitudes, les comportements, les actes de la vie quotidienne des réfugiés à une évaluation permanente. En ce sens, le camp, avec ses technologies de surveillance, incarne un pouvoir normalisateur qui nomme et formalise une forme de vie absolument autre. On

---

<sup>1621</sup> « Quand nous avons eu l'afflux massif de 2004-2005, à cause de la nature de leur arrivée, ils ont séjourné dans une zone sécurisée. Pas une prison, pas un centre de rétention, c'était plus une zone sécurisée pour des raisons de sécurité » (Entretien avec David, un haut responsable de la PICA, 12 septembre 2013.). Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l'anonymat.

<sup>1622</sup> On pense par exemple à l'argument de Fay Neufville selon lequel tous « Tous les pays font ça ».

<sup>1623</sup> Entretien avec Hanniff Miller, officier au sein du MFAT, 16 octobre 2013.

retrouve ici tous les aspects de la notion de « non-lieu » développée par Augé : l'identité individuelle des détenus est remplacée par une catégorisation administrative généralisante fondée sur la similitude, tandis que la relation est substituée par l'isolement. On l'a vu, l'ensemble des dispositifs de pouvoir mis en place par les pouvoirs publics jamaïcains puisent leurs racines dans la gouvernementalité coloniale, qui avait pour objectif de « performer » le caractère racialisé des populations dominées. Dans cette perspective, la prise en charge des Haïtiens « illégaux » s'apparente, à nos yeux, à une reconstitution de la figure de l'esclave noir, à une mise en scène dont le but est de réaffirmer le rejet, ainsi que la volonté de confiner, d'une condition exécrée. Chacun des instruments mobilisés, en dépossédant les corps, en instituant leur infériorité biologique, en niant leur capacité à se prendre en charge, en procédant d'une volonté d'isolement vis-à-vis d'une population locale considérée comme plus « pure », converge vers l'institution de cette relation homologique. Ce rappel du statut de l'esclave noir s'impose d'autant plus au regard des chapitres précédents, qui ont mis en lumière la façon dont le préjudice racial est transféré vers la figure de l'Haïtien.

Cette scénarisation de la condition du captif noir par les dispositifs instrumentaux nous amène au deuxième enseignement de cette partie. Notre point de vue est que l'instrumentation du « problème haïtien » renvoie non seulement à une tentative de disciplinarisation des corps haïtiens, mais aussi, de manière plus globale, à une biopolitique de l'ordre social jamaïcain informée par la norme postcoloniale. Les travaux de Muller mettent en lumière le fait que les dispositifs d'action publique consistent à fabriquer une nouvelle forme d'ordre et sont l'expression d'une mise en scène du pouvoir politique<sup>1625</sup>. En quoi consiste cet ordre idéalisé dans le cas de l'instrumentation du « problème haïtien » en Jamaïque ? On a vu avec Foucault que la notion d'hétérotopie renvoie à un « contre-emplacement », à un ordre social inversé créant un espace illusoire imparfait afin de mettre en valeur les autres emplacements<sup>1626</sup>. De même, chez Agamben, la production de « corps nus » dépolitisés contribue à réaffirmer la légitimité du pouvoir souverain<sup>1627</sup>. On comprendra dès lors comment le fait de placer les Haïtiens dans un « non-lieu » contribue à donner à voir le confinement d'une condition altérisée, mais aussi à réguler, par le caractère déviant

---

<sup>1624</sup> Michel Foucault, *Surveiller et Punir : Naissance de la prison*, op. cit., p.311.

<sup>1625</sup> Pierre Muller, « L'analyse cognitive des politiques publiques : vers une sociologie politique de l'action publique », art. cit.,.

<sup>1626</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits, tome IV*, op. cit., pp.755-761.

<sup>1627</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, op. cit.

assigné aux réfugiés, les autres espaces de la société. À travers la fabrication des réfugiés haïtiens en tant qu'avatar moderne de l'esclave noir, l'appareil étatique jamaïcain construit une « contre-société » racialisée permettant de réactualiser les frontières de l'espace moral collectif. Les dispositifs d'action publique mobilisés pour prendre en charge et contrôler les Haïtiens dit « illégaux » constituent par conséquent autant d'outils permettant de réaffirmer la force du pouvoir souverain.

Loin de n'être qu'une simple création administrative, cette hétérotopie haïtienne renvoie à des idéologies historiquement et socialement situées. Toute société a ses mythes fondateurs et on a vu que, dans le cas de la Jamaïque, le récit nationaliste postindépendance repose sur la volonté de s'extraire de la condition d'esclave et d'engager la « modernisation » de la société. On a également pu constater l'érosion de ce mythe modernisateur avec la « dissolution hégémonique » – certes à relativiser – des structures idéologiques héritées de l'indépendance au cours des années 1980<sup>1628</sup>. Il semble par conséquent raisonnable d'affirmer que la mise en scène d'un corps haïtien primitif s'inscrit dans cet affaiblissement des régimes de pouvoirs traditionnels dans la mesure où elle procède d'une tentative de réaffirmation de la puissance publique et de son monopole sur la production portant sur le « Nous » collectif. Le fait que la plupart des technologies étatiques employées puisent leur racine dans la gouvernamentalité coloniale ne semble ainsi pas lié au hasard, puisqu'il s'agit ici de réaffirmer les normes du nationalisme créole. L'instrumentation du « problème haïtien » se rapporte donc à une biopolitique globale dont le but est de réguler les rapports sociaux dans une société marquée par l'érosion du pouvoir étatique. Ce constat d'une régulation des corps par l'immigration ne se limite d'ailleurs pas à la Jamaïque et s'inscrit dans une tendance plus globale, comme on l'a vu avec Bauman et Appadurai<sup>1629</sup>. Ainsi Sayad dit-il, à propos des rapports entre État-nation et immigration : « Aujourd'hui, il y a une sorte de révélation de l'épuisement de l'épuisement idéologique du conte fondateur des États-nations modernes. Là encore, ce que nous appelons immigration, ça consiste à révéler un problème qui n'est pas créé par elle. C'est plutôt cet affaiblissement du conte fondateur qui en est la source<sup>1630</sup>. » S'il constitue un point essentiel de la mise en scène d'un contrôle accru des frontières en Jamaïque à destination de corps racialisés, le camp n'en

---

<sup>1628</sup> Brian Meeks, *Radical Caribbean: From Black Power to Abu Bakr*, op. cit., p.201.

<sup>1629</sup> Zigmunt Bauman, *Society Under Siege*, op. cit. ; Arjun Appadurai, *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la mondialisation*, op. cit.

<sup>1630</sup> Abdelmalek Sayad, "Les maux-à-mots de l'immigration. Entretien avec Jean-Leca", op. cit., p.15.



est pas pour autant l'étape finale du processus d'accréditation de l'Haïtien en tant que menace. Celui-ci est poursuivi et consolidé à travers deux autres types de dispositifs instrumentaux : la transformation des Haïtiens en « faux-réfugiés » par les administrations publiques, et leur expulsion du territoire national.

## B. Trier les corps : procédures d'asile et dispositifs d'éloignement

Après avoir catégorisé et confiné les corps haïtiens, les instruments d'action publique s'appliquent à les trier. Ce processus de sélection passe par deux opérations. La première consiste à « illégaliser » les individus en retraduisant leur exil politique en immigration économique. Pour cela, une procédure d'examen de demandes d'asile est mise en place : celle-ci a pour but de déterminer s'il est légitime d'autoriser les Haïtiens à rester sur le territoire jamaïcain. La deuxième étape correspond à l'aboutissement de la procédure d'asile, et plus généralement de l'instrumentation du « problème haïtien » : elle consiste à expulser les Haïtiens du territoire national – les pouvoirs publics préfèrent généralement parler de « rapatriements ». Sur le millier d'Haïtiens fuyant la violence politique en Haïti, seuls 17 sont autorisés à rester en Jamaïque. Dans cette perspective, le processus de triage et de renvoi des réfugiés peut être considéré comme un outil de purification de l'ordre social existant, son objectif étant d'expurger la société jamaïcaine de la condition abhorrée associée au migrant haïtien.

### 1. Transformer des exilés politiques en faux-réfugiés : mise en place et modalités de la politique d'asile

La transformation des migrants haïtiens en « faux-réfugiés » a principalement lieu entre 2004 et 2005 par le biais d'une procédure d'examen des demandes d'asiles déposées auprès des pouvoirs publics. La particularité de ce dispositif est qu'il est constitué *ad hoc*, la Jamaïque ne disposant pas, à l'époque, de législation sur le droit d'asile. Par conséquent, les pratiques mises en place en 2004-2005 s'inscrivent dans un flou juridique qui fournit aux agents de l'administration publique d'importantes marges de manœuvre. D'après Nancy Anderson, avocate à l'IJCHR, les règles et procédures

changent ainsi au gré des circonstances et se caractérisent par un certain degré d'improvisation<sup>1631</sup>.

Le fait de considérer les Haïtiens comme de potentiels demandeurs d'asile ne s'impose pas comme une évidence chez les décideurs politiques et administratifs lorsque les réfugiés commencent à arriver en février 2004. Dans un premier temps, c'est l'aspect humanitaire qui est mis en avant pour justifier la prise en charge des Haïtiens<sup>1632</sup>. Leur présence n'est alors considérée que comme temporaire, tout comme l'instabilité qui affecte Haïti. Dans les jours qui suivent, la représentante du HCR en Jamaïque, Clover Graham, parvient toutefois à convaincre Peter Philipps, le ministre de la sécurité nationale, de mettre en place un dispositif pour examiner les éventuelles demandes d'asile<sup>1633</sup>. Si la décision est prise dès le 24 février 2004, les pouvoirs publics ne semblent pas réellement désireux d'en faire bénéficier les premiers concernés. En effet, à la mi-avril, Marguerite Laurent, une avocate haïtienne pro-Aristide, se rend au camp de Winnifred. Elle constate qu'aucun réfugié n'a alors déposé de demande et déplore l'absence de représentation légale auprès des Haïtiens<sup>1634</sup>. La procédure d'examen des demandes d'asile débute peu après cette visite<sup>1635</sup>. Des Comités d'éligibilité (*Eligibility Committees*) sont mis en place pour interroger les Haïtiens et déterminer s'ils ont droit au statut de réfugié. Ceux-ci sont composés de trois personnes : un représentant du Ministère de la sécurité, un représentant du Ministère des affaires étrangères, et un représentant du Ministère de la justice. Par ailleurs, les membres des Comités sont en charge d'aider les personnes concernées à remplir un formulaire officiel de demande d'asile, à partir duquel ils sont censés démontrer une « peur fondée » de persécutions. Chaque Comité émet ensuite une recommandation, la décision finale sur l'octroi du statut de réfugié étant prise par le Ministre des affaires étrangères. Entre fin avril et mai 2004, 281 entretiens sont ainsi menés dans le camp de Winnifred<sup>1636</sup>.

David, le haut responsable de l'immigration rencontré sur le terrain, a pris part à l'un de ces Comités et présente le processus de sélection comme un outil impartial et

---

<sup>1631</sup> Entretien avec Nancy Anderson, avocate et membre de l'IJCHR, 23 septembre 2013. Pour rappel, l'IJCHR correspond à : *Independent Jamaican Council for Human Rights*. Les dispositifs mobilisés durant cette période ne seront ainsi formalisés qu'en 2009, lorsque le pays se dote d'une politique d'asile officielle.

<sup>1632</sup> "Aristide must go, says Seaga", art. cit. ; "Ja willing to consider peacekeepers for Haiti", art. cit.

<sup>1633</sup> "Aristide must go, says Seaga", art. cit. ; entretien avec Nancy Anderson, avocate et membre de l'IJCHR, 23 septembre 2013. Nancy Anderson et Clover Graham ont régulièrement travaillé ensemble pour défendre les droits des demandeurs d'asile entre 2004 et 2005.

<sup>1634</sup> "Haitian lawyer to meet with Aristide, refugees today", *Jamaica Observer*, 17 avril 2004.

<sup>1635</sup> "Jamaica asks UN for help with refugees", art. cit.

objectif : « Nous étions en stricte conformité avec la Convention des Nations-Unies [sur les réfugiés]. Les conditions reposaient sur le fait de présenter une peur fondée de persécution, sur la base de la race, la religion, l'opinion politique, l'appartenance à un groupe social et la nationalité. Les personnes qui ne semblaient pas remplir ces critères n'étaient pas considérées comme étant légitimes pour obtenir le statut de réfugié. [...] La position du gouvernement est que ceux qui voulaient demander l'asile avaient la possibilité d'en faire la demande, et ceux qui faisaient cette demande étaient examinés, et ceux qui étaient considérés comme présentant un cas légitime de peur fondée de subir des persécutions ont obtenu le statut de réfugié<sup>1637</sup>. » Cette stratégie d'objectivation de la procédure d'asile par les acteurs publics ne parvient toutefois pas à éluder le caractère asymétrique de la relation qui prévaut entre les Haïtiens et les représentants de l'administration. En effet, si l'ensemble des officiels rencontrés affirment que la Jamaïque a « respecté ses obligations internationales<sup>1638</sup> », pour reprendre les mots de P.J Patterson, plusieurs aspects de la procédure sont en contradiction avec les principes de la Convention des Nation-Unies sur les réfugiés. Premièrement, le droit d'asile est en théorie appliqué par une autorité administrative indépendante, de manière à assurer l'impartialité du processus de sélection. Ici, le traitement des demandes est au contraire entièrement supervisé par le pouvoir exécutif. En deuxième lieu, les Haïtiens n'ont pas droit à une représentation légale durant les entretiens, pourtant garantie par l'article 32.2 de la Convention sur les réfugiés<sup>1639</sup>. Cette configuration place les demandeurs d'asile dans une position désavantageuse puisque, contrairement à leurs interlocuteurs, ils n'ont pas connaissance de la procédure et de ses critères de sélection. Troisièmement, les formulaires de demandes d'asile, qui constituent la base légale de la requête des Haïtiens, sont rédigés en anglais<sup>1640</sup>. La majorité des réfugiés n'étant pas anglophone et une partie d'entre eux ne sachant pas écrire, il est probable que les formulaires aient été rédigés par les évaluateurs des Comités eux-mêmes. Dans ces conditions, les demandeurs d'asile ont une influence minimale sur le processus de décision et se retrouvent dépossédés de leur propre

---

<sup>1636</sup> "Haitians going home", art. cit.

<sup>1637</sup> Entretien avec David, un haut responsable de la PICA, 12 septembre 2013. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l'anonymat.

<sup>1638</sup> "Haitians going home", art. cit.

<sup>1639</sup> « Le réfugié devra [...] être admis à fournir des preuves tendant à le disculper, à présenter un recours et à se faire représenter à cet effet devant une autorité compétente » (HCR, *Convention générale du 28 juillet 1951 relative au statut des réfugiés*, Genève, 1951). Les demandeurs d'asile auront par la suite droit à une représentation légale, mais uniquement pour ceux ayant fait le choix de faire appel à la décision du Ministère.

témoignage. Le processus d'examen des demandes d'asile apparaît ainsi comme une procédure discrétionnaire au sein de laquelle d'éventuelles ingérences extérieures, telle que la présence d'avocats, ne sont pas acceptées. Cette posture défensive s'est confirmée sur le terrain : lorsque nous avons demandé à consulter les rapports des *Eligibility Committees* – comme le prévoit la législation jamaïcaine, qui autorise en théorie toute personne à consulter les documents publiés par l'administration publique – le MNS a refusé de nous en donner l'accès, arguant de leur caractère « sensible ».

Environ quatre mois après le début des entretiens, le 29 septembre 2004, les pouvoirs publics rendent leur verdict et annoncent que les 281 demandes d'asile déposées par les Haïtiens ont été refusées. Gilbert Scott, le Secrétaire général du MNS, Paul Saunders, le responsable de la *Haitian Management Unit*, et Carol Charlton, directrice de l'agence de l'immigration, se rendent dans le camp de Montpelier pour faire part aux détenus de la décision du gouvernement jamaïcain. Cette rencontre suscite une certaine nervosité de la part des officiels jamaïcains, qui semblent craindre une émeute de la part des Haïtiens. Avant même de se rendre sur place, Gilbert Scott prévient ainsi : « nous allons mettre en place des mesures de sécurité pour maintenir l'ordre<sup>1641</sup> ». Les responsables sont par conséquent escortés au sein du camp par une escouade de policiers lourdement armés. Pourtant, le refus de l'intégralité des demandes d'asile ne provoque pas le soulèvement attendu<sup>1642</sup>. Gilbert Scott menace également ceux qui seraient tentés de s'enfuir et prévient que tout Haïtien s'échappant du camp « sera automatiquement considéré comme un étranger illégal et nous appliquerons la loi en les appréhendant<sup>1643</sup>. » La suspicion exprimée par les responsables administratifs envers les Haïtiens se manifeste également dans l'« oubli » des autorités compétentes de signaler que sept demandes avaient en réalité été acceptées. En effet, au terme du processus, les Comités ont recommandé d'accorder le statut de réfugié à sept personnes. Toutefois, le MFAT a omis d'officialiser cette décision. Dans une lettre datée du 10 janvier 2005 adressée à l'IJCHR, le Ministère indique ainsi que sept ressortissants « ont, en fait, obtenu le statut de réfugié en Jamaïque ». Toujours d'après ce courrier, les noms de ces

---

<sup>1640</sup> Sharon Clarke, *Refugee Rights in the Caribbean: a study of Haitians in Jamaica*, mémoire de recherche pour le MSc *Refugee Studies*, op. cit., p.49.

<sup>1641</sup> Gilbert Scott, cité dans Monique Hepburn, «Haitians denied Government refuses asylum request», *Jamaica Gleaner*, 30 septembre 2004. Notre traduction.

<sup>1642</sup> Monique Hepburn, journaliste au *Gleaner* présente au moment des faits, décrit la scène en ces termes : « Durant la réunion l'ordre régnait dans le camp, alors que les Haïtiens, l'expression grave, se réunissaient dans la cour du complexe pour entendre que leur demande pour rester en Jamaïque avait été rejetée. Des policiers lourdement armés surveillaient le rassemblement tandis que l'annonce était faite. » Ibid. Notre traduction

personnes avaient été « incluses par mégarde dans la liste des personnes dont la demande d’asile avait été refusée ». Et de conclure : « le désagrément causé par cette erreur est regrettable<sup>1644</sup> ». Sur les sept personnes concernées, trois d’entre elles avaient déjà été expulsées vers Haïti lorsque le Ministère a réalisé son « erreur ».

La procédure d’examen d’asile constitue un instrument efficace pour retirer aux détenus toute légitimité à rester en Jamaïque : d’exilés politiques, ils deviennent des « migrants illégaux » devant être traités comme tels par les pouvoirs publics. Comment les administrations publiques en charge du dossier sont-elles parvenues à un tel résultat, à savoir typifier 281 personnes fuyant la violence politique comme des « faux-réfugiés » ? Durant son intervention au camp, Gilbert Scott souligne qu’aucun détenu ne remplit les critères pour obtenir le statut de réfugié et insiste à nouveau sur le fait que « nous avons suivi toutes les dispositions de la Convention des Nations-Unies sur les réfugiés de 1951<sup>1645</sup> ». Les rapports internes confidentiels publiés par les *Eligibility Committees* donnent toutefois à voir une réalité différente. Grâce au concours de l’IJCHR qui, de par sa participation à la défense des réfugiés haïtiens, possède une documentation abondante sur le traitement des demandes d’asile, il a en effet été possible de consulter les conclusions publiées par les Comités<sup>1646</sup>. En dépit de la crise de l’État haïtien, de ses difficultés profondes à assurer la protection de ses citoyens, ainsi que d’un climat de violence généralisée, le refus des demandes est systématique. Les évaluateurs ont recours à quatre types de stratégies pour légitimer leurs rejets et décrédibiliser les demandes<sup>1647</sup>. La première consiste à présenter tout motif économique comme étant exclusif de motifs politiques. Pour le dire autrement, toute personne affirmant vouloir améliorer ses conditions de vie est immédiatement considérée comme un migrant économique, quelle que soit son vécu personnel ou son parcours politique. M. D, un demandeur d’asile, explique par exemple au Comité qu’il vivait dans un quartier de Port-au-Prince marqué par des affrontements armés entre pro et anti-Aristide. Il fut témoin de nombreux échanges de coups de feu et fut pris à partie dans une émeute. M. D était alors étudiant, un groupe social particulièrement ciblé par le parti Lavalas. Le

---

<sup>1643</sup> Gilbert Scott, cite dans Ibid. Notre traduction.

<sup>1644</sup> Lettre citée dans Sharon Clarke, *Refugee Rights in the Caribbean: a study of Haitians in Jamaica*, mémoire de recherche pour le MSc *Refugee Studies*, op. cit., p.56. Notre traduction.

<sup>1645</sup> Gilbert Scott, cité dans Monique Hepburn, “Haitians denied Government refuses asylum request”, art. cit. Notre traduction.

<sup>1646</sup> Nous remercions tout particulièrement Nancy Anderson de nous avoir donné libre accès aux archives de l’IJCHR.

<sup>1647</sup> Deux rapports sont mobilisés dans les lignes qui suivent : le premier est publié en août 2004 et concerne les 281 premières demandes d’asiles, le deuxième est publié en décembre 2004 et concerne les Haïtiens arrivés entretemps. Des extraits du rapport publié en décembre 2004 sont disponibles dans l’annexe 6 du présent travail.

Comité en tire les conclusions suivantes : « [M. D] n'a pas fourni de preuve étayant une peur fondée de persécution. De son propre aveu il n'était pas personnellement impliqué en politique et n'a jamais été ciblé. Il a évoqué les combats en général à Haïti et a utilisé cette raison pour partir, affirmant qu'il était difficile de vivre avec les troubles politiques. Il apparait au Comité qu'il a quitté Haïti pour des raisons économiques<sup>1648</sup>. »

La deuxième stratégie mobilisée est celle d'une remise en cause systématique de la parole des réfugiés. Cette présomption du mensonge traduit, de manière plus globale, une suspicion institutionnelle généralisée envers les demandeurs d'asile et le récit de leurs parcours personnels. Les rapports des Comités sont régulièrement parsemés d'interprétations soulevant le doute, tels que « les incidents décrits, *s'ils étaient réellement survenus*, ne renvoient pas à une peur fondée de persécution<sup>1649</sup> » ou « le Comité n'a pas eu le sentiment que l'histoire de Mme. X était crédible<sup>1650</sup> ». Le rapport sur la demande de M. L. constitue un cas illustratif sur la manière dont la suspicion constitue un prisme fondamental dans le traitement des demandes : « M. L. fonde sa demande sur le ciblage général des partisans du Lavalas<sup>1651</sup> [dont il fait partie] et utilise le fait qu'il a été renvoyé de son travail, que des gens sont entrés par effraction dans sa maison, que son chien a été tué et qu'une tête de poulet a été clouée à sa porte comme la base de sa persécution. Le Comité partage le point de vue selon lequel le cambriolage pourrait avoir été provoqué par le chaos général et les pillages [...] et qu'il n'y a pas de raison de croire qu'ils sont entrés par effraction dans sa maison parce qu'il était partisan du Lavalas. Le Comité pense également qu'il aurait pu être renvoyé [de son travail] pour un grand nombre de raisons et pas parce qu'il était membre de Lavalas. Le Comité partage le point de vue selon lequel le chien aurait pu être tué accidentellement et que les raisons qui poussent M. L. à croire le contraire ne sont pas crédibles. L'incident de la tête de poulet, du point de vue du Comité, ne constituait pas une chose inhabituelle, en tant que pratique culturelle, à Haïti. [...] Il a été noté que M. L. parle un excellent anglais avec un accent américain. Le Comité se demande si une personne ayant appris l'anglais à Haïti [...] aurait un accent américain aussi prononcé. Les incidents décrits par

---

<sup>1648</sup> Eligibility Committee, *Report of the Eligibility Committee on its Interviews with Haitian Refugees at Fairy Hill, Portland*, 1<sup>er</sup> décembre 2004. Notre traduction.

<sup>1649</sup> Ibid. Notre traduction.

<sup>1650</sup> Eligibility Committee, *Report of the Eligibility Committee on its Interviews with Haitian Refugees at Fairy Hill, Portland*, 3 août 2004. Notre traduction.

<sup>1651</sup> Pour rappel, le Lavalas est le parti politique de Jean-Bertrand Aristide.

M. L n'étayent pas l'existence d'une peur fondée de persécution<sup>1652</sup>. » Outre la remise en cause systématique du récit de M. L, on notera les différents stéréotypes qui transparaissent dans le raisonnement des évaluateurs, notamment que le cloutage de tête de poulet sur les portes constitue une « coutume locale », ou encore que le fait qu'un Haïtien parle couramment anglais constitue un élément de suspicion.

La troisième stratégie utilisée par les évaluateurs consiste à utiliser la confusion des événements présentés par les demandeurs, ainsi que la difficulté à restituer des événements souvent traumatisants, pour disqualifier leurs témoignages. En l'absence de preuves matérielles, les membres des Comités se reposent entièrement sur les récits des personnes interrogées pour discerner le bien-fondé de leur demande. En d'autres termes, ils testent la capacité du demandeur à présenter un récit cohérent, logique et « crédible ». De ce point de vue, le processus d'examen de demande d'asile s'apparente davantage à un contrôle de connaissances et de la capacité du sujet à présenter une argumentation articulée qu'à établir une qualification juridique des faits. Cette prééminence du récit a pour conséquence de donner une marge de manœuvre plus étendue aux instructeurs et de les placer en situation de domination. Toute incohérence, lacune, contradiction est par conséquent interprétée comme la preuve du « mensonge » tenu par le réfugié. Il est d'autant plus difficile pour les personnes interrogées de présenter un discours conforme aux attentes des instructeurs que l'entretien se déroule sans représentant légal et se fait par le biais d'un interprète. On notera également que l'ensemble des rapports consultés ne citent jamais directement les témoignages des réfugiés, mais livrent un récit réinterprété par les rédacteurs. Par exemple, l'essentiel des formulations commencent par « M. X a informé le comité que » ou « le Comité a demandé à M. X pourquoi il a quitté Haïti ». La description des parcours des réfugiés comporte de nombreux jugements implicites, tels que « Quand [le comité] a demandé à M. X son implication dans le parti Lavalas, il a dit indiqué qu'il a juste "aidé"<sup>1653</sup> », ou encore « M. X a parlé de son amour pour le parti Lavalas et du fait que cela lui a valu d'être ciblé. Quand le Comité lui a demandé par deux fois de relater les attaques le visant spécifiquement, [...] il a simplement dit qu'il a fui chez sa famille dans les montagnes<sup>1654</sup>. » Cette stratégie, outre qu'elle conduit à dessaisir les demandeurs d'asile de leur parole, relève également d'une technique de domination à part entière dans la

---

<sup>1652</sup> Ibid. Notre traduction.

<sup>1653</sup> Ibid. Notre traduction.

mesure où elle réécrit la vie de la personne et transforme cette dernière en un objet passif.

La dernière stratégie mise en œuvre par les instructeurs est de présenter une interprétation biaisée de la Convention des Nations-Unies sur les réfugiés. Tout motif autre qu'une persécution directement provoquée par l'activisme politique du demandeur est systématiquement évacué. Le fait d'appartenir à un groupe social spécifique est notamment éludé : les persécutions visant, par exemple, les étudiants ou les policiers, sont ainsi rejetées d'office. Par ailleurs, lorsque des cas d'activistes politiques se présentent, les Comités discréditent immédiatement le récit du demandeur. Si l'individu, se sentant menacé, s'est enfui avant de subir des violences, le Comité estime qu'il n'y a pas de preuves de persécutions puisque la personne n'a pas été attaquée – les extraits présentés un peu plus haut en offrant des exemples illustratifs. D'autre part, les instructeurs tentent généralement de minimiser ou de décrédibiliser l'investissement politique des demandeurs : la participation à des manifestations pro-Aristide n'est par exemple pas considérée comme un acte militant. Lorsque des violences ont été commises, les instructeurs estiment de manière systématique que les persécutions subies ne sont pas liées à l'activisme politique du demandeur. On prendra pour exemple le cas de Mme. C. : « Le Comité a noté que Mme C a prétendu que les partisans de Lavalas étaient ciblés en Haïti, mais qu'elle n'a pas pu fournir de preuve qu'elle a été ciblée en raison de son appartenance au Lavalas. Elle a donné des récits généraux sur des fusillades mais n'a pas mentionné d'incident spécifique où elle se faisait tirer dessus, agresser ou menacer. Le Comité a noté qu'elle a seulement évoqué le fait qu'elle se soit fait voler des choses et n'a pas donné l'impression que les gens qui ont cambriolé sa maison étaient venus la chercher<sup>1655</sup> ». De fait, les critères avancés par les Comités sont si restreints qu'il paraît difficile, voire impossible, de démontrer une « peur fondée » de persécution. Enfin, les instructeurs choisissent délibérément d'écarter le principe de protection subsidiaire, qui stipule qu'une personne peut se voir octroyer le statut de réfugié si l'État dont elle est le ressortissant n'est pas en mesure, ou n'a pas la volonté, d'assurer sa protection.

Le refus des 274 demandes d'asiles – si l'on exclut celles « oubliées » par le MFAT – apparaît donc reposer sur un processus de sélection flou et discrétionnaire, dont

---

<sup>1654</sup> Ibid. Notre traduction.



l'objectif n'est pas tant de déterminer la véracité des récits rapportés par les Haïtiens que de valider la transformation de ces derniers en « migrants économiques ». La fabrication de ces « profiteurs » par les administrations publiques permet, *in fine*, de légitimer leur expulsion du territoire national.

Sur les 281 personnes qui se sont vues signifier un refus de l'administration, 154 décident de faire appel auprès du gouvernement jamaïcain. À la fin de l'année 2004, un tribunal d'appel *ad hoc* est par conséquent mis en place<sup>1656</sup>. Là encore, aucune législation n'existant sur le sujet, la mise en place du tribunal d'appel obéit à des critères flous et mouvants. Le tribunal est présidé par un juge à la retraite, assisté de deux ambassadeurs eux aussi retraités. Les premières audiences se tiennent en février 2005 et prennent fin quatre mois plus tard<sup>1657</sup>. Contrairement à la procédure initiale, les Haïtiens ont cette fois droit à une représentation légale et leur défense est prise en charge par les avocats de l'IJCHR. Cependant, tout comme la procédure d'examen initiale, le processus d'appel semble lui aussi dédié à la disqualification des demandes de protection formulées par les réfugiés. Par exemple, de manière paradoxale, les Haïtiens ne sont pas autorisés à assister à leur propre audience. D'après Nancy Anderson, les représentants du gouvernement présents au tribunal expliquent qu'ils n'ont pas les moyens de prendre en charge le transport des demandeurs jusqu'à Kingston, et que le recours à des interprètes coûterait trop chers. Lorsque l'IJCHR leur propose de leur fournir un bus à titre gracieux pour transporter les Haïtiens jusqu'à leur audition, les membres du tribunal refusent à nouveau, sans préciser leurs motifs<sup>1658</sup>. Nancy Anderson raconte également les tentatives du tribunal visant à désarçonner la défense et les passes d'armes juridiques qui s'ensuivent. Lors de la première audience, les avocats de l'IJCHR n'ont par exemple qu'une semaine pour interroger et préparer la défense des 154 réfugiés, sachant que le camp de Montpellier se trouve à plus de quatre heures de route de Kingston<sup>1659</sup>. L'avocate, avec son collègue Lloyd Barnett, mobilise une quarantaine d'étudiants en droit pour préparer les dossiers à temps. Tous se rendent à plusieurs reprises dans le camp de Montpellier pour prendre les dépositions de chaque demandeur, parler en leur nom et en assurer leur défense. On notera également que les

---

<sup>1655</sup> Ibid. Notre traduction.

<sup>1656</sup> "Tribunal to hear Haitian refugee appeals", *Jamaica Observer*, 6 octobre 2004.

<sup>1657</sup> "Haitian refugees' interviews start tomorrow", *Jamaican Observer*, 9 février 2005.

<sup>1658</sup> Entretien avec Nancy Anderson, avocate et membre de l'IJCHR, 23 septembre 2013.

<sup>1659</sup> Nancy Anderson introduit alors une injonction auprès du Ministère de la justice, qui accepte finalement de lui accorder un délai d'une semaine supplémentaire.

dépositions recueillies par les membres de l'IJCHR mettent en lumière la déformation systématique des propos rapportés par les *Eligibility Committee*<sup>1660</sup>. La teneur des premières audiences d'appel suffit toutefois à décourager la plupart des avocats mobilisés par l'IJCHR. M<sup>e</sup> Anderson témoigne : « Nous avons fait environ 160 auditions en six mois. C'était un processus très décourageant. Parce que dès le premier jour il était évident qu'ils n'allaient donner à personne le statut de réfugié. [...] Quels que soient les arguments que j'avançais, [les juges] les contestaient aussitôt. C'était tellement ridicule ! [...] Les autres avocats que j'avais mobilisés pour nous aider avec les appels, ils sont venus une fois. Ils m'ont appelé et ils ont dit : "qu'est-ce que c'est que ces bêtises ? Ils ne vont rien donner à personne ! Pourquoi se donner la peine d'y aller ? [...] Je ne vais pas y retourner, c'est une perte de temps." Et ils ont abandonné comme ça. Il n'y avait plus que moi et le docteur Barnett<sup>1661</sup>. » Durant les audiences du tribunal – dont l'IJCHR nous a gracieusement autorisés à consulter les retranscriptions<sup>1662</sup> – on retrouve le même type de stratégies mises en évidence dans les *Eligibility Committee*, à savoir la remise en cause systématique de la parole des réfugiés, la décrédibilisation de leur engagement politique, ou encore la demande d'une « preuve » qu'ils étaient « spécifiquement ciblés » lorsqu'ils ont subi des violences<sup>1663</sup>. Au final, sur les 154 appels, dix sont jugés recevables par le tribunal. Sur le millier d'Haïtiens arrivés en 2004-2005, 17 d'entre eux obtiennent ainsi le statut de réfugié.

---

<sup>1660</sup> On se limitera à un exemple révélateur concernant la déposition d'un appelant. Le rapport du *Eligibility Committee* explique que le demandeur en question « a dit qu'il est venu en Jamaïque parce que les choses n'étaient pas faciles. Il n'a aucun lien politique et n'a jamais été attaqué. Il a peur que quelque chose lui arrive en Haïti et il voudrait rester en Jamaïque ». Durant l'appel, M<sup>e</sup> Anderson donne à voir une toute autre version des faits : « dans sa déposition [auprès de l'IJCHR], il a clairement rapporté une agression [...] perpétrée contre lui et son cousin par un groupe d'hommes brandissant des armes à feu et armés de pierres, qui menaçaient de les tuer ; il s'est enfui. Il a aussi démontré dans sa déposition initiale qu'il était membre du parti Lavalas et qu'il aidé son cousin qui travaille pour le leader du parti, accompagnant son cousin dans diverses tâches pour le leader du parti » (Ministry of Foreign Affairs and Trade, *Ad Hoc Tribunal to Consider Appeals of Haitian Nationals*, 8 février 2005, pp.58-59). Notre traduction.

<sup>1661</sup> Entretien avec Nancy Anderson, avocate et membre de l'IJCHR, 23 septembre 2013.

<sup>1662</sup> On se basera essentiellement, dans les lignes suivantes, sur le verbatim de l'audience qui s'est tenue le 8 février 2005. Tout comme avec les rapports des *Eligibility Committees*, l'accès aux retranscriptions nous avait été en premier lieu refusé en raison de leur caractère jugé « sensible ». Cette volonté d'entretenir l'opacité autour du processus d'appel est matérialisée par le sceau « confidentiel » apposé sur l'ensemble des verbatim consultés.

<sup>1663</sup> Le cas du fils d'un député Lavalas menacé de mort et poursuivi par des milices anti-Aristide fournit un exemple illustratif du processus de disqualification opéré par les acteurs administratifs. Pour Nicola Brown, représentante du Ministère de la justice durant les audiences, le jeune homme en question n'a pas établi la preuve d'une peur fondée de persécution politique, car lui-même n'est pas activiste politique : « S'il y avait eu une attaque, comme il le prétend, elle n'était pas dirigée contre lui mais plutôt contre ses parents, et donc dans ces circonstances [...] il ne peut pas dire qu'il a été l'objet d'une persécution en raison de son opinion politique. » (Nicola Brown, représentante du Ministère de la justice, citée dans Ministry of Foreign Affairs and Trade, *Ad Hoc Tribunal to Consider Appeals of Haitian Nationals*, 8 février 2005, pp.53-54.) Notre traduction. On notera également la conclusion orientée du rapport du *Eligibility Committee* sur cette demande : « Son père était un partisan du Lavalas et sa maison a été attaquée et détruite. Il était en route pour rentrer chez lui, il a entendu du bruit et a décidé de ne pas rentrer. [...] Il ne sait pas où sont ses parents et ne veut pas revenir, même s'il n'a rien à faire en Jamaïque. » (Ibid., p.51.) Notre traduction.

## 2. Purifier la société : vers une politique d'expulsions systématiques

Rebaptisée plus pudiquement « rapatriement des migrants », l'expulsion des réfugiés haïtiens concerne environ 950 personnes – outre la dizaine de demandeurs d'asile ayant obtenu le statut de réfugiés, une quarantaine d'individus parvient à échapper à la vigilance des forces de police. Les dispositifs de « renvois » prennent place selon des modalités différentes et évoluent au fil du temps et des infléchissements de la politique menée par les administrations publiques envers les Haïtiens. Dans un premier temps, les pouvoirs publics privilégient un système de rapatriements volontaires. Les personnes manifestant leur désir de retourner en Haïti sont priées de signer un formulaire, intitulé *Declaration of Voluntary Return*, fourni par le HCR. Les départs commencent au moment même où Jean-Bertrand Aristide quitte la Jamaïque et, de juin à août 2004, 289 personnes sont renvoyées à Haïti par avion<sup>1664</sup>. Le processus se déroule sous la supervision du MNS et son coût est entièrement pris en charge par l'Organisation internationale des migrations (OIM) et le HCR. Peu d'informations sont disponibles sur la manière dont ces rapatriements ont lieu. Si certains Haïtiens cités dans la presse affichent leur soulagement de pouvoir rentrer dans leur pays après plusieurs mois d'absence<sup>1665</sup>, d'autres témoignages suggèrent que des représentants du MNS ont tenté de forcer la main à certaines personnes. Plusieurs Haïtiens mentionnés dans les rapports des *Eligibility Committees* affirment en effet ne pas avoir été informés de la teneur des documents qu'ils ont signés, et avoir été rapatriés de force. Ces déclarations étant systématiquement qualifiées de « mensongères » dans les documents consultés, il n'a pas été possible de déterminer l'étendue éventuelle de ces pratiques<sup>1666</sup>.

Après le refus des demandes initiales d'asile, les dispositifs déployés par les pouvoirs publics évoluent : les 127 personnes n'ayant pas fait appel de la décision du gouvernement jamaïcain sont placées d'office en instance d'expulsion<sup>1667</sup>. L'année 2005 est ainsi marquée par une multiplication des éloignements et un durcissement des politiques de refoulement. Durant les six premiers mois de l'année, 283 individus sont placés dans des avions charters à destination d'Haïti. Dans un communiqué, le MNS explique que les Haïtiens sont « renvoyés en grand nombre de manière à prévenir toute

---

<sup>1664</sup> UNHCR, "Update on the Americas", *Newsletter*, n° 10, octobre 2004, p.10.

<sup>1665</sup> Mark Cummings, "First set of Haitian boat people repatriated", *Jamaica Observer*, 9 juin 2004.

<sup>1666</sup> Eligibility Committee, *Report of the Eligibility Committee on its Interviews with Haitian Refugees at Fairy Hill, Portland*, 1<sup>er</sup> décembre 2004.

<sup>1667</sup> Mark Cummings, "Haitians to be sent home", *Jamaica Observer*, 30 septembre 2004.

instabilité dans les camps où ils sont logés<sup>1668</sup> ». Les « rapatriements », pour reprendre la terminologie du MNS, sont supervisés par l'armée : les détenus sont placés dans des bus et conduits sous escorte à l'aéroport de Montego Bay. Un « habitant » du camp de Montpellier décrit une des expulsions menées par les militaires en juin 2005 en ces termes : « Nous nous sommes réveillés ce matin et nous avons vu beaucoup de soldats dans le camp. Ils ont appelé des noms, ces gens ont été mis dans des bus et emmenés à l'aéroport<sup>1669</sup>. » En mai 2005, Stephen Vascianni, directeur de la division internationale au sein du Ministère de la justice, annonce que les Haïtiens échouant en Jamaïque ne seront désormais « plus considérés comme des réfugiés<sup>1670</sup> ». Dès lors, les pouvoirs publics décident d'expulser systématiquement tout ressortissant haïtien se présentant sur les côtes jamaïcaines. Cette nouvelle politique est mise en pratique à partir de décembre 2005. Suite à de récents débarquements, 86 Haïtiens sont alors expulsés du territoire. Le MNS justifie cette décision en affirmant que ces derniers sont tous des « migrants économiques » et qu'ils sont par conséquent « illégaux<sup>1671</sup> ». Dans les années qui suivent, ces dispositions demeurent en vigueur et les Haïtiens arrivés de manière « clandestine » sont renvoyés dans un délai de une à deux semaines.

La réorientation des technologies politiques pour éliminer les Haïtiens du corps social collectif se donne également à voir par le biais de nouvelles pratiques de confinement. En novembre 2005, les 23 derniers détenus du camp de Montpellier sont transférés dans le principal centre pénitentiaire de Jamaïque, le *Horizon Adult Remand Centre* situé à Kingston, en attendant le verdict du tribunal d'appel. À cette date, certains réfugiés sont maintenus en rétention depuis plus de 14 mois. 12 autres Haïtiens, dont l'interpellation n'a pas été communiquée par les pouvoirs publics, les rejoignent également<sup>1672</sup>. L'incarcération de demandeurs d'asile dans des prisons de haute sécurité constitue une infraction au droit international et témoigne jusqu'où la logique de criminalisation des Haïtiens opérée par les pouvoirs publics jamaïcains a été portée. La

---

<sup>1668</sup> “More Haitians sent home, others protest”, *Jamaica Gleaner*, 23 juin 2005.

<sup>1669</sup> Ibid. Notre traduction.

<sup>1670</sup> Stephen Vascianni, directeur de la division internationale au sein du Ministère de la justice, cité dans “Jamaica not obliged to treat Haitians as refugees”, *Jamaica Observer*, 8 mai 2005.

<sup>1671</sup> « Ils n'ont pas eu l'autorisation d'entrée [sur le territoire] conformément aux dispositions de la loi sur l'immigration et sont par conséquent considérés comme des immigrés illégaux. [...] Les personnes ont été interrogées et il a été déterminé qu'elles étaient toutes des migrants économiques », communiqué du MNS, cité dans “Jamaica sends home 86 Haitians”, *Jamaica Observer*, 14 décembre 2005. Notre traduction.

<sup>1672</sup> Les échanges entre les administrations publiques en charge du dossier et l'IJCHR évoquent la présence de 23 Haïtiens à Horizon Centre. Toutefois, Sharon Clarke, qui a pu se rendre sur place, constate que les Haïtiens détenus sont au nombre de 35, sans que les responsables de la prison ne puissent lui expliquer la provenance des 12 autres prisonniers. (Sharon Clarke, *Refugee Rights in the Caribbean: a study of Haitians in Jamaica*, mémoire de recherche pour le MSc *Refugee Studies*, op. cit., p.67.)

militante associative Carla Gullota, qui s'est rendue sur place, témoigne des conditions de vie des prisonniers : « Je suis allé les voir à Horizon, mais ils étaient placés en rétention. Et la situation là-bas était vraiment, vraiment horrible. Ils étaient maintenus en rétention comme si c'étaient des prisonniers. Ils étaient confinés dans une zone loin des Jamaïcains. Je rendais visite à des femmes, l'une d'elles était malade, une autre, si je m'en rappelle correctement, était enceinte, elles avaient besoin de soin et tout le monde s'en fichait. J'ai également parlé à certains hommes, et ils me disaient qu'ils voulaient se suicider, parce qu'ils ne savaient pas quoi faire, ils étaient maltraités, et ils ne voulaient pas retourner dans leur pays<sup>1673</sup>. » L'isolement des Haïtiens du reste des prisonniers au sein même du système carcéral témoigne à nouveau, de la peur d'une « contamination » et de la nécessité de séparer les corps haïtiens et jamaïcains, ces derniers fussent-ils déjà condamnés par la société. À l'époque, les pouvoirs publics communiquent relativement peu sur ces incarcérations et il n'a pas été possible de retrouver d'article de presse sur le sujet. Interrogés par Sharon Clarke, des responsables administratifs expliquent que « [les Haïtiens] ont maintenant été amenés [sic] à Kingston parce que le camp lui-même a été réparé à plusieurs occasions et qu'il est maintenant en très mauvais état<sup>1674</sup>. » Richard Reece, alors directeur de l'administration pénitentiaire, avance une autre raison pour justifier l'emprisonnement des demandeurs d'asile : « Une fois que la décision a été prise de tous les rapatrier, en fait s'ils avaient entendu cela, ils auraient pu quitter le foyer [sic] où ils étaient, donc il a été décidé de les mettre au centre d'Horizon. Ils ont été transférés, puis ils ont été rapatriés par bateau, et dans certains cas par avion. Un coût considérable<sup>1675</sup>. » Les membres de l'IJCHR tentent de rencontrer les Haïtiens pour leur fournir une assistance légale – conformément à la législation locale – mais l'accès à la prison leur est refusé à plusieurs reprises. Une avocate venue sur place est également refoulée de force du complexe pénitentiaire. Un officier correctionnel l'invective : « Vous, les gens des droits de l'Homme, vous ne représentez que les droits des criminels<sup>1676</sup> ». D'après les archives de l'IJCHR, les Haïtiens sont maintenus à *Horizon Centre* pendant environ un mois, avant d'être renvoyés par charters le 13 décembre 2005. Si l'emprisonnement des « illégaux »

---

<sup>1673</sup> Entretien avec Carla Gullota, présidente de *Stand Up for Jamaica*, 14 mai 2014. Notre traduction.

<sup>1674</sup> Sharon Clarke, *Refugee Rights in the Caribbean: a study of Haitians in Jamaica*, mémoire de recherche pour le *MSc Refugee Studies*, op. cit., p.67. Notre traduction.

<sup>1675</sup> Entretien avec Richard Reece, *Commissioner of Jamaican Customs*, 5 septembre 2013. Notre traduction.

<sup>1676</sup> Citation obtenue en consultant les lettres de protestation envoyées au MNS par l'IJCHR. Ces réclamations sont restées sans réponse. Notre traduction.

n'apparaît pas comme une pratique courante – les pouvoirs publics préférant le recours au camp – on en retrouve des traces par la suite, notamment en 2007<sup>1677</sup>.

Deux autres dispositifs instrumentaux donnent à voir la volonté des pouvoirs publics d'« épurer » le corps social jamaïcain des Haïtiens dits « illégaux ». Le premier renvoie au traitement réservé aux enfants de réfugiés nés en Jamaïque. Durant la rétention des Haïtiens, au moins six enfants naissent dans les deux camps<sup>1678</sup>. Le droit du sol étant appliqué en Jamaïque, ces derniers sont par conséquent théoriquement considérés comme des citoyens jamaïcains. Toutefois, Anton Thompson, représentant temporaire du HCR en Jamaïque, rapporte les difficultés que les familles rencontrent pour obtenir un certificat de naissance auprès de l'administration : « Plusieurs mères ont accouché d'enfants ici. Et Pierre-Henry [un Haïtien installé de longue date en Jamaïque] est allé [à l'administration] pour obtenir un certificat. Et il a eu énormément de mal à l'avoir. [...] Je ne peux pas vous dire s'il a réussi à l'avoir<sup>1679</sup>. » Si, par la suite, les enfants nés sur les camps obtiennent finalement des papiers, le fait de détenir un passeport jamaïcain ne les autorise pas, aux yeux du MNS, à rester sur place. Lors de l'annonce du refus des demandes d'asiles, Gilbert Scott explique que les enfants nés en Jamaïque devront être renvoyés en Haïti avec leurs parents : « Les bébés qui sont nés en Jamaïque sont considérés comme des Jamaïcains et les documents adéquats ont été fournis. Cependant, les parents ne sont pas Jamaïcains et ce sont eux qui en ont la charge<sup>1680</sup>. » Pour Stephen Vascianni, directeur de la division internationale au sein du Ministère de la justice, les parents ne peuvent acquérir le droit de rester en Jamaïque simplement parce que leur enfant y est né : « L'enfant peut vivre en Jamaïque en tant que jamaïcain (lorsqu'il sera assez âgé pour prendre cette décision). Mais il n'y a pas de droit dérivé de l'enfant vers les parents. Il y a de bonnes raisons pour justifier cet [état de fait], autrement vous pourriez avoir des gens qui utiliseraient le fait d'avoir un enfant pour rester ici, même s'ils n'ont pas droit au statut de réfugié<sup>1681</sup>. »

On l'a vu, la volonté d'isoler et d'expulser les Haïtiens traduit une « peur du mélange » qui n'est pas sans rappeler les dispositifs instrumentaux mis en place durant

---

<sup>1677</sup> Cette année-là, 23 Haïtiens débarqués à Portland sont condamnés à un mois de prison avant d'être expulsés du territoire (« Haitians sent to jail », *Jamaica Gleaner*, 1<sup>er</sup> mars 2007).

<sup>1678</sup> Mark Cummings, « Haitians to be sent home », art. cit.

<sup>1679</sup> Entretien avec Anton Thompson, prêtre catholique et représentant temporaire du HCR en Jamaïque, 2 octobre 2013.

<sup>1680</sup> Gilbert Scott, cité dans Monique Hepburn, « Haitians denied Government refuses asylum request », art. cit. Notre traduction.

<sup>1681</sup> Stephen Vascianni, directeur de la division internationale au sein du Ministère de la justice, cité dans « Jamaica not obliged to treat Haitians as refugees », art. cit. Notre traduction.

la colonisation pour empêcher les « indigènes » de se rendre dans les métropoles et, pour reprendre la terminologie de l'époque, d' « abâtardir » la population. L'exemple le plus notable de ce refus du métissage avec les Haïtiens se révèle sans doute à l'aune du traitement réservé aux couples qui se forment entre réfugiés haïtiens et citoyens jamaïcains. On a évoqué un peu plus haut le fait que certains Haïtiens parvenaient à s'échapper des camps et ont établi des liens avec les communautés locales. Au cours de la rétention, trois mariages ont lieu entre des Haïtiens et des Jamaïcaines. Ces unions n'empêchent pourtant pas deux des maris d'être incarcérés, avec les autres détenus de Montpellier, au centre pénitencier de Kingston. Entretemps, le troisième mari se rend à l'agence de l'immigration accompagné de sa femme pour demander la nationalité jamaïcaine, conformément au droit constitutionnel local<sup>1682</sup>. En réponse, celui-ci est arrêté, incarcéré et expulsé. Sa femme tente, sans succès, de stopper le renvoi de son mari à Haïti<sup>1683</sup>. Les avocats de l'IJCHR tentent également d'intervenir, mais l'accès à leur client leur est systématiquement refusé et leurs lettres de protestation restent sans réponse. Le MNS affirme en retour que tout citoyen jamaïcain logeant des Haïtiens serait poursuivi<sup>1684</sup>. Le traitement réservé aux deux autres maris demeure plus flou : Sharon Clarke témoigne les avoir rencontrés en février 2006 lors de sa visite au centre pénitentiaire, ce qui suggère que leur incarcération a duré plusieurs mois. Interrogé sur le sujet, David, le haut responsable de l'agence de l'immigration, affirme que les réfugiés mariés à des Jamaïcaines ont « été autorisés à rester<sup>1685</sup> ».

Jusqu'à présent, on avait vu que les technologies gouvernementales mises en œuvre afin de prendre en charge les Haïtiens dit « illégaux » – les procédures d'enregistrement, les examens médicaux, les camps, etc. – renvoyaient à la mise en scène d'une altérité racialisée établissant une relation homologique avec la condition de l'esclave noir. Tout en s'inscrivant dans cette logique de rejet, les dispositifs d'expulsion remplissent une fonction différente dans la mesure où ils s'apparentent à des technologies de purification du corps social. Après avoir été identifié, confiné et « illégalisé » par le biais de la procédure d'asile, l'élément indésirable est finalement

---

<sup>1682</sup> Le chapitre 7 de la constitution jamaïcaine prévoit que toute personne mariée à un citoyen jamaïcain a le droit à la nationalité jamaïcaine.

<sup>1683</sup> Monique Hepburn, « Bring back my Haitian husband ! », *Jamaica Gleaner*, 11 décembre 2005.

<sup>1684</sup> « Les autorités de l'immigration préviennent que les Jamaïcains qui hébergent des immigrants illégaux peuvent être poursuivis en justice » (Claude Mills, « Row Over Haitians –Repatriation sparks conflict, Boat people bill \$10m a month », *Jamaica Gleaner*, 14 décembre 2005). Notre traduction.

<sup>1685</sup> Entretien avec David, un haut responsable de la PICA, 12 septembre 2013. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l'anonymat.

expulsé du territoire national. Par cet instrument, les pouvoirs publics évacuent le groupe qu'ils ont altéré et donnent ainsi à voir une opération d'assainissement du corps collectif. Si les dispositifs évoqués jusqu'à présent procédaient d'une « mise en désordre<sup>1686</sup> » de la société – à savoir la désignation/validation d'un problème via les instruments d'action publique – les technologies d'expulsion consistent pour leur part à expurger l'ordre social existant de façon à réaffirmer sa supériorité. La mise en scène d'un ordre social inversé, puis celle de son expulsion du corps collectif, permet à l'autorité publique, dans un double mouvement, de fabriquer de la déviance tout en réaffirmant sa légitimité. L'instrumentation du « problème haïtien » est, de ce point de vue, révélatrice de la matrice morale de l'État en Jamaïque en ce sens qu'elle donne à voir la manière dont le pouvoir politique s'auto-définit et exerce son emprise sur l'imaginaire social. L'ensemble des technologies gouvernementales mobilisées dans le cas présent tendent vers la réaffirmation des valeurs du nationalisme créole : on y retrouve en effet les différents préceptes du pluralisme racial, tels que la volonté de « moderniser » la société à l'opposé d'un ordre social chaotique et primitif. Dans cette perspective, la fabrication de l'Haïtien en tant qu'avatar moderne de l'esclave noir constitue un moyen efficace de rappeler le rôle originel assigné à l'État-nation jamaïcain, à savoir extraire le corps collectif de sa condition de colonisé.

### **III. Mettre en scène l'exclusion de l'Haïtien en Guadeloupe : instrumentalités et réactualisation de régimes de pouvoir racialisés**

En Guadeloupe, les instrumentalités mises en œuvre pour prendre en charge le « problème haïtien » suggèrent également une relation homologique avec la condition de l'esclave noir, dans la mesure où elles consistent à produire un corps inférieur et dépossédé de son identité sociale. Les modalités de mise en place de ces dispositifs de pouvoir, mais aussi les rapports que ces derniers donnent à voir entre autorité publique et population, sont toutefois relativement différents du cas jamaïcain. Trois axes de réflexion guideront le cheminement de notre argumentation durant cette partie. Le premier s'attachera à mettre en lumière les liens qui existent entre le paradigme de la conception coloniale de l'immigration, conçue historiquement comme l'apport contrôlé

---

<sup>1686</sup> Philippe Zittoun, *La fabrique politique des politiques publiques*, op. cit., p.27.



de main d'œuvre pour les plantations, et les outils d'action publique utilisés pour prendre en charge l'immigration haïtienne. Le deuxième axe de réflexion s'intéressera à la manière dont les instrumentalités mises en œuvre, en « illégalisant » les « clandestins », organisent de manière délibérée la position de vulnérabilité sociale et économique imposée aux Haïtiens et permettent ainsi la perpétuation de rapports de production racialisés. En troisième lieu, on défendra le point de vue selon lequel l'instrumentation du « problème haïtien » relève d'une biopolitique des corps dont l'objectif est de réaffirmer la supériorité du pouvoir métropolitain et des registres d'appartenance officiels. De manière plus générale, on observera que si les instrumentalités déployées en Jamaïque et en Guadeloupe relèvent de logiques communes – racialisation, « illégalisation », exclusion –, leur fonction de régulation politique varie en fonction des modes de gouvernementalité dans lesquelles elles s'insèrent. Il nous paraît cependant nécessaire d'apporter quelques précisions méthodologiques préalables. À l'inverse de la Jamaïque, il a été beaucoup plus difficile en Guadeloupe de rencontrer les acteurs publics liés à notre objet de recherche. La Préfecture, qui a le monopole quasi-exclusif de la gestion du « problème haïtien » en Guadeloupe, n'a jamais répondu à nos demandes. Ce refus est en réalité symptomatique des pratiques instrumentales opérées par l'administration préfectorale, marquées par un système délibérément opaque et discrétionnaire. Pour pallier ces carences, nous nous sommes appuyés sur trois principaux types de données : les rapports gouvernementaux « officiels », les rapports associatifs et la presse. Face aux silences de l'administration, le témoignage d'acteurs associatifs impliqués quotidiennement dans la défense des migrants haïtiens s'est également révélé particulièrement précieux.

## A. Produire l'illégalité des Haïtiens par les instruments : immigration postcoloniale et neutralisation du droit d'asile

### 1. L'immigration comme outil d'exploitation économique : évolutions et renouvellements des pratiques en Guadeloupe

En ce qui concerne la France, observer l'existence de liens étroits entre le droit colonial et le droit de l'immigration n'est pas nouveau et a été largement abordé dans la littérature des *postcolonial studies*, comme on a pu le constater un peu plus haut<sup>1687</sup>. Revenir plus en détail sur ce constat dans le cas de la Guadeloupe nous paraît toutefois constituer un préalable indispensable pour mieux comprendre comment les dispositions juridiques mises en place pour contrôler les Haïtiens s'insèrent dans des régimes de pouvoir beaucoup plus anciens. On l'a vu, l'administration de la Guadeloupe est marquée, au fil des siècles, par un principe d'exception coloniale. La justification de ce régime différentiel varie selon le contexte et l'époque : jusqu'à la départementalisation, il se fait au nom du maintien de l'ordre social existant et de la nécessité de contrôler une population jugée intrinsèquement instable. Après 1946, le principe d'exception survit par le biais de régimes dérogatoires, les pouvoirs publics invoquant l'impossibilité d'appliquer les règles de la métropole au contexte guadeloupéen, ou à l'inverse un droit aux particularismes locaux<sup>1688</sup>. Parmi les différences ayant subsisté entre le département d'Outre-mer et l'hexagone, celle concernant la circulation des étrangers est sans doute la plus saillante. Malgré plusieurs tentatives de rapprochement, les écarts institués n'ont jamais été réellement résorbés et l'appréhension coloniale de la main d'œuvre étrangère en tant que force de travail assujettie semble aujourd'hui encore guider les politiques de l'immigration.

Historiquement, les migrations caribéennes s'apparentent à de vastes mouvements de main d'œuvre provoqués successivement par l'économie coloniale et destinés à alimenter les monocultures d'exportation. Le chercheur Hervé Domenach souligne que ces échanges ont, avec le temps tissé un solide réseau de connections socio-économiques relativement imperméables aux variations conjoncturelles. Les flux

---

<sup>1687</sup> Voir la section intitulée « Origines coloniales et réactivation contemporaine des instruments de l'immigration » du présent chapitre.

<sup>1688</sup> Sur les différences de régimes entre la métropole et la Guadeloupe après 1946, ainsi que les luttes politiques engagées pour y remédier, voir la section intitulée « Guadeloupe : une décolonisation improbable » du chapitre 2 du présent travail.

migratoires contemporains apparaissent, par conséquent, « prisonniers de l’inertie de l’histoire<sup>1689</sup> ». On ne reviendra pas sur la traite des esclaves ayant sévit dans la région pendant près de trois siècles, et qui constitue un des exemples les marquants de cette association entre gestion racialisée de l’immigration et travail forcé. On s’attardera plutôt sur le rôle assigné aux travailleurs étrangers coloniaux en Guadeloupe suite à l’abolition de la traite en 1817 puis de l’esclavage en 1848. Les planteurs, en rupture de main d’œuvre et soucieux de contenir les revendications salariales des nouveaux libres, décident alors de recourir à de nouvelles formes d’immigration<sup>1690</sup>. Par le biais d’un système de contrats instauré en 1852, appelé engagisme, ils organisent d’importants mouvements migratoires en provenance d’Inde, de Chine et d’Afrique. Ces nouveaux dispositifs consistent à faire venir des travailleurs étrangers provenant d’autres colonies – généralement des paysans pauvres et des déshérités – pour remplacer les nouveaux libres sur les exploitations sucrières. L’engagement se situe généralement entre cinq et dix ans, à l’issue duquel les intéressés ont, en théorie, le choix du rapatriement ou du réengagement. Dans la pratique, les conditions de travail sur les plantations sont particulièrement difficiles et seule une minorité d’engagés se voit offrir la possibilité de rentrer dans son territoire d’origine. Par exemple, sur les 43 000 Indiens engagés en Guadeloupe entre 1854 et 1885, seuls 22 pour cent sont rapatriés<sup>1691</sup>. Des hiérarchies socio-raciales entre migrants sont également maintenues : les travailleurs provenant d’Afrique, en dépit d’un éloignement moindre de leur territoire d’origine, ont généralement une durée d’engagement plus longue que les Indiens et par conséquent un statut plus précaire<sup>1692</sup>. Parmi ces engagés d’Afrique, les « rachetés », c'est-à-dire les personnes en situation captive au moment de leur recrutement, sont placées au bas de la hiérarchie socio-raciale. Ils n’ont de « libres » que le nom, sont sujets à de nombreuses discriminations et vivent dans des conditions particulièrement précaires<sup>1693</sup>. L’abolition de l’esclavage ne signifie donc pas la fin du travail forcé par l’immigration, mais plutôt une recomposition de ses modes opératoires.

---

<sup>1689</sup> Hervé Domenach, “Les migrations intra-caribéennes”, art. cit., p.22.

<sup>1690</sup> Céline Flory, “Les migrations de travail à destination de la Guyane et des Antilles françaises : Sociétés post-esclavagistes, macule servile et genre”, in Myriam Cottias et Hebe Mattos, *Esclavages et subjectivités dans l’Atlantique luso-brésilien (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Marseille, OpenEdition Press, 2016, URL : <http://books.openedition.org/oep/1499> (consulté le 29 décembre 2016).

<sup>1691</sup> Singaravelou, *Les Indiens de la Guadeloupe : étude de géographie humaine*, Bordeaux, Deniaux, 1975, p.50.

<sup>1692</sup> André Calmont, et. alli., *Histoire et mémoire des immigrations en régions Martinique-Guadeloupe Rapport Final*, op. cit., p.15.

<sup>1693</sup> Pour une description détaillée du statut des « rachetés », voir Céline Flory, “Les migrations de travail à destination de la Guyane et des Antilles françaises : Sociétés post-esclavagistes, macule servile et genre”, op. cit.

Au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, la mécanisation partielle des exploitations sucrières change la nature des migrations : le marché du travail devient à domination saisonnière et repose essentiellement sur une main d'œuvre alternante en provenance des îles voisines<sup>1694</sup>. Dans le but de répondre à ces évolutions, l'administration coloniale instaure un nouveau régime migratoire pour les étrangers caribéens par le biais du décret du 29 juillet 1935. Celui-ci, dont l'objet est de régir l'entrée et le séjour des étrangers en Guadeloupe, mais aussi en Martinique et à la Réunion, établit ainsi deux catégories distincts aux droits différenciés, les « étrangers non-immigrants » et les « étranger immigrants<sup>1695</sup> ». Les premiers correspondent principalement aux touristes et aux hommes d'affaire européens, tandis que les deuxièmes sont des travailleurs provenant des colonies voisines venus répondre aux besoins de l'industrie locale. L'arrivée de ces derniers est relativement aisée : d'après le décret du 29 juillet 1935, après avoir obtenus un visa d'entrée local, soumis à la présentation d'un casier judiciaire, d'un certificat médical et d'un passeport, les « étrangers immigrants » doivent demander une carte d'identité dans les quarante-huit heures de leur arrivée. Celle-ci est valable deux ans et autorise son porteur à travailler en tant que salarié – l'exercice d'une activité libérale n'est en revanche pas autorisé. Dans la pratique toutefois, la carte d'identité peut être retirée à tout moment si la personne « cesse d'offrir les conditions requises<sup>1696</sup> ». Le décret précise enfin que le pouvoir d'expulsion, qui appartient en métropole au Ministère de l'intérieur, est dans le cas présent dévolu au gouverneur. Les dispositions instaurées par le décret du 29 juillet 1935 ont deux conséquences principales : en premier lieu elles reproduisent le paradigme colonial de l'immigration, dans la mesure où les étrangers non-européens sont exclusivement considérés au prisme d'une main d'œuvre assujettie dédiée aux besoins économiques des planteurs et usiniers ; en deuxième lieu, elles participent à l'édification d'une frontière intérieure entre la Guadeloupe et la métropole – une mesure au demeurant relativement courante dans l'empire colonial français et motivée, on l'a vu un peu plus haut, par la peur d'un « abâtardissement » de la population métropolitaine.

Ces dispositions constituent le fondement de la gestion contemporaine de l'immigration en Guadeloupe et posent les bases, comme nous le verrons un peu plus

---

<sup>1694</sup> Hervé Domenach, «Les migrations intra-caribéennes», art. cit., p.12.

<sup>1695</sup> Les dispositions du décret du 29 juillet 1935 sont reprises à partir de l'article de Danièle Lochak, «Les DOM sont-ils vraiment la France ?», *Plein Droit*, n°29-30, 1995, URL : <http://www.gisti.org/spip.php?article3853> (consulté le 13 mars 2016).

<sup>1696</sup> Ibid.

loin, des instruments utilisés pour prendre en charge le « problème haïtien ». En effet, la départementalisation de 1946 n'entraîne pas d'alignement réel du droit local sur celui de la métropole. Pendant près de 35 ans, jusqu'en 1980, les conditions d'admission des étrangers continuent à être régies par les textes coloniaux de 1935. C'est notamment sous ce régime que les travailleurs haïtiens sont amenés par les producteurs de canne à sucre guadeloupéens durant les années 1970<sup>1697</sup>. L'entrée en vigueur de l'ordonnance de 1945, qui régule la circulation des étrangers en France, aurait en principe dû se traduire par une libéralisation du régime local. Dans la pratique, seules les dispositions les plus rigoureuses de l'ordonnance sont appliquées<sup>1698</sup>. En 1980, la loi Bonnet est censée mettre fin à ce régime d'exception en étendant le champ d'application de l'ordonnance de 1945 aux DOM. Toutefois, celle-ci ne sera jamais appliquée : à chaque nouvelle loi sur l'immigration, la situation spécifique des DOM est invoquée pour justifier le maintien des dispositions du décret de 1935<sup>1699</sup>. L'existence d'un visa spécifique aux DOM est ainsi maintenue et les procédures d'expulsion d'étrangers restent soumises au pouvoir discrétionnaire du préfet, comme elles l'étaient autrefois à celui du gouverneur colonial<sup>1700</sup>. En revanche, les dispositions restrictives adoptées durant les années 1980 sont systématiquement transposées. Au fil des réformes, les conditions de circulation et d'entrée en Guadeloupe sont de plus en plus restrictives tandis que les reconduites à la frontière sont facilitées. Outre le fait qu'elles constituent une rupture avec le principe de continuité juridique, ces dispositions montrent comment les « vieilles colonies », où s'applique le principe de citoyenneté, demeurent considérées comme un corps social à part devant faire l'objet de dispositifs de sécurité spécifiques.

La mise en place de l'espace Schengen en 1995 ne remet pas en cause cette gestion différenciée de l'immigration et contribue au contraire à la renouveler. Les Départements d'Outre-mer sont exclus de l'espace de libre-circulation européen et demeurent soumis à un régime spécifique. Un visa valable pour la métropole ne l'est pas pour la Guadeloupe, et inversement<sup>1701</sup>. Ainsi, la différenciation entre Européens et « travailleurs étrangers » perdure : tandis que les ressortissants de l'Union Européenne

---

<sup>1697</sup> Sur les arrivées des années 1970 et 1980, voir la section intitulée « L'immigration haïtienne et la réactivation du "problème haïtien" » du chapitre 3.

<sup>1698</sup> Danièle Lochak, « Les DOM sont-ils vraiment la France ? », art. cit.

<sup>1699</sup> Ibid.

<sup>1700</sup> Jean-Pierre Alaux, « Des DOM en minidroit », *Plein droit*, n° 36-37, 1997, p.60.

<sup>1701</sup> Sur les conditions d'entrée et de circulation des étrangers en Outre-mer sous le régime de Schengen, voir Claire Rodier, « Les entorses au principe d'assimilation », *Plein droit*, n° 43, 1999, pp.9-10 et pour une version actualisée voir GISTI, Cimade et Migrants Outre-mer, *Régimes d'exception en outre-mer pour les personnes étrangères*, Paris, GISTI, 2012, p.17.

peuvent se rendre dans les départements d’Outre-mer sans restriction particulière, les autres étrangers doivent demander un visa spécifique trois mois avant leur voyage. Le fameux décret de 1935 reste encore d’actualité, comme le rappelle une circulaire du Ministère de l’intérieur de 1998 stipulant que celui-ci constitue « la base du principe de la consultation des préfets avant la délivrance d’un visa<sup>1702</sup> ». On notera également comment le préfet, en conformité avec la tradition coloniale, est érigé en consul – il est en charge d’attribuer les visas locaux – et dispose de pouvoirs sans communes mesures avec ses homologues métropolitains. Au moment des accords de Schengen, la frontière intérieure avec les départements d’Outre-mer semble par conséquent susciter davantage l’inquiétude des pouvoirs publics français que la disparition des frontières avec les autres pays européens. Ces restrictions de circulation renvoient en réalité à une conception clivée et racialisée du territoire français, dont les racines puisent directement dans le droit colonial<sup>1703</sup>. Si, à l’origine, les dispositifs énumérés ci-haut ne visent pas exclusivement les Haïtiens, ceux-ci en deviennent, à partir des années 1980, la principale cible. Comme on a pu le constater dans le chapitre 3, les expulsions d’Haïtiens se multiplient durant cette période : Laënnec Hurbon parle alors de « chasse à l’Haïtien » et dénonce l’existence d’un biais anti-haïtien des autorités françaises<sup>1704</sup>. Cette tendance, comme on le verra, s’amplifie durant les années 2000, notamment après le Congrès de 2005.

La persistance de ces dispositifs de coercition met à nouveau en lumière la façon dont l’Outre-mer, considéré comme un espace potentiellement instable, est l’objet d’un traitement différencié marqué par une répression accrue. Cette durabilité des schèmes coloniaux dans la gestion de l’immigration non-européenne s’avère cruciale dans le cas de l’instrumentation du « problème haïtien » dans la mesure où les dispositifs adoptés pour le prendre en charge s’inscrivent directement dans ce régime d’exception et participent à son renouvellement. Avoir connaissance de ce contexte permet de replacer les effets des instruments adoptés dans leur contexte historique et de dessiner des pistes de réflexion quant à la manière dont les pouvoirs publics entendent gérer les corps haïtiens et, par extension, les corps guadeloupéens.

---

<sup>1702</sup> Ministère de l’intérieur, *Circulaire du 22 juin 1988*. Le décret de 1935 sera finalement abrogé le 12 décembre 2000.

<sup>1703</sup> On pense plus particulièrement à l’ouvrage de Silyane Larcher, *L’autre citoyen*, op. cit., qui offre une illustration efficace de cette différenciation institutionnelle sous la colonisation.

## 2. État d'exception et régimes de pouvoir postcoloniaux

La principale réponse de l'État français aux demandes du Congrès des élus de Guadeloupe sur l'immigration en 2005 se traduit par la loi du 24 juillet 2006 sur l'immigration, portée par Nicolas Sarkozy, alors ministre de l'intérieur. Celle-ci contient en effet un chapitre entier dévolu à l'Outre-mer. Les différentes dispositions qui y sont adoptées contribuent à renouveler et à amplifier l'état d'exception qui prévaut en Guadeloupe, ainsi qu'à réaffirmer le pouvoir normatif de l'État français sur l'ordre social local. Surtout, les différents instruments mobilisés ont en effet pour conséquence de réactualiser et d'approfondir la transformation des migrants haïtiens en *homo sacer*. Dans le cas présent, le statut de *bare body* créé par l'appareil étatique est étroitement lié aux régimes de pouvoir postcolonial et aux catégories raciales dont il est porteur. Durant cette partie, on s'attachera à défendre deux idées principales : d'abord, que le régime d'exception instauré en 2006 est révélateur de la dimension racialisée de l'appartenance nationale en Guadeloupe. En effet, la persistance de la catégorie d'action publique de l'« étranger immigrant » met en lumière le fait que l'exercice du pouvoir politique, ainsi que les structures idéologiques fondant sa légitimité, y demeurent informés par des représentations raciales instaurant une hiérarchie entre groupes d'individus. Par ailleurs, on montrera en quoi la construction de l'Haïtien dit illégal en *homo sacer* constitue un outil de contrôle sur la population locale, dans la mesure où l'état d'exception a pour effet de ramener celle-ci à son statut de « citoyen à part ». Ce constat permet de repérer les différences qui existent dans l'exercice du pouvoir postcolonial en Guadeloupe et en Jamaïque : tandis que dans l'île anglophone, l'instrumentation du « problème haïtien » s'apparente au désir de s'extraire d'une condition jugée arriérée et renvoie au projet de « modernisation » porté par l'appareil étatique, en Guadeloupe elle se rapporte au statut ambigu des citoyens de couleur et à la nature inégalitaire du pouvoir exercé par les institutions politiques.

La loi du 24 juillet 2006 repose sur deux rapports parlementaires consacrés à l'immigration et publiés à l'Assemblée nationale et au Sénat en avril 2006<sup>1705</sup>. Si les deux documents sont supervisés par des acteurs politiques concurrents – le rapport de

---

<sup>1704</sup> Laënnec Hurbon, « Racisme et sous-produit du racisme, immigrants haïtiens et dominicains en Guadeloupe », art. cit., pp.1988 et p1991.

<sup>1705</sup> Voir Thierry Mariani, *Rapport relatif à l'intégration et à l'immigration*, n° 3058, Paris, Assemblée nationale, avril 2006 et Georges Othily et. alli., *Rapport de la commission d'enquête sur l'immigration clandestine*, n° 300, Paris, Sénat, avril 2006.

l'Assemblée nationale est rédigé par Thierry Mariani, député UMP, tandis que celui du Sénat est présidé par Georges Othily, sénateur guyanais socialiste – le diagnostic qu'ils opèrent et les conclusions qu'ils en tirent concernant l'Outre-mer sont relativement similaires. Dans une partie intitulée « Une situation qui reste préoccupante en Outre-mer », M. Mariani livre son diagnostic en observant que « la Guadeloupe [est] soumise à une pression migratoire particulièrement élevée ». Érudant la nature politique des mouvements migratoires en provenance d'Haïti, le député avance que les arrivées de 2004-2005 sont dues à la « proximité géographique [de la Guadeloupe] avec des zones géographiques où la population est réduite à une vie misérable<sup>1706</sup> ». La représentation d'un Haïtien misérable n'est pas le seul stéréotype mobilisé par M. Mariani pour livrer son diagnostic de la situation. S'exprimant à propos de la Guadeloupe, de la Guyane et de Mayotte, le député associe en effet immigration, déstabilisation sociale, criminalité, insalubrité et surcharge des services publics d'autre part<sup>1707</sup>. Invoquant à nouveau la spécificité de l'Outre-mer, le parlementaire en déduit qu'il est nécessaire d' « adapter » le droit des étrangers à la « réalité locale<sup>1708</sup> ». Le député détaille un peu plus loin les quatre priorités sur lesquelles l'action publique devra concentrer ses efforts : la traque des clandestins, les expulsions, la lutte contre le travail clandestin ainsi que la lutte contre les « enfants de complaisance<sup>1709</sup> ». Le rapport publié par le Sénat développe une argumentation similaire – l' « immigration-menace » – et recommande peu ou prou les mêmes mesures<sup>1710</sup>. Le diagnostic élaboré par les parlementaires s'inscrit donc dans la continuité du principe d'exception coloniale : de par leur « singularité », les territoires d'Outre-mer requièrent des dispositions « spécifiques » qui se traduisent en réalité par un recul du droit des « étranger immigrants ». On retiendra plus particulièrement deux éléments dans les rapports exposés ci-haut. D'une part, les populations voisines, notamment en Haïti, sont associées à une « masse » misérable, primitive et insalubre

---

<sup>1706</sup> Thierry Mariani, *Rapport relatif à l'intégration et à l'immigration*, op. cit., p.20.

<sup>1707</sup> « Cette immigration clandestine massive constitue assurément un facteur de déstabilisation sociale important en Guadeloupe, en Guyane et surtout à Mayotte [...] : la délinquance est en progression, le travail clandestin gangrène des secteurs entiers de l'économie, des zones d'habitat illégales et insalubres font leur apparition, tandis que les écoles et maternités sont souvent surchargées » (Ibid., p.21.).

<sup>1708</sup> « Les proportions prises par les flux migratoires dirigés vers ces trois collectivités justifient donc [...] d'adapter aux réalités locales certaines dispositions législatives qui y sont applicables, notamment en matière de police des étrangers. » Ibid.

<sup>1709</sup> « La singularité de la situation de l'immigration outre-mer conduit le Gouvernement à proposer dans le titre VI du projet de loi une série de mesures ciblées sur les collectivités les plus atteintes [sic], en fonction des difficultés rencontrées en matière de recherche et d'éloignement des étrangers, ou encore s'agissant de la lutte contre le travail clandestin et des reconnaissances d'enfants de complaisance. » (Ibid., p.35.)

<sup>1710</sup> « Le fonctionnement des services publics, le développement économique et la stabilité politique sont menacés dans les territoires ultra-marins les plus touchés par l'immigration clandestine – la Guyane et Mayotte et, dans une moindre mesure, la Guadeloupe et Saint-Martin – ce qui justifie des développements spécifiques. » (Georges Othily et. al., *Rapport de la commission d'enquête sur l'immigration clandestine*, op. cit., p.64.)



prête à « envahir » les collectivités d’Outre-mer. D’autre part, les territoires ultra-marins sont eux-mêmes conçus comme des espaces problématiques et vulnérables, dont la « stabilité politique », pour citer le rapport du Sénat, est « menacée ». Ce constat est loin d’être neutre dans la mesure où il fait écho au souci permanent, présent depuis les débuts de la colonisation, de maintenir l’ordre public sur un corps social considéré comme subversif et retors à la « civilisation européenne<sup>1711</sup> ». L’« immigration clandestine », qui correspond en réalité à l’immigration en provenance des anciennes colonies voisines, est ainsi présentée comme une menace sur les initiatives mises en place pour « franciser » l’Outre-mer ; menace sur les services publics, le développement économique, la cohésion sociale, etc. On notera également le contexte particulier dans lequel s’inscrit la loi du 24 juillet 2006 : sous l’impulsion de Nicolas Sarkozy, alors ministre de l’intérieur, la lutte contre l’immigration dite clandestine est érigée en priorité de l’action publique<sup>1712</sup>. Si la loi de 2006 pose des restrictions sur l’ensemble du territoire français, les départements d’Outre-mer, et plus particulièrement la Guadeloupe, sont l’objet des mesures les plus restrictives<sup>1713</sup>.

Au-delà des nombreuses dérogations préexistantes en Guadeloupe au regard du droit appliqué en métropole, la loi du 24 juillet 2006 étend un certain nombre d’exceptions jusque-là spécifiques à la Guyane et à Saint-Martin<sup>1714</sup>. Les plus importantes d’entre elles concernent les contrôles d’identité et la possibilité de contester une expulsion d’un étranger considéré en situation irrégulière. En droit français, les contrôles d’identité sont soumis à un certain nombre de règles et supervisés par le procureur de la République. Le code de procédure pénale prévoit que les agents de

---

<sup>1711</sup> Sur la gouvernamentalité coloniale et la préoccupation constante des autorités publiques de maintenir l’ordre parmi leurs sujets colonisés, on renvoie au chapitre 2 du présent travail, qui revient sur les différents dispositifs répressifs mis en place pour maintenir le corps social dans une position de dominé.

<sup>1712</sup> Entre 2006 et 2011, pas moins de quatre lois sont adoptées sur le sujet et facilitent les expulsions massives d’étrangers, tandis que le droit des étrangers, rebaptisé Céseda (Code d’entrée et du séjour des étrangers et du droit d’asile) entre en vigueur en mars 2005 et remplace l’ordonnance de 1945. Sur ce sujet, voir João Carvalho et Andrew Geddes, “La politique d’immigration sous Sarkozy”, in Jacques de Maillard et Yves Surel, dir., *Politiques publiques 3 : Les politiques publiques sous Sarkozy*, Paris, Presses de Sciences Po, 2012, pp.279-298. ; Sally Marthaler, “Nicolas Sarkozy and the politics of French immigration policy”, in Tim Bale, ed., *Immigration and Integration Policy in Europe: Why Politics – and the Centre-Right – Matter*, London, Routledge, 2009, pp.68-83. ; Olivier Le Cour Grandmaison, “Colonisés-immigrés et « périls migratoires » : origines et permanences du racisme et d’une xénophobie d’État (1924-2007)”, art. cit. et Lionel Galliano, “La situation juridique de l’étranger en France ou l’insécurité juridique comme moyen de régulation de l’immigration”, *Asylon(s)*, n° 4, 2008, URL : <http://www.reseau-terra.eu/article761.html> (consulté le 15 juillet 2015).

<sup>1713</sup> La loi du 24 juillet 2006 prévoit entre autres, au niveau national, un durcissement des conditions de délivrance des titres de séjour, des restrictions apportées au regroupement familial, un accès à la nationalité rendu plus difficile, ou encore la création d’une obligation de quitter le territoire français (OQTF). Dans le cadre de notre étude, on s’intéressera aux dispositions qui concernent spécifiquement la Guadeloupe.

<sup>1714</sup> Ce régime d’exclusion juridique est également abordé par Catherine Benoit, “L’héritage de l’indépendance d’Haïti à la Guadeloupe : Du langage des non-droits au non-droit des expulsions”, in Francine Saillant et Alexandrine Bourdeault-Fournier, dir., *Afrodéscendances, Cultures et Citoyenneté*, Laval, Les Presses de l’Université de Laval, 2012, pp.182-194.

police peuvent inviter à justifier de son identité toute personne à l'égard de laquelle il existe des raisons plausibles de soupçonner qu'elle a commis, ou va commettre un délit, ou qu'elle fait l'objet de poursuites engagées par l'autorité judiciaire. Les contrôles d'identité peuvent également être autorisés par le procureur de la République à des fins de recherche d'infractions déterminées. Avec la loi de 2006, ces limitations ne s'appliquent plus à la Guadeloupe : l'article 78-2 du même code de procédure pénal prévoit désormais que toute personne doit être en état de justifier son identité dans les zones bordant les deux principales routes nationales et les côtes de l'île<sup>1715</sup>. Au regard de la configuration insulaire de la Guadeloupe, ces contrôles peuvent en réalité s'appliquer dans la plupart des zones habitées du territoire. Pour le dire plus simplement, la loi de 2006 neutralise le procureur, instaure des contrôles d'identité sans garanties juridiques et octroie des marges de manœuvre significatives à l'institution policière. Ici, l'exercice du pouvoir judiciaire et les droits des individus ne sont pas considérés comme des garanties face aux abus, mais plutôt comme des contraintes qu'il faut supprimer<sup>1716</sup>. S'il en vient presque à être présenté comme un outil « libéral » par ses promoteurs, ce dispositif correspond en réalité à une technique de domination des corps : celui-ci constitue en effet une injonction permanente à justifier son identité administrative et à se conformer aux normes et aux registres d'appartenance fixés par l'État français. On retrouve à nouveau la technique du panoptique mise en lumière par Foucault : l'appareil étatique instaure une visibilité *potentiellement* permanente sur ses sujets et participe ainsi à la mise en œuvre d'un pouvoir « automatique<sup>1717</sup> ». Certes, cette technologie prophylactique s'adresse d'abord aux Haïtiens et contribue à mettre en scène leur exclusion de la communauté nationale. Toutefois, ces contrôles débridés n'en justifient pas moins l'instauration d'une surveillance permanente du corps social dans son ensemble : avec cette législation d'exception, toute personne est considérée comme a priori suspecte et peut être « contrôlée » à tout moment. Celle-ci instaure, en d'autres termes, la mise en place d'un quadrillage policier de l'ensemble du territoire.

---

<sup>1715</sup> Pour être plus précis, ces contrôles sans restrictions prennent place dans une zone comprise entre le littoral et une ligne tracée à un kilomètre en deçà, ainsi que dans une zone d'un kilomètre de part et d'autre, d'une part, de la route nationale 1 et, d'autre part, de la route nationale 4.

<sup>1716</sup> Ce raisonnement transparait notamment dans le rapport de Thierry Mariani, pour qui les restrictions sur les contrôles d'identité s'apparentent à des « contraintes légales » dont la suppression permettra de mettre fin aux « tensions sociales » générées par l'immigration : le député « propose d'assouplir certaines contraintes légales pesant sur les forces de l'ordre lors des contrôles et vérification d'identité effectués en Guadeloupe et à Mayotte. [...] Toutes ces mesures, très attendues de nos concitoyens outre-mer, permettront de répondre concrètement et rapidement aux difficultés rencontrées dans chaque collectivité pour retrouver la maîtrise des flux migratoires. Elles témoignent donc de la solidarité de la Nation tout entière à l'égard des Français de Guyane, de Guadeloupe et de Mayotte, confrontés dans la vie quotidienne aux tensions sociales engendrées par cette immigration considérable. » (Thierry Mariani, *Rapport relatif à l'intégration et à l'immigration*, op. cit., p.37.)

<sup>1717</sup> Michel Foucault, *Surveiller et Punir : Naissance de la prison*, op. cit., pp.202-203.

La deuxième principale disposition de la loi de 2006 concerne les possibilités de recours face aux reconduites à la frontières. Le régime de droit commun prévoit la possibilité d'un recours contre les arrêtés préfectoraux de reconduite à la frontière (APRF) dans les 48 heures suivant sa notification. La personne concernée a donc le droit de contester son expulsion devant le pouvoir judiciaire. En cas d'appel, un tribunal administratif contrôle la légalité de l'arrêté, qui comprend le motif du renvoi et le lieu de destination. Dans ce cas de figure, la mesure ne peut être exécutée tant que le juge n'a pas statué : il s'agit d'un recours suspensif. De même, en métropole, tout ressortissant étranger dispose d'un mois pour déposer un recours dans le cas d'une obligation de quitter le territoire français (OQTF). Celui-ci est également suspensif<sup>1718</sup>. Or, par dérogation au régime juridique métropolitain, la loi de 2006 prévoit expressément que les recours déposés en Guadeloupe contre les APRF, les OQTF ou les placements en rétention, ne sont pas suspensifs. Une personne peut donc être expulsée dans son pays d'origine alors même que son recours est en attente devant la justice administrative. Si ces dispositions peuvent paraître quelque peu techniques, elles ont un impact significatif sur les droits fondamentaux des étrangers en Guadeloupe. Elles se traduisent par la neutralisation du juge administratif, empêchent l'examen de la situation des étrangers sous l'angle de la vie familiale et privée, et retirent toute protection contre les traitements dégradants ; trois éléments inscrits dans la Convention européenne des droits de l'Homme<sup>1719</sup>. En résumé, le caractère non-suspensif des recours en Guadeloupe privent les étrangers en instance d'expulsion de la possibilité de faire valoir leurs droits et soustrait l'administration locale au contrôle du pouvoir judiciaire. Là encore, ces dispositions reposent sur le présupposé selon lequel les droits des individus s'opposent à l'efficacité de l'appareil sécuritaire<sup>1720</sup>. Ce raisonnement est toutefois loin de faire l'unanimité : le régime dérogatoire fait, depuis son instauration, l'objet de nombreuses critiques, de la part d'associations<sup>1721</sup> mais aussi de l'ONU<sup>1722</sup>. Les atteintes aux droits

---

<sup>1718</sup> Cimade, *Rapport 2008 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2008, pp.19-20.

<sup>1719</sup> De manière à garantir malgré tout l'accès à un juge, le législateur prévoit la possibilité de saisir le pouvoir judiciaire au moyen du référé suspension (en cas d'arrêt manifestement illégal) et du référé liberté (en cas d'atteinte aux droits fondamentaux), par lesquels le magistrat peut suspendre la décision de la préfecture. Dans la pratique, les reconduites expéditives rendent ces dispositions inopérantes.

<sup>1720</sup> Ainsi Thierry Mariani explique-t-il qu'il est « tout à fait essentiel pour la police aux frontières de ne pas voir son action ralentie par des recours dilatoires » (Thierry Mariani, *Rapport relatif à l'intégration et à l'immigration*, op. cit., p.36.). La ministre de l'Outre-mer présente un raisonnement similaire lorsqu'elle affirme qu'« il faut se doter de dispositifs législatifs qui ne soient pas des contraintes pour nous : ils doivent permettre des reconduites à la frontière efficaces. » (Brigitte Girardin, ministre de l'Outre-mer, citée dans Marc Armor, « Lutte contre l'immigration clandestine : les limites du système », *France-Antilles*, 25 avril 2005.)

<sup>1721</sup> Le collectif Migrants Outre-mer (MOM) parle d'« infractions graves aux droits de l'Homme » (Migrants Outre-mer, « L'outre-mer, laboratoire du recul du droit des étrangers », *Cahiers du MOM*, n° 7, juin 2011, p.5.) tandis que la Cimade évoque des territoires où « les droits des étrangers sont considérablement réduits » et où « les atteintes aux droits des personnes sont

fondamentaux qu'ils génèrent provoquent finalement la condamnation de la France par la Cour Européenne des Droits de l'Homme en 2012 – une sanction qui ne change toutefois pas les pratiques sur le terrain<sup>1723</sup>.

Le régime dérogatoire adopté en 2006 est initialement pensé comme une mesure temporaire : celui-ci n'est valable que pour cinq ans, dans le but de faire face à un « problème haïtien » considéré comme exceptionnel mais momentané. Cependant, celui-ci est en voie de pérennisation : la loi sur l'immigration de 2011 – dite loi Besson – renouvelle en effet le dispositif pour cinq années supplémentaires sans motif particulier. Cette exonération des contraintes juridiques habituelles met en lumière la manière dont les Haïtiens – cible principale de ces mesures en Guadeloupe – sont transformés en *bare bodies* : considérés comme des formes de vie menaçantes, ils sont relégués à l'état de corps nus exclus de la loi des hommes. Ils incarnent en effet un exemple typique des « zones d'exemption » d'Agamben, où l'ordre juridique normal est suspendu au profit de dispositifs « exceptionnels<sup>1724</sup> ». On pourrait dès lors croire que, par les instruments exposés ci-haut, l'État-nation renforce la distinction entre l'être politisé, le citoyen français, et l'étranger caribéen, notamment haïtien. Toutefois, si, comme le dit Agamben, la désignation de l'*homo sacer* a pour effet de délimiter les frontières de l'espace national, dans le cas présent celle-ci s'avère pour le moins trouble. L'exclusion du régime de la loi commune ne s'applique pas seulement aux Haïtiens : elle concerne en réalité l'ensemble du territoire guadeloupéen, soumis à un régime dérogatoire en raison de sa « singularité ». Nous sommes donc en présence d'un double état d'exception qui s'applique simultanément à des corps étrangers et à des territoires marginalisés. Exclu

---

nombreuses et importantes » (Cimade, *Rapport 2008 centres et locaux de rétention administrative*, op. cit., p.19.). Le MOM est un collectif de 14 associations de défense des droits des étrangers, parmi lesquels le CCFD, la Cimade, le Gisti, Collectif Haïti de France, la LDH ou encore Médecins du Monde. Créé en 2005 suite à l'adoption de dispositifs de plus en plus répressifs dans les territoires d'Outre-mer, son objectif est de réunir des informations sur la situation juridique des migrants en Outre-mer et de leur porter assistance. Fondée en 1939 et reconnue d'utilité publique, la Cimade est l'une des principales associations d'aide aux migrants, aux réfugiés et aux demandeurs d'asile en France. Pour l'année 2016, avec l'aide ses 2000 bénévoles, la Cimade a accompagné environ 100 000 personnes.

<sup>1722</sup> Dans un rapport inhabituellement sévère publié en 2008, le Comité des droits de l'Homme de l'ONU constate de nombreux manquements au droit international en Guadeloupe, en Guyane et à Mayotte : « Aucun recours en justice n'est ouvert pour les personnes expulsées à partir du territoire d'Outre-mer de Mayotte, ce qui serait le cas de 16 000 adultes et de 3 000 enfants chaque année, ni à partir de la Guyane française ou de la Guadeloupe. L'État partie devrait veiller à ce que la décision de renvoyer un étranger, y compris un demandeur d'asile, soit prise à l'issue d'une procédure équitable qui permet d'exclure effectivement le risque réel de violations graves des droits de l'homme dont l'intéressé pourrait être victime à son retour. Les étrangers sans papiers et les demandeurs d'asile doivent être correctement informés de leurs droits, lesquels doivent leur être garantis, y compris du droit de demander l'asile, et bénéficier d'une aide juridictionnelle gratuite. L'État partie devrait également veiller à ce que tous les individus frappés d'un arrêté d'expulsion disposent de suffisamment de temps pour établir une demande d'asile, bénéficier de l'assistance d'un traducteur et puissent exercer leur droit de recours avec effet suspensif. » (Comité des droits de l'Homme, Nations-Unies, *Examen des rapports soumis par les États parties conformément à l'article 40 du pacte : Observations finales du Comité des droits de l'homme*, Genève, juillet 2008, p.6.) L'intégralité du texte est surligné en gras dans le document original.

<sup>1723</sup> Arrêt de la Cours EDH, 13 décembre 2012, *de souza Ribieiro c/France*, req. 226989/07.

<sup>1724</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, op. cit., p.109.

du droit commun, tout en y étant partiellement inclus : ce statut bancal illustre bien la position de l'Outre-mer, relégué aux marges de l'espace national et considéré comme trop « particulier » pour y appliquer le droit commun. Dès lors, la frontière entre le citoyen français politisé et l'*homo sacer* dépolitisé paraît plus floue, les citoyens antillais se situant dans un entre-deux incertain et changeant. Un état de fait qu'Aimé Césaire résume dans une phrase restée célèbre : « Les Antillais ne savent pas s'ils sont des Français à parti entière, mais ils savent qu'ils sont des Français entièrement à part<sup>1725</sup> ». C'est dans cette optique que le statut d'« immigrant étranger » colonisé assigné à l'Haïtien a pour effet de ramener les citoyens de couleur à leur statut de Noir : en liant processus de racialisation et d'illégalisation, les instrumentalités en question suggèrent que si les Antillais ne sont pas des *bare bodies* à l'instar des Haïtiens, ils n'en demeurent pas loin<sup>1726</sup>. Elles participent ainsi d'une biopolitique des corps établissant une hiérarchie raciale entre citoyens blancs, citoyens de couleur, et non-citoyens de couleur (les Haïtiens). De ce point de vue, l'exclusion instrumentale de l'Haïtien apparaît comme un outil de contrôle visant à rappeler à une population racialisée la supériorité *biologique* du pouvoir qui la gouverne.

Enfermement des Haïtiens dans une condition d'infériorité et biopolitique des corps informée par la norme postcoloniale : les effets de l'instrumentation du « problème haïtien » en Guadeloupe ne sont pas sans rappeler ceux observés en Jamaïque. Certes, la nature des régimes d'exception observés dans les deux territoires est différente : tandis qu'en Jamaïque celle-ci se fonde sur l'absence de législation et le caractère *ad hoc* des instruments utilisés, en Guadeloupe elle est le produit d'une politique organisée de longue date et accentuée au fil des années. On ne peut toutefois pas manquer de remarquer qu'en Jamaïque comme en Guadeloupe, les Haïtiens sont exclus de la loi commune et se trouvent soumis à l'arbitraire du pouvoir administratif. Les dispositifs instrumentaux ont ainsi pour point commun d'instaurer un pouvoir

---

<sup>1725</sup> Aimé Césaire, dans un discours à la barre durant l'un des procès tenus suites aux émeutes de 1967 en Guadeloupe, cité dans *Journal de l'année*, Paris, Larousse, 1968, URL : [http://www.larousse.fr/archives/journaux\\_annee/1968/35/les\\_cantoniales\\_des\\_24\\_septembre\\_et\\_1er\\_octobre](http://www.larousse.fr/archives/journaux_annee/1968/35/les_cantoniales_des_24_septembre_et_1er_octobre) (consulté le 18 juillet 2016).

<sup>1726</sup> Les travaux de Genova sur l'articulation entre minorités raciales et migrants « illégaux » nous paraissent à ce titre éclairants : « même si elle paraît, de manière rassurante, réaffirmer le principe d'une différence sociale insurmontable et naturalisée, la racialisation des inégalités entre citoyens (associées à la fois aux "minorités" raciales "natives" et à la plupart des migrants "illégaux") déstabilise malgré tout la certitude présumée que de tels excès de souffrance ne pourraient être réservés qu'à "quelqu'un d'autre" – les "autres". L'existence d'une population condamnée à un statut social inférieur – que cela soit un effet de leur héritage (racial) "naturel", de leur statut (juridique) d' "étranger", ou les deux – constitue toujours un rappel que "cela pourrait vous arriver" et que "si vous sortez du rang, vous serez le prochain." » (Nicholas de Genova, "Spectacles of migrant « illegality »: the scene of exclusion, the obscene of inclusion", art. cit. pp.1193-1194.). Notre traduction.

normatif dont le but est de rendre le comportement des individus conforme à l'idéal postcolonial, exprimés toutefois dans des termes différenciés selon qu'il s'agisse de l'île anglophone ou du département d'Outre-mer.

### 3. Les entraves au droit d'asile en Guadeloupe

Tout comme en Jamaïque, l'« illégalisation » des Haïtiens en Guadeloupe passe par une procédure d'examen des demandes d'asile. Dans le cas présent, la politique d'asile s'inscrit dans le cadre national français et, à l'opposé du territoire anglophone, répond à des dispositifs d'action publique mis en place de longue date. Par conséquent, c'est l'OFPRA, basé à Paris, qui prend en charge les demandes d'asile formulées par les ressortissants haïtiens<sup>1727</sup>. En dépit d'une implantation beaucoup plus ancienne, la procédure d'examen des demandes d'asile remplit des fonctions relativement similaires à celles déjà observées en Jamaïque : elle récuse de manière disproportionnée les demandeurs et contribue à transformer ces derniers en « migrants économiques » en situation « irrégulière ». La requalification des demandeurs en la fameuse figure du « faux-réfugié », parce qu'elle accrédite et officialise l'idée d'individus indignes de demeurer sur le territoire, contribue à rationaliser les inégalités créées les pouvoirs publics, ce d'autant plus que la Guadeloupe est sujette à des pratiques différenciées du droit d'asile au regard de la métropole qui mettent les demandeurs haïtiens en situation de désavantage.

Ce processus d'« illégalisation » atteint son paroxysme durant la crise politique à Haïti, entre 2004 et 2005. Les demandes d'asile déposées par des Haïtiens connaissent alors une hausse significative : elles passent de 135 en 2003, à 1472 en 2004, et à 3491 en 2005. À partir de 2006, alors qu'Haïti connaît une période de stabilisation politique, ce chiffre baisse nettement et s'établit à 537<sup>1728</sup>. À l'instar de la Jamaïque, la sélection des demandeurs d'asile est présentée comme un outil impartial et objectif. Franck

---

<sup>1727</sup> L'Office français de protection des réfugiés et des apatrides est un établissement public doté de l'autonomie administrative et financière. Il est en charge de l'application des textes français, européens et internationaux sur la reconnaissance du statut de réfugié. Il est placé sous la tutelle du Ministère de l'intérieur.

<sup>1728</sup> Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2009, p.229. Si les chiffres rapportés englobent l'ensemble du territoire, comme le précise l'OFPRA, « une très grande majorité [des demandeurs haïtiens] est concentrée dans le seul département de la Guadeloupe. » (OFPRA, *Rapport d'activités 2006*, Paris, 2006, p.2.) Les chiffres s'appliquant uniquement à la Guadeloupe ne sont pas disponibles, l'OFPRA ne comptabilisant les demandes qu'à l'échelle des DOM-TOM, et non par département. Pour répondre à cette augmentation, l'OFPRA envoie dans un premier temps des missions d'instruction en Guadeloupe à partir de fin 2004. Ce dispositif montre toutefois rapidement ses limites et, à partir de janvier 2006, une antenne permanente de l'office est ouverte à Basse-Terre (OFPRA, *Rapport d'activités 2005*, Paris, 2005, p.20.).

Eyheraguibel, chef de la division Amériques-Maghreb de l'OFPRA, décrit la procédure en ces termes : « devant l'OFPRA, ce qu'on fait, on reçoit les demandeurs, ils nous exposent les raisons pour lesquelles ils ont quitté leur pays. Et puis nous ensuite on analyse. De façon à pouvoir faire ressortir les motifs de départ, si oui ou non, ça rentre dans le champ de la convention de Genève, ou si ça ne rentre pas dans le champ de la convention mais qu'on considère qu'il y a quand même de la persécution et dans quelle mesure on peut assurer la protection subsidiaire. En fait c'est une procédure qui est appliquée à tout le monde, que ça soit des Haïtiens, des Africains... C'est la même procédure qui est appliquée, et en fait ce qui compte c'est les critères : est-ce que oui ou non le motif, la situation dans laquelle se trouvent ces personnes rentre sous le coup de ce qui est prévu dans les textes<sup>1729</sup>. » Cette stratégie visant à présenter l'examen des demandes d'asile comme un dispositif neutre s'inscrit dans la continuité des discours prévalant sur le traitement du « problème haïtien », à savoir la mise en avant de la supposée « normalité » des instruments mis en œuvre. Plusieurs études sociologiques portant sur le fonctionnement interne de l'OFPRA, le traitement des demandes et les « critères » mis en avant par M. Eyheraguibel, suggèrent toutefois un constat plus nuancé. D'après Johanna Probst, qui a mené une enquête sociologique au sein de l'OFPRA en 2010, outre le fait que le processus décisionnel s'inscrit dans un contexte d'incertitude, celui-ci est marqué par l'existence d'un soupçon institutionnel généralisé envers les demandeurs d'asile reposant essentiellement sur la « crédibilité » des récits présentés aux instructeurs<sup>1730</sup>. On retrouve ici le même type de schèmes que ceux observés en Jamaïque. L'importance de cette cohérence attribuée au récit du demandeur est confirmée par M. Eyheraguibel, qui explique qu'en l'absence de preuves matérielles, c'est l'« intime conviction » de l'instructeur qui prévaut<sup>1731</sup>. Jérôme Valluy, ancien juge à la Cours nationale du droit d'asile, associe pour sa part le processus décisionnel à un « jugement technocratique de l'exil » tributaires des subjectivités et à un « champ de

---

<sup>1729</sup> Entretien avec Franck Eyheraguibel, chef de la division Amériques-Maghreb à l'OFPRA, 16 janvier 2013.

<sup>1730</sup> « La production de la décision administrative s'inscrit dans un contexte d'incertitude et d'ignorance, dû à l'absence quasi-totale de preuves matérielles et au soupçon institutionnel généralisé à l'égard de la parole des demandeurs. La question de crédibilité occupe une place centrale dans l'instruction des demandes d'asile » (Johanna Probst, « Entre faits et fiction : l'instruction de la demande d'asile en Allemagne et en France », *Cultures & Conflits*, n° 84, 2011, p.66.).

<sup>1731</sup> « Il y a une double opération [lors de l'instruction de la demande]. Premièrement de vérification juridique, donc de voir si ce que nous a raconté la personne rentre dans le cadre juridique qui constitue les textes régissant l'asile. Et puis autre travail, c'est celui de l'évaluation de l'authenticité, de l'établissement des faits donnés, en fonction de vérifications qui peuvent être effectuées, ce qui est très difficile. En fonction d'éléments de preuve qui peuvent nous avoir été communiqués, toujours, et surtout en fonction de la cohérence des déclarations du demandeur, et de la manière dont l'entretien s'est déroulé. Après les gens travaillant ici connaissent très bien les pays, donc ça nous permet quand même de, euh, enfin j'espère, d'établir, ou de ne pas établir, les faits. Il y a une conviction, une intime conviction, quand on n'a pas de preuves tangibles. » (Entretien avec Franck Eyheraguibel, chef de la division Amériques-Maghreb à l'OFPRA, 16 janvier 2013.)

luttons idéologiques qui ne se reconnaissent pas comme tel<sup>1732</sup> ». Partant de ce constat, on s'attachera à appréhender la dimension idéologique du traitement des demandes d'asile haïtiennes déposées en Guadeloupe. À première vue, en l'absence de documentation interne, il apparaît difficile de savoir si, au-delà des discours officiels, les Haïtiens ont fait l'objet d'un traitement spécifique. Bien que nous n'ayons pas de preuves directes sur ce propos, plusieurs indices suggèrent qu'il existe, durant les années 2000, une volonté de neutraliser le recours à l'asile pour les Haïtiens vivant en Guadeloupe.

Premièrement, une étude des taux d'acceptation des demandes met en lumière le fait qu'à partir de 2004 – année de crise politique – les Haïtiens sont systématiquement en-dessous de la moyenne nationale, comme le montre le tableau ci-dessous.

% / Année	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009
<b>Taux d'acceptation OFPRA des Haïtiens</b>	11,8	7,1	5,7	7,4	9,4	6,6	7,4
<b>Taux d'acceptation OFPRA global</b>	9,8	9,1	8,2	7,8	11,6	16,2	14,3

Source : OFPRA<sup>1733</sup>

En somme, les taux d'acceptation des Haïtiens sont parmi les plus bas de France. L'OFPRA ne donnant pas de données par département, il n'a pas été possible de comparer le taux d'acceptation en Guadeloupe et dans les autres départements, à l'exception de l'année 2005. Tirant un bilan des missions effectuées dans le département d'Outre-mer, l'Office indique que leur taux d'accord sur place n'est que de trois pour cent. Pour justifier le rejet de 97 pour cent des demandes d'asile provenant d'un pays en proie à une crise politique sévère, et alors que le HCNUR demande au même moment à

<sup>1732</sup> « L'origine de [l'élévation] tendancielle du taux de rejet ne fait aucun doute : amorcée dès le début des années 1970, [...] il s'agit d'une production technocratique, celle de corps de fonctionnaires spécialisés, travaillant à juger et justifier les décisions portées sur chaque récit d'exilé par référence à un régime juridique devenu ésotérique [...]. Le jugement technocratique participe de manière centrale au retournement du droit de l'asile contre les exilés en se présentant comme une évaluation objective au regard de ce qu'ils sont au regard de règles juridiques impersonnelles alors qu'il ne procède [...] d'aucune définition consensuelle du réfugié, ne possède aucun moyen significatif d'instruction sur les réalités biographiques des exilés et se trouve de ce fait tributaire des subjectivités et de leurs interactions. Le jugement technocratique est un champ de luttes idéologiques qui ne se reconnaît pas comme tel » (Jérôme Valluy, *Rejet des exilés : Le grand retournement du droit d'asile*, Paris, Éditions du Croquant, 2009, p.41-42.).

<sup>1733</sup> Ces données sont compilées à partir des rapports d'activité annuels publiés par l'OFPRA entre 2004 et 2009. En raison du manque de données disponibles, le taux d'acceptation ne comprend pas les appels auprès de la Cours nationale du droit d'asile.



tous les États de la région d'accueillir les Haïtiens fuyant leur pays<sup>1734</sup>, l'Office avance que les réfugiés sont essentiellement présents en Guadeloupe pour des raisons économiques et ne font pas l'objet de persécutions spécifiques<sup>1735</sup>. L'installation d'une l'antenne permanente de l'OFPRA en Guadeloupe ne semble pas changer ces pratiques : en 2009, son taux d'acceptation atteint les 2,8 pour cent<sup>1736</sup>. On retrouve par conséquent le même type de mécanisme à l'œuvre qu'en Jamaïque, à savoir la présomption d'une motivation économique chez tous les demandeurs, la négation de la nature politique des mouvements migratoires en 2004-2005, et la mise à l'écart de la protection subsidiaire dans le processus décisionnel.

Deuxièmement, il semblerait raisonnable d'estimer que le nombre de demandes acceptées ait augmenté en 2004-2005, durant la crise politique à Haïti, puis ait redescendu dans les années qui suivent. Paradoxalement, c'est l'inverse qui se produit : les taux de rejet les plus élevés se situent en 2004-2005, tandis que les politiques d'expulsion en Guadeloupe sont à leur paroxysme, et ne redescendent qu'une fois la situation à Haïti en voie de normalisation, à partir de 2006. Si, malgré le fait qu'elle soit sous la tutelle du Ministère de l'intérieur, l'OFPRA revendique l'indépendance de ses procédures d'instruction, on notera que le rendu des décisions s'inscrit dans la continuité des dispositifs d'exclusion mis en place par le pouvoir métropolitain. Ainsi la ministre de l'Outre-mer, Brigitte Girardin, estime-t-elle en 2005 qu'un taux de rejet élevé est une condition pour que le système de l'asile soit « efficace »<sup>1737</sup>. Troisièmement, les pratiques de la Préfecture de Guadeloupe produisent un contexte défavorable à l'acceptation des demandes. Lorsqu'un Haïtien dépose une demande d'asile, l'administration préfectorale locale recourt de manière quasi systématique à une « procédure prioritaire », c'est-à-dire qu'elle demande à l'OFPRA de procéder à un examen accéléré de la demande, et se réserve le droit d'expulser la personne sans délais en cas de refus. L'usage de ce dispositif conduit à un taux de rejet plus élevé que la normale, d'une part parce que le demandeur n'a pas le temps

---

<sup>1734</sup> HCR, “ Update on the Haiti situation”, HCR, mars 2004, URL : <http://www.unhcr.org/405ab7884.html> (consulté le 18 avril 2014).

<sup>1735</sup> « Ce taux relativement faible s'explique par une demande d'asile haïtienne qui s'inscrit dans le contexte d'une insécurité généralisée en Haïti, les demandeurs d'asile faisant essentiellement valoir la situation générale dans leur pays d'origine ainsi que l'absence de perspectives économiques. » (OFPRA, *Rapport d'activités 2005*, op. cit., p.23.)

<sup>1736</sup> GISTI, Cimade et Migrants Outre-mer, *Régimes d'exception en outre-mer pour les personnes étrangères*, Paris, GISTI, 2012, p.41.

<sup>1737</sup> « Ce taux de rejet de 92 pour cent démontre que le système commence à être efficace » (Brigitte Girardin, ministre de l'Outre-mer, citée dans Marcel Gervélas, “Immigration : Brigitte Girardin a entendu le cri des Guadeloupéens”, *France-Antilles*, 22 avril 2005.)

d'organiser sa défense, et d'autre part parce que les instructeurs sont contraints de rendre leur décision dans des délais restreints. Pour la seule année 2006, le placement en procédure prioritaire concerne 89 pour cent des demandes d'asile en Guadeloupe, contre 31 pour cent en métropole<sup>1738</sup>. Enfin, au-delà du processus décisionnel lui-même, les demandeurs d'asile en Guadeloupe bénéficient de conditions défavorables, entretenues par les pouvoirs publics locaux, qui entravent l'exercice effectif de leurs droits. Contrairement à la métropole, aucune structure n'est officiellement en charge de l'accompagnement socio-juridique des requérants en Guadeloupe<sup>1739</sup>. L'État n'étant pas favorable au soutien financier, comme c'est le cas en métropole, des associations locales de soutien aux réfugiés, les demandeurs doivent préparer leur défense seuls, ou avec l'aide de bénévoles travaillant dans des conditions précaires. En 2006, la Commission nationale consultative des droits de l'Homme (CNDH) épingle le traitement réservé aux demandeurs d'asile en Outre-mer, et notamment Guadeloupe : elle souligne que, en violation du droit d'asile, les personnes ne sont pas informées de leurs droits en Préfecture, ne disposent pas de ressources effectives, n'ont pas accès à des conseils juridiques, ne bénéficient pas de logements et sont contraintes de vivre dans des squats<sup>1740</sup>. Elle dénonce également des « exceptions difficilement compréhensibles » dans le droit d'asile, qui génèrent « un sentiment d'arbitraire » et « permettent mal de distinguer [...] les pratiques spécifiques ou les dysfonctionnements de l'administration<sup>1741</sup>. » La CNDH conclut son propos en condamnant des « conditions de vie inacceptables qui interfèrent sur l'effectivité du droit d'asile<sup>1742</sup> » en Guadeloupe et, de manière plus générale, dans les territoires d'Outre-mer. Depuis la publication de ce rapport, aucune disposition n'a été prise pour remédier à ces inégalités. Cette situation, ainsi que l'application différenciée du droit d'asile qui en découle, aboutit à une probabilité d'acceptation bien moindre pour un demandeur haïtien vivant en Guadeloupe<sup>1743</sup>.

---

<sup>1738</sup> OFPRA, *Rapport d'activités 2006*, op. cit., p.14. Les Haïtiens représentent alors près de neuf demandeurs d'asile sur dix en Guadeloupe.

<sup>1739</sup> La Cimade apporte une aide à partir de 2011, mais celle-ci se limite à l'accompagnement des personnes détenues au Centre de rétention administratif.

<sup>1740</sup> Anne Castagnos-Sen, *Les conditions d'exercice du droit d'asile en France*, Paris, CNDH, pp.182-185.

<sup>1741</sup> Ibid., p.183.

<sup>1742</sup> Ibid.

<sup>1743</sup> « Les dispositions du Ceseda qui concernent le droit d'asile s'appliquent pour le territoire métropolitain et pour ceux d'outre-mer, mais dans les faits il est appliqué de manière si différente que les demandes d'asile outre-mer ont peu de chances d'aboutir » (Catherine Benoit, "L'héritage de l'indépendance d'Haïti à la Guadeloupe : Du langage des non-droits au non-droit des expulsions", op. cit., p.186.)

Les différents éléments mis en évidence suggèrent par conséquent qu'il existe une volonté politique de neutraliser, ou tout du moins d'amoinrir, le recours à l'asile en Guadeloupe, à une époque où les Haïtiens représentent 90 pour cent de la demande locale<sup>1744</sup>. On retrouve ici le schème colonial de la gestion de l'immigration où l'« immigrant étranger » se situe dans une position désavantageuse au regard des étrangers vivant en métropole. Un Haïtien demandant l'asile en Guadeloupe se trouve ainsi doublement défavorisé, d'une part parce que sa nationalité est soumise à des taux de rejet particulièrement élevés, y compris dans le cas d'une crise politique généralisée dans son pays d'origine, et d'autre part parce que l'exercice de ses droits n'y est pas effectif. Dans cette perspective, l'asile s'avère moins être un dispositif de protection qu'un outil au service du pouvoir politique permettant de légitimer le caractère « hors la loi » assigné aux Haïtiens. Il permet également de valider le stéréotype de migrants miséreux venus profiter des supposées largesses du système social local et menacer la « francité » de l'ordre social guadeloupéen, tout en rationalisant la différenciation juridique opérée entre citoyen français et non-citoyen. Si la configuration institutionnelle du droit d'asile en Guadeloupe est donc différente de celle observée en Jamaïque, leur finalité est en définitive similaire : dans les deux cas, le dispositif d'action publique s'apparente à une biopolitique consistant à trier les corps, à « illégaliser » des groupes jugés déviants, et ainsi à réaffirmer la performativité des structures idéologiques postcoloniales.

## B. Traquer, enfermer et expulser les corps haïtiens

L'instauration d'un régime juridique discrétionnaire donne à l'administration policière et préfectorale des marges de manœuvre significatives pour « gérer » le « problème haïtien ». Si, sur ce point, le cas guadeloupéen paraît plutôt proche de la situation observée en Jamaïque, les pratiques instrumentales qui en découlent dans le département d'Outre-mer s'avèrent relativement différentes. La présence d'une importante communauté haïtienne comparativement à l'île anglophone, ainsi que l'insertion de la Guadeloupe dans l'ensemble français, ont en effet des conséquences notables sur les dispositifs déployés. D'une part, les instruments ont pour effet d'enfermer les Haïtiens dans une condition d'individu « irrégulier » et d'entretenir leur

---

<sup>1744</sup> Ce chiffre, constant depuis 2004, est tiré des rapports annuels au Parlement rédigé par le Secrétariat général du comité

vulnérabilité socio-économique. Ces mécanismes ont notamment pour corollaire de perpétuer la position des Haïtiens en tant que travailleurs précaires dans les champs de canne à sucre, une condition étroitement associée à l'esclavage. D'autre part, la plupart des Haïtiens étant déjà présents sur le territoire, les dispositifs de répression se manifestent principalement par la mise en place d'une traque anti-haïtienne opérée par l'appareil sécuritaire. L'enfermement, s'il est couramment pratiqué et déroge régulièrement à l'État de droit, ne revêt pas la même importance que dans le cas jamaïcain et sert principalement de « sas » avant l'expulsion. Les « reconduites à la frontière », pour reprendre la terminologie de la bureaucratie française, atteignent quant à elles une ampleur sans commune mesure avec la Jamaïque, des milliers d'Haïtiens étant expulsés chaque année du département français.

### 1. Organiser la vulnérabilité des migrants haïtiens, ou perpétuer un principe de domination raciale

L'instrumentation du « problème haïtien » en Guadeloupe ne s'apparente pas seulement à un tri des corps fondé sur des critères raciaux : elle contribue, de manière planifiée, à organiser la vulnérabilité sociale et juridique des Haïtiens en les maintenant hors du régime de la loi. Les responsables politiques ne font pas mystère de cet objectif. Ainsi Brigitte Girardin, ministre de l'Outre-mer, déclare-t-elle quelques mois avant l'adoption de la loi du 24 juillet 2006 : « L'effort engagé en 2004 se poursuit bien sûr en 2005. Désormais, nous créons un sentiment d'insécurité pour les immigrés en situation irrégulière<sup>1745</sup>. » Tout comme en Jamaïque, l'immigré haïtien est, pour paraphraser Bourdieu, *atopos*, sans lieu, déplacé, inclassable : il se situe en ce lieu « bâtard » à la frontière de l'être et du non-être social<sup>1746</sup>. Ce processus d'« illégalisation » remplit toutefois, compte-tenu du contexte guadeloupéen, une fonction différente de celle observée dans l'île anglophone. On l'a vu dans le chapitre 3, depuis les années 1970, les Haïtiens tiennent un rôle essentiel dans la coupe de la canne en Guadeloupe. Pour rappel, les migrants haïtiens travaillent principalement en tant qu'ouvrier agricole dans les exploitations de canne à sucre et les bannaneraies, ou en tant que domestique par le biais de « *jobs* » (petits boulots) précaires. Les personnes dites « illégales » ont des

---

interministériel de contrôle de l'immigration entre 2004 et 2009.

<sup>1745</sup> Brigitte Girardin, ministre de l'Outre-mer, citée dans Marcel Gervélas, « Immigration : Brigitte Girardin a entendu le cri des Guadeloupéens », art. cit.

salaires largement inférieurs à ceux prévus par la législation, sont sans protection sociale et sans sécurité d'emploi, et doivent généralement vivre dans des cases vétustes et insalubres. Si des immigrés de la deuxième génération parviennent à échapper à cette exploitation en montant dans l'échelle sociale, notamment par le biais des études ou par l'acquisition de petits commerces, au tournant des années 2000, la majorité de la population haïtienne demeure dans une situation vulnérable : 80 pour cent des Haïtiens alors recensés en Guadeloupe n'ont pas de diplôme, et 12 pour cent d'entre eux vivent, selon l'INSEE, dans des conditions précaires<sup>1747</sup>. Dans la lignée de la conception coloniale de l'immigration et du décret du 29 juillet 1935, l'instrumentation du « problème haïtien » déployée à partir de 2005-2006 renouvelle et renforce la vulnérabilité d'un groupe social désigné et appréhendé essentiellement comme une force de travail physique. Les dispositifs mis en oeuvre remplissent par conséquent une fonction économique, celle d'affecter des individus appartenant à un groupe spécifique à des tâches subalternes, sous-payées et souvent méprisées par la population locale, car étroitement associées à l'esclavage. Ils produisent, en d'autres mots, une main d'œuvre précaire dont l'expulsion est prononcée lorsque son utilité économique n'est plus avérée.

Outre la procédure d'asile, un certain nombre de pratiques instrumentales contribuent à transformer les Haïtiens en sujets exploitables. Ce processus d'exclusion se laisse observer en premier lieu à la Préfecture, principale autorité en charge des étrangers dans le département. À partir de 2004, les Haïtiens dit « légaux » rencontrent des difficultés accrues pour renouveler leur titre de séjour. Entre 2004 et 2009, la population étrangère dite légale présente en Guadeloupe passe ainsi de 23 000 à 18 000 personnes, soit une baisse de 30<sup>1748</sup>. Cette diminution semble principalement imputable aux Haïtiens, qui représentent plus de moitié des ressortissants étrangers présents sur le territoire. Par exemple, sur la seule année 2007, plus de 1000 titres de séjour sont retirés aux nationaux haïtiens – un chiffre considérable au regard de la population « légale »

---

<sup>1746</sup> Pierre Bourdieu, « Préface », in Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité : Les enfants illégitimes*, Bruxelles, De Boeck, 1991, p.9.

<sup>1747</sup> André Calmont, et. alli., *Histoire et mémoire des immigrations en régions Martinique-Guadeloupe Rapport Final*, op. cit., pp.104-105. Ces chiffres sont sans doute sous-estimés étant donné qu'ils ne portent que sur les Haïtiens recensés. Pour plus de détails sur l'immigration haïtienne en Guadeloupe depuis les années 1970, voir la section intitulée « L'immigration haïtienne et la réactivation du « problème haïtien » » du chapitre 3.

<sup>1748</sup> Cette baisse est observée à partir de la compilation des rapports annuels publiés par le Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, entre 2004 et 2009.

haïtienne, évaluée à l'époque à 10 000 personnes<sup>1749</sup>. Pour parvenir à ce recul, un certain nombre de pratiques discriminatoires sont mises en place dans le service dédié aux étrangers au sein de la Préfecture. Le sociologue et membre de l'association haïtienne Tèt Kolé, Louis-Auguste Joint, rapporte par exemple que les Haïtiens y sont l'objet d'insultes et sont accueillis en fonction de « leur apparence<sup>1750</sup>. » Claude Agar, assistante sociale et militante de la LDH, a souvent accompagné des étrangers à la Sous-Préfecture de Pointe-à-Pitre, et corrobore cette racialisation du traitement administratif réservé aux Haïtiens : « À la Préfecture [...], les pratiques des agents là-bas sont pourries, le Préfet et les chefs de bureau le savent, mais ils laissent faire parce que ça va dans le sens actuel, qui est de donner le moins de titres de séjour possible<sup>1751</sup>. » Mathieu Belot, psychiatre haïtien exerçant en Guadeloupe, témoigne également des railleries et des insultes, mais aussi de la « toute-puissance » des agents lors de ses visites à la Préfecture<sup>1752</sup>. De ce point de vue, les insultes au guichet ne constituent pas seulement des pratiques discriminatoires : elles procèdent de techniques de pouvoir qui, d'une part, ont pour effet de dissuader les étrangers de venir se faire régulariser et, d'autre part, consacrent une relation de domination vis-à-vis des Haïtiens en particulier, et des étrangers caribéens en général. La relation au guichet consacre en effet un rapport inégal où l'utilisateur, placé dans une situation de dépendance, doit justifier de sa situation face à un agent en position de décisionnaire<sup>1753</sup>. La personne ciblée se voit dépossédée d'une vie qui lui parvient réinterprétée selon les normes établies par l'administration et celles de ses agents : c'est par ces procédures de disciplinarisation que l'individu devient officiellement un « étranger-indésirable ». En réalité, l'humiliation des usagers ne constitue qu'un outil parmi d'autres de la panoplie instrumentale mobilisée pour organiser l'« insécurité » socio-économique et juridique des Haïtiens. Dans de nombreux cas, les services de la Préfecture refusent de délivrer des documents

---

<sup>1749</sup> Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2007, p.178 et Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2008, p.203.

<sup>1750</sup> « À la Préfecture de Basse-Terre et surtout à la Sous-Préfecture de Pointe-à-Pitre, les Haïtiens demandeurs de séjour sont parfois objet de mauvais accueil, des propos d'insulte de la part des employés. On les accueille selon leur apparence. » (Louis-Auguste Joint, « L'immigration clandestine des Haïtiens en Guadeloupe : entre mythe et réalité », op. cit., p.151.)

<sup>1751</sup> Entretien avec Claude Agar, assistante sociale et militante de la LDH, 21 mars 2013.

<sup>1752</sup> « On est dans une toute-puissance permanente où toutes les dérives sont permises allant du refus de recevoir en passant par les railleries pour aboutir parfois aux insultes. » (Mathieu Belot, « L'intégration haïtienne en Guadeloupe », in Louis-Auguste Joint et Méron Julien, dir., *L'immigration haïtienne dans la Caraïbe : quel défi pour l'unité des peuples ?*, op. cit., p.291.)

<sup>1753</sup> L'existence de rapports asymétriques entre usagers et guichetiers n'est pas nouvelle en soi : Vincent Dubois a notamment montré à quel point les relations qui s'établissent entre les deux groupes sont inégales tout en participant activement à la redéfinition de l'institution administrative et des rôles dans lesquels elle prend forme. Le cas présent s'avère toutefois différent dans la mesure où les échanges qui s'y produisent sont informés par des schèmes raciaux, et où l'exclusion qui en résulte puise ses racines dans des régimes de pouvoir hérités de la colonisation. Voir Vincent Dubois, *La vie au guichet : relation administrative et traitement de la misère*, Paris, Economica, 1999.

permettant de régulariser la situation des personnes alors que la loi l'impose, dénie aux usagers le droit au guichet, remettent en cause de manière systématique les documents fournis, ou encore refusent de renouveler des titres de séjour sans y apporter de motifs<sup>1754</sup>. Ces pratiques sont révélatrices du statut d'*homo sacer* assigné aux Haïtiens qui, de par leur exclusion de l'État de droit, deviennent l'objet d'un pouvoir arbitraire dispensé d'appliquer la loi commune.

Les couples binationaux apparaissent comme la cible privilégiée de ces instruments d'exclusion : ceux-ci font l'objet d'un traitement spécifique guidé par la répulsion du mélange, le mépris exprimé envers la sexualité des personnes concernées et le stéréotype sur les « prostituées haïtiennes » volant les maris des Guadeloupéennes. Dans un courrier adressé au Ministre de l'intérieur en date du 12 septembre 2012, la LDH donne un aperçu illustratif de ces pratiques: « Elie s'est présentée plusieurs fois à la Sous-Préfecture. Les premières fois elle était accompagnée par son partenaire qui n'a plus voulu revenir, s'étant mis en colère à cause des commentaires humiliants des agents du fait de leur différence d'âge et de la réalité de leur vie commune, rapportée à l'existence ou non des rapports sexuels. *Ce type de commentaire sur la sexualité supposée des personnes nous a déjà été rapporté par d'autres étrangères. Il constitue une atteinte intolérable au respect de la vie privée*<sup>1755</sup>. » Le mépris envers le corps et la sexualité de l'Autre devient un motif à part entière dans son traitement administratif. Le parallèle avec le traitement réservé aux mariages binationaux par les pouvoirs jamaïcain est ici frappant : on y retrouve la même peur du « métissage » et le refus de reconnaître des unions considérées comme illégitimes. La même appréhension informe le traitement des reconnaissances de paternité d'enfants nés de mère haïtienne et de père guadeloupéen : les déclarations sont considérées comme *a priori* frauduleuses et font systématiquement l'objet d'enquêtes policières. Dans certains cas, les parents sont

---

<sup>1754</sup> Une avocate du MOM donne un témoignage illustratif de ces décisions arbitraires : « Le préfet refuse parfois d'accorder un récépissé de demande de titre de séjour à la personne étrangère qui souhaite régulariser sa situation, même lorsqu'elle devra bénéficier d'un titre de séjour car elle est mariée à un Français ou à une Française, ou vit en France depuis plus de dix ans et a tissé des liens étroits, ou encore est parente d'enfants français... C'est arrivé à plusieurs de mes clients. Plus fort, une OQTF leur a été notifiée peu de temps après leur tentative de régularisation ! » Migrants Outre-mer et Observatoire de l'enfermement des étrangers, *Étrangers en outre-mer : un droit exceptionnel pour un enfermement ordinaire*, Paris, 2012, p.32. On retrouve le même constat dans un rapport du GISTI, qui liste les pratiques administratives discriminatoires de l'administration préfectorale : « Refus de guichet, de délivrance de récépissé ; doutes systématiques sur les documents d'état civil ; refus implicites ; pas de communication des motifs ; etc. » (GISTI, Cimade et Migrants Outre-mer, *Régimes d'exception en outre-mer pour les personnes étrangères*, op. cit., p.28.)

<sup>1755</sup> Ligue des droits de l'Homme, *Lettre adressée au Ministre de l'intérieur*, 12 septembre 2012. En italique dans le texte.

interpelés d'office<sup>1756</sup>. Claude Agar, qui a régulièrement eu affaire à ce genre de situation, explique que les services préfectoraux inversent la norme juridique, puisque ce n'est plus à l'administration de prouver que la filiation est « illégitime », mais au couple de démontrer que l'affiliation n'est pas frauduleuse<sup>1757</sup>. Cette suspicion de fausse parentalité, ainsi que la répression policière qui en découle, donne à voir les enfants franco-haïtiens comme une perversion sociale – comme le suggère l'attitude des agents administratifs – et un danger pour l'ordre social. À elle seule, elle constitue un motif suffisant pour placer le parent haïtien « fautif » en rétention et l'expulser du territoire<sup>1758</sup>. Ce type de traitement réservé aux couples dit « mixtes » n'est pas nouveau en réalité : il constitue une autre illustration des liens qui existent entre pratiques administratives contemporaines et gestion coloniale de l'immigration. Emmanuelle Saad remarque ainsi que, sous le second empire colonial français, la citoyenneté s'acquiert principalement par filiation et que, déjà, les agents de l'État dénoncent les « reconnaissances frauduleuses<sup>1759</sup> ». Notant que les reconnaissances de complaisance sont une pratique courante en France métropolitaine, l'auteure en conclut « que seules les reconnaissances qui passent la barrière raciale sont remises en cause<sup>1760</sup> » ; un constat qui, on le voit, s'applique également avec les Haïtiens présents en Guadeloupe. Seuls des contrôles particulièrement restrictifs et des enquêtes à charge sont à même, aux yeux des pouvoirs publics, de contenir cette « menace » du mélange.

---

<sup>1756</sup> « M. F. est parent d'un enfant français ; il ne l'a cependant reconnu que récemment. Lors de sa présentation en préfecture avec la mère de son enfant, ils sont interpellés par la police qui déclenche une enquête de paternité, l'accusant d'avoir acheté la reconnaissance de l'enfant de sa compagne. » (Cimade, *Rapport 2012 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2012, p.79.)

<sup>1757</sup> « « Quand le dossier est enregistré il y a une enquête de police qui est systématiquement demandée, et qui est faite par la PAF. Les deux membres du couple sont convoqués, ensemble ou séparément. C'est vrai que parfois il y a de fausses déclarations de paternité, mais ce sont des cas extrêmement peu nombreux. [...] Quand la préfecture n'a pas la preuve que l'affiliation n'est pas une fraude, ils ne donnent pas de titre de séjour. Ils inversent le système judiciaire qui dit que la fraude doit être établie pour être condamné. Même pour les renouvellements de titre la Préfecture demande des preuves que l'enfant est toujours entretenu par le père. Si la preuve n'est pas donnée, le renouvellement est refusé. C'est-à-dire que des parents d'enfant ne le sont plus du jour au lendemain ! » (Entretien avec Claude Agar, assistante sociale et militante de la LDH, 21 mars 2013.)

<sup>1758</sup> « En référé liberté le tribunal a condamné la préfecture deux fois à quinze jours d'intervalle dans le même cas, un parent d'enfant français ayant été reconduit malgré un recours qu'il a gagné, puis, revenu en France [en Guadeloupe], placé à nouveau en rétention, a fait un nouveau recours qui a pu être audiencé. Le placement de parents d'enfants français sur la seule suspicion de parentalité est une pratique courante alors même que les personnes disposent des preuves légales (certificat de nationalité...). » (Migrants Outre-mer et Observatoire de l'enfermement des étrangers, *Étrangers en outre-mer : un droit exceptionnel pour un enfermement ordinaire*, Paris, 2012, p.19.)

<sup>1759</sup> « Les "reconnaissances frauduleuses" que l'administration coloniale déplore en Indochine puis dans l'ensemble de l'empire, à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle, sont un moyen de contourner [les] obstacles à la citoyenneté. Pour les agents de l'État colonial, il y a là une véritable "fraude à la citoyenneté", puisque des "indésirables" peuvent accéder à la pleine citoyenneté française en dehors de leur contrôle. De Saigon à Paris via Tananarive, on évoque le "danger social" ou le "danger politique" que représentent cette "usurpation de la qualité de citoyen français", contre laquelle il est commandé de lutter par "une nécessité supérieure de défense sociale" » (Emmanuelle Saada, "Un droit postcolonial", *Plein droit*, n° 74, 2007, p.15.).

<sup>1760</sup> Ibid., p.16.



Une multiplicité de dispositifs et pratiques plus ou moins officieux, mis en place non seulement en Préfecture mais aussi dans diverses institutions publiques – hôpitaux<sup>1761</sup>, organismes de protection sociale<sup>1762</sup>, services sociaux<sup>1763</sup>, écoles<sup>1764</sup> – contribuent à parachever cette précarité imposée à aux Haïtiens. On s'accordera pour dire que ces dispositifs convergent tous vers la production d'une catégorie d'individus dépossédés de leurs droits et confinés dans un statut de main d'œuvre corvéable. Certes, cette articulation entre racialisation et exploitation économique n'est pas propre à la Guadeloupe. Genova a déjà montré que l'« illégalisation » des migrants n'a pas tant pour finalité l'expulsion que la production d'une main d'œuvre « jetable » : « Le fonctionnement disciplinaire d'un instrument dédié à la production quotidienne de l'« illégalité » des migrants n'a jamais pour simple finalité de remplir l'objectif putatif de l'expulsion. C'est l'expulsabilité, et pas l'expulsion en soi, qui, historiquement, a transformé les travailleurs migrants sans papiers en une marchandise totalement jetable<sup>1765</sup>. » Le fait d'assigner ce statut de « sous-humain » aux Haïtiens, confinés à des tâches ingrates autrefois effectuée par les esclaves, prend toutefois une dimension particulière dans le contexte de la Caraïbe. Ces observations amènent à voir sous un autre jour l'expression « Je ne suis pas ton Haïtien », qui équivaut à dire « Je ne suis pas ton esclave », dans la mesure où elles mettent en lumière le rôle actif de l'appareil étatique dans ce processus de subordination socio- raciale des Haïtiens.

---

<sup>1761</sup> Sur les pratiques discriminatoires et les refus d'accès aux soins subies par les Haïtiens, voir Stéphanie Mulot, « Relations de soin, culturels et inégalités de santé : Les soignants de Guadeloupe face aux migrants haïtiens séropositifs », art. cit.,

<sup>1762</sup> Claude Agar signale par exemple l'existence d'une « chasse aux erreurs de paiement » ciblant les Haïtiens à la Caisse d'allocation familiale et à la Sécurité sociale. Elle évoque également de nombreux « dénis de droit », se traduisant par l'absence de versements de sommes pourtant dues aux immigrés ou l'interruption de prestations sociales sans motif (Entretien avec Claude Agar, assistante sociale et militante de la LDH, 21 mars 2013.).

<sup>1763</sup> Mme Agar confie ainsi la « gêne » ressentie par ses collègues lorsque des Haïtiens se présentaient à elles. Elle témoigne également que ces mêmes collègues étaient réticentes à venir la voir lorsqu'il y avait des Haïtiens dans la salle d'attente.

<sup>1764</sup> Plusieurs informateurs nous ont rapporté l'existence de refus d'accès à l'école pour les enfants d'Haïtiens sans papiers dans différentes communes de Guadeloupe – une pratique totalement illégale puisque l'éducation est considérée comme un droit fondamental et ouvert à tous sur le territoire français. Jean-Pierre Huveteau, Président d'Amnesty Guadeloupe, rapporte le cas suivant : « Je reçois un appel d'Haïtiens sans-papiers de Saint-François. Ils ont un problème avec la mairie, ils refusent d'inscrire un des enfants à l'école. À l'origine ils ont rejeté le dossier parce que le garçon n'avait pas son visa d'entrée. Je suis venu avec tous les documents pour montrer qu'on n'a pas besoin de visa pour inscrire les gens sans-papiers. Et là, ils ont trouvé qu'il manquait au type son certificat de domicile. Il habitait chez sa fiancée, c'était assez courant. Donc elle a rédigé une attestation de domicile pour les deux, c'est la même. [L'administration a répondu :] « Ah bah ya pas le droit ! » » (Entretien avec Jean-Pierre Huveteau, Président d'Amnesty Guadeloupe, 27 février 2013.)

<sup>1765</sup> Nicholas De Genova, « Migrant « Illegality » and Deportability in Everyday Life », art. cit., p.438. Notre traduction.

## 2. Un appareil policier dédié à la traque et à l'enfermement des Haïtiens

On a observé dans le chapitre 3 la mise en place de dispositifs visant à traquer les Haïtiens dès les années 1980<sup>1766</sup>. Le sociologue Laënnec Hurbon dresse notamment un parallèle sans équivoque entre ce qu'il qualifie de « chasses à l'Haïtien par la gendarmerie à travers toute la Guadeloupe » et l'esclavage, dénonçant « l'arrogance des gendarmes français qui mettaient sous corde des Haïtiens et les exhibaient comme des esclaves marrons capturés<sup>1767</sup> ». Si ces pratiques existent donc de longue date, elles prennent une proportion sans précédents entre 2005 et 2010. Pour améliorer l'efficacité de la recherche des Haïtiens « illégaux », l'administration policière obtient une augmentation significative de moyens techniques et humains qui lui sont alloués<sup>1768</sup>. Un Centre de rétention administrative (CRA), destiné à confiner les étrangers en instance d'expulsion, est construit aux Abymes en 2005 et étendu un an à peine après son ouverture. Une unité entièrement dédiée à l'appréhension des « illégaux » est également constituée<sup>1769</sup>. Anne Cigar, directrice de la PAF en Guadeloupe, confirme l'augmentation des moyens dédiés à l'arrestation des Haïtiens et décrit également une mobilisation générale des forces de l'ordre<sup>1770</sup>. Enfin, un accord est signé avec la Dominique dans le but de contrer les arrivées des Haïtiens : ces derniers sont dorénavant soumis à un régime de visa et ne peuvent plus s'y rendre librement. En échange, les Dominicains obtiennent une exemption de visa pour les séjours de courte durée en Guadeloupe. Outre qu'il porte atteinte à la libre circulation des Haïtiens dans la CARICOM, cet accord met également en lumière la hiérarchisation des ressortissants

---

<sup>1766</sup> Voir la section intitulée « L'immigration haïtienne et la réactivation du "problème haïtien" » du chapitre 3.

<sup>1767</sup> Laënnec Hurbon, "Racisme et sous-produit du racisme, immigrés haïtiens et dominicains en Guadeloupe", art. cit., pp.1988-1991.

<sup>1768</sup> Deux hélicoptères dotés de phare nocturne sont assignés aux recherches de bateaux dits clandestins, les systèmes de détection de la douane sont renforcés et une embarcation d'interception rapide est dévolue à la gendarmerie. Les effectifs de la Police aux frontières (PAF) sont également renforcés, passant de 611 en 2006 à 645 en 2008 (Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2007, pp.154-155 et Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2008, pp.209-210.).

<sup>1769</sup> Il s'agit de la brigade mobile de recherche zonale (BMR). Cette appellation technocratique, en suggérant l'idée qu'il s'agit d'une unité « normale », constitue un bon exemple de la manière dont les pouvoirs publics neutralisent le caractère polémique du traitement réservé aux Haïtiens et tentent de présenter ce dernier comme un fait « objectif ».

<sup>1770</sup> « La PAF a une unité spécialisée dans l'interpellation des clandestins, composée d'une quinzaine de fonctionnaires. En 2005, 75 pour cent des clandestins interpellés étaient Haïtiens. [...] Pour lutter contre cette poussée migratoire de 2004-2005, la PAF s'est fortement mobilisée, ainsi que l'ensemble des services de police et de gendarmerie de la Guadeloupe. En 2006, Nicolas Sarkozy a ordonné le doublement des reconduites, la Guadeloupe devant passer à 2000 reconduites à la frontière par an. Tous les services de police étaient concernés et se sont fortement mobilisés. [...] À partir de 2006, la PAF a eu des moyens augmentés. La capacité et les effectifs du CRA ont ainsi été doublés : 40 places contre 20 auparavant. » (Entretien avec Anne Cigar, directrice de la PAF en Guadeloupe, 28 janvier 2013.)

étrangers caribéens par les pouvoirs publics français : les Dominicains, dont la circulation est facilitée, sont présentés comme une menace moindre que les Haïtiens.

Au-delà des moyens supplémentaires mis en œuvre par l'appareil policier, la recherche des Haïtiens se donne à voir par la multiplication des contrôles et interpellations sur le territoire et la nécessité de remplir des quotas d'expulsion. Deux modes opératoires dominent les arrestations. Le premier repose sur les dénonciations provenant de la population, comme le rapporte Anne Cigar : « Concernant les interpellations, cela se faisait beaucoup par dénonciation, de la part des Guadeloupéens, mais aussi des Haïtiens en situation régulière. Il y avait beaucoup de dénonciations. Lorsqu'une personne était dénoncée, il y avait une enquête préliminaire pour vérifier les témoignages. Si l'information était fondée, des contrôles étaient organisés à toute heure de la journée, matin, midi, soir. Il fallait en général venir très tôt car les Haïtiens partaient très tôt pour aller au travail [...]. Les services de police n'avaient pas besoin d'effectuer d'enquêtes en amont, la quasi-totalité des expulsions se faisaient sur dénonciation<sup>1771</sup>. » Le deuxième mode opératoire est plus aléatoire et consiste à poster des policiers à des endroits stratégiques, tels que des grands carrefours et les zones urbaines de passage. Un rapport de la Cimade témoigne : « Sous couvert d'une application en apparence géographiquement ciblée, le régime dérogatoire est en pratique généralisé. Ainsi, en Guadeloupe, les contrôles d'identité ont lieu sur la voie publique au sein de l'agglomération de Pointe-à-Pitre, qui est presque intégralement située dans cette zone, et sur les axes routiers qui la desservent. Sont particulièrement visés les bus utilisés par les populations qui n'ont pas les moyens de se déplacer en voiture<sup>1772</sup>. » L'impératif de remplir les quotas, ainsi que l'absence de contrôle judiciaire sur les interpellations, donnent lieu à une recherche sans relâche des « irréguliers » : les interpellations se concentrent autour de points stratégiques, comme la Préfecture – ciblant ainsi les Haïtiens venus régulariser leur situation ou déposer une demande d'asile<sup>1773</sup> –, des lieux de soins, mais aussi des lieux privés comme des magasins<sup>1774</sup>, des

---

<sup>1771</sup> Ibid.

<sup>1772</sup> Cimade, *Rapport 2012 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2012, p.43.

<sup>1773</sup> « Chaque jour, il y a une dizaine de demandeurs d'asile qui se présentent à la Préfecture. Pendant qu'ils vont demander l'asile, certains immigrés sont attrapés par la police tout près de la Préfecture et conduits à la maison de rétention aux Abymes pour être rapatriés. » (Louis-Auguste Joint, "L'immigration clandestine des Haïtiens en Guadeloupe : entre mythe et réalité", op. cit., p.147.)

<sup>1774</sup> « Les environs des préfectures et des lieux de soin restent trop souvent des cibles privilégiées de la police qui sait pouvoir faire du chiffre à leur proximité. Il en est de même des lieux de fréquentation les plus usuels tels que les marchés et leurs alentours ou les quartiers où résident des ressortissants d'origine étrangère. De plus, les forces de l'ordre ne s'embarrassent pas de précautions pour pénétrer dans les lieux privés afin de procéder à des arrestations (maisons, magasins) ou à contrôler les

discothèques ou les champs de canne à sucre. Le journaliste militant Maguet Delva évoque pour sa part une « chasse » envers les Haïtiens de Guadeloupe, réduits selon lui à l'état de « gibier<sup>1775</sup> ».

L'analogie avec l'esclavage opérée par Hurbon nous paraît tout aussi pertinente dans le cas présent : les Haïtiens, de par les dispositifs instrumentaux mis en œuvre, deviennent une force de travail traquée. La racialisation des pratiques policières se donne notamment à voir par le biais de contrôles au faciès. La Cimade note ainsi : « Plusieurs personnes rencontrées ont expliqué se sentir particulièrement visées par les contrôles au faciès en raison de la couleur de leur peau [...] plus sombre que celle de la plupart des Guadeloupéens, ou encore par les différences dans le créole parlé en Haïti et en Guadeloupe<sup>1776</sup>. » Cet exemple donne à voir la manière dont le registre racial peut s'articuler avec l'impératif d'identification des individus porté par l'État central : les personnes au phénotype plus foncée sont considérées comme des citoyens « suspects ». De ce point de vue, les arrestations d'Haïtiens ne consistent pas seulement à réprimer des corps noirs présentés comme inférieurs : elles mettent en scène leur soumission à l'appareil sécuritaire et leur caractère déviant vis-à-vis de l'ordre social existant. On retrouve ici le constat déjà opéré en Jamaïque, à savoir que l'instrumentation du « problème haïtien » reconstitue une altérité radicale entretenant une relation analogique avec la condition de l'esclave noir. Voici le récit d'une interpellation en 2014 livrée par Pierre Carpentier, représentant de la Cimade en Guadeloupe : « Les passeurs ont prévu d'emmener les migrants [haïtiens] dans une maison de Petit Bourg où leurs familles viendront les récupérer. Soudain le conducteur du véhicule de tête aperçoit des lumières, bleues et rouges cette fois. Le convoi est stoppé par un barrage de la police aux frontières (PAF), les conducteurs et passagers sont sortis des véhicules. Les passeurs sont amenés sur le côté tandis que les migrants sont attachés avec des cordes, certains sont attachés les uns aux autres pour éviter qu'ils s'enfuient. Un officier s'approche du groupe terrorisé : “Je vous annonce que vous êtes placés en garde à vue pour entrée

---

passages de véhicules particuliers sans l'autorisation du conducteur, ce qu'interdit spécifiquement la loi. » (Cimade, *Rapport 2012 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2012, p.43.). Ces informations sont également corroborées par le collectif Migrants Outre-mer et l'Observatoire de l'enfermement des étrangers (Migrants Outre-mer et Observatoire de l'enfermement des étrangers, *Étrangers en outre-mer : un droit exceptionnel pour un enfermement ordinaire*, Paris, 2012, p.19.)

<sup>1775</sup> « Les policiers ont des quotas à atteindre en matière d'expulsion. D'où un quadrillage du territoire guadeloupéen à la recherche de l'Haïtien [...]. Ces policiers ne passent pas toujours inaperçus tant ils brillent par leur zèle à traquer le gibier haïtien qui fait figure ici “d'indésirable”. Ils les arrêtent dans les champs de canne, chez eux, à la préfecture lorsqu'ils viennent pour régler des problèmes administratifs, parfois en sortant des discothèques, etc. » (Maguet Devla, “Guadeloupe : la chasse aux Haïtiens s'organise”, *AlterPresse*, 1<sup>er</sup> août 2006.)

<sup>1776</sup> Cimade, *Rapport 2012 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2012, p.43.

irrégulière, en flagrance, à la suite d'une enquête préliminaire." L'officier répète sa phrase trois fois en parlant, puis en hurlant plus fort, mais personne ne saisit ce qu'il dit. Les migrants se regardent. Personne ne comprend<sup>1777</sup>. » Tels des esclaves en fuite, les Haïtiens sont encordés les uns aux autres dans la rue puis placés en rétention. Dénonciations, dispositifs de surveillance, contrôles d'identité, arrestations, encordages : ces techniques de dépossession corporelles ne sont pas sans rappeler celles utilisées par le passé pour donner à voir la supériorité du pouvoir colonial et l'infériorité du corps noir.

Une fois arrêtés par les forces de l'ordre, les Haïtiens dits illégaux sont placés dans le centre de rétention (CRA) des Abymes. Contrairement à la Jamaïque, en Guadeloupe, la rétention n'est que d'une durée minimale et remplit des fonctions différentes : si dans l'île anglophone le camp a pour but d'empêcher la « contamination » du territoire, dans le département français il sert essentiellement de « sas de sortie » avant l'expulsion<sup>1778</sup>. On notera également que le confinement des étrangers dans le département français s'insère dans les dispositifs d'action publique mis en œuvre au niveau national<sup>1779</sup>. La rétention répond par conséquent à des pratiques routinisées et codifiées, à l'inverse du cas jamaïcain où l'absence de législation sur le sujet a rendu possible une rétention illimitée des Haïtiens. La réglementation française prévoit qu'un étranger puisse être détenu – « retenu », selon le terme consacré par les lois sur l'immigration – pour un délai de 48h, durant lequel celui-ci est obligatoirement informé de ses droits. La durée de rétention peut être prolongée jusqu'à 32 jours, sur décision d'un juge<sup>1780</sup>. L'accès au CRA des Abymes nous ayant été refusé, il n'a pas été possible d'obtenir de données de première main à son sujet. En réalité, jusqu'en 2011, les activités du centre se déroulent dans l'opacité et ne font l'objet d'aucune communication extérieure. L'intervenant de la Cimade en Guadeloupe arrivé en 2011, Pierre Carpentier, s'est par conséquent avéré être un informateur de premier plan<sup>1781</sup>.

---

<sup>1777</sup> Pierre Carpentier, intervenant pour la Cimade au CRA de Guadeloupe, "De la mer au parquet : quelle justice pour les étrangers en Guadeloupe ?", Cimade, 3 mars 2014, URL : <http://www.lacimade.org/de-la-mer-au-parquet-quelle-justice-pour-les-etrangers-en-guadeloupe/> (consulté le 24 octobre 2015).

<sup>1778</sup>

<sup>1779</sup> Sur la mise en place du réseau des CRA en France au cours des années 2000, voir Nicolas Fischer, "Un lieu d'exception ? Retour sur le statut de la rétention administrative dans un contexte démocratique", *Politix*, n° 104, 2013, pp.181-201.

<sup>1780</sup> La loi sur l'immigration du 16 juin 2011 a étendu le délai de rétention initial à cinq jours, et le délai maximal à 45 jours.

<sup>1781</sup> Conformément à la législation française, dans le cadre d'un contrat passé avec le Ministère de l'intérieur, l'intervenant de la Cimade dispose en effet d'une habilitation spéciale pour accéder au CRA et a pour fonction d'accompagner les retenus dans leurs démarches administratives et judiciaires. Depuis le 28 août 2008, l'article R.553-3 du Ceseda prévoit que tous les CRA doivent intégrer en leur sein un local pour le personnel médical, un local consacré à une structure d'accompagnement social et psychologique représentée par l'Office français pour l'immigration et l'intégration, et un local dédié à une association d'accompagnement. Avant 2011, l'accompagnement associatif était assuré en Guadeloupe par une obscure association, Collectif

Contrairement au cas jamaïcain, le CRA des Abymes n'est pas exclusivement destiné aux Haïtiens, qui représentent environ la moitié de l'effectif<sup>1782</sup>. D'après Pierre Carpentier, le camp présente une configuration « très carcérale » au regard des normes habituelles : « Que ça soit en termes de confort, de possibilité d'accéder à un téléphone, en termes de possibilité de se déplacer librement à l'intérieur du centre, c'est un centre très carcéral dans sa conception, contrairement à d'autres centres qui sont un peu plus... ça reste des centres de privation de liberté, mais ils sont plus ouverts, moins lourds<sup>1783</sup>. » Le recours à un cadre plus strict dans le CRA de Guadeloupe suggère que les personnes qui y sont internées sont considérées comme étant plus « dangereuses » qu'en métropole et nécessitent une prise en charge spécifique. Le camp des Abymes, ouvert en 2005, est situé à proximité de l'aéroport, au fond d'une impasse à côté d'une zone marécageuse infestée de moustiques. Contrairement à la Jamaïque, la mise à l'écart du CRA ne se matérialise pas par un isolement géographique, mais par l'édification d'un mur d'enceinte soumis à une surveillance permanente<sup>1784</sup>. À l'intérieur du complexe, une multitude de techniques disciplinaires contribuent à surveiller, quadriller et contrôler les corps étrangers : les chambres ne sont pas munies de portes mais d'ouvertures grillagées permettant d'observer les détenus à tout moment. Les douches sont communes, sans séparation et ne permettent aucune intimité. Les sanitaires, à la turque, se trouvent directement dans les chambres. La quasi-totalité des pièces sont filmées en permanence par des caméras. Les déplacements au sein du centre sont restreints et se font sous la surveillance constante des agents de police. Le complexe dispose d'une cour extérieure d'environ 7m<sup>2</sup> délimitée par des murs surmontés de barbelés et grillagée sur le dessus, accessible uniquement sous escorte policière. À l'instar du cas jamaïcain, le camp n'a donc pas pour seule fonction d'empêcher les évasions : il vise également à instaurer un pouvoir normatif sur les détenus et à imprégner leur vie quotidienne en

---

Respect, crée en 2002 au lendemain de sifflets contre la Marseillaise au stade de France. Son objectif, qui est de « promouvoir le respect dû à l'autorité légitime, et en particulier aux institutions et au Président de la République », semble bien éloigné de la défense du droit des étrangers. Seule la fonction de son fondateur, Frédéric Bard, chargé de mission au Ministère de l'intérieur, donne à voir un lien avec l'accompagnement des étrangers. Par conséquent, il n'a pas été possible de retrouver d'interlocuteurs associatifs impliqués dans le CRA de Guadeloupe entre 2009 et 2011, et il est probable qu'aucun accompagnement effectif n'ait été mis en place durant cette période. Pour plus d'informations sur le sujet, voir le communiqué de presse de Migrants Outre-mer, Amnesty International, LDH Guadeloupe, Secours Catholique Mayotte, et. alli., « Collectif respect » : au mépris du droit des étrangers en outre-mer», 15 avril 2009, URL : <http://www.gisti.org/spip.php?article1435> (consulté le 15 mars 2016). Les intervenants de la Cimade sont quant à eux des juristes professionnels employés à temps plein et spécialisés dans le droit des étrangers.

<sup>1782</sup> Ces chiffres s'appliquent pour la période 2011-2013. Les expulsions d'Haïtiens étant bien plus nombreuses en 2005-2006 – nous y reviendrons par la suite – il est probable que cette proportion ait été plus importante par le passé.

<sup>1783</sup> Entretien avec Pierre Carpentier, intervenant de la Cimade en Guadeloupe, 6 mars 2013.

<sup>1784</sup> La description livrée ci-après est produite à partir de l'entretien avec Pierre Carpentier et des rapports publiés par la Cimade entre 2011 et 2015.

déterminant leurs gestes, leurs déplacements et leurs usages. Toutefois, la contrainte exercée sur les individus apparaît plus forte dans le CRA de Guadeloupe, comme en témoigne l'absence de libre circulation au sein du complexe et l'omniprésence des dispositifs de surveillance. L'assignation déjà opérée à l' « extérieur » envers les « clandestins » se poursuit donc dans cet espace clos où les dispositifs mis en place permettent d'imposer aux individus des techniques de disciplinarisation beaucoup plus fines. Ce dressage des corps n'est toutefois que temporaire et a pour principal objectif d'assurer la soumission des détenus le temps de leur incarcération.

Car la durée de rétention moyenne au CRA des Abymes est extrêmement courte, notamment au regard des centres de rétention métropolitain : en 2014, elle est de quatre jours, contre onze jours au niveau national<sup>1785</sup>. D'après Pierre Carpentier, il est probable que les délais de rétention aient été encore plus succincts entre 2005 et 2006<sup>1786</sup>. Cette durée plus courte de mise en incarcération s'explique par l'absence de recours suspensifs devant le juge : les étrangers en instance d'expulsion, incapables de contester leur renvoi devant la justice, sont « éloignés », pour reprendre la terminologie administrative, dans un délai généralement inférieur à 48h<sup>1787</sup>. Ces reconduites expéditives favorisent l'exercice d'un pouvoir policier discrétionnaire, les divers intervenants extérieurs du CRA n'ayant souvent pas le temps de rencontrer les détenus avant leur expulsion<sup>1788</sup>. À plus d'un titre, l'espace clos du centre de rétention administrative semble donc consolider le statut d'*homo sacer* imposé à l'étranger non-européen et à viser les migrants haïtiens : l'enfermement, l'omniprésence des techniques de disciplinarisation, l'instauration d'une surveillance policière permanente et omniprésente, le non-respect des droits des détenus, contribuent à consolider l'exclusion des détenus hors du cercle de l'humanité défini par l'État-nation. On notera également que le recours au confinement des corps s'inscrit dans la continuité des grilles d'interprétation véhiculées par les instruments utilisés pour prendre en charge le « problème haïtien » : après avoir produit son statut de « hors-la-loi », organisé sa traque et son arrestation, le pouvoir politique donne à voir la captivité, et *in fine* la prise de contrôle physique du corps haïtien.

---

<sup>1785</sup> Cimade, *Rapport 2014 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2014, p.38.

<sup>1786</sup> « Pendant le pic, c'était plein. C'était 20 ou 30 entrées par jour [pour une capacité totale de 42 places], ça défilait, c'était la folie. C'est ce que m'ont dit les avocats qui étaient là à l'époque, et c'est ce que m'ont dit les gens qui sont passés depuis que je suis arrivé. » (Entretien avec Pierre Carpentier, intervenant de la Cimade en Guadeloupe, 6 mars 2013.)

<sup>1787</sup> Cimade, *Rapport 2011 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2011, p.38. L'obtention d'une moyenne générale de rétention de quatre jours est due aux demandes d'asile, dont le traitement prend environ 15 jours.

### 3. Expulser les « indésirables », ou réaffirmer le gouvernement des corps

De façon similaire au cas jamaïcain, l'expulsion des personnes constitue la dernière étape du « traitement » du « problème haïtien » en Guadeloupe et s'apparente à la fabrication d'une nouvelle forme d'ordre social purifié<sup>1789</sup>. À partir de 2005, les pouvoirs publics annoncent une hausse exponentielle des expulsions et mettent en place des quotas obligatoires de reconduites à la frontière. Entre 2004 et 2006, le nombre de renvois est presque doublé et atteint environ 2000 personnes par an (voir tableau ci-dessous). À cette date, la Guadeloupe représente près d'un dixième des expulsions réalisées en métropole, pour une population 140 fois inférieure<sup>1790</sup>. Pour avoir une idée de l'ampleur des dispositifs d'exclusion mis en œuvre dans le département d'Outre-mer, si l'on appliquait un taux d'expulsion par habitant similaire à la métropole, cela équivaldrait à renvoyer trois millions de personnes par an de l'hexagone.

#### Nombres d'expulsions réalisées en Guadeloupe entre 2001 et 2009

2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009
678	686	1053	1083	1253	1964	1826	1682	1023

Source : SGCICI<sup>1791</sup>

La répartition des populations expulsées met par ailleurs en évidence le ciblage dont les Haïtiens sont l'objet par l'appareil sécuritaire : alors qu'en 2004 ils représentent 45 pour cent des reconduites à la frontière<sup>1792</sup>, en 2006 ils en représentent 69 pour cent<sup>1793</sup>. Anne Cigar, directrice de la PAF, décrit les modalités dans lesquelles se déroulent ces expulsions : « En 2006, compte tenu du nombre important d'immigrés, il y a eu des charters organisés, mais autrement ce sont les vols réguliers qui sont privilégiés pour

---

<sup>1788</sup> Cimade, *Rapport 2015 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2015, p.37.

<sup>1789</sup> « À partir du moment où l'objet des politiques publiques n'est plus seulement de "résoudre des problèmes" mais de construire des cadres d'interprétation du monde, alors il est possible de poser la question du rapport entre politique(s) et construction d'un ordre social dans des termes renouvelés. » (Pierre Muller, "L'analyse cognitive des politiques publiques : vers une sociologie politique de l'action publique", art. cit., p.189.)

<sup>1790</sup> Pour l'année 2006, 23 831 personnes sont expulsées de métropole et 1964 de Guadeloupe (Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2007, p.150 et p.171.)

<sup>1791</sup> Ce tableau est obtenu à partir d'une compilation des rapports annuels publiés par le Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration entre 2006 et 2010.

<sup>1792</sup> Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2005, p.121.

<sup>1793</sup> Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2007, p.179



expulser les migrants. Dans les charters, il y avait systématiquement une escorte, dans les vols réguliers, c'est en fonction du comportement du migrant. La population haïtienne étant assez calme on n'y a généralement pas recours. [...] Avant 2006, il n'y avait pas de politique de quotas, c'était une mesure inédite<sup>1794</sup>. »

On l'a vu, le contrôle judiciaire sur les éloignements est quasi-ineffectif au vu du régime d'exception qui s'applique à la Guadeloupe. Le juge administratif n'intervient plus dans le processus de reconduite, tandis que le juge des libertés n'y a qu'un droit de regard limité. En réalité, tout semble fait pour maximiser le nombre d'expulsions : les auditions sont souvent bâclées, le transport à l'aéroport se déroule de manière plus ou moins violente, la Préfecture n'informe pas le Consulat haïtien des reconduites, des personnes protégées contre la reconduite sont malgré tout renvoyées, des individus parfois installés depuis des décennies en Guadeloupe sont expulsés. Les objectifs chiffrés paraissent ici prévaloir sur le droit des étrangers et s'imposer comme le principal moyen d'extraire les Haïtiens du corps social local. La Cimade relate ainsi que la rapidité des expulsions entrave l'accès au juge judiciaire mais que, lorsque des cas arrivent devant le juge des libertés, celui-ci invalide la moitié des procédures. Pour le dire autrement, le juge des libertés constate qu'une expulsion sur deux est irrégulière<sup>1795</sup>. Dans d'autres cas, les recours en justice ou les demandes d'asile sont ignorés par les policiers. Pierre Carpentier raconte le cas illustratif du traitement judiciaire de dix-huit Haïtiens interpellés par la PAF, caractérisé par de nombreuses lacunes et par l'ingérence du procureur : « Sur les dix-huit migrants tombés du bateau, seuls huit passent les portes du tribunal. Les autres ont été expulsés expéditivement en dépit des demandes d'asile ou des recours déposés. [...] Les avocats relèvent que les gens ont été attachés comme des animaux au moment de leur interpellation, que les auditions ont été menées avec des interprètes policiers dans une langue différente de celle parlée par les Haïtiens, qu'aucun procès-verbal ne motive en droit le délit ayant justifié la garde à vue [...], que plusieurs des migrants présentés ce jour-là ont été emmenés à l'hôpital et souffrent de problèmes de santé, mais qu'aucun certificat ou document médical n'est présenté au juge. L'affaire semble entendue [...] la juge va forcément libérer tout le monde. J'apprends cependant assez vite que le parquet décide de faire appel. Puis, soudain le procureur descend de son bureau en personne

---

<sup>1794</sup> Entretien avec Anne Cigar, directrice de la PAF en Guadeloupe, 28 janvier 2013.

<sup>1795</sup> « En Guadeloupe, [en 2015] les personnes retenues restent en moyenne 6 jours au CRA [...]. En réalité, 48 pour cent des personnes (175) sont expulsées avant le 6<sup>ème</sup> jour, celui où elles ont accès au juge judiciaire. Pour elles, aucun moyen de faire valoir leurs droits, de faire contrôler l'ensemble de la procédure. Ce chiffre est d'autant plus saisissant que l'on sait que près d'une personne sur deux est libérée quand elle bénéficie du contrôle du JLD [juge des libertés]. Ce qui signifie qu'il constate

entre deux audiences et rentre dans le bureau de la juge. Il en ressort un peu plus tard. À la surprise de tous, la juge va valider l'ensemble des procédures lors des audiences suivantes. Les avocats se regardent. Personne ne comprend<sup>1796</sup>. » L'existence de pratiques abusives durant les expulsions est corroborée par les représentants de LDH Guadeloupe, d'Amnesty Guadeloupe, de l'association haïtienne Tèt Kolé et de l'association CORECA<sup>1797</sup>, mais aussi par la Commission nationale de déontologie de la sécurité (CNDS) qui, dans un rapport daté de 2008, dénonce « l'abandon des cadres légaux d'intervention » ainsi que « l'irrégularité des procédures diligentées » dans les territoires d'Outre-mer, et appelle à l'abrogation du régime d'exception<sup>1798</sup>. Les étrangers non-européens, et plus particulièrement les Haïtiens, constituent un exemple extrême d'*homo sacer* : les dispositifs dérogatoires, qui leur garantissent déjà des droits de second rang, ne s'appliquent en réalité que de manière sélective.

Il est par conséquent courant que les expulsions ne soient pas circonstanciées et motivées ; de même, les intéressés bénéficient rarement d'un examen de leur situation personnelle, comme la loi le prévoit. Le journal *Mika Déchainé* relate par exemple à plusieurs reprises des cas où des mères de famille sont séparées de leur conjoint et de leurs enfants et renvoyés à Haïti, en contradiction avec le droit à la vie familiale<sup>1799</sup>. La Cimade signale le cas d'un homme marié à une Française, expulsé en 2011 sans avoir pu faire ses adieux à sa conjointe<sup>1800</sup>, ou encore celui d'un homme renvoyé en 2015 après avoir vécu 16 ans dans les Antilles françaises<sup>1801</sup>. En septembre 2008, l'expulsion d'un travailleur haïtien et de son enfant de quatre ans né en Guadeloupe, tous deux séparés de la mère, suscite un tollé dans

---

qu'une procédure sur deux est irrégulière. » (Cimade, *Rapport 2015 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2015, p.37.)

<sup>1796</sup> Pierre Carpentier, intervenant pour la Cimade au CRA de Guadeloupe, "De la mer au parquet : quelle justice pour les étrangers en Guadeloupe ?", art. cit.

<sup>1797</sup> Entretien avec Jean-Pierre Huveteau, Président d'Amnesty Guadeloupe, 27 février 2013 ; Entretien avec Claude Agar, assistante sociale et militante de la LDH, 21 mars 2013 ; Entretien avec Louis-Auguste Joint, sociologue haïtien membre de l'association Tèt Kolé, 23 janvier 2013 ; Entretien avec Sonia Kindeur, Présidente de l'association Tèt Kolé, 4 février 2013 ; Entretien avec Julien Méron, politologue à l'Université des Antilles et de la Guyane et président du CORECA, 25 janvier 2013.

<sup>1798</sup> « La Commission estime que ni les économies budgétaires, ni la primauté donnée aux résultats chiffrés en nombre de reconduites effectives aux frontières ne peuvent justifier l'abandon des cadres légaux d'intervention [...]. Elle a considéré que les irrégularités observées dans les procédures diligentées et les détentions arbitraires qui en ont été la conséquence méritaient des sanctions contre tous ceux qui avaient le pouvoir de les interdire [...]. Au vu des faits constatés lors de ses déplacements en outre-mer, la CNDS recommande l'abrogation des articles L.514-1 et L.514-2 du Ceseda dérogatoires [...] au motif que la pression migratoire y serait plus forte qu'en France hexagonale, mais qui, de fait, ne font qu'accroître les inégalités de droit et de traitement entre les personnes » (CNDS, *Rapport 2008 remis au Président de la République et au Parlement*, Paris, 2008, p.27.) La CNDS est une autorité administrative indépendante créée en 2000 par le gouvernement Jospin. Elle est en charge de veiller au respect de la déontologie par les personnes exerçant des activités de sécurité. Depuis 2011, ses fonctions sont dévolues au Défenseur des droits.

<sup>1799</sup> Alexe Sédé, "Concours de l'expulsion du mois", *Mika Déchainé*, 1<sup>er</sup> mai 2008 et 1<sup>er</sup> juin 2008.

<sup>1800</sup> Cimade, *Rapport 2011 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2011, p.89.

<sup>1801</sup> Cimade, *Rapport 2015 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2015, p.37.

l'opinion publique<sup>1802</sup>. L'expulsion en elle-même est également l'occasion d'affirmer une dernière fois l'emprise du pouvoir légitime sur les corps haïtiens : la plupart d'entre eux arrivent menottés à l'aéroport<sup>1803</sup>, tandis que certains sont battus, ligotés et transportés de manière carcérale<sup>1804</sup>. Ces pratiques portent à leur terme la logique de déshumanisation exercée à l'encontre des Haïtiens et parachèvent, si l'on peut dire, la mise en scène opérée par l'appareil sécuritaire.

À travers l'instrumentation du « problème haïtien », le pouvoir politique révèle les fondements de sa matrice morale, qui consiste à « civiliser » un corps social racialisé. Ce constat n'est pas surprenant outre mesure en réalité, puisque les dispositifs utilisés pour résoudre le « problème haïtien » puisent leurs racines dans les modes de gestion coloniaux de l'immigration. Il nous semble utile de rappeler, à ce stade, la définition donnée par Lascoumes et Le Galès de l'instrument d'action publique, envisagé comme « un dispositif à la fois technique et social qui organise des rapports sociaux spécifiques entre la puissance publique et ses destinataires en fonction des représentations et significations dont il est porteur<sup>1805</sup>. » Dans notre cas, l'expulsion des corps haïtiens, et plus généralement l'instrumentation qui leur est appliquée, apparaît comme le moyen de réaffirmer les rapports de domination racialisés entre la population haïtienne, le pouvoir étatique et la population guadeloupéenne. En produisant une « hétérotopie haïtienne de déviation », pour reprendre la terminologie foucauldienne, l'autorité publique donne à voir un ordre social inversé, imparfait, où les valeurs communes sont interverties. Le pouvoir dominant fabrique ce que serait le monde social privé de son existence : un univers chaotique où les individus seraient réduits à une condition « sauvage », ainsi qu'à la misère et à la lutte pour la survie. Ce raisonnement repose sur le vieux présupposé selon lequel les Noirs, sans l'aide du « pouvoir blanc » pour les guider, retomberaient *naturellement* dans un état arriéré. Dans cette relation « triadique », la population guadeloupéenne exerce un pouvoir de « revanche » : le

---

<sup>1802</sup> “Expulsion d'un enfant haïtien : intolérable”, *Combat Ouvrier*, 20 septembre 2008 ; “Pour le retour de Jephthé – Mobilisation”, *France-Antilles*, 8 septembre 2008 ; Krystian Julin, “Guadeloupe, confirmation de l'expulsion du petit Jephthé”, *DOMactu.com*, 25 décembre 2008, URL : <http://www.domactu.com/actualite/812241607046751/guadeloupe-confirmation-de-l-expulsion-du-petit-jephthe/> (consulté le 14 avril 2015).

<sup>1803</sup> Maguet Devla, “Guadeloupe : la chasse aux Haïtiens s'organise”, art. cit.

<sup>1804</sup> « Mr T. a été placé au CRA des Abymes en octobre 2011. Le jour de son départ, alors qu'il s'entretient par téléphone avec son avocate dans le bureau de la Cimade, trois policiers font irruption brusquement. Ils arrachent le téléphone des mains de Mr T. et commencent à le brusquer en l'attrapant par le bras. Mr T. a un mouvement de recul et s'effondre en larmes. Au même moment, les policiers le plaquent au sol et l'immobilisent en plaçant leur genou au-dessus de son dos. Mr T., face contre terre, est ligoté. Il est étendu à terre, avec un policier au-dessus de lui, durant environ cinq minutes. Mr T. demeure muet et inerte, il respire difficilement. [...] Lorsque le camion de la police aux frontières arrive, les policiers le portent dans le véhicule à destination de l'aéroport. » (Cimade, *Rapport 2011 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2011, p.89.)

consentement – voire la complicité, dans le cas des dénonciations – vis-à-vis des expulsions traduit à nouveau un désir de s'éloigner de la « condition noire », transférée vers l'Haïtien, au profit d'un idéal d'égalité avec la métropole. Ce positionnement s'inscrit dans la lignée des discours observés durant l'affaire Ibo Simon, laquelle avait révélé la prégnance d'une forme de nationalisme fondé sur un idéal de blancheur. La plupart des élus guadeloupéens approuvent ainsi les instruments destinés aux Haïtiens et acceptent le contrôle qu'ils exercent, par extension, sur le corps social local. Ces pratiques suscitent toutefois des résistances dans différents segments de la population, comme en témoignent l'action des militants associatifs en faveur des Haïtiens, ou l'émotion ponctuelle suscitée par certaines expulsions dans l'opinion publique.

L'intensification des technologies politiques utilisées pour extraire les Haïtiens du corps social local depuis les années 1980, et plus particulièrement au cours des années 2000, doit par ailleurs être mise en lien avec le contexte particulier dans lequel elle s'inscrit. En effet, la montée en puissance de formes d'identités alternatives dans l'espace public guadeloupéen ces quarante dernières années ont contraint les acteurs étatiques à recourir à de nouvelles stratégies pour préserver leur emprise sur les populations qu'ils gouvernent. Par conséquent, à l'instar de la Jamaïque où l'instrumentation du « problème haïtien » est étroitement liée à l'essoufflement du récit national de l'État « modernisateur », la mise en œuvre de dispositifs gouvernementaux de plus en plus restrictifs à l'égard des Haïtiens en Guadeloupe s'apparente à nos yeux à une tentative de recomposition du gouvernement des corps. Car, comme le souligne Bourdieu dans ses travaux sur l'idée de région, s'emparer du droit de « faire groupe », de tracer la frontière entre le corps collectif et les autres, c'est également s'arroger le droit de décider ce qui constitue le foyer de l'identité, et à partir de là, de décider quelles expressions culturelles sont légitimes<sup>1806</sup>. Dans le cas de la Guadeloupe, ce pouvoir n'apparaît plus comme l'apanage exclusif des institutions centrales, mais semble plutôt faire l'objet d'un partage tacite entre le personnel politique guadeloupéen et l'appareil étatique – le premier valide et s'approprie les mesures mises en œuvre par le deuxième –

---

<sup>1805</sup> Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès, dir., *Gouverner par les instruments*, op. cit., pp.12-13.

<sup>1806</sup> « Les luttes à propos de l'identité ethnique ou régionale, c'est-à-dire à propos de propriétés (stigmates ou emblèmes) liées à l'origine à travers le lieu d'origine et les marques durables qui en sont corrélatives, comme l'accent, sont un cas particulier des luttes des classements, luttes pour le monopole de faire voir et de faire croire, de faire connaître et de faire reconnaître, d'imposer la définition légitime des divisions du monde social et, par-là, *de faire et de défaire les groupes* : elles ont en effet pour enjeu le pouvoir d'imposer une vision du monde social à travers les principes de di-vision qui, lorsqu'ils s'imposent à l'ensemble d'un groupe, font le sens et le consensus sur le sens, et en particulier sur l'identité et l'unité du groupe, qui fait la

au profit du maintien des structures de domination en place. Cette entente implicite à propos des pratiques instrumentales en rapport à l'immigration haïtienne est révélatrice de la manière dont les revendications identitaires formulées par les élites locales peuvent s'accomoder des normes de l'ensemble français et participer à de nouvelles formes d'alliance, dont le but est de perpétuer le contrôle exercé sur la population.

## Conclusions du chapitre sept

L'instrumentation du « problème haïtien » constitue un cas illustratif de la manière dont les schèmes raciaux hérités du système de la plantation irriguent les modes d'exercice du pouvoir politique dans les sociétés caribéennes. En Jamaïque et en Guadeloupe, il apparaît en effet que les pratiques instrumentales visant la prise en charge des migrants haïtiens procèdent de la mise en scène d'une altérité entretenant une relation homologique avec la condition de l'esclave noir. Surveillance et identification de corps privés de droits et transformés en *homo sacer*, confinement et mise en quarantaine, traque policière et arrestations, dépossession administrative, médicale et morale : dans les deux territoires, chacun des instruments mis en place participe à la production d'un corps extérieur à lui-même échappant à la maîtrise de soi pour être placé sous le contrôle totalisant de la puissance de l'Autre. Certes, les technologies disciplinaires mobilisées en Jamaïque et en Guadeloupe sont hétérogènes et font l'objet d'usages différenciés. Alors que le camp joue un rôle central dans les dispositifs déployés en Jamaïque, en Guadeloupe ce sont davantage la production d'une vulnérabilité socio-économique accrue et l'expulsion lapidaire quasi « hors la loi » qui s'imposent comme des instruments incontournables.

Au-delà de ce pouvoir disciplinaire exercé sur les corps haïtiens, l'instrumentation observée en Jamaïque et en Guadeloupe remplit une fonction de régulation politique ou, pour être plus précis, de biopolitique des corps. La racialisation et l'« illégalisation » des Haïtiens – les deux processus, on l'a vu, sont intimement liés – ont pour conséquence de réaffirmer les contours du corps collectif légitime et, par extension, la norme portée par l'État postcolonial. C'est par ce biais qu'il est possible d'envisager les fondements de l'hégémonie politique du pouvoir institutionnel – sa

---

réalité de l'unité et de l'identité du groupe. » (Pierre Bourdieu, "L'identité et la représentation : Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, 1980, p.65.) En italique dans le texte.

matrice morale, pour ainsi dire – en ce que l’instrumentation déployée donne à voir la manière dont l’autorité publique définit sa relation avec les corps qu’elle gouverne. En Jamaïque, la « pensée d’État » apparaît ainsi marquée par le projet « modernisateur » véhiculé par le nationalisme créole et par la volonté des gouvernants de contenir d’éventuels conflits sociaux avec les catégories populaires. En Guadeloupe, elle se caractérise non seulement par la volonté de « remise en ordre » du pouvoir central suite à l’affaiblissement du mythe républicain, mais aussi par une réactivation subtile des hiérarchies en vigueur. L’instrumentation du « problème haïtien » participe en effet de la mise en scène d’un État français synonyme de modernité et de progrès, d’une population guadeloupéenne présentée comme éduquée et assimilée, et de migrants haïtiens mis à l’écart de ce mouvement. Cette construction – via la gestion de l’immigration – rassure sur la pérennité des schèmes anciens où les Guadeloupéens, au travers de la figure de l’haïtien, occupent la bonne place – la place « désirée ». On notera toutefois que la reconduite sourde de cet ordre symbolique ne fait pas l’objet d’un consensus unanime et suscite des résistances au sein de la population.

La démarche comparative s’avère ici d’autant plus instructive qu’elle démontre que, dans la continuité des chapitres précédents, si les schèmes raciaux hérités de la société de plantation ont pu être réactualisés en tant que catégories d’action publique, les modes de gouvernementalité à l’œuvre dans les deux territoires n’en sont pas moins diversifiés. Car si les instrumentalités mises en place ont bien pour trait commun d’exclure des types de corporéités historiquement déterminés – celles du « barbare haïtien » et plus généralement du corps noir – les formes de vie que les pouvoirs locaux s’emploient à construire demeurent étroitement liées aux pratiques des acteurs qui s’en emparent, aux héritages coloniaux respectivement français et britanniques, et aux modèles institutionnels instaurés après la décolonisation.



## **Chapitre 8. Les pouvoirs publics face au tremblement de terre de 2010 : victimisation et (re)mise à nu des corps**

« En dépit de nos difficultés et de nos contraintes [financières], nous avons tendu la main à nos frères et sœurs haïtiens en détresse et cela me rend particulièrement fier d'être Jamaïcain. » Bruce Golding, Premier ministre de la Jamaïque, discours au Parlement, 19 janvier 2010.

« Je connais bien le sens inné de générosité qui caractérise les Guadeloupéens devant l'épreuve. Je sais que les organisations humanitaires de la Guadeloupe, ainsi que les forces de la sécurité civile s'organisent déjà pour porter secours à nos frères haïtiens qui se trouvent dans une détresse indescriptible. » Jeanny Marc, député-maire GUSR de Deshaies, 14 janvier 2010.

« - Ils pratiquent trop le vaudou et le culte du Malin dans ce pays et c'est pour ça que Dieu a envoyé le tremblement de terre, pour leur donner un coup de semonce !

- C'est vrai, c'est vrai ! Si des gens font des choses malfaisantes alors ils doivent être détruits. » Conversation informelle rapportées par le Jamaica Star, 22 janvier 2010.

Le 12 janvier 2010, un tremblement de terre d'une ampleur inédite frappe Haïti. La capitale Port-au-Prince et de nombreuses villes sont presque entièrement détruites. Le séisme provoque la mort de cent vingt mille personnes et en laisse plus d'un million et demi sans abri. L'émotion suscitée par ce drame est considérable : le séisme est abondamment couvert par les médias internationaux et rapidement, l'aide afflue de toute part. Du fait entre autres de leur proximité géographique avec Haïti, la compassion exprimée en Jamaïque et en Guadeloupe est particulièrement forte : la vue de corps en souffrance et suppliciés par le tremblement de terre y soulève un choc émotionnel intense, provoque un élan de solidarité sans précédent et conduit les pouvoirs publics à mettre en des dispositifs d'action humanitaire pour porter secours à Haïti. Au cours des mois qui suivent le séisme, Haïti est à nouveau au sommet de l'agenda gouvernemental et favorise de nombreux débats dans les espaces publics locaux. Durant cette période, la corporéité assignée à l'Haïtien est travaillée par des dispositifs spécifiques et sujette à des usages politiques qui, s'ils sont de nature diverse, ont pour point commun de reposer sur des mécanismes compassionnels. L'objectif de ce chapitre n'est pas tant d'évaluer la



souffrance subie par les Haïtiens durant le tremblement de terre, ou encore d'apposer une quelconque validation/dénonciation à propos de leur étiquetage en tant que corps en souffrance, mais plutôt d'aborder la manière dont les acteurs politiques s'emparent de cette nouvelle donne, et de mettre à jour la façon dont cette « condition de victime<sup>1807</sup> », pour reprendre les termes de Fassin et Rechtman, s'articule avec les autres répertoires discursifs associés au « problème haïtien ». Cette réflexion s'intéressera donc à l'impact du tremblement de terre de 2010 sur le processus de qualification du « problème haïtien » et sur l'instrumentation qui lui est dédié. Certes, l'idée d'un élan compassionnel envers Haïti n'est pas nouvelle : on a pu observer des manifestations politiques de solidarité à plusieurs reprises dans les chapitres précédents. Toutefois, le séisme de 2010 constitue, de par l'onde de choc qu'il génère et la réponse exceptionnelle apportée par les pouvoirs publics locaux, un moment unique dans la carrière du « problème haïtien » dont on ne saurait faire l'économie. On s'inscrit, dans cette perspective, dans la continuité de la méthodologie mobilisée jusqu'à présent, à savoir le croisement d'étude de cas illustratifs – l'appréhension par les acteurs locaux d'événements synonymes de rupture d'intelligibilité – servant de points de comparaison et de guide dans l'élaboration de nos hypothèses de recherche.

Le sentiment de compassion consiste avant tout à éprouver ce que quelqu'un d'autre ressent. Ainsi le philosophe Jacques Rigot le définit-il comme « cette sensibilité désarmante devant l'irruption en moi de la douleur d'autrui, non que cette douleur soit ressentie comme telle dans une impossible coïncidence, mais ce qui fait irruption est le sentiment d'une tristesse causée par la souffrance d'autrui<sup>1808</sup>. » Comment penser cette empathie envers l'Autre au prisme des représentations habituellement produites à propos de la corporéité des Haïtiens ? Dans leurs réflexions sur l'espace moral, Fassin et Bourdelais donnent des pistes de réflexions utiles pour établir la jonction entre cet état émotionnel et le travail de qualification qui sous-tend la construction de l'altérité, en situant l'atteinte à l'intégrité corporelle au cœur des intolérables contemporains. Partant de ce constat, ils avancent que la souffrance du corps comprend deux dimensions étroitement liées : physique, là où la douleur s'éprouve et se donne à voir ; et politique, là où la dignité, la conscience collective de soi en tant qu'être humain, est

---

<sup>1807</sup> Didier Fassin et Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme : Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.

<sup>1808</sup> Jacques Ricot, *Du bon usage de la compassion*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p.19.

atteinte par cette douleur<sup>1809</sup>. Ainsi, lorsqu'un corps individuel est maltraité, c'est toute la communauté qui ressent, selon des modalités diverses, sa souffrance. C'est par ce type de mécanisme que le spectacle de corps haïtiens blessés, mutilés et suppliciés en vient à être considéré comme une atteinte intolérable à la collectivité. Ce sentiment est également renforcé par le caractère inéluctable associé aux catastrophes naturelles, qui induit que personne n'est à l'abri d'un tel phénomène.

Si la compassion apparaît comme un sentiment universel, les formes sociales qu'elle revête évoluent au fil de l'histoire et changent selon les contextes. La consécration de la souffrance du corps en tant que moteur de la compassion est ainsi le résultat d'un changement de paradigme moral relativement récent, opéré à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. La Révolution française qui secoue alors le continent européen opère un basculement majeur dans la mesure où, avec la décapitation du roi, le corps politique n'est plus incarné par le souverain, mais par les droits de l'Homme, c'est-à-dire par l'ensemble du corps collectif. À partir de cette période, les droits des individus sont reconnus et exercés au titre de l'intégrité corporelle<sup>1810</sup>. Dès lors, la souffrance d'autrui et la compassion deviennent des vecteurs de mobilisation essentiels autour de questions appelant à des sentiments de pitié. Ce processus marque la transformation de la victime, autrefois considérée avec mépris par la société, comme une figure respectable, et la mutation du traumatisme en une catégorie morale érigée en signe « suprême » d'humanité<sup>1811</sup>. Outre le fait que la compassion soit régie par des normes historiquement constituées, la diversité des réactions face à un corps en détresse met en lumière le fait que toutes les souffrances ne se situent pas sur la même échelle de valeur – Fassin et Bourdelais parlent ici de « hiérarchie morale<sup>1812</sup> ». En effet, la capacité de ressentir est également fonction de sentiments de proximité géographique et symbolique : ainsi Rony Brauman remarque-t-il que le tsunami de 2004 qui frappe la Thaïlande, importante destination touristique, soulève une forte empathie en Occident, tandis que le tremblement de terre ayant lieu quelques mois plus tard au Pakistan, pays musulman, est reçu avec une relative indifférence<sup>1813</sup>. Cette versatilité des sensibilités montre que la construction d'un corps – individuel ou collectif – en tant que victime est un processus à

---

<sup>1809</sup> Patrice Bourdelais et Didier Fassin, "Les frontières de l'espace moral", op. cit., p.9.

<sup>1810</sup> Ibid., pp.10-11.

<sup>1811</sup> Paul Audi, "D'une compassion l'autre", *Revue du MAUSS*, n° 32, 2008, p.199. Sur la généalogie de la condition de victime, voir également la première partie, intitulée "D'une vérité, l'autre" de l'ouvrage de Didier Fassin et Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme : Enquête sur la condition de victime*, op. cit.,

<sup>1812</sup> Patrice Bourdelais et Didier Fassin, "Les frontières de l'espace moral", op. cit., p.7.

géométrie variable, produit d'un contexte socio-historique mais aussi fonction du rapport à l'Autre dans la société et des modalités de sa mise en récit. On peut dès lors supposer que si le traitement politique du tremblement de terre de 2010 renvoie à un contexte particulier, il n'en reste pas moins ancré dans les réalités sociales qui ont vu l'émergence, la propagation et la racialisation du « problème haïtien ».

Il ne semble pas excessif d'employer les termes de rapports de pouvoir pour caractériser un lien compassionnel car, quand bien même est-il animé de bonnes intentions, celui-ci n'en demeure pas moins profondément asymétrique. La condition de victime implique en effet la présence d'un corps passif en attente d'attention, ainsi que celle d'un individu protecteur agissant et remplissant la fonction du *care*, c'est-à-dire l'activité de soin<sup>1814</sup>. Cette relation tutélaire s'avère d'autant plus ambivalente qu'elle mêle souvent sentiments de sollicitude à propos de l'Autre et nécessité de protection du Soi contre ce même Autre – l'exemple jamaïcain dans le chapitre 7, où les acteurs organisant le confinement des Haïtiens se présentent comme « généreux », donne une bonne illustration de cette dialectique entre *care* et défiance. On touche ici au cœur de la tension sur laquelle repose la relation de compassion : si la souffrance, parce qu'elle constitue « la preuve de l'humanité de ceux qui l'ont vécue<sup>1815</sup> », va de pair avec l'acquisition d'un statut de respectabilité, elle implique également la mise à distance d'un corps en souffrance réduit à sa condition de victime. On ajoutera que les instruments jouent un rôle primordial dans ce travail d'interprétation de la souffrance d'autrui dans la mesure où ils accompagnent, sous-tendent et légitiment la relation qui s'instaure entre les victimes et leurs « bienfaiteurs ». Cet antagonisme constitutif des mécanismes de la compassion se laisse tout particulièrement observer dans les dispositifs liés à l'action humanitaire, qui ont pour effet d'instituer et de naturaliser le caractère inégal d'une telle relation. Les travaux de Jean-Pierre Olivier de Sardan sur le développement mettent en lumière cette double dimension morale et normative de l'humanitaire. Pour l'anthropologue, l'aide internationale repose sur deux modèles de légitimation : le premier, intitulé « paradigme altruiste », a pour objet le bien des autres et contient une forte connotation morale ; le deuxième, le « paradigme modernisateur », implique progrès économique et technique et comprend une forte dimension

---

<sup>1813</sup> Rony Brauman, « Émotion et action humanitaire », *Études*, tome 410, 2009, p.10.

<sup>1814</sup> Joan Tronto, « Du care », *Revue du MAUSS*, n° 32, 2008, pp.244-245.

<sup>1815</sup> Didier Fassin et Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme : Enquête sur la condition de victime*, op. cit., p.36.

évolutionniste<sup>1816</sup>. Outre le fait qu'on y retrouve le caractère asymétrique du lien compassionnel, l'approche de Sardan permet également de mettre à jour les racines coloniales de l'action humanitaire.

Le « paradigme modernisateur » évoqué par le chercheur est en effet l'héritier direct de la « mission civilisationnelle » auto-proclamée des puissances occidentales durant la période coloniale. Pour être plus précis, l'aide humanitaire apparaît en Europe au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, dans un contexte marqué par une régulation accrue de l'État sur les comportements sociaux, et à un moment où la notion du « fardeau de l'homme blanc » prend un essor sans précédents dans l'imaginaire colonial<sup>1817</sup>. Ainsi Amina Yala explique-t-elle que « la période coloniale constitue une page importante dans l'histoire de l'humanitaire en tant qu'époque pionnière durant laquelle fut formulé explicitement le lien entre sa théorisation doctrinale en Occident et sa mise en pratique progressive depuis les premières conquêtes jusqu'aux temps des administrations impériales<sup>1818</sup>. » Dès le XIX<sup>e</sup> siècle, les missionnaires, médecins et militaires envoyés dans les colonies sont présentés comme des acteurs du développement et de la pacification de sociétés présentées comme anarchiques et sous évoluées. Le premier Président de la Croix-Rouge, Gustave Moynier, donne un bon exemple de cette idéologie coloniale du « développement » lorsqu'il déclare que la « race blanche » doit « faire bénéficier [à l'Afrique] des moyens dont dispose la civilisation moderne pour améliorer son sort<sup>1819</sup> ». Les dispositifs d'action humanitaire contemporains, s'ils sont formulés dans des termes renouvelés et sont souvent portés par des acteurs récusant fermement le colonialisme, tendent à reposer sur des logiques comparables dans la mesure où ils entérinent le même type d'oppositions entre le « Eux » et le « Nous », entre les avancés et les attardés, entre les développés et les sous-développés. Ce vocabulaire du dominant, en construisant les récipiendaires de l'aide comme des corps pauvres, passifs et dépourvus d'hygiène, définis par un langage des besoins et du manque, participe à la réinstitutionnalisation, sous le motif de la solidarité, des catégories hiérarchiques du passé<sup>1820</sup>. Il s'agit, pour le dire autrement, de (re)construire l'Autre colonial à travers des dispositifs d'aide et des

---

<sup>1816</sup> Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Anthropologie et développement : Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 1997, p.58.

<sup>1817</sup> Pour une revue historique détaillée de l'émergence et des évolutions successives de l'action humanitaire durant le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle, voir Jean-Christophe Rufin, *L'aventure humanitaire*, Paris, Gallimard, 1994.

<sup>1818</sup> Amina Yala, « Les paradigmes coloniaux de l'action humanitaire », in Pascal Blanchard et Nicolas Blanchel, dir., *Culture post-coloniale, 1961-2006 : Traces et mémoires coloniales en France*, Paris, Autrement, 2011, p.204.

<sup>1819</sup> Gustave Moynier, cite dans Ibid.

acteurs du développement non plus présentés comme des agents de la civilisation, mais comme des passeurs de bien-être et de progrès, des « frères aînés » ayant la responsabilité de secourir et protéger ces êtres faibles. Ces remarques valent d'autant plus pour Haïti qui, aux côtés des pays de l'Afrique noire, constitue l'un des premiers récipiendaires de l'aide internationale et a été régulièrement, par le passé, présentée par certains acteurs du développement comme un pays culturellement rétif au progrès<sup>1821</sup>. Nous tenons à préciser que l'objet de cette réflexion n'est en aucun cas de semer le doute sur l'intégralité des dispositifs humanitaires à l'œuvre dans les anciennes colonies, ou de remettre en cause la bonne volonté des personnes qui les portent, mais plutôt de restituer ces actions dans les régimes de pouvoir qui les ont rendues possibles en premier lieu.

On a pu établir tout au long de ce travail les interférences entre les discours coloniaux et le travail de qualification du « problème haïtien ». Il semble par conséquent légitime de porter des interrogations similaires sur les dispositifs d'action humanitaire déployés par les pouvoirs publics jamaïcains et guadeloupéens après le tremblement de terre de 2010. Peut-on à nouveau y observer la mise en scène de formes de vie dégradées, ou au contraire un élan compassionnel marqué par la « fraternité », pour reprendre les mots des promoteurs d'une solidarité raciale avec Haïti ? Le travail mené dans le chapitre 7 a montré que les instruments d'action publique légitiment des catégorisations, organisent des rapports sociaux spécifiques entre la puissance publique et ses destinataires, et expriment une certaine conception de l'exercice du pouvoir politique. L'instrumentation de l'immigration a ainsi pour effet de produire et de mettre en scène des *bare bodies* et de réaffirmer les frontières normatives de l'État-nation. Les dispositifs d'action humanitaire relèvent de mécanismes différents, dans la mesure où ils produisent non pas des corps nus exclus du régime de la loi, mais des corps en souffrance. Pour autant, si les deux types d'instruments se démarquent de par les effets qu'ils produisent, ils n'en présentent pas moins certaines similarités : dans les deux cas, il s'agit de façonner et de mettre en scène des formes de vie altérisées. Ainsi Didier Fassin appréhende-t-il l'action humanitaire comme une « politique de la vie » parce que celle-ci, en opérant une sélection entre les individus qu'il est possible et/ou légitime de

---

<sup>1820</sup> Rony Brauman, « Indigènes et indigents : de la « mission civilisatrice » coloniale à l'action humanitaire », in Nicolas Bancel, et. al., *La Fracture coloniale*, op. cit., pp.167-168.

<sup>1821</sup> Sur cet aspect, voir la section intitulée « Le despote, l'indolent et le miséreux. De l'incapacité supposée des Haïtiens à se gouverner eux-mêmes » du chapitre 1 du présent travail.

sauver, donne un sens et une valeur spécifique aux vies humaines<sup>1822</sup>. L'intervention humanitaire, en choisissant de défendre certaines causes, en écarte mécaniquement d'autres, et produit des représentations publiques sur les corps qu'elle entend défendre. Cette dimension politique de l'aide internationale se donne par exemple à voir lorsque ses destinataires sont décrits comme des victimes plutôt que comme des combattants, ou lorsque leur condition est rapportée en termes de souffrance plutôt que comme la conséquence d'un contexte géopolitique<sup>1823</sup>.

Les instruments de l'immigration et ceux de l'action humanitaire mettent par conséquent en scène deux formes de vie distinctes, la première marquée par sa « nudité », la deuxième érigée en supplicée. Comment ces deux types de corporéité s'articulent-ils dans la période qui suit le tremblement de terre de 2010 ? Quelles représentations les pratiques et discours de l'action humanitaire véhiculent-elles à propos d'Haïti en Jamaïque et en Guadeloupe ? L'acquisition du statut respectable de corps en souffrance, signe « suprême » d'appartenance à l'humanité, signifie-t-il la mise entre parenthèse de la condition d'*homo sacer* imposée à l'Haïtien ? L'idée défendue durant ce chapitre est qu'au-delà des bonnes intentions manifestées envers Haïti après le séisme de 2010, les dispositifs déployés par les pouvoirs publics pour porter secours aux Haïtiens ne mettent pas fin à la distinction opérées entre vies politisées et corps nus, et aboutit au contraire à une consolidation des schèmes raciaux associés à Haïti. La première partie s'attachera à retracer la construction de l'Haïtien comme corps en souffrance dans les espaces publics jamaïcain et guadeloupéen et à mettre en lumière la façon dont s'y exprime la tension entre « paradigme altruiste » et « paradigme modernisateur » repérée un peu plus haut. Dans un deuxième temps, on s'emploiera à démontrer comment, en dépit d'un discours apparent de bonne volonté, les pouvoirs publics s'emploient à maintenir les Haïtiens dans leur statut de *bare bodies*.

---

<sup>1822</sup> Didier Fassin, "Humanitarianism as a Politics of Life", *Public Culture*, vol. 19, n° 3, 2007, pp.500-501.

<sup>1823</sup> Ibid.

## **I. Construire et mettre en scène un corps supplicié : discours et pratiques humanitaires**

L'action gouvernementale engagée en Jamaïque et en Guadeloupe après le séisme de 2010 constitue une politique de la vie, au sens de Didier Fassin, en ce qu'elle participe à la mise en scène d'un corps martyrisé et digne d'être sauvé. Les dispositifs mis en place et les acteurs qui les portent oscillent entre deux répertoires cognitifs correspondant aux paradigmes de l'action humanitaire identifiés par Sardan. Le récit dominant véhiculé par les instruments d'action publique et le personnel politique repose d'une part sur la scénarisation d'un corps haïtien en proie à une souffrance intolérable, et d'autre part sur la mise en avant de la « générosité » des sociétés jamaïcaine et guadeloupéenne dans l'aide qu'elles apportent à un frère haïtien dans le besoin. Au-delà de ce discours victimaire, des cadrages alternatifs sur le tremblement de terre circulent dans les espaces publics locaux et tendent à présenter les Haïtiens comme un peuple courageux et victime de l'oppression occidentale. Ce type d'interprétation reste toutefois marginal et c'est bien le récit porté par les instruments d'action publique qui s'impose dans les imaginaires sociaux.

### **A. L'action publique au secours de l'Autre : l'altruisme ou le fardeau d'aînesse**

#### **1. En Jamaïque : le gouvernement en première ligne pour « tendre la main » aux frères haïtiens**

La réponse apportée par les pouvoirs publics jamaïcains se veut être à la mesure du drame qui frappe Haïti : elle donne à voir un personnel politique et un appareil étatique totalement mobilisés pour leurs « frères haïtiens ». Le lendemain du séisme, Bruce Golding, le Premier ministre jamaïcain (JLP), lance un appel à toute la population pour « aider Haïti » : « Chaque don sera précieux pour alléger la souffrance des survivants [...], j'appelle avec force les Jamaïcains à être généreux. La Jamaïque a toujours répondu immédiatement par tous les moyens possibles aux catastrophes naturelles à Haïti et cette fois-ci ne fera pas exception<sup>1824</sup>. » Dès le 14 janvier, soit deux jours après le tremblement de terre, Bruce Golding, accompagné, dans un rare moment

d'unité nationale, de la chef de l'opposition Portia Simpson-Miller (PNP) ainsi que d'une délégation de ministres et de responsables administratifs, se rend à Port-au-Prince pour « évaluer les dégâts, identifier les besoins » et rencontrer le Président haïtien<sup>1825</sup>. Seul le chef de l'État de la République Dominicaine les a précédés. L'ensemble des administrations publiques, notamment l'ODPEM<sup>1826</sup> et le MoH<sup>1827</sup>, se disent prêtes à intervenir pour aider « nos frères et nos sœurs à Haïti<sup>1828</sup> ». Dès son retour de Port-au-Prince, Bruce Golding accueille un sommet extraordinaire de la CARICOM à Kingston, durant lequel le gouvernement jamaïcain prend la tête du programme d'action d'aide de l'organisation régionale en faveur d'Haïti<sup>1829</sup>. Le 16 janvier, le Premier ministre jamaïcain rencontre également la Secrétaire d'État américaine Hillary Clinton pour coordonner l'arrivée de l'aide dans le territoire voisin. Deux jours plus tard, P.J Patterson, ancien Premier ministre PNP, est nommé à la tête du Comité de coordination de la CARICOM pour Haïti<sup>1830</sup>.

Cette mobilisation étatique en faveur d'Haïti se traduit par deux principaux types de dispositifs d'action publique. Le premier correspond à l'envoi d'un contingent des *Jamaica Defense Forces* (JDF) sur place : lors de son déplacement à Port-au-Prince, Bruce Golding est accompagné par un détachement de 150 soldats jamaïcains, dont l'objectif est de secourir les victimes et participer aux opérations de déblaiement. Celui-ci est rejoint par la suite par des pompiers, des ingénieurs et du personnel médical<sup>1831</sup>. Une base est établie pour organiser les secours et deux hôpitaux sont mis en place. Un déploiement à l'étranger de cette ampleur est sans précédents pour les forces armées jamaïcaines. Le deuxième type de dispositif d'action publique renvoie aux mécanismes mis en œuvre pour faciliter l'arrivée de l'aide humanitaire. Deux jours après le séisme, l'ODPEM lance le programme *Help Haiti*, dont le but est de collecter et de transporter les nombreux dons des particuliers, entreprises et administrations jamaïcains jusqu'à

---

<sup>1824</sup> Bruce Golding, Premier ministre de la Jamaïque, cité dans « « Help Haiti! » – PM urges Jamaicans », *Jamaica Observer*, 13 janvier 2010. Notre traduction.

<sup>1825</sup> « « Help Haiti! » – Donation drive », *Jamaica Observer*, 14 janvier 2010.

<sup>1826</sup> *Office of Disaster and Preparedness and Emergency Management*.

<sup>1827</sup> *Ministry of Health*.

<sup>1828</sup> Rudyard Spencer, Ministre de la santé, cité dans Ingrid Brown, « Jamaican hospitals on standby », *Jamaica Observer*, 14 janvier 2010.

<sup>1829</sup> « Caricom to announce Haïti aid », *Jamaica Observer*, 15 janvier 2010.

<sup>1830</sup> « P.J Patterson heads Caricom team to meeting on Haiti in Canada », *Caricom*, 23 janvier 2013.

<sup>1831</sup> Gary Spaulding, « Costly Haiti – Jamaica struggles with big relief bill », *Jamaica Gleaner*, 1<sup>er</sup> février 2010 ; « Jamaica joins Haiti relief effort », *Jamaica Observer*, 14 janvier 2010. Ce déploiement des forces jamaïcaines est mis en place avec le soutien financier et logistique des États-Unis.



Haïti<sup>1832</sup>. Par ailleurs, les pouvoirs publics font de la Jamaïque l'un des principaux *hubs* humanitaires de la région pour porter secours à leur voisin. Alors que l'aéroport de Port-au-Prince est saturé et que l'aide humanitaire n'arrive qu'au compte-goutte, Daryl Vaz, le Ministre de l'information, estimant qu'Haïti est « un désastre absolu », annonce que l'État jamaïcain va ouvrir ses ports, aéroports et entrepôts à tous les acteurs humanitaires et suspendre temporairement toutes les taxes de transit pour faciliter le transport de l'aide<sup>1833</sup>. Dans les jours qui suivent, la Jamaïque devient un nœud logistique incontournable dans le dispositif d'assistance internationale qui se met en place autour d'Haïti et de nombreux avions y font escale pour se ravitailler ou stocker les fournitures de secours.

Les différents dispositifs déployés après le séisme donnent donc à voir un gouvernement jamaïcain en première ligne, résolument engagé à porter secours à un corps en souffrance en dépit de ses ressources limitées. Ce récit propagé au travers des instruments d'action publique se retrouve également chez les différents acteurs impliqués dans l'assistance humanitaire. Leurs discours sont dominés par trois types de répertoires : la détresse et les souffrances insupportables endurées par les Haïtiens, la mise en avant des actions entreprises par l'appareil étatique pour mettre fin à cette souffrance, et la présentation de la Jamaïque comme un pays généreux et bienfaiteur à l'égard de ses « frères haïtiens ». Le discours solennel tenu par Bruce Golding devant le Parlement jamaïcain le 19 janvier 2010 pour rendre compte de son action à Haïti donne une bonne illustration de ce travail définitionnel : « les bâtiments effondrés, les cadavres étendus au milieu des décombres, les efforts effrénés pour libérer ceux toujours coincés sous des tonnes de béton, l'agonie qui se lit sur les visages des milliers [de personnes] qui ont perdu leurs proches, qui se tordent de douleur à cause de leurs blessures, sans savoir quand ils seront secourus, ceux dont les maisons ont été détruites et qui sont privés d'eau et de nourriture [...], racontent l'histoire sombre et l'étendue de la souffrance d'un peuple qui a connu tant de tragédies humaines dans son existence mais jamais quelque chose de cette magnitude<sup>1834</sup>. » Après cette scénarisation de la souffrance des corps haïtiens et de leur condition de victime, Bruce Golding met en avant la nécessité de secourir ces vies martyrisées en invoquant une fraternité commune : « En

---

<sup>1832</sup> « Help Haiti! » – Donation drive”, art. cit.

<sup>1833</sup> Dayl Vaz, Ministre de l'information, cité dans Tyrone Reid, “ Welcome to Jamrock - Gov't opens up shores, ports to Haitians and humanitarian assistance - Hillary Clinton pleased with local coordination”, *Jamaica Gleaner*, 18 janvier 2010.

tant qu'un de ses plus proches voisins et en tant que membre sœur de la CARICOM, la Jamaïque devait répondre autant qu'elle le pouvait à la crise en Haïti. Dès que le séisme a frappé, un contingent de personnel des JDF [...] a été envoyé à Haïti avec des fournitures de secours. Jeudi, je me suis rendu à Port-au-Prince [...] pour voir directement l'étendue du désastre<sup>1835</sup> ». On notera la manière dont Bruce Golding se place comme le protagoniste principal de ce récit sur le sauvetage des corps haïtiens. Enfin, le Premier ministre insiste sur la générosité des Jamaïcains et la fierté qu'il retire de la mobilisation de ses concitoyens : « Je souhaite faire part de ma fierté et de mon appréciation vis-à-vis de la réponse chaleureuse des Jamaïcains, beaucoup d'entre eux ayant apporté leur contribution malgré le peu qu'ils ont. [...] En dépit de nos difficultés et de nos contraintes [financières], nous avons tendu la main à nos frères et sœurs haïtiens en détresse et cela me rend particulièrement fier d'être Jamaïcain<sup>1836</sup>. »

Le discours de Bruce Golding est loin d'être une exception au sein du personnel politique local. La plupart des acteurs rencontrés, s'ils éprouvaient généralement une certaine gêne lorsque nous abordions l'expulsion des Haïtiens en 2004-2005, se sont révélés beaucoup plus prolixes et enthousiastes lorsqu'il s'agissait d'évoquer les actions menées par les pouvoirs publics après le tremblement de terre. Andrew Holness évoque par exemple une « réponse incroyable » de l'État jamaïcain, ajoute que « la Jamaïque a fortement soutenu Haïti », avant de conclure : « nous sommes très, très proches d'Haïti<sup>1837</sup> ». La réponse de Sharon Hay Webster, ancienne députée PNP, est encore plus passionnée :

- **Comment les gens ont-ils réagi après le tremblement de terre?**
- [elle s'anime] Oh! Il y a eu une fabuleuse expression de sympathie ! Les médias ont accueilli des appels aux dons, Digicel<sup>1838</sup> a fait une campagne de fond, les gens étaient désireux de donner. Malgré le peu qu'ils avaient, il y a eu une forte expression de sympathie. Certains de nos artistes musiciens sont allés à Haïti, quand ils sont revenus vous pouviez entendre l'émotion dans leur voix, la passion avec laquelle ils parlaient de ce qu'ils avaient vu. Certains journalistes ont eu du mal à parler de ce qu'ils avaient vu. Il y a eu une forte réponse. Il n'y a pas eu de propos négatifs. Les gens disaient qu'on devait faire plus. Ils réfléchissaient à

---

<sup>1834</sup> Bruce Golding, Premier ministre de la Jamaïque, *Statement by the Prime Minister, the Hon Bruce Golding Response to Earthquake Tragedy in Haiti in the Houses of Parliament*, 19 janvier 2010. Notre traduction.

<sup>1835</sup> Ibid. Notre traduction.

<sup>1836</sup> Ibid. Notre traduction.

<sup>1837</sup> Entretien avec Andrew Holness, député et leader du JLP, 27 mai 2014.

<sup>1838</sup> Digicel est le principal opérateur de téléphonie mobile de la Jamaïque.

quel type de soutien économique ils pourraient apporter [...]. Les gens étaient vraiment désireux d'aider<sup>1839</sup>.

La mise en scène de la souffrance des corps haïtiens est également relayée par les personnels du contingent envoyé à Haïti. Le lieutenant Kanien Smith, dans un article du *Gleaner*, décrit par exemple avec force détails les scènes macabres qu'il découvre une fois arrivé sur place : « Des corps pourrissent, des yeux tombent de leurs orbites, les peaux se décollent [des cadavres] et oui, il y a des enfants là-bas<sup>1840</sup>. » Un médecin présent lors de l'interview complète le propos de son collègue en s'exclamant : « C'est effrayant ! ».

Les discours et pratiques humanitaires produits par les pouvoirs jamaïcains s'apparentent à une politique de la vie dans la mesure où celles-ci construisent les Haïtiens comme des corps dignes d'être sauvés ou, pour le dire plus simplement, des victimes. On retrouve cette dimension empathique chez la plupart des acteurs, qui mettent régulièrement en avant l'impératif de secourir des individus en proie à une souffrance insupportable. L'évolution est réelle au regard des interprétations véhiculées quelques années auparavant, et qui décrivaient les Haïtiens comme une « menace pour la sécurité nationale ». Le changement est tel que, pour un temps, Bruce Golding opère un renversement complet du cadrage autour du *guns-for-drugs trade* : trois mois après le séisme, en avril 2010, il impute en effet la responsabilité du trafic non plus à Haïti mais aux États-Unis, d'où proviennent la majorité des armes saisies<sup>1841</sup>. Tant les instruments d'action publique que les discours les justifiant participent donc à la mise en scène d'une figure martyre érigée en « signe suprême » de l'humanité ou, pour le dire plus simplement, comme un membre en souffrance du corps collectif dont il faut prendre soin. Le travail de mise en sens opéré à propos du séisme, s'il est dominé par le thème de la générosité, n'en demeure toutefois pas moins ambivalent dans la mesure où il a pour conséquence d'enfermer les Haïtiens dans leur condition de victime. Face au spectacle chaotique, la Jamaïque assume le rôle du « frère » aîné, plus évolué et plus responsable et qui, malgré ses faibles moyens, n'hésite pas à porter secours à plus faible que soi. Ce « fardeau d'aïnesse » est notamment illustré par la métaphore de Bruce Golding à propos de la « main tendue » d'un peuple jamaïcain généreux et indulgent

---

<sup>1839</sup> Entretien avec Sharon Hay Webster, député PNP de 1997 à 2011, 24 septembre 2013.

<sup>1840</sup> Lieutenant Kanien Smith, membre du contingent envoyé à Haïti, cité dans Laura Redpath, "Haiti Medical Emergency, Jamaicans doctors on duty", *Jamaica Gleaner*, 17 janvier 2010. Notre traduction.

<sup>1841</sup> "Golding Blames US For Guns", *Jamaica Gleaner*, 21 avril 2010.

face au « frère haïtien » à terre et subissant les affres de la nature. Ce principe d'inégalité se concrétise par les descriptions détaillées de corps suppliciés, mais aussi par l'acte d'aide en lui-même à travers lequel est validé et légitimé la condition de victime. Puisqu'il est convenu qu'ils ne peuvent rien donner en échange de l'aide qu'ils reçoivent, les Haïtiens sont appréhendés comme des individus redevables, tandis que l'action engagée par l'appareil étatique est présentée comme un acte purement désintéressé.

Ce récit porté par les pouvoirs publics est relayé dans la presse nationale à travers des articles et des tribunes donnant à voir une vision apocalyptique d'Haïti et mettant en scène la compassion de la Jamaïque. L'*Observer* publie par exemple une série d'articles sur la générosité des Jamaïcains intitulés « La Jamaïque au secours d'Haïti<sup>1842</sup> », « Les Jamaïcains se rallient à la cause haïtienne<sup>1843</sup> » ou encore « Quand Haïti souffre, les Jamaïcains ressentent sa douleur<sup>1844</sup> ». On y retrouve l'idée d'un aîné assurant la tutelle d'un frère aux traits exotiques, comme dans la tribune de Jean Lowrie-Chin, consultant en communication, publiée dans l'*Observer* : « La Jamaïque continue d'être le gardien du frère [haïtien]. C'est la Jamaïque qui a donné l'asile temporaire à l'ancien Président Jean-Bertrand Aristide en 2004 [...] et c'est Premier ministre d'alors, P.J Patterson qui, au nom de la CARICOM, a pris la défense de l'État-membre haïtien. [...] La couverture médiatique de cette semaine nous a montré la bravoure et la noblesse du peuple haïtien. [...] Durant un voyage à Haïti en 2006, je décrivais le “raffinement touchant des gens, même parmi les plus pauvres, que j'ai rencontrés faisant la queue, attendant sans un murmure pendant près de cinq heures pour finalement acheter un téléphone portable. Et il y avait l'art, de belles sculptures, des poteries envoutantes, des peintures vivides... Leurs artisans pourraient nous apprendre une chose ou deux<sup>1845</sup>. » Cette description folklorisante de la culture haïtienne, ainsi que le discours paternaliste qui la précède, n'est pas sans rappeler certains récits sensationnalistes sur la « mystérieuse Haïti » publiés par des voyageurs américains au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>1846</sup>. Le *Gleaner*, dans un éditorial intitulé « Secourir et s'unir à Haïti », soutient également activement les initiatives prises par le gouvernement : « Nous pensons qu'il était parfaitement approprié que le Premier ministre Bruce Golding se soit rendu à Haïti hier pour [...]

---

<sup>1842</sup> “Jamaica reaching out to Haiti”, *Jamaica Observer*, 13 janvier 2010.

<sup>1843</sup> “Jamaicans rally to Haiti's cause”, *Jamaica Observer*, 17 janvier 2010.

<sup>1844</sup> Mervin Stoddart, “When Haiti hurts Jamaicans feel the pain”, *Jamaica Observer*, 16 janvier 2010.

<sup>1845</sup> Jean Lowrie-Chin, “Now we finally see Haiti”, *Jamaica Observer*, 18 janvier 2010. Notre traduction.

offrir l'aide et le soutien de la Jamaïque dans les efforts de reconstruction. [...] C'était un acte de solidarité avec Haïti qui n'a malheureusement pas été suffisamment exprimé par nos voisins caribéens<sup>1847</sup>. » De nombreux autres articles expriment un point de vue similaire et donnent à voir un regain de popularité de Bruce Golding, alors même que le Premier ministre est fortement contesté pour sa politique économique<sup>1848</sup>.

De manière plus générale, on retrouve dans cette relation asymétrique du « frère aîné jamaïcain » non seulement la tension entre solidarité et inégalité présente au cœur du mécanisme compassionnel, mais aussi les schèmes coloniaux qui informent l'action humanitaire. Car, s'ils sont louables en apparence, les dispositifs mis en œuvre par les pouvoirs publics reproduisent des rapports de pouvoir informés par la norme de respectabilité. L'opposition traditionnelle entre le Eux et le Nous est à nouveau entérinée dans la mesure où ils donnent à voir une société jamaïcaine plus évoluée et généreuse face à une société haïtienne principalement définie en termes de besoins, de manques et d'absence de compétences. Si le vocabulaire mobilisé est différent – on ne parle plus ici du fardeau de l'homme blanc, mais du devoir d'aider les « frères haïtiens » – les mécanismes de domination raciaux n'en persistent pas moins. Après sa visite en Haïti avec Bruce Golding, Ronald Jackson, le directeur de l'ODPEM, expose par exemple les besoins des Haïtiens avant de mettre en avant les « compétences » que les Jamaïcains pourraient leur apporter : « Une fois que le camp sera opérationnel [et] que les besoins immédiats et critiques en termes de santé, de recherche et de secours seront satisfaits, nous pourrions commencer à examiner ces objectifs de moyen-terme sur les [normes antisismiques] de construction et partager les compétences que nous avons ici par le biais du volontariat<sup>1849</sup>. » Si elle prend une ampleur sans précédent en 2010-2011, cette mise en scène d'un pays « sous-développé » face à une Jamaïque qui, bien que n'ayant pas acquis le statut de « pays développé », n'en demeure pas moins plus « évoluée<sup>1850</sup> », n'est pas propre au contexte post-séisme : on en retrouve des exemples

---

<sup>1846</sup> Voir la section intitulée « La propagande anti-haïtienne aux États-Unis durant le XX<sup>e</sup> siècle » du chapitre 1 du présent travail.

<sup>1847</sup> « Reaching out and embracing Haiti », *Jamaica Gleaner*, 15 janvier 2010. Notre traduction.

<sup>1848</sup> Voir par exemple Tyrone Reid, « Welcome to Jamrock - Gov't opens up shores, ports to Haitians and humanitarian assistance - Hillary Clinton pleased with local coordination », art. cit. ; Devon Dick, « Haitian resilience », *Jamaica Gleaner*, 21 janvier 2010 ou encore Lloyd Smith, « The Haiti debacle », *Jamaica Observer*, 19 janvier 2010.

<sup>1849</sup> Ronald Jackson, directeur de l'ODPEM, cité dans Tyrone Reid, « Reconstructing Haiti, Jamaica should play a leading role », *Jamaica Gleaner*, 17 janvier 2010. Notre traduction.

<sup>1850</sup> L'acquisition du statut de « pays développé » est un objectif récurrent affiché par les politiques publiques nationales. On en retrouve des traces dès 1962 avec le *Development Independance Plan* porté par Edward Seaga, alors ministre du développement. Plus récemment, un plan de développement national intitulé « *Vision 2030* », rédigé en 2009 et officiellement lancé en 2015, a été mis en place avec pour but principal d'atteindre le statut de « pays développé » en 2030. Voir « Upgraded Vision 2030 Development Plan Launched », *Jamaica Gleaner*, 1<sup>er</sup> décembre 2015.

tout au long des chapitres qui ont précédé. Quelques mois seulement avant le séisme, Bruce Golding déclarait ainsi à la suite d'une rencontre avec le Président haïtien : « Haïti représente un embarras pour l'hémisphère ouest. Nous devrions avoir honte de permettre que les conditions qui existent à Haïti puissent exister [sic]. [...] Aujourd'hui, je compatissais tellement avec Haïti que, en dépit de nos difficultés, j'étais sur le point de décrocher le téléphone pour appeler notre ministre des finances pour lui dire de trouver un petit quelque chose que nous pourrions [leur donner]<sup>1851</sup>. » Par ailleurs, la description opérée par les acteurs publics du « chaos haïtien » en 2010 n'est pas sans rappeler les récits coloniaux sur l'« enfer haïtien ». L'usage régulier d'une terminologie sanguinaire, insistant sur les blessures des corps, les « yeux qui tombent » des individus, les chairs qui pourrissent, constitue un parallèle saisissant avec les descriptions repérées dans la littérature au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle. L'intégralité des personnes rencontrées récusent fermement de tels parallèles et y opposent la bonne volonté des autorités jamaïcaines face à la détresse des Haïtiens. L'inégalité instituée avec le corps haïtien apparaît en effet d'autant plus légitime pour les acteurs qui la portent qu'elle s'opère sous le couvert de catégories morales et d'un engagement désintéressé envers l'Autre. Au-delà de cette ambivalence exprimée envers le corps haïtien, notre interprétation est que les dispositifs humanitaires mis en place suite au séisme de 2010 correspondent, d'une certaine manière, à une mise en scène de la puissance du pouvoir souverain jamaïcain. En effet, si les actions engagées par Bruce Golding lui valent un regain de popularité dans l'opinion publique, c'est bien la légitimité de l'ordre postcolonial en général qui ressort renforcée des actions humanitaires engagées à Haïti<sup>1852</sup>. Pour Achille Mbembe, l'expression ultime de la souveraineté repose sur la capacité à dire qui peut vivre et qui doit mourir. Car, comme le souligne le philosophe, « être souverain c'est exercer son contrôle sur la mortalité et définir la vie comme le déploiement et la manifestation du pouvoir<sup>1853</sup>. » Dans le cas présent, le pouvoir ne s'affirme pas tant dans un rejet définitif des corps haïtiens en dehors de la sphère humaine, comme on l'a observé dans les chapitres précédents, mais plutôt par la capacité des dirigeants à décider qui vit et qui meurt ou, pour être plus précis, qui est

---

<sup>1851</sup> Bruce Golding, Premier ministre de la Jamaïque, cité dans "Golding's heart goes out to Haiti", *Jamaica Gleaner*, 23 avril 2009. Notre traduction.

<sup>1852</sup> La lecture des nombreux articles de presse publiés sur le sujet, mais aussi les entretiens effectués avec le personnel politique, ont donné à voir un consensus transpartisan louant les initiatives engagées par Bruce Golding sur la gestion du tremblement de terre. De nombreuses tribunes publiées dans le *Gleaner* et l'*Observer* offrent notamment un regard très positif sur la mobilisation étatique impulsée par le Premier ministre.

<sup>1853</sup> Achille Mbembé, "Nécropolitique", art. cit., p.29.

digne de vivre ou mourir. Les Haïtiens, en étant présentés comme des corps à sauver, sont donc inclus dans le domaine d'exercice du pouvoir et considérés comme des membres – certes différents – du corps collectif. Le principe inégalitaire du « fardeau d'aïnesse » qui régit cette relation compassionnelle n'en demeure pas moins présent et illustre la tension qui existe entre le désir d'inclusion de ces corps souffrants et la volonté de les maintenir à distance pour protéger l'image du Soi.

## 2. En Guadeloupe : « Nous sommes tous Haïtiens »

Le cas guadeloupéen présente une configuration relativement proche de celle observée en Jamaïque dans la mesure où les dispositifs d'action publique mis en place pour porter secours aux Haïtiens mettent en scène un Autre racialisé défini non plus en termes d'impureté et de dangerosité, mais plutôt de besoins et de déficiences. La principale différence avec l'île anglophone tient à nouveau au contexte institutionnel guadeloupéen : tandis qu'en Jamaïque les dispositifs humanitaires sont l'œuvre d'un gouvernement indépendant – malgré le fait que la plupart des actions engagées aient été financées *a posteriori* par les États-Unis – l'action humanitaire déployée en Guadeloupe s'inscrit dans le cadre d'opérations nationales engagées par la France. Cette différence n'écarte pas les similitudes puisque, loin de rester passifs face aux initiatives des autorités centrales, les acteurs politiques locaux se sont largement investis dans la mise en place de ces instruments et ont régulièrement tenté d'en récupérer le crédit politique.

Dans le département français, trois dispositifs principaux sont mis en place pour porter assistance aux corps haïtiens, dont les deux premiers sont relativement similaires à ceux observés en Jamaïque. Le premier consiste en effet à envoyer un contingent humanitaire sur place. Dès le 14 janvier, les autorités françaises envoient une trentaine de pompiers et une dizaine de médecins du SAMU en provenance de Guadeloupe<sup>1854</sup>. Accompagnés de chiens, d'équipements de désincarcération et de matériel de soin, leur objectif est de secourir les personnes blessées ou coincées sous les décombres. L'armée entre à son tour en action peu après : le 16 janvier, un bateau de transport de la Marine des forces armées aux Antilles, avec à son bord une centaine de militaires et du fret humanitaire, part pour Port-au-Prince<sup>1855</sup>. Ce « détachement martinico-guadeloupéen »,

---

<sup>1854</sup> Philippe Baudet, « Les pompiers guadeloupéens dans la plaie haïtienne », *France-Antilles*, 15 janvier 2010.

<sup>1855</sup> « Les forces armées mobilisées », *France-Antilles*, 18 janvier 2010.

pour reprendre sa nomination dans la presse, arrive en support au premier contingent. Les opérations sont supervisées par une cellule de crise ouverte à la Préfecture de Martinique, en lien avec les Ministères de la défense et des affaires étrangères<sup>1856</sup>. Le deuxième dispositif se rapporte à la prise en charge par les pouvoirs publics de la collecte et de l'acheminement des dons. Il se matérialise à travers la mise en place d'un comité technique opérationnel, sous l'impulsion de Jacques Gillot, Président du Conseil général, et de Victorin Lurel, Président du Conseil régional. Outre les deux collectivités locales, le comité est animé par la Préfecture de Guadeloupe, la Croix-Rouge, le Secours Catholique, le Secours populaire ou encore l'Association des maires de Guadeloupe. Environ dix personnes assurent une présence permanente pour collecter les dons et développer une coordination logistique entre les différents acteurs impliqués dans les secours. En effet, outre les organismes susmentionnés, de nombreuses administrations, associations, syndicats et entreprises privées participent aux campagnes de collecte initiées dans l'espace public<sup>1857</sup>. Le troisième dispositif, davantage lié à la configuration migratoire guadeloupéenne, consiste en la mise en place d'une cellule d'écoute et d'aide psychologique destinée aux Haïtiens installés dans le département<sup>1858</sup>. Composée de volontaires, celle-ci revêt une importance symbolique particulière puisqu'elle a pour effet de valider et d'officialiser la consécration des Haïtiens en tant qu'individus traumatisés.

Les dispositifs d'action publique engagés en Guadeloupe sont par conséquent porteurs d'un récit similaire à ceux observés en Jamaïque : on y retrouve la désignation de corps noirs en proie à une souffrance insupportable, la nécessité d'intervenir et de prendre soin de ces enveloppes charnelles meurtries, et enfin une mise en avant de la générosité des Guadeloupéens et d'un lien fraternel avec Haïti. Ces trois éléments sont omniprésents dans les discours du personnel politique guadeloupéen. Dans un contexte politique marqué par les élections régionales de mars 2010, les élus semblent ainsi se livrer à une surenchère compassionnelle envers les « frères haïtiens ». René Noël, le Président de l'Association des maires de Guadeloupe, déclare par exemple dans un communiqué diffusé deux jours après la catastrophe : « René Noël [...] exprime, au nom

---

<sup>1856</sup> Rodolphe Lamy, "1169 victimes évacuées aux Antilles", *France-Antilles*, 21 janvier 2010.

<sup>1857</sup> Pour ne citer que certaines d'entre elles : la Chambre de commerce et d'industrie de Guadeloupe, la Chambre des métiers et de l'artisanat, la Chambre d'agriculture, la Maison des entreprises, l'Institut de Coopération Franco-Caraïbe, le LKP, la CFTC, le CORECA, l'association *Tèt Kolé*, la Communauté de communes de Nord-Basse-Terre et Digicel. Sarah Balay, "Solidarité : comment faire ses dons", *France-Antilles*, 15 janvier 2010 ; M.A., "La solidarité se met en place...", *France-Antilles*, 15 janvier 2010 ; André-Jean Vidal, "Tèt Kolé èvè Ayiti", *France-Antilles*, 14 janvier 2010.



des maires, sa profonde solidarité suite au séisme qui a dévasté une partie du territoire haïtien, et qui a plongé sa population dans une effroyable désolation. Il lance un appel à tous les maires de Guadeloupe [...] pour envisager dès maintenant, en fonction des besoins du peuple haïtien frappé par cette terrible catastrophe, les aides qui témoigneront de notre totale solidarité<sup>1859</sup> ». Jeanny Marc, député-maire GUSR de Deshaies, offre une autre illustration de cette grille d'interprétation, notamment lorsqu'elle met en avant la « générosité » des Guadeloupéens face à l'ampleur du drame vécu par les « frères haïtiens » : « Je connais bien le sens inné de générosité qui caractérise les Guadeloupéens devant l'épreuve. Je sais que les organisations humanitaires de la Guadeloupe, ainsi que les forces de sécurité civile s'organisent déjà pour porter secours à nos frères haïtiens qui se trouvent dans une détresse indescriptible. [...] Je mettrai tout en œuvre pour que l'aide humanitaire de la France parvienne très rapidement à Haïti pour aussi les aider à la reconstruction de leur pays<sup>1860</sup>. »

Ce cadrage apparaît très loin des modèles interprétatifs ayant dominé le Congrès sur l'immigration de 2005, durant lequel les Haïtiens sont alors présentés comme une nuisance et un danger social. Le cas le plus illustratif de cette évolution sémantique du discours politique dominant est sans doute le propos tenu par Victorin Lurel, Président du Conseil régional de Guadeloupe. Alors qu'en 2007, M. Lurel qualifie devant l'Assemblée nationale l'immigration haïtienne dite clandestine de « menace pour la cohésion sociale de nos territoires » et évoque une « pression migratoire [qui] mine le vivre-ensemble<sup>1861</sup> », au lendemain du séisme de 2010, le Président du Conseil régional met en scène une solidarité sans faille avec Haïti. Dans un discours aux accents lyriques tenu lors d'une réunion publique sur la mise en place du comité technique opérationnel, M. Lurel s'exclame : « Nous sommes tous Haïtiens !<sup>1862</sup> » - une expression réitérée à plusieurs reprises dans les médias locaux dans les jours suivant. On retrouve ici typiquement les mécanismes de la compassion tels que décrits par Didier Fassin où, lorsqu'un corps individuel est maltraité, c'est toute la communauté qui ressent sa souffrance<sup>1863</sup>. L'homme politique opère par conséquent un renversement complet du

---

<sup>1858</sup> Nathalie Calimia-Dinane, « Mort ou pas, nous voulons qu'on nous le dise », *France-Antilles*, 16 et 17 janvier 2010.

<sup>1859</sup> René Noël, maire divers gauche de la Désirade et Président de l'Association des maires de Guadeloupe, cité dans « Brèves », *France-Antilles*, 14 janvier 2010.

<sup>1860</sup> Jeanny Marc, député-maire GUSR de Deshaies, citée dans Ibid.

<sup>1861</sup> Victorin Lurel, *Débat général sur le projet de loi relatif à l'immigration*, Paris, Assemblée nationale, 19 septembre 2007.

<sup>1862</sup> Victorin Lurel, Président socialiste du Conseil régional de Guadeloupe, cité dans André-Jean Vidal, « Tèt Kolé èvè Ayiti », art. cit.

<sup>1863</sup> Patrice Bourdelais et Didier Fassin, « Les frontières de l'espace moral », op. cit.

statut assigné aux Haïtiens puisque, de corps nus relégués aux marges de l'humanité, ceux-ci deviennent un symbole universaliste d'humanité. Ce revirement n'est sans doute pas sans rapport avec le contexte électoral : M. Lurel, outre le fait qu'il s'attache à donner l'image d'un élu en pointe dans les secours apportés à Haïti, prend l'initiative de suspendre sa campagne pour « mobiliser toutes les forces guadeloupéennes » en faveur d'Haïti, contraignant ainsi ses concurrents à faire de même<sup>1864</sup>. Outre le changement sémantique radical qui s'opère après le tremblement de terre, il est enfin possible de repérer, tout comme en Jamaïque, la figure du « grand frère généreux » venu porter secours à son prochain. Ary Chalus, député-maire de Baie-Mahault, exprime ainsi sa fierté de voir une Guadeloupe solidaire, tout en estimant qu'il est du rôle des autres pays d' « accompagner » Haïti : « Il y a eu un élan de solidarité incroyable, que ce soit individuel ou collégial. Même certaines communes, nous-mêmes, nous avons accompagné, nous avons mis en place des actions d'entraide, bien que ça ne soit pas notre compétence. Haïti c'est un pays quand même hein, il faut le dire hein. C'est aux autres pays de l'accompagner, mais il y a vraiment eu un grand élan de solidarité de tous les Guadeloupéens. [...] A ce niveau-là les Guadeloupéens sont très solidaires. Dès que c'est une catastrophe, quelle qu'elle soit, à ce niveau-là les Guadeloupéens sont très solidaires<sup>1865</sup>. »

Le récit produit par les instruments d'action publique et les discours politiques qui les accompagnent est enfin activement relayé dans l'espace public par le quotidien *France-Antilles* qui, pendant plusieurs semaines, publie de nombreux articles sensationnalistes au ton dramatique sur Haïti. Le journal multiplie les unes et titres évocateurs tels que « Les pompiers guadeloupéens dans la plaie haïtienne<sup>1866</sup> », « Tous avec Haïti. Les photos du désastre, la Guadeloupe “tèt kolé<sup>1867</sup>” », « Ludovic et Vito partent sauver des vies [haïtiennes]<sup>1868</sup> », « Le séisme lui a seulement laissé la vie<sup>1869</sup> »... Le passage d'un article écrit par Philippe Baudet, envoyé spécial de *France-Antilles* en Haïti, donne une bonne idée de la manière dont Haïti est présentée après le séisme : « Preuve du dénuement général et du besoin urgentissime de secours et de

---

<sup>1864</sup> « Après les événements tragiques en Haïti, en raison de l'émotion qu'ils suscitent en Guadeloupe et afin de mobiliser toutes les forces guadeloupéennes pour venir en aide à la population haïtienne, le candidat de la liste “Tous pour la Guadeloupe” annonce qu'il suspend sine die sa campagne électorale », Communiqué de Victorin Lurel, cité dans “Victorin Lurel annonce qu'il suspend sa campagne électorale”, *France Antilles*, 14 janvier 2010.

<sup>1865</sup> Entretien avec Ary Chalus, député-maire GUSR de Baie-Mahault, 22 janvier 2013.

<sup>1866</sup> Philippe Baudet, “Les pompiers guadeloupéens dans la plaie haïtienne”, art. cit.

<sup>1867</sup> *Une de France-Antilles*, 14 janvier 2010.

<sup>1868</sup> Nathalie Calimia-Dinane, “Ludovic et Vito partent sauver des vies”, *France-Antilles*, 14 janvier 2010.

vivres, les quelques kilomètres qui relie l'aéroport à l'ambassade de France à moitié effondrée. Visions effroyables de milliers de gens marchant dans la rue. Des bâtiments effondrés. Beaucoup. Des gravats partout. Et toujours des cadavres par dizaine, posés à même le sol, sur des trottoirs. Juste un drap pour un peu de dignité. Dans la rue, un masque sur le nez pour se prémunir des odeurs insoutenables [...]. Deux jours après, Haïti souffre. Haïti attend qu'on l'aide. Les pompiers et médecins antillais arrivés hier feront tout pour sauver les vies qui peuvent l'être<sup>1870</sup>. » C'est par cette multitude de détails sur les corps haïtiens que le journaliste matérialise et donne vie au récit du martyr haïtien : l'usage d'un vocabulaire centré sur les blessures physiques, le regard insistant porté sur la dégradation des enveloppes charnelles, la mobilisation des repères sensoriels avec l'odeur de putréfaction, la description des corps en vie errant comme des fantômes, tous ces éléments sont des indices révélateurs de la grille de lecture qui domine l'appréhension du tremblement de terre dans l'espace public guadeloupéen. Ces articles sont, de manière quasi-systématique, accompagnés de photos de corps noirs à moitié nus et blessés, permettant de donner un visuel poignant au récit qui les accompagne. Dans cette perspective, les Guadeloupéens sont là aussi implicitement présentés comme des « frères aînés » dont la responsabilité est de secourir ces êtres faibles.

L'instrumentation déployée en Jamaïque et en Guadeloupe suite au séisme de 2010 donne ainsi à voir des énoncés relativement proches, centrés sur la souffrance insupportable de corps noirs haïtiens suppliciés, sur les actions entreprises pour y mettre un terme, et sur la mise en avant d'une « générosité fraternelle » fondée sur le sentiment d'une « charge d'aînesse ». Certes, les modalités d'intervention divergent selon qu'il s'agisse du cas jamaïcain ou guadeloupéen. Par ailleurs, la mise en récit du séisme est sujette à des usages politiques différenciés : en Jamaïque, elle participe à rehausser la stature internationale de l'île, à relancer un Premier ministre impopulaire et à réaffirmer la puissance du pouvoir souverain, tandis qu'en Guadeloupe, elle s'inscrit dans le contexte des élections régionales de 2010 et s'articule autour de la capacité des différents acteurs politiques à mettre en avant le caractère « bienfaisant » du pouvoir qu'ils exercent. À première vue, l'évolution du cadrage relayé par les pouvoirs publics apparaît notable puisque les Haïtiens ne sont plus définis en termes d'impureté ou de danger social, mais de manques et de faiblesses. En réalité, la matrice de compréhension

---

<sup>1869</sup> Philippe Baudet, «Le séisme lui a seulement laissé la vie», *France-Antilles*, 18 janvier 2010.

<sup>1870</sup> Philippe Baudet, «Les pompiers guadeloupéens dans la plaie haïtienne», art. cit.

qui préside ce travail interprétatif ne nous semble pas fondamentalement changée dans la mesure où les deux modèles d'interprétation mentionnés correspondent à deux aspects distincts, quoiqu'intimement liés, de l'idéologie raciale : qu'ils soient présentés comme impurs ou impotents, les Haïtiens sont toujours envisagés comme des êtres fondamentalement différents et représentés à partir de schèmes raciaux.

## B. Un peuple digne, courageux et résilient : les mises en récit alternatives du séisme

Si la construction des Haïtiens en tant que victimes domine le discours officiel, d'autres grilles de lectures sur le séisme de 2010 circulent dans les espaces publics locaux. Contrairement au cadrage dominant, ces définitions alternatives présentent les Haïtiens comme un peuple courageux, résilient et combattif. Les diagnostics opérés sur les causes de la catastrophe sont également très différents : alors que dans le discours officiel, c'est d'abord le « sous-développement » d'Haïti et le manque de « compétences » qui sont mis en avant pour expliquer l'ampleur du désastre, ces récits alternatifs tendent plutôt à imputer cette responsabilité à l'Occident. On retrouve donc peu ou prou les lignes de fractures déjà observées au cours des chapitres précédents, opposant une interprétation d'Haïti opérée par le prisme de la norme de respectabilité, ou l'invocation de la première République noire en tant que symbole de résistance. On notera toutefois que les discours alternatifs produits à propos du tremblement de terre ne s'opposent pas nécessairement aux dispositifs d'action humanitaire déployés par les pouvoirs publics : le plus souvent, leurs porte-paroles approuvent leur mise en place, tout en rejetant les points de vue misérabilistes assignés à Haïti. L'objectif de cette partie est de montrer qu'au-delà du discours dominant, d'autres types de modèles interprétatifs sur le séisme existent et mettent en récit une capacité exceptionnelle à endurer la souffrance. Pour cela, on se fondera sur les discours relayés dans la presse locale.

## 1. L'oppression occidentale comme cause principale des dégâts provoqués par le tremblement de terre

Le tremblement de terre constitue l'occasion pour les opposants aux « problème haïtien » de se mobiliser et d'accroître leur visibilité dans l'espace médiatique. Durant les semaines qui suivent le séisme, de nombreuses tribunes défendant la « dignité » d'Haïti et rappelant les heures glorieuses de son histoire sont publiées dans les titres de presse par des intellectuels. Deux types de répertoires dominent ces cadrages alternatifs. Le premier consiste à imputer la responsabilité des dégâts causés en Haïti à l'Occident, et plus particulièrement aux États-Unis et à la France. Pour les tenants de cette ligne, si le nombre élevé de morts est bien causé par le « sous-développement » d'Haïti, celui-ci n'est pas tant dû à l'incurie des hommes politiques haïtiens ou à l'incapacité de la population à se prendre en charge, mais aux actions passées et présentes des pays occidentaux. L'historien et vice-chancelier de l'Université des West Indies (UWI), Hilary Beckles, écrit par exemple dans une tribune publiée dans le *Gleaner* : « L'effondrement de la nation haïtienne est notamment imputable à la France et à l'Amérique. Ces deux nations ont trahi, rejeté et brisé le rêve qu'était Haïti ; elles l'ont réduit en poussière dans le but de détruire la fleur de la liberté et les graines de la justice. Haïti n'a pas échoué. Elle a été détruite par deux des plus puissantes nations au monde, chacune d'entre elles ayant un intérêt primordial à ce qu'[Haïti] demeure dans sa condition actuelle. Le séisme est venu dans le sillage d'un été de haine. Sous bien des aspects, le séisme a été moins destructeur que la haine. La vie humaine a été soufflée par le tremblement de terre, tandis que la haine a conduit à une suffocation longue et inhumaine – un crime contre l'humanité<sup>1871</sup>. » Certains voient ainsi dans le séisme une opportunité de redresser les torts de l'histoire. Peta-Anne Baker, chargée de programme à l'UWI, appelle par exemple les pays occidentaux à annuler la dette du pays, notamment au regard de la dette de l'indépendance actée en 1825 : « Il y a des bases solides pour avancer que les graines de la crise actuelle ont été semées en 1825, quand Haïti a accepté de payer à la France 150 million de franc-or. [...] Le défi de la guérison et de la reconstruction présenté par le tremblement de terre de mardi dernier crée une opportunité non seulement pour mobiliser l'aide humanitaire pour notre “grande sœur” abusée, mais aussi pour prononcer [...] l'annulation complète et inconditionnelle de

---

<sup>1871</sup> Hilary Beckles, “The hate and the quake”, *Jamaica Gleaner*, 24 janvier 2010. Notre traduction.

toutes les dettes d'Haïti<sup>1872</sup>. » D'autres enfin évoquent l'idée d'un devoir de solidarité historique avec la première République noire : « Haïti paie toujours la dette de sa liberté et nous avons le devoir de l'aider à partager ce fardeau. S'il y a un bénéficiaire que je pourrais identifier dans cette énorme tragédie, c'est la conscience accrue du rôle historique qu'Haïti a joué dans nos propres combats pour la libération<sup>1873</sup>. »

En Guadeloupe, les récits alternatifs sur le séisme ne sont pas visibles dans la presse « traditionnelle ». En effet, contrairement aux titres jamaïcains, le journal *France-Antilles* ne publie pas de tribunes exprimant des opinions diverses sur le sens à donner au séisme de 2010. Il est donc difficile, à la seule lecture de ce journal, de s'écarter du récit dominant sur la victimisation des Haïtiens. Dans le département français, la production de discours liant les dommages causés par le tremblement de terre à l'Occident se retrouve essentiellement dans la presse de la gauche radicale, et plus particulièrement dans les hebdomadaires *Nouvelles Étincelles* et *Combat Ouvrier*. Dans un numéro au titre explicite, « Haïti martyr ! », le journal *Nouvelle Étincelles* revient longuement sur le séisme et ses facteurs aggravants. Un extrait de l'éditorial de la revue communiste donne une bonne idée de la manière dont ses auteurs associent état d'impréparation, hégémonie occidentale et corruption des « élites bourgeoises » pour expliquer la tragédie : « Certes, un tremblement de terre de cette ampleur [...] ne peut que provoquer des dégâts importants. Mais c'est à l'état de pauvreté extrême, à l'impréparation à faire face à ce type de catastrophe [...] que l'on doit ce si grand nombre de victimes. Et c'est aussi la résultante d'années et d'années de dictatures, de coups de force avec souvent la complicité de puissances étrangères. Celles-ci, France, États-Unis, n'hésitaient pas à venir elles-mêmes assurer leur ordre néocolonial [...]. Quant aux élites bourgeoises, préoccupées de leurs seuls intérêts capitalistes égoïstes [...] elles sont restées étrangères aux maux qui touchaient le pays. » Et de conclure : « Haïti doit être aidée. [...] Mais nous devons veiller à ce qu'aucun mauvais génie ne fasse main basse sur notre île sœur<sup>1874</sup>. » Dans son numéro suivant, le journal durcit ses positions en décrivant Haïti comme « la victime des appétits voraces des grandes métropoles » et en insistant sur « l'héroïque révolte d'esclaves qui, en 1804, en a fait le premier pays indépendant de l'Amérique latine et des Caraïbes<sup>1875</sup> ». La revue *Combat*

---

<sup>1872</sup> Peta-Anne Baker, chargée de programme à l'UWI, "That US\$21 billion to Haïti", *Jamaica Gleaner*, 17 janvier 2010.

<sup>1873</sup> Clyde McKenzie, "What went wrong with Haiti?", *Jamaica Observer*, 27 janvier 2010.

<sup>1874</sup> Michaël Flagie, "Haïti martyr !", *Nouvelles Étincelles*, 21 janvier 2010.

<sup>1875</sup> Danik Zandwonis, "Haïti : Le drame a un nom trop bien connu", *Nouvelles Étincelles*, 28 janvier 2010.

*ouvrier* adopte une ligne relativement similaire en ce qu'elle impute la responsabilité des dégâts provoqués par le séisme aux élites politiques haïtiennes. Dans un éditorial publié le 23 janvier 2010, on y lit : « La déconfiture de l'État Haïtien, sa déliquescence depuis de nombreuses années, qui contribuaient à plonger la majeure partie du peuple dans la misère et la déchéance, est aujourd'hui une cause majeure des difficultés où se trouvent les gens après le séisme. Difficultés pour boire et manger, pour trouver des abris sûrs, pour acheminer de l'aide vers les sinistrés, aides qui pourtant sont arrivées plutôt massivement sur Haïti. [...] Les pauvres, les classes populaires vont sans doute en tirer une leçon pour l'avenir! Se battre pour changer leur situation, pour contraindre leur État à changer de comportement ou à laisser la place, tout cela ne leur aurait pas coûté aussi cher que le prix payé aujourd'hui<sup>1876</sup>! »

Bien que ces extraits ne constituent qu'un fragment des nombreux écrits publiés sur l'histoire haïtienne dans la presse jamaïcaine et guadeloupéenne à la suite du tremblement de terre, ils permettent de mettre en évidence la façon dont les thématiques propres aux nationalistes noirs – la glorification d'Haïti, la dénonciation de l'hégémonie occidentale et de ses alliés, l'invocation d'une appartenance commune – ont servi de cadres d'interprétation pour appréhender le séisme et les dégâts considérables qui en ont résulté. Les représentations mobilisées constituent une inversion des valeurs véhiculées par le discours officiel, dans la mesure où l'Haïtien n'est plus considéré comme un être passif enchaîné à sa condition de pauvreté, mais comme une victime des injustices de l'histoire et un leader ayant montré le chemin à suivre. Il ne s'agit plus de parler d'un « petit frère » dans le besoin, mais plutôt d'une « grande sœur » ayant tracé la voie pour les autres membres de la fratrie face à des parents tortionnaires. Cette omniprésence de la métaphore familiale dans le rapport à Haïti n'est pas surprenante au demeurant : en effet, elle n'est pas sans rappeler le discours colonial qui, pour légitimer sa domination, a abondamment utilisé l'image du père ou de la mère – la métropole – cherchant à guider ses enfants indisciplinés – les colonies – dans le droit chemin<sup>1877</sup>. Dans cette perspective, les récits alternatifs sur le séisme de 2010 permettent de mettre en évidence la manière dont la métaphore coloniale sur la famille est réappropriée et renversée en

---

<sup>1876</sup> «La nature est cruelle mais l'organisation sociale aggrave les maux !», *Combat ouvrier*, 23 janvier 2010.

<sup>1877</sup> Sur le recours à un répertoire familiariste dans le discours colonial, voir Richard Burton, *La famille coloniale : la Martinique et la mère patrie, 1789-1992*, op. cit. et Mary Renda, *Taking Haiti. Military Occupation and the Culture of U.S Imperialism*, op. cit.

présentant Haïti non plus comme l'enfant banni mais comme le martyr d'une fratrie opprimée.

Si les diagnostics formulés en Jamaïque et en Guadeloupe paraissent relativement similaires au premier abord, ils reflètent en réalité deux traditions contestataires différenciées. En Jamaïque, les récits alternatifs sur le séisme se fondent principalement sur la dénonciation de l'hégémonie blanche et sur la volonté de réparer les torts de l'histoire envers Haïti. Ces orientations définitionnelles s'inscrivent dans la continuité du discours porté par la gauche radicale jamaïcaine, dont l'université (UWI) constitue l'un des principaux foyers. En Guadeloupe, le discours contestataire repose sur une tradition différente, davantage ancrée dans l'extrême gauche anticapitaliste et le communisme. Le modèle interprétatif élaboré à propos du tremblement de terre, tout en dénonçant les injustices subies par Haïti, s'articule par conséquent davantage autour de la mise en accusation du diptyque « impérialisme/capitalisme ». Ce n'est donc pas tant le corps haïtien dans son entier qui doit être sauvé que les classes populaires opprimées par la bourgeoisie capitaliste locale et ses soutiens étrangers. Cette différence entre l'île anglophone et le département français met en lumière l'écart qui existe entre les deux territoires dans la façon de contester le discours dominant : tandis qu'en Jamaïque les récits alternatifs sur le séisme mobilisent beaucoup plus ouvertement une solidarité raciale avec Haïti, en Guadeloupe les journaux de la gauche radicale, tout en évoquant l'existence d'une fraternité, mobilisent une rhétorique essentiellement centrée sur la classe sociale. On retrouve ici la logique d'invisibilisation de la « race » dans le territoire français, à l'opposé d'un discours alternatif évoquant de manière plus explicite les inégalités raciales en Jamaïque.

## 2. Résilience et capacité à endurer la souffrance : l'« exceptionnalisme » haïtien

Le deuxième répertoire dominant les cadrages alternatifs du tremblement de terre de 2010 consiste à mettre en avant une capacité innée des Haïtiens à endurer la souffrance et à surmonter, de par leur « noblesse » naturelle, les catastrophes qui les frappent. Dans une tribune publiée dans le *Gleaner*, Carolyn Cooper, professeur à l'UWI, établit ainsi un lien entre la Révolution haïtienne et la « résilience » des Haïtiens : « Nous oublions notre histoire partagée. C'était un Jamaïcain, Boukman Dutty, qui a été le fer de lance de la Révolution haïtienne. [...] Quand je pense à Haïti,



ce n'est pas la pauvreté qui me vient d'abord à l'esprit. C'est l'art splendide créé par ce peuple résilient. Je sais que des décombres de ce tremblement de terre, le peuple haïtien se redressera à nouveau<sup>1878</sup>. » Chris Burns, un chroniqueur de l'*Observer*, évoque pour sa part l'esprit « africain » des Haïtiens et leur « force » face à l'adversité : « J'aime et j'admire la chaleur, la gentillesse et l'esprit indomptable “africain” des Haïtiens. Mes frères haïtiens, vous êtes forts ; le tremblement de terre, tout comme les quatre ouragans qui ont balayés vos terres en 2008, va vous faire reculer, mais il vous rendra plus forts. Je ressens votre douleur, mais je célèbre aussi votre espoir pour des jours meilleurs<sup>1879</sup>. » Devon Dick, un pasteur baptiste, invoque également l'existence d'une résilience propre aux Haïtiens en raison de leur histoire : « Le récent séisme va tester la résolution du peuple haïtien. Ils ne sont pas étrangers aux catastrophes naturelles. En 2008, Haïti a été frappée par quatre tempêtes qui ont tué 800 personnes, et pourtant leur économie a progressé. [...] En fait, en dépit de la crise mondiale, Haïti a connu une croissance économique en 2007 et en 2009. Bien qu'Haïti n'ait en aucun cas un bon niveau de PIB par habitant, ces chiffres montrent une résilience de leur part. Aucun autre pays caribéen n'a été confronté à autant de problèmes historiques monumentaux qu'Haïti. [...] Ce tremblement de terre et la destruction qui en a résulté fournissent l'opportunité à la communauté internationale de s'attaquer aux erreurs de l'histoire et des réalités présents ; de s'associer avec un peuple haïtien résilient pour construire une société pacifique et prospère<sup>1880</sup>. »

Cette thématique de la résilience se laisse également observer en Guadeloupe dans les semaines qui suivent le séisme. Le journal *Nouvelles Étincelles* donne par exemple à voir l'image presque mythique d'un peuple qui, malgré ses maigres moyens, se « retrousses les manches » et entame « à mains nues » la reconstruction du pays : « On comprend dès lors que les survivants aient été d'abord hébétés et qu'ils aient eu le sentiment que la fin du monde était arrivée. Mais très vite, bon nombre se reprirent et commencèrent à s'organiser là où ils se trouvaient. Ils n'ont pas attendu d'hypothétiques secours des structures gouvernementales. Et c'est à mains nues [...] qu'ils entreprirent de porter secours à ceux qui étaient restés ensevelis sous les décombres. Il faut respecter cela<sup>1881</sup>. » Un peu plus loin dans le même numéro, l'hebdomadaire interroge l'écrivain

---

<sup>1878</sup> Carolyn Cooper, professeur à l'UWI, "Haiti – the price of freedom", *Jamaica Gleaner*, 17 janvier 2010. Notre traduction.

<sup>1879</sup> Chris Burns, "Haiti – a nation misunderstood", *Jamaica Observer*, 18 janvier 2010. Notre traduction.

<sup>1880</sup> Devon Dick, "Haitian resilience", art. cit. Notre traduction.

<sup>1881</sup> Michaël Flagie, "Haïti martyr !", art. cit.

haïtien Dany Lafférière, présent lors du séisme, qui confirme l'idée d'une résilience exceptionnelle chez les Haïtiens : il y a « cette énergie incroyable que j'ai vue, de ces hommes et de ces femmes qui, avec courage et dignité, s'entraident. Bien que la ville soit en partie détruite et que l'État soit décapité, les gens restent, travaillent et vivent<sup>1882</sup>. » La position de *Combat Ouvrier* s'avère quelque peu différente sur ce sujet : la revue trotskiste ne met pas en avant une capacité particulière des Haïtiens à rebondir face à l'adversité, mais elle dénonce avec vigueur la couverture médiatique dominante qui tend à décrire ces derniers comme des victimes passives : « La population la plus pauvre survit sur les places publiques qui se sont transformées en des vastes camps. [...] Ce champ de lutte pour la survie est devenu un espace expérimental d'abord pour les médias qui sont arrivés les premiers et se sont battus pour avoir les meilleures images de la détresse, les plus « choc » qui feront monter leur indice d'audience. Ils sont tous à la curée braquant leurs objectifs sur la souffrance des blessés et des survivants. [...] Nous vivons dans une société où la détresse la plus atroce peut être une manne pour les profiteurs de tous bords<sup>1883</sup>. »

Tant en Jamaïque qu'en Guadeloupe, on retrouve l'idée d'un peuple, résilient, fort et digne doté d'une capacité exceptionnelle à endurer la souffrance. Il ne s'agit donc plus de dépeindre les Haïtiens comme des victimes sans ressources et incapables d'entreprendre la reconstruction de leur pays, mais au contraire comme des figures héroïques dotées d'une capacité exceptionnelle à rebondir. Le principal point commun de ces discours est d'afficher une croyance en l'avenir d'Haïti et en leur aptitude à se prendre en charge seule – une position à contre-courant de la plupart des discours alors produits sur Haïti, qui estiment que l'aide humanitaire est indispensable pour tenter de redresser le pays. Nadège Clitandre voit dans cet usage accru de la notion de résilience l'émergence d'une nouvelle forme de récit sur Haïti propre au contexte post-séisme, qu'elle nomme l'« exceptionnalisme haïtien positif » – à l'opposé du discours raciste construisant Haïti comme un endroit exceptionnellement primitif depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Cette nouvelle trame narrative donne à voir des corps haïtiens pouvant vivre dans un état de dégradation profond, du fait d'une histoire sans fin de résistance et de lutte contre l'adversité<sup>1884</sup>. Ils survivent malgré une pauvreté effarante, ils sont stoïques et ne se

---

<sup>1882</sup> Dany Lafférière, interrogé par Christine Rousseau, « Haïti : « Cessez d'employer le terme de malédiction » », *Nouvelles Étincelles*, 28 janvier 2010.

<sup>1883</sup> « Quand le malheur des Haïtiens fait le bonheur des autres », *Combat Ouvrier*, 23 janvier 2010.

<sup>1884</sup> Nadège Clitandre, « Haitian exceptionalism in the Caribbean and the project of rebuilding Haiti », art. cit., pp.150-151.

plaignent jamais, ils sont créatifs et fabriquent des œuvres d'art à partir rien : tous ces éléments font écho aux discours exposés un peu plus haut, mais aussi à ceux recueillis dans le chapitre 4, où les Haïtiens sont présentés comme un peuple digne et travailleur<sup>1885</sup>. S'il convient de le distinguer de son versant « négatif », l'« exceptionnalisme haïtien positif » n'en demeure pas moins informé par des schèmes raciaux puisqu'il consiste à assigner des catégorisations spécifiques à un corps social considéré comme unique en raison de son caractère « africain » et de sa résistance intrinsèque. Cette mise en récit alternative d'Haïti, si elle est observable dans les médias, demeure toutefois marginale dans l'espace public et se cantonne généralement à des groupes sociaux spécifiques : les intellectuels et les militants de la gauche radicale en Jamaïque et en Guadeloupe.

Le soin spectaculaire apporté aux vies haïtiennes après le séisme de 2010 montre que celles-ci comptent et font partie intégrante de l'humanité. Surtout, il traduit l'acquisition nouvelle d'un statut de « martyr » en attente de réparations. Pour autant, l'acquisition d'une condition de victime, si elle est synonyme d'une certaine respectabilité, ne suffit pas à éluder les rapports de domination qui la précède. En réalité, la description des Haïtiens comme des corps en souffrance n'est pas incompatible avec le statut de corps nus qui leur était assigné auparavant et vient, au contraire, renforcer cet état d'exclusion. Car si les dispositifs déployés par les pouvoirs publics donnent à voir une reconnaissance des Haïtiens en tant que formes de vie humaines, celles-ci n'en demeurent pas moins racialisées et confinées aux frontières de l'État-nation.

---

<sup>1885</sup> Voir la partie intitulée « Résistance et compassion : des Haïtiens perçus comme résilients et travailleurs » du chapitre 4 du présent travail.

## II. Du corps en souffrance au corps nu : maintenir l'exclusion des Haïtiens

Une bonne illustration de cette distinction opérée entre les corps dits « nationaux » et les corps haïtiens est le traitement politique réservé à ces derniers dans les mois qui suivent le séisme. La prise en charge des Haïtiens fuyant la catastrophe suscite des polémiques en Jamaïque et en Guadeloupe : les représentations traditionnellement attachées au « problème haïtien » resurgissent dans l'espace public et provoquent à nouveau la crainte d'une « invasion haïtienne ». Dans un premier temps, les pouvoirs publics affichent leur volonté d'aider les migrants haïtiens pour des raisons humanitaires. Mais en pratique, les instruments d'action publique destinés à exclure les Haïtiens sont renforcés et étendus. Les nombreuses réticences exprimées dans les espaces publics locaux mettent en évidence les limites du statut de victime assigné aux Haïtiens : les corps en souffrance ne s'apparentent à une figure respectable que dans la mesure où ils lointains et distants. Le cas échéant, ils retrouvent leur statut de corps nus et sont rejetés aux marges de l'humanité.

### A. La réactivation du « problème haïtien » après le tremblement de terre

#### 1. En Jamaïque : « on ne peut pas les garder ici »

Dans l'île anglophone, la crainte d'une « invasion haïtienne » est exprimée dès les premiers jours qui suivent le tremblement de terre. Le docteur Jephtah Ford, un praticien réputé en Jamaïque et membre de la délégation ayant accompagné Bruce Golding à Haïti le 14 janvier, est l'un des premiers à faire part de ses inquiétudes dans la presse. Sur le vol du retour de Port-au-Prince, il explique ainsi que compte-tenu de ce qu'il a vu en Haïti, la Jamaïque devrait mettre en place des dispositifs pour « empêcher [les Haïtiens] de venir sur nos côtes ». Expliquant que l'irruption d'un certain nombre de maladies transmissibles par l'air est imminente en Haïti, le docteur Ford ajoute : « En tant que peuple nous devons réaliser que nous allons être envahis, et que cela va être la folie totale<sup>1886</sup>. » Ces propos lancent un débat durant plusieurs semaines sur l'opportunité d'accueillir des Haïtiens en signe de solidarité suite au séisme. Plusieurs

---

<sup>1886</sup> «Homecoming for Jamaicans in Haiti», *Jamaica Gleaner*, 16 janvier 2010. Notre traduction.

tribunes aux positions opposées sont publiées en réaction aux propos de M. Ford : le pasteur Devon Dick estime par exemple que les propos du médecin sont « insensibles » et « inappropriés<sup>1887</sup> », tandis que Lionel Russel, un lecteur du *Gleaner*, lui donne raison et avance qu'un « afflux » d'Haïtiens dilapiderait les « maigres ressources » de la Jamaïque<sup>1888</sup>. La polémique rebondit notamment lorsque Daryl Vaz, le ministre de l'information, déclare que l'arrivée migrants haïtiens est « presque inévitable » au vu du séisme et que les pouvoirs publics doivent s'y préparer<sup>1889</sup>. La destruction de la prison de Port-au-Prince durant le tremblement de terre et l'évasion de plusieurs centaines de détenus alimentent également les craintes dans l'opinion publique. Dans un courrier des lecteurs publié dans le *Gleaner*, Kenesh Lawrence déclare par exemple : « Nous faisons déjà face à une crise économique, alors pourquoi devons-nous accueillir des Haïtiens qui vont empirer la situation ? Je suis tout à fait d'accord pour dire qu'ils ont besoin d'aide, mais nous ne pouvons pas faire plus. Les criminels haïtiens marchent dans les rues comme des hommes libres. Ils pratiquent le vaudou. Je suis sûre que nous n'avons pas besoin de ces personnes dans notre pays. [...] Nous avons donné ce que nous avons pu, nous avons donné notre plus profonde sympathie, mais on ne peut pas les garder ici<sup>1890</sup>. » Ces remarques sont significatives des propos tenus dans les nombreuses tribunes publiées sur le sujet dans les semaines qui suivent le séisme<sup>1891</sup>. Si les discours développés peuvent différer selon les auteurs, quatre types d'arguments sont généralement mis en avant pour refuser l'accueil des Haïtiens : ces derniers sont des criminels et vont perturber l'ordre public en Jamaïque ; ils vont apporter des maladies et risquent de contaminer la population jamaïcaine ; leur accueil représenterait un fardeau insupportable pour les Jamaïcains alors que les pouvoirs publics en ont déjà fait assez ; ils sont maudits et menacent la pureté spirituelle de la Jamaïque. Ces différents témoignages mettent en évidence la persistance, en dépit de l'acquisition du statut de victime, des préjugés raciaux assignés aux Haïtiens.

Outre les débats suscités par l'arrivée potentielle de ressortissants haïtiens, un deuxième type de controverse émerge après le séisme. Celle-ci est amorcée par un

---

<sup>1887</sup> Devon Dick, "Haitian resilience", art. cit. Notre traduction.

<sup>1888</sup> Lionel Russel, "Dr Ford has a point", *Jamaica Gleaner*, 21 janvier 2010.

<sup>1889</sup> Daryl Caz, ministre de l'information, cité dans Tyrone Reid, "Welcome to Jamrock - Gov't opens up shores, ports to Haitians and humanitarian assistance - Hillary Clinton pleased with local coordination", art. cit.

<sup>1890</sup> Kenesh Lawrence, "We Have Done What We Can", *Jamaica Gleaner*, 15 février 2010.

<sup>1891</sup> Voir entre autres : Richard Stewart, "Can we really welcome Haitians ?", *Jamaica Observer*, 29 janvier 2010 ; Charlie Brown, "Jamaica cannot accommodate Haitians", *Jamaica Observer*, 31 janvier 2010 ; Ken Spencer, "Monitor carefully JA's help", *Jamaica Observer*, 18 janvier 2010 ; Lionel Russel, "Dr Ford has a point", art. cit.

télévangéliste américain, Pat Robertson, dont les propos sont largement repris et commentés dans l'espace médiatique jamaïcain. Le 13 janvier 2010, au lendemain du tremblement de terre, M. Robertson impute durant un entretien sur une télévision américaine la cause du tremblement de terre au vaudou et à une « malédiction haïtienne » : « Vous savez Christy, quelque chose s'est passé il y a longtemps à Haïti, et il se peut que les gens ne veuillent pas en parler. Ils étaient sous la domination des Français. Oui, vous savez, Napoléon III ou quelque chose comme ça. Et ils se sont réunis et ils ont conclu un pacte avec le Diable. Ils ont dit : "nous vous servirons si vous nous libérez des Français". Une histoire authentique. Et alors le Mal a dit "OK, marché conclu". Et ah ils ont fichu les Français dehors. Vous savez, les Haïtiens se sont révoltés et ils ont obtenu leur liberté. Mais depuis, ils ont toujours été maudits<sup>1892</sup>. » Pour choquant qu'il soit, le discours de M. Robertson n'est pas nouveau et mobilise des thèmes classiques de la figure du « barbare haïtien » : la pratique de la magie noire, l'idée d'un pays maudit et ténébreux, ou encore le culte du Mal. Le télévangéliste reprend également à son compte les stratégies discursives développées par les puissances coloniales après l'indépendance d'Haïti, dont le but était de décrédibiliser et de mettre sous silence la victoire des esclaves noirs sur les puissances européennes<sup>1893</sup>. Les nombreux articles et tribunes publiés sur ce sujet dans la presse jamaïcaine suggèrent que ces représentations ont largement circulé dans l'imaginaire social jamaïcain. Garth Rattray, médecin et chroniqueur à l'*Observer*, témoigne par exemple que nombre de ses patients adhèrent au discours de Pat Robertson et pensent que le séisme est une punition de Dieu pour laver les Haïtiens de leurs pêchés<sup>1894</sup>. Une journaliste du *Star* – un hebdomadaire populaire affilié au *Gleaner* – rapporte également une conversation entre amis à laquelle elle a assisté et dont le ton est sans équivoque : « "Ils pratiquent trop le vaudou et le culte du Malin dans ce pays et c'est pour ça que Dieu a envoyé le tremblement de terre, pour leur donner un coup de semonce," a dit un membre du groupe. "C'est vrai, c'est vrai, a remarqué un autre, avant d'ajouter : "Si des gens font des choses malfaisantes alors ils doivent être détruits<sup>1895</sup>." » En réponse aux propos de Pat Robertson, des intellectuels et des dignitaires religieux publient une série

---

<sup>1892</sup> Pat Robertson, cité dans Carolyn Cooper, "Haiti – the price of freedom", art. cit. Notre traduction.

<sup>1893</sup> Sur cet aspect, voir le chapitre I du présent travail.

<sup>1894</sup> « Ce qui m'a encore davantage surpris, c'est le point de vue exprimé par un assez grand nombre de mes amis chrétiens ainsi que mes patients, qui adhéraient également à la croyance selon laquelle c'était la colère divine qui avait dévasté Port-au-Prince et qui imputaient le désastre au culte du Mal et au vaudou. » (Garth Rattray, "Haitian earthquake, the wrath of God?", *Jamaica Gleaner*, 25 janvier 2010.) Notre traduction.

<sup>1895</sup> "Practicing Obeah is a crime punishable by law", *Jamaica Star*, 22 janvier 2010.

de tribunes pour contester ce cadre interprétatif<sup>1896</sup>. Le Forum public de théologie, qui rassemble un groupe de théologiens et de pasteurs jamaïcains, qualifient les propos du télévangéliste de « monstrueux » et appellent les lecteurs à devenir les « passeurs de la compassion débordante de Dieu » envers les Haïtiens<sup>1897</sup>. Bradshaw Singh, un professeur jamaïcain installé au Royaume-Uni, tente pour sa part de discréditer les arguments de Pat Robertson en montrant comment les puissances coloniales ont utilisé ce type de représentations pour justifier l'oppression des Noirs : « La puissance coloniale française a assigné cette étiquette pour éluder l'embarras causé par sa défaite face aux Haïtiens et pour sous-estimer l'intelligence des révolutionnaires haïtiens. [...] La théorie du vaudou et du Mal a plus tard été utilisée par les Britanniques pour justifier le succès de la rébellion de Morant Bay<sup>1898</sup>. » Ces débats montrent que, en dépit des discours compassionnels, les luttes de pouvoir autour du « problème haïtien » persistent et demeurent informées par des représentations racialisées. La situation apparaît relativement similaire en Guadeloupe où un éventuel relâchement de la politique d'immigration est associé à des arrivées massives d'Haïtiens.

## 2. En Guadeloupe : débats sur la politique d'immigration et peur de « l'appel d'air »

Dans le département d'Outre-mer, le problème sur l'accueil des Haïtiens est lancé non pas par les détracteurs de l'immigration haïtienne, mais par des membres de la gauche radicale et des acteurs associatifs. Le premier à initier le débat dans l'espace public est Jaques Bangou, le maire communiste de Pointe-à-Pitre. Dans un courrier adressé à ses administrés le 14 janvier 2010, l'édile, tout en soutenant l'envoi de secours à Haïti, estime que la « vraie solidarité » est ailleurs : « elle doit aller avant tout en direction des familles vivant avec nous et qui ont la douleur de voir les leurs durement frappés en Haïti. La vraie solidarité sera de voir accepter le regroupement, en Guadeloupe comme en France, des enfants, des femmes et des hommes meurtris, blessés, sans abris, auprès de leurs parents vivant sur notre sol<sup>1899</sup>. » Le débat est relancé

---

<sup>1896</sup> Voir Public Theology Forum, "The Haitian Disaster: A Theological Perspective", *Jamaica Gleaner*, 14 mars 2010 ; Carolyn Cooper, "Haiti – the price of freedom", art. cit. ; Garth Rattray, "Haitian earthquake, the wrath of God?", art. cit. ; Dave McFarlane, "An opportunity missed by the church", *Jamaica Gleaner*, 30 janvier 2010 ; Bardshaw Singh, "Haiti and St Thomas Stigmatised", *Jamaica Gleaner*, 30 avril 2010 ; Clinton Chisholm, "Haiti's hour of need", *Jamaica Gleaner*, 15 janvier 2010 ; etc.

<sup>1897</sup> Public Theology Forum, "The Haitian Disaster: A Theological Perspective", art. cit. Notre traduction.

<sup>1898</sup> Bardshaw Singh, "Haiti and St Thomas Stigmatised", art. cit. Notre traduction.

<sup>1899</sup> Jacques Bangou, maire communiste de Pointe-à-Pitre, cité dans "Brèves", *France-Antilles*, 21 janvier 2010.

quelques jours plus tard par la Ligue des droits de l'Homme de Guadeloupe et le Collectif Haïti<sup>1900</sup> qui, dans un communiqué commun, estiment que le séisme à Haïti justifie une régularisation des « clandestins » haïtiens vivant en Guadeloupe : « Le moment n'est-il pas venu, pour la France, de procéder à une révision intégrale de l'actuelle politique d'immigration [...] et, complétant les secours matériels et financiers en cours, de décider, dans un geste d'humanité, d'accorder un titre de séjour définitif aux Haïtiens sans-papiers qui séjournent déjà en Guadeloupe<sup>1901</sup> ? » Ces deux initiatives amorcent une mobilisation dans les milieux associatifs impliqués dans la défense des Haïtiens : d'autres organisations, comme le Coreca, le Collectif contre la xénophobie, ou la Fédération des associations franco-haïtiennes (FAFHG<sup>1902</sup>) se joignent au mouvement au fil des semaines. Par ailleurs, les revendications formulées par les membres de cette coalition discursive s'élargissent au fil du temps : à partir de février 2010, outre la régularisation des sans-papiers, les associations reprennent les propositions de Jacques Bangou et demandent un assouplissement de la procédure de regroupement familial, pour permettre aux Haïtiens vivant en Guadeloupe de faire venir leurs proches affectés par le tremblement de terre<sup>1903</sup>. Si les demandes concernant un assouplissement des politiques de l'immigration en Guadeloupe sont anciennes, cette nouvelle mobilisation met en lumière la façon dont les acteurs engagés dans la défense des migrants haïtiens ont adapté leurs cadres d'interprétation en fonction du contexte post-séisme. Pour plaider leur cause, les militants associatifs développent plus précisément trois types de stratégies : diffuser leur modèle de solution dans l'opinion publique à travers les médias, entamer des négociations avec l'administration préfectorale, et enfin relayer leur action au niveau nationale, par le biais d'associations comme la Cimade, le GISTI ou la direction nationale de la Ligue des droits de l'Homme.

En dépit des actions engagées en faveur des migrants haïtiens, la possibilité d'une régularisation des « clandestins » ne rencontre que peu d'écho dans l'espace public. Mis à part Jacques Bangou et certains élus de la gauche radicale, aucune personnalité politique n'apporte son soutien à la proposition – durant nos entretiens, l'immense majorité des élus locaux n'en fait même pas mention. Les responsables des exécutifs

---

<sup>1900</sup> Fondé en 1992, le Collectif Haïti est composé de 80 associations réparties sur le territoire français et a pour objectif de promouvoir la démocratie en Haïti et les droits des Haïtiens résidant en France.

<sup>1901</sup> M.A., « Régularisation des sans-papiers haïtiens : le débat est lancé », *France-Antilles*, 28 janvier 2010.

<sup>1902</sup> Créée en 2005 suite à l'affaire Ibo Simon et à l'émergence de son successeur politique, Henry Yoyotte, la FAFHG rassemble les associations franco-haïtiennes de Guadeloupe.

<sup>1903</sup> M.A., « À catastrophe exceptionnelle, décision exceptionnelle », *France-Antilles*, 4 février 2010.



locaux, Victorin Lurel et Jacques Gillot, semblent ignorer les propositions des associations et restent silencieux sur la question<sup>1904</sup>. Le quotidien *France-Antilles*, s'il relaie l'appel des associations, se montre ouvertement sceptique quant à son contenu. Conformément à la ligne qu'il défend depuis le Congrès de 2005, le journal exprime à demi-mots la peur d'une « invasion haïtienne » en cas de régularisation systématique et conteste l'opportunité de lancer un débat sur l'immigration : « Le moment est-il pour autant choisi pour lancer ce débat ? Le cataclysme qui a ravagé Port-au-Prince va probablement pousser à l'aventure migratoire des milliers de Haïtiens, clandestins potentiels [...]. La perspective d'une régularisation massive sera-t-elle interprétée comme un signal ? Par ailleurs, cette régularisation de quelques milliers de clandestins ne leur ouvrirait-elle pas la porte du regroupement familial [...] ? Enfin, le marché de l'emploi, déjà bien morose, est-il en mesure d'absorber 5000 à 6000 salariés supplémentaires<sup>1905</sup> ? » On retrouve dans le quotidien guadeloupéen une partie des arguments déjà observés en Jamaïque : d'une part toute mesure favorable à l'immigration haïtienne est assimilée à la menace d'une « invasion », et d'autre part la venue des Haïtiens menacerait l'équilibre socio-économique de la société guadeloupéenne. La position du principal journal de l'île sur le sujet contraste singulièrement avec ses articles au ton dramatisant décrivant des corps haïtiens suppliciés et les nombreux appels à la solidarité du quotidien qui les accompagnent. Marie-Luce Penchard, ministre de l'Outre-mer et fille de Lucette Michaux-Chevry (*Objectif Guadeloupe*), rejette elle aussi le modèle de solution promu par les acteurs associatifs et, de manière plus surprenante, ajoute que la possibilité d'accueillir des Haïtiens va à l'encontre de la « générosité » tant mise en avant dans l'espace public guadeloupéen : « Je crois qu'il faut regarder la situation au cas par cas. Il ne faut pas, dans l'immédiat, prendre une mesure globale, cela nécessite que l'on regarde aussi comment vit la communauté haïtienne dans la zone. Aussi bien en Guadeloupe, Martinique et en Guyane, il y a aujourd'hui un élan de solidarité extraordinaire mais il faut apprécier aussi le fait qu'on ait aussi une forte pression migratoire dans le secteur. Et puis aussi, il faut que les Haïtiens participent à la reconstruction de leur pays, donc ça

---

<sup>1904</sup> Durant les mois de janvier et février 2010, aucune réaction de MM. Lurel et Gillot sur le sujet n'est mentionnée dans la presse locale. La controverse étant relativement suivie par les médias, il nous paraît peu probable qu'une déclaration publique des deux principaux responsables politiques de l'île sur cette question ait pu être passée sous silence.

<sup>1905</sup> M.A., « Régularisation des sans-papiers haïtiens : le débat est lancé », art. cit.

c'est aussi très important. Ils sont attachés à leur territoire. Ce n'est peut-être pas à partir d'une idée généreuse [sic], ce n'est peut-être pas forcément une très bonne solution<sup>1906</sup>. »

En réalité, en Jamaïque et en Guadeloupe, les corps haïtiens apparaissent comme dignes d'être sauvés uniquement s'ils restent dans leur territoire d'affliction et demeurent géographiquement distants. Dès lors que leur présence sur le territoire est évoquée, ils se transforment en corps nus et sont à nouveau exclus du cercle de l'humanité. Ce type de raisonnement permet de mettre en lumière la façon dont des catégorisations *a priori* opposées et pensées comme immuables – la condition de victime, signe « suprême » d'humanité et le statut de corps nus, dépourvus de cette même humanité – sont fluctuantes et évoluent en fonction des acteurs et des enjeux du moment. De corps en souffrance auxquels il faut porter secours, les Haïtiens sont ainsi soudainement redéfinis comme des « non-citoyens » représentant une menace pour l'ordre social existant. Bien que surprenante au premier abord, la porosité entre ces deux répertoires n'est pas aussi contradictoire qu'il n'y paraît. En effet, les assignations de *bare bodies* ou de corps en souffrance reposent toutes deux sur des relations de pouvoir asymétriques et racialisées. Dans le premier cas, la relation à l'*homo sacer* haïtien repose sur le présupposé d'un corps noir dégradé, primitif et dangereux pour la société. Dans le deuxième cas, la condition de victime est construite à partir de la mise en scène de corps noirs blessés, mutilés et en proie au dénuement le plus total, ainsi que de l'intervention d'une société jamaïcaine/guadeloupéenne venue porter secours à un « frère » en détresse. Les deux postures, si elles impliquent des émotions différentes, reposent par conséquent sur des représentations relativement similaires, à savoir le présupposé de corps inférieurs et dégradés. En dépit de l'élan de solidarité provoqué par le séisme de 2010, les structures de pouvoir qui sous-tendent la production du « problème haïtien » apparaissent donc relativement inchangées.

---

<sup>1906</sup> Marie-Luce Penchard, ministre de l'Outre-mer, citée dans Service d'Information du Gouvernement, "Interview de Mme Marie-Luce Penchard, ministre de l'Outre-mer, à la Chaîne Info", 22 janvier 2010, URL : <http://discours.vie-publique.fr/notices/103000203.html> (consulté le 13 janvier 2015).

## B. La gestion des immigrés haïtiens après 2010

Cette articulation entre *homo sacer* et corps en souffrance se confirme à la lumière des dispositifs mis en place pour prendre en charge les migrants haïtiens après le séisme. En Jamaïque et en Guadeloupe, les pouvoirs publics, invoquant un devoir humanitaire, annoncent des mesures exceptionnelles pour accueillir les Haïtiens dans leurs territoires. Dans la pratique toutefois, ces déclarations peinent à voir le jour : dans l'île anglophone, les décideurs politiques adoptent une des politiques d'expulsion les plus strictes de la région ; en Guadeloupe, la plupart des mesures annoncées par le gouvernement français ne sont pas suivies d'effets. De fait, la condition de victime assignée aux Haïtiens ne conduit pas seulement au maintien d'une distinction entre corps nus et corps politisés : elle la renforce. Car dans les mois qui suivent le séisme, les autorités publiques renforcent les dispositifs d'exclusion destinés aux Haïtiens. De ce point de vue, la gestion des corps haïtiens, présentée comme un outil humanitaire, met avant tout en évidence une hiérarchisation des formes de vie. Et l'affliction associée aux Haïtiens après le séisme, loin de contrecarrer les stéréotypes raciaux qui leur sont assignés, a pour conséquence d'approfondir leur statut de *bare bodies*.

### 1. En Jamaïque : une intensification des dispositifs d'exclusion

Dans les semaines qui suivent le séisme, les responsables gouvernementaux jamaïcains se disent dans un premier temps favorables à l'accueil de ressortissants haïtiens fuyant leur pays au nom d'une « cause humanitaire ». Dans son discours du 19 janvier devant le Parlement, Bruce Golding déclare ainsi : « Des questions ont été soulevées à propos de la possibilité, sinon de la probabilité, d'une vague d'Haïtiens débarquant sur nos côtes. [...] Bien qu'ils ne relèvent pas de la Convention des Nations Unies sur les réfugiés, ils constitueraient une cause humanitaire à laquelle nous sommes obligés de répondre<sup>1907</sup>. » La décision de ne pas refouler les Haïtiens est confirmée par Daryl Vaz, le ministre de l'information, qui détaille les mesures prises par les pouvoirs publics pour secourir d'éventuels migrants : « Les directives du Premier ministre sont que, compte tenu de la situation, nous ne refoulerons personne et, par conséquent, nous prenons toutes nos dispositions, notamment dans les régions de Portland et de Saint

---

<sup>1907</sup> Bruce Golding, Premier ministre de la Jamaïque, *Statement by the Prime Minister, the Hon Bruce Golding Response to Earthquake Tragedy in Haiti in the Houses of Parliament*, 19 janvier 2010. Notre traduction.

Thomas, en termes d'immigration, de santé et de logement<sup>1908</sup>. » La position affichée par les dirigeants politique correspond à deux objectifs principaux : d'une part, elle s'inscrit dans la continuité des dispositifs humanitaires mis en place depuis le 12 janvier et donne à voir un pouvoir gouvernemental soucieux de protéger des corps en souffrance. D'autre part, elle prend le contre-pied de la politique adoptée quelques jours plus tôt par les États-Unis, qui consiste à renvoyer sans délai toute embarcation de migrants dits « illégaux » dans les eaux territoriales américaines. Non sans rappeler l'action menée par P.J Patterson en 2004, lorsque des Haïtiens furent accueillis en signe de protestation face à l'ingérence américaine, Bruce Golding se pose à nouveau en défenseur des « frères haïtiens » face à un voisin étatsunien implicitement présenté comme insensible. Des préparatifs importants sont donc mis en place pour anticiper ce que les pouvoirs publics présentent comme un « afflux massif » potentiel : les hôpitaux de la côte nord-est, ainsi que les administrations locales sont mis en alerte, des « logements » sont mobilisés – il s'agit en réalité des camps de Winnifred et de Montpellier – et la Croix Rouge jamaïcaine renforce ses dispositifs locaux pour accroître ses capacités<sup>1909</sup>.

Si les responsables politiques mettent en scène leur volonté d'accueillir les « frères haïtiens », ils ne changent pas pour autant les dispositifs de dépouillement des corps en place depuis le début des années 2000 et valident également les craintes exprimées dans la presse d'une probable « invasion haïtienne ». On retrouve déjà ce sous-entendu implicite dans le discours de Bruce Golding lorsqu'il évoque la « probabilité » d'une « vague [« *flood* »] d'Haïtiens débarquant sur nos côtes ». La dangerosité supposée des Haïtiens est également confirmée par le Premier ministre lorsque celui-ci énumère les dispositifs mis en place pour prendre en charge les migrants : « Nous devons mettre en place les dispositions nécessaires pour gérer l'arrivée de tout ressortissant haïtien. Ils seront examinés [« *processed* »], confinés dans des infrastructures désignées ; ils devront subir des tests médicaux et les traitements adéquats lorsque c'est nécessaire ; des logements temporaires et des soins leur seront fournis jusqu'à ce qu'ils puissent être renvoyés dans leur pays<sup>1910</sup>. » M. Golding annonce également qu'un « plan d'action » sera spécialement mis en place pour contenir une

---

<sup>1908</sup> Varyl Vaz, ministre de l'information, cité dans Tyrone Reid, “ Welcome to Jamrock - Gov't opens up shores, ports to Haitians and humanitarian assistance - Hillary Clinton pleased with local coordination”, art. cit. Notre traduction.

<sup>1909</sup> Arthur Hall, “Begging for Haiti – Jamaica goes hunting for money to care for « refugees »”, art. cit.

<sup>1910</sup> Bruce Golding, Premier ministre de la Jamaïque, *Statement by the Prime Minister, the Hon Bruce Golding Response to Earthquake Tragedy in Haiti in the Houses of Parliament*, 19 janvier 2010. Notre traduction.

éventuelle contamination<sup>1911</sup>. Les dispositifs d'action publique énumérés par le Premier ministre n'ont en réalité rien de nouveau puisqu'ils correspondent exactement aux procédures en vigueur depuis les arrivées de 2004-2005.

Le seul changement notable comparé à cette période apparaît dans le niveau de préparation des autorités locales et dans les moyens importants affectés à la gestion de migrants potentiels. Gary Flash, le directeur adjoint de la police de Port Antonio, met ainsi en avant la vigilance constante des forces de l'ordre et la nécessité de mettre un place un dispositif « strict » pour prévenir l'arrivée de criminels haïtiens : « Nous sommes en état de mobilisation et je crois que nous sommes correctement préparés pour faire face à l'afflux d'Haïtiens attendu. Nous sommes conscients qu'un certain nombre d'Haïtiens se sont évadés de prison, donc la première chose à faire lorsqu'ils arriveront sera de restreindre leur mouvement. La deuxième étape consistera à les examiner de manière à conserver des informations sur eux. [...] Toute zone de retenue sélectionnée pour loger les Haïtiens devra être correctement sécurisée pour prévenir toute évasion<sup>1912</sup>. » On ne reviendra pas ici sur la signification de tels dispositifs, déjà abordée dans le chapitre 7, et sur l'exclusion dont ils sont porteurs. On constatera plutôt le renversement radical du discours officiel sur les Haïtiens qui, dès lors qu'ils ne sont plus appréhendés comme des corps en souffrance mais comme des immigrés potentiels, sont pensés comme une source de danger majeur. Cette catégorisation des Haïtiens en tant que menace pour l'ordre social est explicitement validée par Gary Flash, qui indique que les côtes seront étroitement surveillées, car « toute embarcation transportant des Haïtiens pourrait poser un danger sérieux pour les Jamaïcains. » Et d'ajouter : « Nous devons aussi nous assurer que les pêcheurs locaux ou d'autres personnes n'interceptent pas les navires haïtiens en mer avant nous, parce que ces bateaux pourraient transporter des personnes qui ont des armes en leur possession<sup>1913</sup>. » Les instruments déployés, ainsi que les discours qui les accompagnent, ont donc pour effet de conforter et de valider la position des tenants du « problème haïtien » refusant toute manifestation de solidarité avec les personnes fuyant les dégâts causés par le tremblement de terre. Cette ambivalence des pouvoirs publics suggère que les secours apportés à d'éventuels migrants haïtiens s'apparentent avant tout à une mise en scène visant à conforter la

---

<sup>1911</sup> « Un plan d'action pour le traitement de ces personnes a été mis en place par le Ministère de la santé et disséminé dans les agences concernées » (Ibid.) Notre traduction.

<sup>1912</sup> Gary Flash, directeur adjoint de la police de Portland, cité dans Gareth Davis, « Cops say ready for Haitian invasion – Still concerned about holding center », *Jamaica Gleaner*, 25 janvier 2010. Notre traduction.

« générosité » associée au Nous collectif et n'impliquent aucunement une remise en question du statut de corps nus assignés aux Haïtiens.

Ce constat se confirme lorsque des Haïtiens sont repérés au large de l'île plusieurs semaines après le tremblement de terre. En dépit de la « vague » d'Haïtiens tant attendue, ce n'est que le 23 mars 2010 que deux embarcations en provenance d'Haïti, transportant 62 personnes, sont interceptées par les forces de l'ordre jamaïcaines<sup>1914</sup>. Conformément aux procédures en vigueur, toutes sont maintenues en confinement et subissent des tests médicaux approfondis. Le jour suivant, le *Gleaner* annonce que d'après une « source gouvernementale », trois des 62 individus sont des criminels évadés de prison. La nouvelle fait sensation et suscite des craintes accrues quant à leur supposée « dangerosité<sup>1915</sup> ». Par conséquent, six jours à peine après leur arrivée, tous les Haïtiens sont expulsés du territoire sous escorte militaire<sup>1916</sup>. Pour justifier ce renvoi expéditif, les pouvoirs publics opèrent un renversement complet de leur rhétorique : il n'est plus ici question d'accueillir des « frères en détresse » mais de les « rapatrier immédiatement » pour économiser les ressources du pays. Daryl Vaz déclare ainsi : « La Jamaïque fait face à ses propres défis, comme le reste du monde. Nous sommes conscients de tous les problèmes auxquels les gens sont confrontés à Haïti, mais nous devons être responsables en termes de notre responsabilité [sic] envers notre peuple jamaïcain. Compte-tenu des temps et de la situation à laquelle nous sommes confrontés, il est difficile pour nous de continuer à dépenser des fonds qui pourraient être utilisés ici pour des services essentiels<sup>1917</sup>. » Après avoir mis en scène une solidarité sans faille avec Haïti, les responsables politiques reviennent donc à leur argumentation traditionnelle, fondée entre autres sur le couple oppositionnel Nous/Eux et sur le coût supposé des migrants. Deux mois plus tard, un scénario similaire se répète : en mai 2010, 30 Haïtiens, dont neuf mineurs et un bébé né en Jamaïque, sont appréhendés par la police et aussitôt expulsés<sup>1918</sup>. De ce point de vue, la Jamaïque se distingue pour avoir une des politiques d'expulsion les plus strictes de la région : en effet, dans les mois qui suivent le tremblement de terre, la plupart des pays voisins d'Haïti comme les Bahamas, les États-Unis, la République Dominicaine, les

---

<sup>1913</sup> Ibid. Notre traduction.

<sup>1914</sup> «62 Haitians arrive in Jamaica in two boats from quake-hit Haiti», *Jamaica Observer*, 24 mars 2010.

<sup>1915</sup> Gary Spaulder, «Haitian criminals land in Jamaica», *Jamaica Gleaner*, 25 mars 2010. Notre traduction.

<sup>1916</sup> Kathy Barrett, «Haitian refugees sent home», *Inter Press Service*, 1er avril 2010.

<sup>1917</sup> Daryl Vaz, ministre de l'information, cité dans Ibid. Notre traduction

<sup>1918</sup> «Jamaica to deport illegal Haitian immigrants», *BBC News*, 8 mai 2010.

départements français d'Amérique, le Canada ou le Mexique, décident de suspendre les reconduites à la frontière de ressortissants haïtiens pour des raisons humanitaires<sup>1919</sup>. Le raisonnement selon lequel les corps haïtiens, s'ils sont dignes d'être sauvés, ne méritent pas d'être accueillis sur le territoire national, est par conséquent validé et institutionnalisé par les instruments d'action publique et semble particulièrement prégnant en Jamaïque.

Cette hiérarchisation des corps entre Haïtiens et Jamaïcains est encore plus saillante à la lumière des rapatriements opérés par l'État jamaïcain au lendemain du tremblement de terre. En effet, l'une des priorités du gouvernement est alors de rapatrier au plus vite les nationaux jamaïcains établis à Haïti. Plusieurs équipes sont mobilisées pour parvenir à ces fins et le contingent militaire envoyé sur place reçoit pour mission de faciliter les transferts<sup>1920</sup>. L'action publique construit par conséquent deux types de vie différentes : les vies jamaïcaines, qu'il faut sauver à tout prix ; et les corps haïtiens en souffrance, « sacrificables », qui peuvent être sauvés uniquement dans la mesure où ils ne représentent pas une « menace » pour les Jamaïcains et où ils permettent de mettre en avant la « générosité » du Nous. Cette inégalité fondamentale, si elle constitue un aspect récurrent de l'action humanitaire, n'en traduit pas moins, dans notre cas, un rapport racialisé à la vie du pouvoir politique jamaïcain. Le tri des corps mis en œuvre oscille en effet entre infantilisation et stigmatisation de corps noirs qui, bien que n'étant jamais nommés comme tels, sont essentialisés dans une forme d'altérité produite dans la matrice du discours colonial. Notre interprétation est que les dispositifs répressifs utilisés pour produire l'Haïtien en tant qu'avatar moderne de l'esclave noir sont en réalité renforcés avec le tremblement de terre de 2010. La rapidité avec laquelle les 62 Haïtiens ont été typifiés en tant que menaces pour l'ordre social et expulsés du territoire national constitue un premier indice de cette évolution. Le caractère condescendant des discours portant sur des « frères haïtiens » en détresse en constitue un deuxième.

Cette hypothèse d'un durcissement des instruments d'action publique mis en œuvre pour traiter le « problème haïtien » après 2010 se confirme enfin à la lumière du scandale de la CONCACAF<sup>1921</sup> en 2011. Dans le cadre du championnat de football

---

<sup>1919</sup> Concernant les États-Unis, le moratoire sur les expulsions est à distinguer de la décision de refouler toute embarcation de ressortissants haïtiens « irréguliers » repérés dans les eaux territoriales.

<sup>1920</sup> Ingrid Brown, "More J'cans expected home from Haiti today", *Jamaica Observer*, 16 janvier 2010.

<sup>1921</sup> La CONCACAF (*Confederation of North, Central American and Caribbean Association Football*) est une fédération internationale de football réunissant douze pays.

junior organisé par la fédération, des rencontres sportives entre différents pays des Caraïbes et d'Amérique centrale sont organisée à Montego Bay, en Jamaïque, en février 2011. L'équipe nationale d'Haïti se rend sur place pour passer les qualifications du tournoi. Dès leur arrivée à l'aéroport, et avant même l'obtention de leur visa, les membres de l'équipe sont pris à part par une équipe du Ministère de la santé jamaïcain<sup>1922</sup>. Tous sont soumis à un interrogatoire médical approfondi et leur température est prise par un thermomètre placé sous les aisselles, pour détecter une éventuelle contamination à la malaria ou au choléra. Ce type de contrôles, menés par une équipe du Ministère de la santé, se poursuit durant l'intégralité du séjour, toutes les 72 heures. Le Président de la Fédération haïtienne de football (FHF), également médecin attitré de l'équipe, déclare que « sur les 11 délégations [de la CONCACAF] seule Haïti était l'objet d'une telle surveillance ». Il ajoute que ces contrôles ont également été appliqués à des membres de l'équipe haïtienne vivant en France, aux États-Unis et en Égypte – des zones pourtant non concernées par la malaria. Quelques jours plus tard, trois joueurs se déclarent fiévreux – un symptôme caractéristique de la malaria. L'affaire suscite un tollé : les Haïtiens sont accusés d'avoir cachés leur état et d'avoir importé intentionnellement la maladie en Jamaïque. Elva Goulbourne, une célèbre athlète jamaïcaine, accuse par exemple les Haïtiens d'avoir « introduit clandestinement des quantités inconnues de microbes de la malaria en Jamaïque. J'utilise l'expression “introduit clandestinement” sur la base de tous les témoignages qui me sont parvenus via les réseaux sociaux [...]. À mon avis ils ont tenté de faire passer incognito la maladie mortelle devant les douaniers jamaïcains. Ils n'ont probablement jamais entendu parler des douanes jamaïcaines<sup>1923</sup>. »

Après un moment d'hésitation, les autorités sanitaires jamaïcaines décident de mettre en quarantaine l'intégralité de l'équipe : les joueurs – qui sont tous mineurs – y compris ceux ne montrant pas de symptômes, sont enfermés dans leur hôtel et placés

---

<sup>1922</sup> Les lignes qui suivent sont écrites sur la base d'informations collectées à partir du rapport du Président de la Fédération haïtienne de football à destination du gouvernement haïtien sur l'affaire de la CONCACAF (Yves Jean Bart, *Rapport séjour sélection nationale U-17 à Montego Bay*, Port-au-Prince, Fédération haïtienne de football, mars 2010) ainsi que des nombreux articles publiés sur le sujet dans la presse jamaïcaine : Barrington Flemming, “Mystery Illness Strikes Haiti”, *Jamaica Gleaner*, 16 février 2011 ; “Haiti Withdraw From CONCACAF Under-17 Qualifiers”, *Jamaica Gleaner*, 16 février 2011 ; Adrian Frater, “Malaria Outbreak Forces Haiti to Withdraw”, *Jamaica Gleaner*, 17 février 2011 ; Myrtha Désulmé, “Public Affairs : the Haitian Under-17 Debacle”, *Jamaica Gleaner*, 6 mars 2011 ; “Haiti withdraws from CONCACAF Under-17 champs”, *Jamaica Observer*, 16 février 2011 ; P. Reid, “Malaria outbreak ousts Haitians from U-17 tourney”, *Jamaica Observer*, 17 février 2011 ; Winsome Trudy, “Did the JFF drop the ball with Haiti's Under-17 footballers”, *Jamaica Observer*, 2 mars 2011 ; Corey Robinson, “Haitian anger – rage after U-17 football team sent home”, *Jamaica Observer*, 21 février 2011 ; etc. Nous remercions Myrtha Désulmé de nous avoir donné accès au rapport rédigé par Yves Jean Bart.

<sup>1923</sup> Elva Goulbourne, “The Jamaica/Haiti debacle”, *Jamaica Observer*, 25 février 2011. Notre traduction.



sous la surveillance de gardes armés. Le référent de l'équipe, un Haïtien vivant en Jamaïque, est également confiné avec le groupe. Tous sont contraints de subir un prélèvement sanguin et de prendre un traitement anti-malaria, alors qu'aucun test n'a encore confirmé une éventuelle contamination. Incapable de participer aux matchs de la compétition, l'équipe est exclue d'office du tournoi et renvoyée quelques heures plus tard par charter à Haïti. Interrogée sur l'exclusion de l'équipe haïtienne, le docteur Marion Bullock-DuCasse, responsable de l'unité d'urgence du Ministère de la santé (MoH), l'entité administrative en charge de l'équipe médicale sur place, répond : « À la fin, il y en avait tellement qui étaient malades ou devenaient malades qu'ils n'étaient plus capables de constituer une équipe. Le véritable problème était là<sup>1924</sup>. » En réalité, d'après le rapport publié par le Président de la FHF et les articles recueillis dans la presse, sur la vingtaine de personnes concernées, seules deux d'entre elles ont été réellement porteuses de la malaria. L'affaire tourne à l'incident diplomatique lorsque les joueurs rentrent à Port-au-Prince : plus de 1500 Haïtiens descendent dans les rues de la ville pour dénoncer l'attitude du gouvernement jamaïcain, et les autorités haïtiennes protestent officiellement contre le sort réservé à leurs joueurs. Mme Bullock-DuCasse, dont le propos est illustratif de la ligne officielle adoptée par les pouvoirs publics jamaïcains, impute ces tensions à un manque de connaissance des Haïtiens des protocoles en vigueur en Jamaïque : « c'était malencontreux. Ce qui s'est passé, c'est que nous suivions juste nos protocoles, qui s'appliquent à toute personne venant ici avec des symptômes de la malaria. [...] C'est juste qu'ils n'étaient pas familiers avec nos protocoles, parce que dans certains pays, où la malaria n'est pas endémique, on donne juste des tablettes aux gens et on les renvoie chez eux. Mais ici, parce qu'on ne veut pas réintroduire la malaria, nous hospitalisons nos cas et nous les traitons [...]. Nous avons expliqué nos protocoles [aux Haïtiens] et ils sont repartis contents<sup>1925</sup>. »

L'affaire de la CONCACAF met à nouveau en lumière le soupçon institutionnel entretenu à l'égard des corps haïtiens. Le fait que tous les membres de l'équipe, y compris ceux provenant de zones non-épidémiques, aient été considérés comme présumés malades ; la rapidité avec laquelle les autorités sanitaires ont étiqueté toute l'équipe comme étant contaminée, avant même la publication des résultats des prélèvements sanguins ; l'absence de dispositifs similaires à destination des autres

---

<sup>1924</sup> Entretien avec le docteur Marion Bullock-DuCasse, responsable de l'unité d'urgence du Ministère de la Santé (MoH), 11 octobre 2013.

équipes nationales, alors que la majorité des pays d'Amérique centrale et du Sud se situent dans des zones paludiques ; les accusations portées à l'encontre des Haïtiens : tous ces éléments sont révélateurs du caractère ciblé des dispositifs d'action publique et de l'association entre maladie et corporéité haïtienne qu'ils donnent à voir. On notera également les stéréotypes condescendants à propos d'Haïtiens incapables de discerner des protocoles sanitaires et de respecter les normes d'hygiène. Plus encore qu'auparavant, les instruments gouvernementaux semblent donc produire, relayer et consolider un rapport de défiance vis-à-vis des corps haïtiens. De ce point de vue, le séisme de 2010 ne semble pas avoir conduit à un relâchement des dispositifs d'exclusion destinés aux Haïtiens, mais plutôt à leur renforcement. En effet, si le traitement politique du tremblement de terre a occasionné la mise en scène d'une compassion aux intentions louables, celui-ci a également eu pour effet de confirmer et d'amplifier les stéréotypes raciaux assignés aux Haïtiens. C'est peut-être à travers cette affaire de la CONCACAF que le lien entre la condition de corps en souffrance et celle de corps nu est le plus visible : c'est bien parce qu'il est sujet à l'affliction que le corps haïtien est considéré comme suspect, soumis à une surveillance constante et expulsé du territoire national.

## 2. En Guadeloupe : renoncements et hiérarchisation des corps

Il est possible d'observer le même type de processus, bien que dans des modalités différenciées, en Guadeloupe. En effet, dans un premier temps, les pouvoirs publics décident de mettre en scène leur solidarité en assouplissant le régime d'immigration pour les Haïtiens. Deux types de mesures sont prises : premièrement, le 14 janvier 2010, Éric Besson, le ministre français de l'immigration, décide pour des « raisons humanitaires » de la « suspension immédiate des mesures de reconduite » des ressortissants haïtiens dits « irréguliers »<sup>1926</sup>. M. Besson déclare notamment : « la réaction de la France doit être à la hauteur de sa tradition républicaine d'accueil, de solidarité et d'humanité, et des liens historiques et culturels profonds qu'elle entretient avec le peuple haïtien. Dans des circonstances aussi effroyables et douloureuses, tous nos efforts doivent se concentrer sur l'aide aux Haïtiens<sup>1927</sup>. » Deuxièmement, le gouvernement français annonce un « dispositif exceptionnel d'accueil » pour les

---

<sup>1925</sup> Ibid.

<sup>1926</sup> Migrants Outre-mer, *La lettre mensuelle de Mom*, n° 7, 2 avril 2010.

<sup>1927</sup> Éric Besson, ministre de l'immigration, *Communiqué de presse*, 14 janvier 2010.

ressortissants haïtiens : les conditions de regroupement familial doivent être assouplies pour permettre aux personnes vivant en France de faire venir leur famille, l'octroi de visas pour des visites familiales doit être facilité, et des titres de séjour à motif humanitaire doivent être délivrés pour les victimes dont l'état de santé nécessite un traitement médical en France<sup>1928</sup>. Dans son rapport annuel d'activité, la Préfecture de Guadeloupe annonce ainsi que la Police aux frontières s'est consacrée durant l'année 2010 « à l'évacuation des blessés et au rapatriement des sinistrés » et signale une baisse de 50 pour cent des expulsions du territoire<sup>1929</sup>.

Si le moratoire sur les expulsions est relativement respecté en Guadeloupe durant l'année 2010, les mesures d'assouplissement annoncées par le Ministère de l'immigration peinent à se concrétiser<sup>1930</sup>. Dans un reportage portant sur l'application de ces dispositions au niveau national, une journaliste du journal *l'Humanité* observe : « le gouffre entre le discours officiel et la réalité est colossal. “Il n’y a eu aucune amélioration, bien au contraire, témoigne l’avocate Judith Duperoy-Paour. Les Haïtiens y ont cru, alors que ces annonces étaient uniquement destinées à satisfaire l’opinion publique. [...]” Car les associations sont unanimes : ces mesures n’ont jamais été mises en place<sup>1931</sup>. » Nicole Launey, représentante de la LDH à Paris, constate ainsi qu'aucune demande de regroupement familial déposée après le séisme n'a aboutie : « Les critères de regroupement familial sont restés les mêmes et les obstacles aux visas sont identiques à ce qui existait avant le séisme. Et, comme avant, l'ambassade de France en Haïti refuse quasiment systématiquement les documents d'identité haïtiens qui sont encore plus difficiles à produire qu'avant. À peine quelques dizaines d'enfants ou de proches ont pu arriver depuis six mois et ce sont des demandes qui ont été faites avant le séisme. [...] Il y a un refus de mettre en cause cette politique qui prime sur tout autre aspect, y compris humanitaire : ainsi des orphelins de mère ou des deux parents devront rester en orphelinat en Haïti alors que la seule famille qui leur reste vit en France<sup>1932</sup>. »

---

<sup>1928</sup> Christelle Viguier, “Immigration : nouvelles mesures en faveur des ressortissants haïtiens”, *DOMactu.com*, 21 janvier 2010, URL : <http://www.domactu.com/actualite/12010517364601/guadeloupe-immigration-nouvelles-mesures-en-faveur-des-ressortissants-haitiens/> (consulté le 16 novembre 2015).

<sup>1929</sup> Préfecture de Guadeloupe, *Rapport d'activité des services de l'État en Guadeloupe en 2010*, Basse-Terre, 2011, p.39.

<sup>1930</sup> Bien qu'aucune expulsion n'ait été signalée en 2010, la Cour nationale du droit d'asile constate en revanche que « des refoulements à la frontière ont été observés, particulièrement en Guadeloupe. » (Tristan Khayat, *Compte-rendu de réunion. Haïti : situation au 18/10/2010*, Paris, CNDA, 12 novembre 2010.) Un refoulement correspond à la non-admission d'un individu à une frontière lorsque ses documents de voyage sont jugés non-conformes.

<sup>1931</sup> Marie Barbier, “Révélations. Les Haïtiens indésirables en France”, *l'Humanité*, 17 novembre 2010.

<sup>1932</sup> Nicole Launey, représentante de la LDH, citée dans Ixchel Delaporte, “Haïti. « Les promesses mensongères ont renforcé la détresse des familles »”, *l'Humanité*, 24 août 2010.

L'un des exemples les plus illustratifs de cette volonté de trier les « bons » et les « mauvais » corps se trouve sans doute dans les procédures de rapatriements sanitaires. On l'a déjà vu avec le cas jamaïcain, la sélection des individus à rapatrier donne un aperçu efficace de la hiérarchisation des formes de vie opérées par les pouvoirs publics. Le même type de constat s'applique à la Guadeloupe : alors que les annonces initiales laissaient penser qu'un nombre important d'Haïtiens nécessitant des soins serait rapatrié sur le territoire français, seuls les « légaux » sont en réalité acceptés. La Guadeloupe constitue l'un des principaux pôles logistiques de l'aide française apportée à Haïti après le séisme et, par conséquent, la plupart des rapatriés y transitent avant d'être dirigés vers leur destination finale. Entre le 13 janvier et le 25 janvier 2010, 883 personnes sont rapatriées en Guadeloupe. Parmi elles, 450 sont de nationalité française, 350 sont des Haïtiens en situation « régulière », c'est-à-dire disposant au préalable d'un titre de séjour, et une centaine sont des ressortissants occidentaux, majoritairement européens<sup>1933</sup>. Ces données suggèrent que seuls les corps occidentaux et les corps haïtiens « légalisés » sont jugés dignes d'être ramenés sur le territoire national. Les « sans-papiers » constituent pour leur part des vies sacrificiables qui ne suscitent pas la même sollicitude de la part des pouvoirs publics. Ce constat se confirme à travers le rapport du Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration : dans son bilan sur l'attribution de titres de séjour en 2010, ce dernier ne fait à aucun moment mention d'un nombre notable de visas délivrés à des Haïtiens pour des motifs humanitaires<sup>1934</sup>. Ainsi les corps en souffrance, en dépit de leur statut de victime, demeurent des « non-citoyens », des formes de vie dont la valeur est jugée inférieure.

Les annonces faites par les autorités françaises demeurent donc, dans leur majorité, ineffectives. En réalité, il est possible d'observer une tendance inverse puisque dans les mois qui suivent le tremblement de terre de 2010, à l'instar de la Jamaïque, les dispositions destinées à entraver les mouvements migratoires en provenance d'Haïti s'intensifient. Huit mois après le séisme, la LDH de Guadeloupe constate ainsi que « L'accès à des titres de séjour pour les migrants d'Haïti se fait de plus en plus

---

<sup>1933</sup> «Haïti : bilan des rapatriements et des évacuations sanitaires», *France-Antilles*, 25 janvier 2010. Sur l'ensemble de l'année 2010, selon la Préfecture de Guadeloupe, 1500 personnes sont rapatriées dans le département français. La Préfecture ne mentionne toutefois pas le nombre d'Haïtiens compris dans ce groupe (Préfecture de Guadeloupe, *Rapport d'activité des services de l'État en Guadeloupe en 2010*, Basse-Terre, 2011, p.39.).

<sup>1934</sup> Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2010, p.51. Le journal *France-Antilles* mentionne l'existence de quelques rapatriés haïtiens pour des raisons sanitaires, mais il ne donne pas de chiffres exacts sur le sujet et le propos du texte suggère que leur nombre ne dépasse pas la dizaine. (Sarah Balay, «Quarante-neuf rescapés au CHU», *France-Antilles*, 19 janvier 2010.)

difficilement. Des personnes vivant depuis plus de 10 ans sur le territoire se voient refuser le renouvellement de leur carte. Les demandes d'asile sont de plus en plus rares et l'accès aux soins pour cette population fragilisée est de plus en plus compliqué. En ce sens la préfecture suit les directives du Ministère de l'immigration sans tenir compte du contexte dramatique que traverse Haïti<sup>1935</sup>. » Ce constat vaut également pour les demandes de visa effectuées depuis Haïti, devenues virtuellement impossibles depuis le séisme. En effet, l'ambassade de France à Port-au-Prince exige pour l'obtention de tout visa que les personnes concernées fournissent un extrait de naissance produit par les archives nationales haïtiennes. Le bâtiment contenant ces dernières ayant été détruit durant le tremblement de terre, toutes les demandes déposées sont jugées irrecevables. Le seul dispositif à avoir été effectivement appliqué, à savoir la suspension des expulsions, est levé en Guadeloupe et en Martinique en juillet 2011 pour les hommes célibataires sans enfants – le moratoire restant en vigueur en métropole<sup>1936</sup>. D'après la Cimade, dans la pratique, les expulsions concernent en réalité tous les Haïtiens dits « irréguliers », femmes et pères de famille inclus<sup>1937</sup>. Pour justifier ce traitement particulier aux Antilles, Amaury de Saint-Quentin, le Préfet de Guadeloupe, avance comme motif une « dégradation de la situation de ce territoire causé par une trop forte pression migratoire haïtienne<sup>1938</sup>. » On notera comment M. de Saint-Quentin associe à nouveau les corps haïtiens à une « dégradation » de l'ordre social local. Ce cadrage est d'autant plus surprenant que, dans son rapport sur l'année 2011, le Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration ne signale aucune hausse de l'immigration haïtienne et évoque au contraire une situation « moins préoccupante » en Guadeloupe au regard des autres territoires d'Outre-mer<sup>1939</sup>. Cette décision prend par ailleurs place seulement quelques jours après l'appel du HCR à ne pas expulser les Haïtiens. Dans un communiqué de presse publié en juin 2011, l'organisation onusienne déclare : « Le HCR et le Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (HCDH) réitèrent leur appel aux gouvernements à s'abstenir, pour des raisons humanitaires, de procéder à des retours forcés vers Haïti, car les conditions précaires

---

<sup>1935</sup> Communiqué de la section LDH de Basse-Terre, *Non à la double... à la triple peine... Arrêt immédiat des expulsions vers Haïti*, 12 novembre 2010.

<sup>1936</sup> Le moratoire est levé sur l'ensemble du territoire français le 1<sup>er</sup> janvier 2012 (Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2011, p.217.)

<sup>1937</sup> Cimade, *Rapport 2011 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2011, p.53.

<sup>1938</sup> Amaury de Saint-Quentin, préfet de Guadeloupe, cité dans Ibid.

<sup>1939</sup> Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2011, p.212.

perdurent dans ce pays<sup>1940</sup>. » Le nombre de personnes renvoyées dans les mois qui suivent est flou et n'est pas détaillé dans les rapports officiels. Un expert mandaté par le HCDH mentionne le nombre de 50 expulsions et de 78 OQTF pratiquées entre juin 2011 et février 2012<sup>1941</sup>. Le statut de corps nu imposé aux Haïtiens par les pouvoirs publics n'a donc jamais réellement cessé – le moratoire constitue tout au plus une inflexion considérée comme temporaire et potentiellement néfaste pour l'ordre social local. Les instruments d'exclusion utilisés par les administrations publiques sont en réalité renforcés et la nécessité de contenir la « pression migratoire haïtienne » apparaît plus que jamais comme une nécessité. Cette tendance trouve son illustration la plus saillante dans la loi Besson : adoptée le 6 juin 2011, celle-ci reconduit le régime d'exception instauré en Guadeloupe par la loi de 2006 pour cinq ans, ouvrant la voie à une pérennisation d'un dispositif initialement conçu pour répondre à une crise ponctuelle.

Après le séisme de 2010, la Jamaïque et la Guadeloupe présentent une trajectoire relativement similaire sur la gestion des migrants haïtiens. Dans les deux territoires, les pouvoirs publics annoncent d'abord la mise en place de dispositifs exceptionnels pour accueillir les Haïtiens au nom d'une cause humanitaire. Puis, dans un deuxième temps, ils opèrent un revirement complet dès lors que les arrivées/demandes des ressortissants haïtiens se concrétisent. Cependant, les modalités de ce volte-face diffèrent selon le contexte : en Jamaïque, le gouvernement décide d'expulser immédiatement tous les Haïtiens se présentant sur les côtes du pays, adoptant de fait une des politiques les répressives observées dans la région. En Guadeloupe, les reniements des pouvoirs publics se situent davantage dans l'absence de concrétisation des dispositifs attendus et dans la levée précoce du moratoire sur les expulsions. En dépit de ces différences, les conséquences observées sont proches et se traduisent par un durcissement des dispositifs dédiés à la production des Haïtiens en tant que corps nus. Le traitement réservé à l'équipe haïtienne de la CONCACAF en 2011 dans l'île anglophone et la pérennisation du régime d'exception la même année en Guadeloupe constituent les exemples les plus significatifs de cette volonté institutionnelle de réaffirmer une mise à distance des Haïtiens. Ces évolutions dans l'instrumentation du « problème haïtien » suggèrent que le tremblement de terre de 2010 et la mise en scène du

---

<sup>1940</sup> Adrian Edwards, "Il est demandé aux Gouvernements de ne pas expulser des Haïtiens", *Communiqué HCR-HCDH*, 21 juin 2011.

<sup>1941</sup> Michel Forst, *Report of the Independent Expert on the situation on human rights in Haiti. Addendum: Forced returns of Haitian from third states*, Genève, Human Rights Council, 4 juin 2012, p.10.

corps en souffrance qui en a découlé n'ont pas abouti à une remise en cause du traitement réservé aux Haïtiens ; au contraire, elles indiquent plutôt une consolidation des stéréotypes socio-raciaux qui leur sont assignés par la puissance publique – celui de corps noirs systématiquement infériorisés et ramenés à l'infra-humain.

## Conclusion du chapitre huit

Avec pertinence, Jean-Pierre Olivier de Sardan utilise la notion d' "arène" pour mettre en évidence les enjeux de pouvoir qui sous-tendent l'action humanitaire : « L'aide humanitaire est ainsi devenue clairement un "marché" où les ONG se concurrencent et rivalisent. [...] Mais c'est aussi une "arène". Sur une même scène divers acteurs sociaux s'affrontent autour d'enjeux de pouvoir, d'influence, de prestige, de notoriété, de contrôle. Toute vision altruiste et évolutionniste du développement risque fort de masquer cet aspect des choses. Il ne s'agit pas de nier les motivations morales des militants des ONG ou de suspecter d'hypocrisie ou d'affairisme les promoteurs de l'auto-développement. Mais ni l'arbre altruiste, ni l'arbre technique – aussi réels que respectables – ne doivent masquer [...] la forêt du marché ou de l'arène<sup>1942</sup>. » On ne prétendra pas ici avoir cerné la totalité des interactions constitutives de l'arène du « problème haïtien » après le séisme de 2010. L'objectif de ce chapitre était plus modeste. Il s'est agi de rendre compte des représentations sociales véhiculées par les instruments humanitaire et d'interroger les rapports de pouvoir dans lesquelles ceux-ci s'insèrent. Nous avons souhaité mettre au jour le traitement politique et médiatique du tremblement de terre, les récits concurrents qui s'en dégagent et évaluer la manière dont les dispositifs d'action humanitaire articulent le statut de corps nus avec celui nouvellement acquis de corps en souffrance. L'étude des instruments mobilisés pour porter secours à Haïti, ainsi que les cadres d'interprétation qui les accompagnent, apportent des éléments nouveaux à cet égard.

Le premier constat est que le travail définitionnel autour d'Haïti connaît une nette inflexion après le séisme de 2010. Le discours politique, les instruments d'action publique et la couverture médiatique convergent tous vers la mise en récit de corps noirs haïtiens suppliciés, incapables de maintenir leur propre existence et en proie à une

---

<sup>1942</sup> Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Anthropologie et développement : Essai en socio-anthropologie du changement social*, op. cit., p.59.

souffrance insupportable. Cette évolution interprétative du « problème haïtien » se laisse notamment observer chez Bruce Golding et Victorin Lurel : après avoir dépeint à maintes reprises les Haïtiens comme une « menace » pour l'ordre social, les deux dirigeants politiques les présentent dorénavant comme des « frères ». La narration dominante du tremblement de terre, si elle repose sur des intentions louables, n'en est pas moins ambiguë puisqu'elle enferme les Haïtiens dans leur condition de victime et donne à voir une relation de tutelle aux accents paternalistes. Il existe bien des récits alternatifs, dont la trame consiste principalement à imputer les dégâts provoqués par le séisme à l'oppression occidentale, à mettre en avant la résilience des Haïtiens et à invoquer une appartenance raciale commune. Ces énoncés restent toutefois marginaux dans l'espace public et n'ont qu'un impact limité sur le cadrage dominant.

Le deuxième constat est que la politique de la vie mise en place à travers l'aide apportée à Haïti permet au pouvoir souverain de tenir un discours de légitimation sur sa désirabilité et sur sa capacité à définir les frontières de la communauté. D'une part, les secours apportés aux Haïtiens permettent de mettre en valeur l'altruisme de la puissance publique et, par extension, du Nous collectif. En témoignent la mise en scène d'une mobilisation sans failles de l'appareil étatique jamaïcain ou encore les nombreux commentaires observés sur la « générosité innée du peuple guadeloupéen ». D'autre part, en portant secours à des corps haïtiens en détresse, le pouvoir souverain démontre sa capacité à désigner quelles formes de vie sont dignes de vivre ou mourir. De par les dispositifs humanitaires qu'ils mettent en œuvre, les pouvoirs publics incluent les corps haïtiens dans leur domaine d'exercice et leur octroient le statut de formes de vie humaines. Le « Nous sommes tous Haïtiens » proclamé par Victorin Lurel constitue un exemple illustratif de cet acte de reconnaissance.

Notre troisième observation consiste à rappeler la fluidité des types de corporéité attribués aux Haïtiens. Car l'acquisition du statut de victime à partir de 2010 n'implique pas pour autant la disparition de celui de *bare body*. Au contraire, les dispositifs d'action publique donnent à voir une volonté accrue de mise à distance des corps haïtiens. Cette contradiction apparente nous semble mettre en lumière la variabilité des usages politiques dont la corporéité haïtienne est l'objet : lorsqu'ils sont présentés comme des corps en souffrance lointains, les Haïtiens sont reconnus comme des formes de vie réduite à l'état de victime ; en revanche, lorsque leur présence se fait plus immédiate, ils



se transforment en *bare life* et sont exclus de la sphère humaine. Dans les deux cas, on remarquera que les corps haïtiens sont mis en sens à partir de stéréotypes raciaux : de ce point de vue, on peut affirmer que les instruments d'action publique mis en place après le séisme de 2010 continuent à produire l'Haïtien en tant qu'avatar moderne de l'esclave noir. Ce constat illustre à nouveau le fait que le « problème haïtien », s'il est constamment réinterprété en fonction des contextes et des acteurs qui s'en saisissent, demeure un produit des structures de pouvoir héritées de l'idéologie raciste.

## ***Conclusion générale***

Restituer la carrière d'un problème public comme celui de la « question haïtienne » en Jamaïque et en Guadeloupe permet d'entrer au cœur des rapports de pouvoir qui concourent à la production du politique. D'une part, le « problème haïtien » donne à voir des conceptions asymétriques de l'identité raciale portées par des coalitions discursives en concurrence dans les espaces publics locaux. D'autre part, il met en jeu la capacité des appareils étatiques à imposer des registres d'appartenance dans des espaces sociaux marqués par un éclatement des lieux de pouvoir et une multiplication des stratégies d'évitement de l'autorité officielle. Il ne s'agit donc pas, à travers la politisation du « problème haïtien », de s'arrêter au contenu des discours sur l'identité raciale, mais plutôt d'aborder les processus qui sous-tendent leur production et de mettre en lumière la façon dont ceux-ci sont transformés au gré des interactions, des réappropriations, des technologies mobilisées et des luttes de pouvoir engagées. Sans qu'il soit possible de généraliser ce constat à l'ensemble des formes que revêt le politique dans l'espace caribéen, les résultats de cette thèse conduisent à penser que les luttes interprétatives autour du sens à donner à la « race » ne constituent pas une fin en soi, mais sont plutôt révélatrices du fait que la variable raciale constitue un outil de médiation privilégié dans l'expression du politique et des régimes de pouvoir qui s'y rapportent. Ce n'est pas tant pour « régler » le « problème haïtien » que des groupes se mobilisent ; le contrôle de l'immigration haïtienne n'est pas non plus la principale raison d'être de l'action menée par les pouvoirs publics. Ce qui se joue dans les processus de catégorisation, de mobilisation et de prise en charge de la « question haïtienne », c'est d'abord le rapport à l'égard des institutions héritées de la colonisation et la manière d'appréhender les structures idéologiques qui en justifient l'existence.

Avant d'aller plus loin dans cette observation liminaire, nous voudrions poser quelques limites à cette étape de clôture du cheminement de la recherche qu'est la conclusion. Durant cette entreprise, il s'est agi d'explorer les conditions sociales de la production de savoirs socio-politiques ou, pour reprendre un terme plus bourdieusien, de retranscrire des « actes d'objectivation<sup>1943</sup> ». Ce processus d'élaboration du savoir scientifique induit nécessairement un travail de reconstruction *a posteriori* du réel par le

chercheur. Par conséquent, le récit présenté dans cette recherche ne prétend pas être « hors-sol » : il est le produit d'enquêtes de terrain menées sur place et soumises à une variété de contraintes, de matériaux forcément partiels et incomplets, et d'interprétations soumises à l'équilibre toujours précaire entre données empiriques et subjectivité du chercheur. La perméabilité entre terrains empirique et théorique n'est sans doute pas suffisamment explicitée au cours de la réflexion : cet aspect n'a pas pu être davantage développé, à notre regret, faute de temps et de moyens. On soulignera toutefois que cette dimension ne nous semble pas rédhitoire car, on a pu le voir au fil de ce travail, nous ne sommes en aucun cas en présence de deux corpus juxtaposés et séparés l'un de l'autre. La communication entre les deux terrains a bien lieu à travers un dialogue implicite sans lequel, nous insistons sur ce point, ce travail n'aurait pu voir le jour. Le cadre théorique est effectivement mis en relation avec les données empiriques en ce qu'il cadre la restitution de celles-ci, guide la réflexion, emmène le travail d'analyse et façonne la manière dont l'objet de recherche exposé au cours de cette recherche est appréhendé. Les interprétations dégagées à partir de ce travail ne constituent donc pas des vérités dont l'horizon devrait être tenu pour acquis : elles s'apparentent davantage à des *tentatives* de compréhension d'univers sociaux dont elles ne sauraient épuiser la complexité. En ce sens, notre démarche ne consiste pas tant à apporter des réponses définitives qu'à soulever des questionnements et à en déduire des pistes de réflexion. Malgré les zones d'incertitude sur lesquels il repose, ce travail nous paraît ainsi susceptible d'apporter un certain nombre d'éclairages sur la production du politique dans la Caraïbe.

En Jamaïque comme en Guadeloupe, l'usage d'Haïti en tant que répertoire d'action politique puise ses racines dans les modes d'exercice du pouvoir colonial. Si elle sert d'abord à « mettre sous silence » la remise en cause de la suprématie blanche portée par la Révolution haïtienne, la figure coloniale du « barbare haïtien » en vient progressivement, au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, à être présentée comme l'incarnation de l'altérité assignée à la « race noire ». Dans cette perspective, le « problème haïtien » constitue non seulement un outil de contrôle social et politique dont l'objectif est de réaffirmer la légitimité du système colonial, mais il joue également, de par sa mise en scène de la « décadence noire », un rôle actif dans l'élaboration de l'idéologie raciste et la construction de l'imaginaire occidental. À cette narration

---

<sup>1943</sup> Pierre Bourdieu, « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 150, n° 1, 2003, p.44

coloniale de l'altérité haïtienne s'oppose une pluralité de pratiques discursives qui, en renversant les termes du discours dominant, construisent Haïti comme un moteur de mobilisations anticoloniales. Celle-ci apparaît alors comme un outil cathartique permettant de penser un mode de présence alternatif et de réhabiliter la catégorie noire. Dès le départ, le « problème haïtien » s'apparente donc à un lieu de pouvoir où se joue la validation – ou la contestation – de l'exercice du pouvoir blanc. Dans les deux terrains étudiés, la figure du « spectre haïtien » exerce ainsi une influence significative sur les répertoires d'action des acteurs politiques et sur les instrumentalités mises en place par les pouvoirs locaux durant la période coloniale. Chaque progrès conquis par la majorité noire y est considéré comme un pas supplémentaire vers le « désastre haïtien », et la peur d'une nouvelle Révolution haïtienne légitime la mise en place de dispositifs répressifs dont l'effet principal est d'accroître les tensions raciales. Les représentations alternatives sur Haïti, notamment en Guadeloupe, sont également régulièrement invoquées par les contestataires de la norme dominante pour mettre en récit leurs luttes contre l'oppression occidentale. La figure du « barbare haïtien » joue par conséquent un rôle prépondérant dans l'élaboration des modes d'expression du politique et dans la mise en place des instrumentalités du pouvoir colonial.

Si l'ordre sociopolitique en Jamaïque et en Guadeloupe a considérablement évolué depuis cette période, l'usage d'Haïti en tant que symbole racial par les pouvoirs locaux semble avoir, pour sa part, survécu. Dans les deux territoires, le travail de catégorisation, de définition et de mise à l'agenda du « problème haïtien » durant les années 2000 met en lumière l'existence de logiques communes de racialisation du politique. Dans l'île anglophone, les stéréotypes mobilisés pour mettre en récit la « menace haïtienne » présentent une similarité frappante avec les catégorisations raciales associées à la figure du « barbare haïtien ». La peur du vaudou, le présumé de corps malades et primitifs, l'image d'un pays chaotique en proie à l'instabilité et à la criminalité, dominant les discours dans l'espace public. Lorsque la « question haïtienne » est mise à l'agenda avec l'arrivée de réfugiés en Jamaïque en 2004, ces thématiques se révèlent structurantes dans le travail argumentatif portant sur les modèles de solution à adopter. Les Haïtiens sont alors présentés comme un fardeau économique insupportable et comme une menace sécuritaire, sanitaire et culturelle par les pouvoirs publics. Leur renvoi s'impose comme un impératif absolu, sous peine de provoquer l'effondrement de l'ordre social existant. Il existe bien des modèles interprétatifs

contestant la prise en charge officielle du « problème haïtien ». Toutefois, si elles contredisent le récit officiel propagé par les pouvoirs publics, ces définitions alternatives n'en puisent pas moins dans des représentations raciales pour élaborer leurs discours. En effet, les diverses associations impliquées dans la défense des Haïtiens, pour justifier leur action, mettent en avant une appartenance raciale commune, dénoncent l'hégémonie occidentale et condamnent les stéréotypes assignés aux réfugiés. On retrouve le même type de logique d'exclusion raciale à l'encontre des Haïtiens en Guadeloupe : ceux-ci sont réputés pour avoir une hygiène douteuse ; ils sont présentés comme des gens crédules et superstitieux et sont accusés d'empoisonner la population ou encore d'ensorceler leurs victimes ; ils sont souvent réduits à des êtres miséreux, primitifs, sous-développés et relégués au bas de l'échelle sociale. L'expression « Je ne suis pas ton haïtien » constitue un exemple illustratif de ce travail d'infériorisation des Haïtiens. La mise en politique de ces catégorisations intervient principalement par le biais de l'affaire Ibo Simon : l'animateur de télévision reprend à son compte les stéréotypes racistes hérités de la figure du « barbare haïtien » et propage l'idée de migrants « assoiffés de sang » dont le projet serait de « remplacer » la population guadeloupéenne. Au-delà du relai médiatique dont bénéficie l'homme politique, l'ampleur inédite des mobilisations anti-haïtiennes témoignent du caractère agissant des catégorisations raciales dans l'espace politique local. Le Congrès des élus de Guadeloupe sur l'immigration en 2005, qui marque la reprise en main du « problème haïtien » par le personnel politique local, a pour objectif sous-jacent de neutraliser l'identité ouvertement racisée propagée par Ibo Simon. Pour autant, les élus ne remettent pas en cause les stéréotypes assignés aux Haïtiens et valident au contraire l'idée d'une « haïtianisation » potentielle de la Guadeloupe. Le modèle de solution qui découle de ce raisonnement, à savoir une politique d'expulsion ciblant spécifiquement les Haïtiens, repose par conséquent sur des préjugés similaires à ceux observés en Jamaïque. Là encore, les définitions alternatives visant à contester le modèle interprétatif d'Ibo Simon et, dans une moindre mesure, celui dominant le Congrès de 2005, sont informées par des représentations raciales : les registres mobilisés s'articulent principalement autour de la mise en avant d'une « identité caribéenne », de la dénonciation du racisme anti-noir et d'une appartenance commune.

Que retenir des rapports entre représentations raciales et production du politique exprimés par le biais de ces processus de mobilisation ? À toutes les étapes de sa

« problématisation », que ce soit en Jamaïque ou en Guadeloupe, la « question haïtienne » apparaît comme un moyen de mettre en scène des identités raciales concurrentes et de les imposer en tant que registre d'appartenance légitime. Par conséquent, à travers la validation ou la contestation du « problème haïtien », se joue la question de la définition du corps collectif : celle de la mise sous silence ou de la mise en avant de la catégorie noire, celle de l'acceptation ou du rejet des normes portées par les institutions postcoloniales, celle de la revendication d'un modèle national fondé sur l'appartenance territoriale ou sur l'appartenance raciale. La sphère du politique et celle des identifications raciales, loin d'être différenciées, s'avèrent étroitement imbriquées. La conflictualité au cœur de la production du politique se nourrit des tensions générées par les inégalités raciales, et inversement. Si l'enjeu est d'abord celui du rapport aux structures idéologiques dominant l'espace politique local, pourquoi alors livrer bataille par le biais du « problème haïtien » ? Certes, on l'a vu, Haïti constitue, depuis l'époque coloniale, un lieu d'affrontement symbolique entre tenants et opposants de l'ordre colonial. Cet héritage historique apparaît sans aucun doute comme un facteur décisif dans le déroulement des événements qui nous intéressent, mais cette explication à elle seule paraît limitée – ce d'autant plus que le « problème haïtien » n'est pas le seul exutoire des fractures socio-politiques parcourant les sociétés caribéennes. En réalité, les luttes de pouvoir engagées autour de la définition et de la prise en charge des Haïtiens semblent symptomatiques des modes de fonctionnement du politique dans l'espace caribéen identifiés dans l'introduction de ce travail : elles renvoient à l'absence d'un récit collectif consensuel où se déploierait une vision commune du passé et du futur, au caractère diffus du politique et à l'éclatement des lieux de pouvoir qui en résulte, et au rôle significatif des mobilisations identitaires dans la fabrication de l'ordre politique contemporain. Si les luttes interprétatives autour du « problème haïtien » deviennent un enjeu politique majeur, c'est parce qu'elles se rapportent à la construction d'une altérité partagée, au choix du mode d'identification nationale et aux modes d'exercice du pouvoir qui s'y rapportent. Là est le but poursuivi : imposer un récit collectif à un espace marqué par une dispersion des lieux de pouvoir et par la permanence d'antagonismes socio-raciaux. De là peut-être s'explique l'ampleur prise par les mobilisations autour du « problème haïtien », particulièrement en Guadeloupe, où l'ordre social local est relégué aux frontières de l'espace national français.

Les mobilisations autour du « problème haïtien » peuvent alors être appréhendées comme la traduction des conflits exacerbés qui parcourent les sociétés antillaises : elles convertissent des problématiques identitaires internes en un problème extérieur, qu’il est d’autant plus aisé de nommer et de dénoncer que celui-ci est déjà constitué dans l’imaginaire collectif. Les discours d’exclusion observés en Jamaïque et en Guadeloupe ont ainsi pour point commun de nommer les stéréotypes de l’idéologie raciste et, dans un même mouvement, de les transposer sur la figure de l’Haïtien pour mieux s’en distinguer. Il s’agit donc de faire porter aux Haïtiens un problème propre aux sociétés qui le produisent – les conflits socioraciaux irrésolus hérités du système de la plantation – pour s’en décharger. Les discours d’inclusion contestant les cadrages dominants, s’ils reposent sur une démarche opposée, procèdent d’une même montée en généralité puisqu’ils utilisent un élément extérieur, la figure d’Haïti, pour porter leur revendication sur une appartenance raciale commune. Les deux mouvements, bien qu’opposés dans les revendications qu’ils formulent, sont par conséquent issus d’un imaginaire racial commun : on retrouve ici la dialectique de la créolité conceptualisée par Nigel Bolland, pour qui les oppositions observées dans les espaces caribéens sont constitutives d’une matrice commune de compréhension dont les termes sont renégociés au gré des conflits politiques<sup>1944</sup>. Les différents types de définition assignés à Haïti ne renvoient donc pas à deux groupes identifiés porteurs d’une conception arrêtée de l’identité raciale, mais plutôt à des positionnements contextuels se rapportant aux rapports de pouvoir du moment et à la manière dont les acteurs négocient les cadres imposés par des institutions imaginaires racialisées. Les données collectées à propos du « problème haïtien » donnent de nombreux exemples de cette capacité des acteurs à réinventer en permanence leur rapport à l’Autre, à puiser dans des répertoires cognitifs *a priori* opposés et à reformuler les stratégies identitaires qu’ils adoptent.

Le constat d’une racialisation des modes d’expression du politique ne vaut pas seulement pour les mobilisations identitaires observées dans les espaces caribéens, mais également pour les pratiques étatiques qui s’y déploient. L’instrumentation mise en place pour répondre – et verrouiller le cadrage officiel – au « problème haïtien » procède ainsi de techniques corporelles désignant l’Haïtien comme un être intrinsèquement inférieur. Les différents procédés mis en place dans les deux territoires étudiés – identification, traque, arrestation, confinement, surveillance, expulsion, etc. – participent

---

<sup>1944</sup> Nigel Bolland, “Creolisation and Creole Societies: a Cultural Nationalist View of Caribbean Social History”, art. cit.

à la mise en scène d'un corps dégradé, primitif, dangereux et exclu du régime commun de la loi des hommes. Cette matérialisation de l'altérité haïtienne par les instruments apparaît intimement liée aux technologies politiques coloniales, dont le ressort principal est de déposséder les corps d'un groupe d'individus racialisés. Ainsi, les dispositifs déployés pour prendre en charge – « traiter », selon le terme consacré en Jamaïque – le « problème haïtien » n'ont pas seulement pour effet de concrétiser l'exclusion des Haïtiens de la sphère humaine : sous les auspices de l'« illégalité », ils réinstituent et assignent aux Haïtiens les catégories raciales associées à l'esclave noir. En Jamaïque, ce processus de production de corps nus s'applique essentiellement par les procédures de dépossession mises en place lorsque que des migrants haïtiens sont découverts, ainsi que par l'usage des camps. Le placement en détention et l'instauration d'une surveillance médico-policière constante constituent autant d'outils permettant de réaffirmer quotidiennement cette ligne raciale tracée par les pouvoirs publics. En Guadeloupe, cette mise en scène de la différence se traduit principalement par la traque policière livrée aux Haïtiens sur l'île ainsi que par la création d'un régime juridique spécifique, hérité de la conception coloniale de l'immigration, consacrant l'exclusion des corps haïtiens du droit commun. Les dispositifs d'action humanitaire mis en place suite au tremblement de terre de 2010 démontrent en outre que les modalités de ces dispositifs d'exclusion peuvent évoluer tout en maintenant la relation inégale qu'ils contribuent à produire : les discours sur la nécessité de secourir des « frères haïtiens en détresse » incapables de se prendre en charge, ainsi que le durcissement des pratiques étatiques destinées aux migrants haïtiens en 2010-2011, mettent en lumière la permanence des préjugés raciaux qui sous-tend des instruments à première vue informés par une démarche compassionnelle. À cet égard, le « problème haïtien » ne témoigne pas seulement de la perpétuation de modes de gouvernementalité racialisés dans les espaces politiques locaux : celui-ci fait partie intégrante de ces mécanismes de reproduction dans la mesure où il apparaît comme un moyen de réactiver la performativité de l'inégalité raciale sur laquelle repose l'exercice du pouvoir souverain. Dans cette perspective, les instrumentalités déployées ne visent pas tant à régler le problème des « Haïtiens irréguliers » qu'à réaffirmer le caractère désirable de l'État-nation et à décrédibiliser les formes identitaires qui remettent en cause sa forme actuelle. Elles donnent à voir la façon dont l'autorité publique définit sa relation avec les corps qu'elle gouverne et interprète la frontière entre citoyens et non-citoyens en des termes raciaux. Elles sont révélatrices, en somme, de la manière dont les



représentations raciales façonnent l'exercice concret du pouvoir politique dans les sociétés caribéennes.

Le « problème haïtien » n'est cependant pas abordé de la même manière par tous ceux qui concourent à sa construction et à sa propagation. Un problème public est d'abord le produit d'interactions entre divers acteurs dont les interprétations, les finalités, les ressources et les rapports aux institutions existantes ne sont pas les mêmes. Si elle apparaît de manière récurrente au cours de l'histoire, chaque réactivation de la « question haïtienne » se révèle plus chaotique que les mises en récit ultérieures ne le laissent voir. En dépit du fait que les acteurs publics laissent penser que les actions engagées relèvent de l'évidence et s'efforcent d'en tirer un crédit politique, la réalité est plus complexe. En Jamaïque, la mise à l'agenda du « problème haïtien », bien que fluctuante dans un premier temps, demeure un processus relativement maîtrisé : les récits sur les réfugiés haïtiens véhiculés dans l'espace public proviennent principalement de responsables politiques et administratifs, tandis que les cadrages alternatifs portés par des acteurs associatifs sont rapidement marginalisés. Le cas jamaïcain montre ainsi que les problèmes publics ne sont pas toujours construits « par le bas », comme le suggère une partie de la littérature sur le sujet, et peuvent être un produit de l'appareil gouvernemental. Cette entreprise de monopolisation étatique des ressources cognitives associées aux Haïtiens n'empêche pas pour autant l'existence de luttes de pouvoir internes au sein des administrations publiques. Après les premières arrivées de réfugiés en 2004, durant plusieurs mois, différents cadrages s'affrontent au sein de l'appareil étatique pour déterminer la réponse à apporter au « problème haïtien ». La rhétorique portée par le pouvoir politique, initialement fondée sur un devoir de solidarité avec les Haïtiens en raison d'une appartenance raciale commune, est ainsi progressivement remplacée par un autre couplage, associant les Haïtiens à une menace pour l'ordre social. La protection des Jamaïcains face à l'« invasion haïtienne » devient, au bout de quelques mois, le principal enjeu mis en avant par les pouvoirs publics. La mise à l'agenda de la « question haïtienne » en Jamaïque est donc loin d'être un processus linéaire : elle est marquée par des bifurcations et des tâtonnements, ainsi que par la recomposition des modèles de solution proposés au fil des conflits et des négociations entre acteurs. En Guadeloupe, le contenu assigné au « problème haïtien » apparaît beaucoup moins consensuel et aboutit à l'instauration d'un climat de haine dans l'espace public local. C'est par le biais d'une mobilisation externe à l'État, à travers l'affaire Ibo

Simon, que la « question haïtienne » s'impose comme un enjeu politique de premier ordre. Plutôt que de conforter le récit officiel sur la communauté nationale, la stigmatisation des Haïtiens en Guadeloupe offre un espace d'expression à des entrepreneurs moraux fustigeant les élites locales et le discours autonomiste qui s'est imposé durant les décennies passées. Contrairement au cas jamaïcain, le « problème haïtien » est donc construit « par le bas ». La question raciale y est ouvertement abordée et les Haïtiens sont accusés de pervertir le lien entre la Guadeloupe et la nation française. Dans un premier temps, les pouvoirs publics – élus locaux et État central – interviennent peu face à la propagation du racisme anti-haïtien : l'opposition au cadrage interprétatif porté par Ibo Simon vient principalement de la société civile et des milieux associatifs. La prise en charge du « problème haïtien » par l'autorité publique n'intervient que deux ans plus tard, lorsque l'arrivée de réfugiés haïtiens suscite la crainte d'une nouvelle affaire Ibo Simon. Cette tentative de reprise en main conduit à l'émergence d'un cadrage plus consensuel : l'identité propagée par l'animateur de télévision, jugée trop clivante, est neutralisée au profit d'une mise sous silence de la question raciale. Le modèle de solution retenu, tout en validant les stéréotypes coloniaux associés aux Haïtiens, élude toute mention sur la nationalité ou la couleur de peau des individus ciblés, au profit d'une rhétorique centrée sur leur « illégalité ». Ce moment de la carrière du « problème haïtien » n'est pas tant marqué par des luttes interprétatives – les opposants au modèle dominant, notamment le gauche radicale, ne disposent alors que d'un espace d'expression très réduit – que par une lutte de pouvoir entre élus locaux et administrations centrales autour de la paternité des mesures adoptées. Seule la configuration institutionnelle de la Guadeloupe, ainsi que le cadre identitaire qui y prévaut, permettent de comprendre ces choix politiques.

Par conséquent, si la mise en politique du « problème haïtien » est guidée par un fond imaginaire partagé, les usages dont celui-ci fait l'objet n'en sont pas moins fermement implantés dans la réalité qui l'exprime. Dans le cas jamaïcain, la manière dont le « problème haïtien » est réactivé et pris en charge par les pouvoirs publics apparaît étroitement liée aux conceptions de l'identité raciale qui dominent l'imaginaire social local et aux modes de gouvernementalité qui s'y rapportent. Le discours sur l'accueil des « frères haïtiens », parce qu'il repose sur la revendication d'une origine raciale partagée, puise son inspiration dans les répertoires de la gauche radicale et du nationalisme noir. Le modèle d'interprétation présentant les Haïtiens comme une

« menace », ainsi que les instruments mobilisés pour matérialiser cette mise à distance, semblent pour leur part informés par les normes du nationalisme créole, dans la mesure où ils reposent sur l'usage de stéréotypes coloniaux, sur un désir de mettre en avant la respectabilité et la « modernité » de la société jamaïcaine, et sur la volonté de se distinguer d'un statut socio-racial considéré comme dégradant. L'entreprise de mise à l'écart des Haïtiens observée en Jamaïque se rapporte directement au récit fondateur du nationalisme postindépendance, fondé sur le rejet de la condition de colonisé et la volonté de « moderniser » la société jamaïcaine pour l'amener au statut de « pays développé ». Outre qu'elle a pour effet de réaffirmer l'identité légitime portée par l'État postcolonial, la mise en scène du « problème haïtien » montre que, en dépit de son affaiblissement depuis les années 1980 et de l'incorporation de certains éléments issus du nationalisme noir, l'idéologie du pluralisme racial demeure en position de domination au sein des institutions officielles. En Guadeloupe, la fonction de régulation politique remplie par le « problème haïtien » s'avère différente. Contrairement à l'île anglophone, où l'appareil étatique parvient à verrouiller la mise en récit du « problème haïtien », dans le département français les modèles identitaires varient fortement selon les contextes et oscillent d'un extrême à l'autre, du dénigrement de la couleur noire et des racines africaines à la revendication d'un corps collectif racialisé et pensé en relation avec les autres nations caribéennes. La violence des mouvements observés en Guadeloupe illustre à quel point la question identitaire cristallise les tensions raciales latentes parcourant l'ordre social local. Cette conflictualité exacerbée autour du sens à assigner au corps collectif renvoie avant tout à la configuration institutionnelle de la Guadeloupe et à l'incapacité des institutions officielles à formuler un récit censé formaliser l'existence d'un « peuple guadeloupéen ». Certes, en Jamaïque, l'identité pluraliste officielle est contestée dans de larges segments de la société. Cependant, celle-ci est malgré tout parvenue à s'imposer comme le principal registre d'appartenance dans l'imaginaire social. Dans le département d'Outre-mer, les luttes politiques engagées autour du « problème haïtien » prennent place dans un contexte marqué par une montée des revendications particularistes, par les injonctions contradictoires véhiculées par l'idéologie assimilationniste et le souverainisme culturel, et par une démultiplication bien plus marquée des modes d'identification du Nous collectif. Par ailleurs, l'instrumentation mise en œuvre par l'appareil étatique s'inscrit dans un mode de gouvernementalité distinct de celui observé en Jamaïque : les dispositifs d'action publique mobilisés y puisent leur racine dans le paradigme colonial français et reposent

sur la présomption d'un corps haïtien réduit à l'état de force de travail, dont la surveillance requiert la mise en place d'outils dits « spécifiques ». De ce point de vue, l'instrumentation du « problème haïtien » en Guadeloupe, en mettant en scène un statut plus ou moins ouvertement associé à celui de l'esclave noir, a pour conséquence de réactualiser les hiérarchies raciales héritées du modèle assimilationniste et de reconduire sourdement les rapports de domination existant entre l'État central, la population guadeloupéenne et les migrants haïtiens.

Cette pluralité des usages du « problème haïtien » pose la question de l'autonomie des manifestations locales du politique face aux structures idéologiques héritées de la domination raciale. L'existence d'un travail symbolique des pouvoirs locaux ne fait pas de doute. La construction d'Haïti en tant que problème public ne correspond pas à une simple transposition de la figure coloniale du « barbare haïtien » : c'est également de manière endogène, en lien avec les différentes conceptions du corps collectif circulant dans l'imaginaire social local, que ce processus de catégorisation prend place. On distingue clairement, à travers la politisation du « problème haïtien », un travail de « réajustement » et de réappropriation des représentations raciales. Celui-ci se rapporte non seulement aux schèmes construits par la société de plantation, mais aussi aux modèles nationaux, aux interactions entre acteurs, aux rapports de pouvoir du moment, ou encore aux modes de gouvernementalité en place. La relation aux hiérarchies du passé, dans une certaine mesure, est réajustée au gré des entreprises de construction identitaires. On retrouve également deux façons différentes, en Jamaïque et en Guadeloupe, de mettre en récit l'exercice du pouvoir institutionnel. Ces observations suggèrent que les logiques de racialisation du politique obéissent à des paramètres territorialisés : les acteurs politiques conservent une marge de manœuvre dans la façon dont ils modèlent et propagent le « problème haïtien » et, de manière plus générale, dans les registres d'appartenance qu'ils véhiculent.

Précisons toutefois que ce travail de réappropriation subit lui-même des contraintes : les pouvoirs locaux peuvent renégocier leur récit identitaire, mais ils ne s'émancipent pas des catégories de sens qui structurent l'imaginaire social. En Jamaïque et en Guadeloupe, bien que les positions adoptées face au « problème haïtien » soient très diverses et résultent de mobilisations contrastées, toutes s'apparentent à des stratégies de mise à distance du statut de colonisé. Il s'agit à chaque fois de se distinguer

des stéréotypes assignés par le colonisateur, soit en les transposant vers la figure de l'Haïtien pour soutenir une revendication d'égalité avec le pouvoir blanc, soit en les contestant et en affirmant l'idée d'une contre-culture noire racialisée. Malgré l'intensité des concurrences, des luttes politiques pour imposer sa propre conception de l'identité, les structures du débat restent dominées par la conflictualité qui existe entre posture anticoloniale et reproduction des modèles traditionnels d'exercice du pouvoir. De ce point de vue, le « problème haïtien » constitue un lieu de polarisation intense qui traduit la manière dont la fabrication du politique dans la Caraïbe peut être façonnée par la conjonction « continuité-rupture » repérée par Stuart Hall à propos des cultures caribéennes, partagées entre l'impératif de rompre avec une histoire aliénante tandis que celle-ci continue de renvoyer ses échos<sup>1945</sup>. C'est en ce sens qu'il est délicat de valider l'hypothèse d'une opposition mécanique entre différents types d'identité raciale dans l'imaginaire social caribéen. Il s'agit plutôt de montrer en quoi la production du politique dans la Caraïbe se caractérise par l'invention constante de nouvelles manières de composer avec des hiérarchies raciales oppressantes et enracinées dans les pratiques sociales des acteurs. Il y a une cohabitation des discours, des répertoires identitaires, dans lesquels les acteurs puisent alternativement pour adapter leurs modes d'identification et renégocier les cadres qui les contraignent. Dans cette perspective, les nombreux types de discours produits à propos du « problème haïtien » s'apparentent à autant de stratégies développées dans le but d'appréhender ce dilemme autour de la question raciale et du rapport au passé colonial. C'est sans doute cette démultiplication des tentatives de mise à distance des assignations dégradantes du discours colonial qui explique le caractère souvent contradictoire des positionnements adoptés par les entrepreneurs moraux du « problème haïtien » : dans les cas exposés au cours de ce travail, il s'agit tout à la fois de contester l'idéologie coloniale, de valider les stéréotypes raciaux associés à la figure « barbare haïtien » pour mieux s'en distinguer, de poser le principe d'une appartenance raciale commune et d'une « fraternité » avec les Haïtiens, de revendiquer une égalité avec le pouvoir blanc ou encore de mettre sous silence la question raciale. On a pu constater, tant en Jamaïque qu'en Guadeloupe, la manière dont ces postures peuvent être permutées par les acteurs au gré des circonstances.

---

<sup>1945</sup> Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora", art. cit., p.228.

En revanche, la pluralité des stratégies identitaires mobilisées dans l'espace public ne signifie pas qu'elles se situent sur un pied d'égalité : elles sont soumises en permanence à des jeux d'acteurs et de pouvoir. Ainsi, les entrepreneurs moraux porteurs d'une vision susceptible de remettre en question le récit officiel sur le « problème haïtien » sont maintenus à l'écart et sanctionnés par leur marginalisation. Les responsables politiques, appuyés par les instruments d'action publique, s'appliquent à refermer les brèches cognitives ouvertes par les acteurs porteurs d'énoncés alternatifs. Les récits identitaires jugés trop clivants, l'affirmation d'une solidarité raciale considérée comme excessive, suscitent la même sanction d'illégitimité par le pouvoir dominant. En Jamaïque, les associations *Haiti-Jamaica* et IJCHR suscitent des réactions parfois acerbes des élus et doivent faire face à l'hostilité des administrations publiques. Le même type d'exclusion s'opère également à l'encontre des associations de défense des Haïtiens en Guadeloupe qui, après avoir gagné en respectabilité suite à leurs combats dans l'affaire Ibo Simon, sont réduites au rôle de figurants durant le Congrès de 2005. Le discours porté par Ibo Simon lui-même est progressivement neutralisé par les pouvoirs publics, qui remplacent implicitement la différence raciale assignée aux Haïtiens par la notion d'« illégalité ». Les dispositifs discursifs et les instruments d'action publique déployés restent ainsi marqués par les cadres de pensée de l'identité légitime et la volonté de se distinguer de la figure du colonisé. Il faut y voir l'indice que les systèmes de sens raciaux conservent leur efficacité instituante : qu'ils traduisent un rapport de fascination ou de contestation vis-à-vis de l'ordre colonial, ils suggèrent que la production du politique dans la Caraïbe a partie liée avec l'expérience des modes d'être issus de la domination raciale. En somme, l'exemple caribéen enjoint d'interroger les représentations raciales non pas comme des schèmes linéaires participant à la perpétuation d'un régime de domination figé dans le temps, mais plutôt comme des catégories à part entière de l'action politique contribuant à façonner et à remodeler, de manière historiquement située, les formes de conflictualité exprimées dans l'imaginaire social.



# Tables des matières

<b>Sommaire</b> .....	<b>3</b>
<b>Remerciements</b> .....	<b>5</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>9</b>
I. Penser le politique dans la Caraïbe : repères historiques et culturels.....	17
A. Au principe de la société de plantation : la racialisation du social au service de l'exploitation économique.....	18
1. <i>La plantation sucrière : une institution « totale »</i> .....	19
2. <i>La superposition entre ordre social et ordre racial</i> .....	22
B. Conflits identitaires et production du politique dans la Caraïbe.....	27
1. <i>Mécanismes d'opposition et contre-cultures des esclaves</i> .....	28
2. <i>Aborder le rapport au politique au prisme de régimes de pouvoir racialisés</i> .....	31
II. Positionnement dans la littérature scientifique.....	36
A. Imaginaire, identités et représentations sociales : concepts et approches.....	36
1. <i>Catégorisations, identités et rapports de pouvoir</i> .....	37
2. <i>Imaginaire et production du politique</i> .....	45
B. Une sociologie politique des représentations raciales.....	51
1. <i>Origines et émergence de l'idéologie raciale</i> .....	52
2. <i>Problèmes conceptuels autour de l'usage de la notion de « race »</i> .....	55
3. <i>Appréhender les déterminants de la production des représentations raciales</i> .....	59
C. Penser l'action publique : quels instruments pour quels problèmes ?.....	63
1. <i>Construire et politiser les problèmes publics</i> .....	64
2. <i>La question du sens dans la sociologie de l'action publique</i> .....	70
III. Présentation de la méthodologie.....	76
A. Deux terrains d'étude : la Jamaïque et la Guadeloupe.....	77
B. Principes de la comparaison.....	80
C. Le recueil et l'exploitation des données.....	84
D. Du rapport entre théorie et empirie.....	89
IV. Recentrement et annonce du plan.....	91



1 <sup>ère</sup> partie. Gouvernementalité coloniale, idéologie raciste et usages politiques d'Haïti : perspectives historiques.....	95
--	----

**Chapitre 1. Une figure racialisée de l'anti-modernité : l'invention d'Haïti dans l'imaginaire colonial.....99**

I. L'indépendance d'Haïti ou la remise en cause de l'ordre colonial.....	101
A. La Révolution haïtienne et sa « mise sous silence » par les puissances occidentales.....	101
1. <i>De l'insurrection d'esclaves à la proclamation de la première République noire</i> .....	102
2. <i>L'impact de la Révolution haïtienne dans le monde Atlantique</i> .....	105
3. <i>La « mise sous silence » de l'histoire haïtienne dans l'historiographie occidentale</i> .....	107
B. De l'exclusion symbolique au déni politique : l'émergence du « problème haïtien » dans l'espace Atlantique.....	109
1. <i>La construction du « syndrome de Saint-Domingue »</i> .....	110
2. <i>La mise en quarantaine d'Haïti sur la scène internationale</i> .....	112
II. Édification et structuration de la figure d'Haïti dans l'imaginaire (post)colonial.....	116
A. Retracer la trajectoire socio-historique du « stigmaté haïtien ».....	116
1. <i>La mise en récit du « barbare haïtien » en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle</i> .....	116
2. <i>La propagande anti-haïtienne aux États-Unis durant le XX<sup>e</sup> siècle</i> .....	118
B. Nommer l'altérité : stéréotypes et catégorisations associés à l'« enfer haïtien ».....	121
1. <i>Le zombi et le cannibale</i> .....	121
2. <i>Un corps primitif et malade</i> .....	122
3. <i>Le despote, l'indolent et le miséreux. De l'incapacité supposée des Haïtiens à se gouverner eux-mêmes</i> .....	125
III. Idéologie raciste et luttes de pouvoir autour de la mise en sens d'Haïti.....	128
A. Réaffirmer la performativité de l'ordre colonial à travers la figure du « barbare haïtien ».....	128
1. <i>Une lecture racialisante de la société haïtienne</i> .....	129
2. <i>Une mise en scène de l'Autre au service de l'idéologie raciste</i> .....	131
B. Le stigmaté renversé : Haïti comme répertoire d'action politique au sein des mouvements de résistance noirs.....	134
1. <i>La première République noire comme symbole de solidarité raciale</i> .....	134
2. <i>Le rôle du « précédent haïtien » dans les soulèvements antiesclavagistes</i> .....	136
3. <i>La figure d'Haïti dans le nationalisme noir</i> .....	139
Conclusion.....	144

## **Chapitre 2. Régimes de pouvoir et catégories raciales : historiciser la production du politique en Jamaïque et en Guadeloupe.....147**

I. Jamaïque : la marche vers l'indépendance ou l'encombrant héritage du colonisateur.....	149
A. Gouvernement des corps et conscience raciale dans la société coloniale jamaïcaine.....	149
1. <i>Mise en place du système esclavagiste et construction d'espaces de résistance.....</i>	150
2. <i>L'émancipation : une nouvelle pratique du pouvoir au service du maintien de l'ordre de la plantation.....</i>	153
3. <i>Institutionnaliser les lieux de contre-pouvoir : les Églises afro-chrétiennes et la paysannerie.....</i>	155
4. <i>Conscience raciale et luttes des classes : vers la formation de structures partisans politiques.....</i>	158
B. L'indépendance, ou la permanence de modes de gouvernementalité racialisés.....	160
1. <i>Le poids de l'héritage colonial : la mise en place du système de Westminster.....</i>	160
2. <i>Clientélisme et pluralisme multiracial : la construction d'une nouvelle rationalité politique.....</i>	163
3. <i>Black power et mouvement rastafari : les luttes politiques autour de l'identité raciale.....</i>	168
4. <i>Le déclin de l'hégémonie des classes moyennes et la reconfiguration des rapports clientélistes.....</i>	171
II. Guadeloupe : une décolonisation « improbable ».....	176
A. Invisibiliser la « race » pour mieux différencier : ambivalences et contradictions du régime colonial en Guadeloupe.....	177
1. <i>Esclavagisme et pratiques de résistance.....</i>	177
2. <i>La Révolution en Guadeloupe : l'esclavage ou l'idéal républicain.....</i>	179
3. <i>Le processus d'abolition de 1848, ou la reconduction du régime de domination de la plantation.....</i>	183
4. <i>Vers l'intégration républicaine : reproduction des disparités socio-raciales et luttes pour l'égalité.....</i>	189
B. De la quête d'égalité raciale au souverainisme identitaire : la Guadeloupe sous la départementalisation.....	194
1. <i>Une nouvelle forme de subordination coloniale ? La départementalisation et le temps des illusions.....</i>	194
2. <i>L'essoufflement du mythe républicain et le passage au politique des revendications identitaires.....</i>	197
3. <i>Décentralisation, souveraineté culturelle et territorialisation du politique.....</i>	202
Conclusion.....	208

### **Chapitre 3. Retracer le rapport à Haïti. Mise en contexte des relations historiques avec la Jamaïque et la Guadeloupe.....211**

I. Jamaïque : entre institutionnalisation du « barbare haïtien » et maintien des échanges.....	213
A. Le « problème haïtien » au cœur de la gouvernamentalité coloniale.....	214
1. <i>Le pouvoir colonial jamaïcain face à la Révolution haïtienne : les premiers éléments d'une exclusion instrumentale</i> .....	214
2. <i>L'installation du « syndrome haïtien » en Jamaïque et le durcissement de la politique répressive des planteurs</i> .....	217
3. <i>Le « spectre haïtien » et la politique coloniale post-émancipation</i> .....	219
B. Échanges commerciaux, circulation des idées et mouvements migratoires au cours du XIX <sup>e</sup> et du XX <sup>e</sup> siècle.....	224
1. <i>L'« énigme jamaïcaine » durant la période révolutionnaire</i> .....	224
2. <i>La multiplication des échanges dans le contexte post-émancipation</i> .....	226
3. <i>Sous l'indépendance : entre indifférence et tentatives de rapprochement diplomatique</i> .....	231
II. Guadeloupe : idéal révolutionnaire ou altérité radicale ? Les paradoxes de l'« exemple haïtien ».....	235
A. Entre modèle à suivre et figure repoussoir : les usages d'Haïti sous l'esclavage en Guadeloupe.....	235
1. <i>Haïti et la Guadeloupe durant la Révolution : deux trajectoires politiques intimement liées</i> .....	235
2. <i>Crispations coloniales et luttes pour l'égalité : le « spectre haïtien » sous la Restauration</i> .....	240
3. <i>L'abolition de l'esclavage et le contre-exemple haïtien</i> .....	243
B. L'ombre du « spectre haïtien » dans l'élaboration des cadres de la vie politique guadeloupéenne après l'abolition.....	246
1. <i>Un outil de contrôle social et politique durant la période post-émancipation</i> .....	247
2. <i>Entre départementalisation et autonomisme : les usages d'Haïti en tant que répertoire d'action politique après 1946</i> .....	251
3. <i>L'immigration haïtienne et la réactivation du « problème haïtien » à partir des années 1970</i> .....	255
Conclusion.....	259

2<sup>ème</sup> partie. La réactivation du « problème haïtien » en Jamaïque et en Guadeloupe durant les années 2000. Construction de la menace et processus de mise à l'agenda.....263

**Chapitre 4. Saisir les « univers de sens » à l'origine du « problème haïtien » : altérité, réappropriations identitaires et logiques de racialisation.....267**

I. Appréhender le travail de mise en sens d'un problème public dans le contexte caribéen.....	270
A. Cadrage, catégorisations et pratiques d'exclusion.....	271
B. Problèmes publics et logiques de racialisation.....	276
C. Recueillir les discours sur la « question haïtienne » : précisions et limites méthodologiques.....	278
II. Les catégorisations à l'œuvre dans la qualification de l'Autre haïtien.....	283
A. Le symbole d'une souillure : l'altérisation sanitaire de l'Haïtien.....	283
1. <i>En Jamaïque : la peur d'une contagion haïtienne</i> .....	284
2. <i>En Guadeloupe : « vous allez mourir si vous continuez votre vaudou »</i> .....	288
B. L'Haïtien comme figure exo-humaine : le sorcier, le cannibale et le tueur.....	291
1. <i>En Jamaïque : le vaudou comme essence du Mal</i> .....	292
2. <i>En Guadeloupe : craintes, méfiance et « superstitions »</i> .....	297
C. L'Haïtien comme figure infrahumaine : le primitif, le miséreux et le profiteur.....	301
1. <i>En Jamaïque : « nous n'avons rien à voir avec les Haïtiens, ils sont noirs et ils sont laids »</i> .....	301
2. <i>En Guadeloupe : « je ne suis pas ton Haïtien »</i> .....	307
III. Conceptions alternatives et réappropriation identitaire de l'Autre haïtien.....	316
A. Résistance et compassion : des Haïtiens perçus comme résilients et travailleurs.....	316
1. <i>En Jamaïque : un peuple digne face à l'adversité</i> .....	317
2. <i>En Guadeloupe : le symbole d'une culture traditionnelle perdue</i> .....	320
B. Haïti comme symbole d'une identité raciale commune.....	324
1. <i>En Jamaïque : la mise en avant d'une relation fraternelle</i> .....	324
2. <i>En Guadeloupe : « Nous sommes tous Haïtiens »</i> .....	327
C. Glorification de l'histoire haïtienne et mise en récit des luttes anticoloniales.....	330
1. <i>En Jamaïque : un usage favorisé par l'installation de discours identitaires alternatifs dans le paysage politique</i> .....	330
2. <i>En Guadeloupe : un vecteur de réaffirmation identitaire dans le contexte de la départementalisation</i> .....	335

Conclusion.....	340
-----------------	-----

## **Chapitre 5. De l'assignation identitaire à la politisation : mise à l'agenda et contestation du « problème haïtien » en Jamaïque.....343**

I. Mise à l'agenda et politisation de la question raciale : réflexions théoriques.....	347
A. Travail argumentatif et montée en généralité du problème.....	347
B. Construction de coalitions et jeux d'acteurs.....	353
C. Mobilisations politiques et identités raciales.....	356
II. La réactivation chaotique du « problème haïtien » par les pouvoirs publics en 2004.....	360
A. Affleurement de la controverse et luttes de pouvoir au sein de l'appareil étatique.....	361
1. <i>Résister à l'oppression postcoloniale : l'accueil de Jean-Bertrand Aristide en Jamaïque.....</i>	361
2. <i>Débats et dissensions sur la prise en charge des réfugiés haïtiens : l'imposition d'un cadrage fondé sur le « devoir humanitaire ».....</i>	365
B. Entre fraternité et peur de l' « invasion » : les inflexions du cadrage officiels sur le « problème haïtien ».....	368
1. <i>Une mise en scène de la solidarité avec les « frères haïtiens ».....</i>	368
2. <i>L'imposition progressive de l'option du renvoi.....</i>	370
3. <i>La co-construction des Haïtiens comme indésirables : le rôle des médias.....</i>	372
III. Politisation du « problème haïtien » et justification de l'action publique.....	376
A. Travail argumentatif et logiques d'imputation : le renvoi comme solution face à la « menace haïtienne ».....	377
1. <i>L'argument du cout économique.....</i>	377
2. <i>Le « faux réfugié » érigé en corporéité menaçante.....</i>	381
3. <i>L'argument d'une incompatibilité culturelle.....</i>	384
B. Le trafic du « <i>drugs-for-guns</i> » : la pérennisation du « problème haïtien » dans l'imaginaire social jamaïcain.....	388
1. <i>Émergence du trafic et prise en charge du problème par l'appareil sécuritaire.....</i>	389
2. <i>Le travail de propagation opéré par les médias et le personnel politique...391</i>	
C. Contester l'existence du « problème haïtien » : une opposition minoritaire en Jamaïque.....	393
1. <i>L'invocation d'une identité raciale commune : Myrtha Désulmé et l'association Haiti-Jamaica.....</i>	394
2. <i>Militants des droits de l'Homme et défense des réfugiés haïtiens.....</i>	397
3. <i>La réponse des pouvoirs publics : dépolitiser le « problème haïtien ».....</i>	401

Conclusion.....	404
<b>Chapitre 6. La polarisation du champ politique autour de l’immigration haïtienne en Guadeloupe : racisme, luttes de pouvoir et mobilisations identitaires.....</b>	<b>407</b>
I. L’affaire Ibo Simon : haine de l’Autre et politisation des identités raciales.....	411
A. L’usage du racisme anti-haïtien comme vecteur de mobilisation politique.....	411
1. <i>Le personnage Ibo Simon, une figure populaire et populiste.....</i>	411
2. <i>La rhétorique d’Ibo Simon : le message de l’extermination.....</i>	413
3. <i>Des paroles aux actes : tensions sociales et montée de la violence raciste.....</i>	420
B. L’appartenance raciale comme enjeu politique : contestations et contre-mobilisations autour de l’affaire Ibo Simon.....	428
1. <i>La constitution d’une opposition anti-Ibo Simon : acteurs, modes d’action et répertoires identitaires.....</i>	428
2. <i>Le procès Ibo Simon : combats politiques et tensions raciales.....</i>	435
3. <i>Les pouvoirs publics et le personnage politique face à Ibo Simon : entre complicité, complaisance et condamnation.....</i>	442
II. Le Congrès de 2005, ou la (ré)inscription du « problème haïtien » à l’agenda officiel.....	448
A. La résurgence du spectre de l’« invasion haïtienne » dans l’espace public guadeloupéen en 2004-2005.....	449
1. <i>La presse comme vecteur de propagation du « problème haïtien ».....</i>	450
2. <i>Les administrations étatiques comme définisseurs primaires.....</i>	452
3. <i>Henry Yoyotte, nouvel apôtre du racisme anti-haïtien.....</i>	455
B. Rivalités et luttes de pouvoir autour de la prise en charge du « problème haïtien ».....	457
1. <i>L’appropriation du modèle de solution dominant par le personnel politique local.....</i>	458
2. <i>Les opposants au Congrès : travail argumentatif et stratégies de mobilisation.....</i>	465
Conclusion.....	468

3<sup>ème</sup> partie. De la mise en politique aux pratiques instrumentales. L'usage d'Haïti en tant que technologie gouvernementale.....471

## **Chapitre 7. Modes de gouvernementalité et instrumentation du « problème haïtien » : réaffirmer l'identité légitime.....477**

I. Les technologies gouvernementales de l'immigration au service de l'ordre social dominant : montrer l'altérité, assigner la « race » et contrôler les corps.....480

A. L'exclusion de l'immigré : un outil de purification de l'ordre social existant.....481

B. Origines coloniales et réactivation contemporaine des instruments de l'immigration.....487

II. Reconstruire et expulser une condition altérisée : pratiques instrumentales du « problème haïtien » en Jamaïque.....492

A. Isoler les corps : prise en charge des migrants haïtiens et dispositifs de confinement.....493

1. Identifier, contrôler et différencier : produire et cadrer l'illégalité des Haïtiens.....493

2. Surveiller des corps « dangereux » : camps de rétention et mise en quarantaine permanente.....499

B. Trier les corps : procédures d'asile et dispositifs d'éloignement.....510

1. Transformer des exilés politiques en faux-réfugiés : mise en place et modalités de la politique d'asile.....510

2. Purifier la société : vers une politique d'expulsion systématique.....520

III. Mettre en scène l'exclusion de l'Haïtien en Guadeloupe : instrumentalités et réactualisation de régimes de pouvoir racialisés.....525

A. Produire l'illégalité des Haïtiens par les instruments : immigration postcoloniale et neutralisation du droit d'asile.....527

1. L'immigration comme outil d'exploitation économique : évolutions et renouvellements des pratiques en Guadeloupe .....527

2. État d'exception et régimes de pouvoir postcoloniaux.....532

3. Les entraves au droit d'asile en Guadeloupe.....539

B. Traquer, enfermer et expulser les corps haïtiens.....544

1. Organiser la vulnérabilité des migrants haïtiens, ou perpétuer un principe de domination raciale.....545

2. Un appareil policier dédié à la traque et à l'enfermement des Haïtiens.....551

3. Expulser les « indésirables », ou réaffirmer le gouvernement des corps.....557

Conclusion.....562

<b>Chapitre 8. Les pouvoirs publics face au tremblement de terre de 2010 : victimisation et (re)mise à nu des corps.....</b>	<b>565</b>
I. Construire et mettre en scène un corps supplicié : discours et pratiques humanitaires.....	572
A. L’action publique au secours de l’Autre : l’altruisme ou le fardeau d’aïnesse.....	572
1. <i>En Jamaïque : le gouvernement en première ligne pour « tendre la main » aux frères haïtiens.....</i>	<i>572</i>
2. <i>En Guadeloupe : « nous sommes tous Haïtiens ».....</i>	<i>580</i>
B. Un peuple digne, courage et résilient : les mises en récit alternatives du séisme.....	585
1. <i>L’oppression occidentale comme cause principale des dégâts provoqués par le tremblement de terre.....</i>	<i>586</i>
2. <i>Résilience et capacité à endurer la souffrance : l’« exceptionnalisme haïtien ».....</i>	<i>589</i>
II. Du corps en souffrance au corps nu : maintenir l’exclusion des Haïtiens.....	593
A. La réactivation du « problème haïtien » après le tremblement de terre.....	593
1. <i>En Jamaïque : « on ne peut pas les garder ici ».....</i>	<i>593</i>
2. <i>En Guadeloupe : débats sur le politique d’immigration et peur de « l’appel d’air ».....</i>	<i>596</i>
B. La gestion des immigrés haïtiens après 2010.....	600
1. <i>En Jamaïque : une intensification des dispositifs d’exclusion.....</i>	<i>600</i>
2. <i>En Guadeloupe : renoncements et hiérarchisation des corps.....</i>	<i>607</i>
Conclusion.....	612
<b>Conclusion générale.....</b>	<b>615</b>
<b>Tables des matières.....</b>	<b>629</b>





UNIVERSITÉ DE BORDEAUX



École Doctorale SP2 : Sociétés, Politique, Santé Publique

SCIENCES PO BORDEAUX

Laboratoire d'accueil : Les Afriques dans le monde

**Identités raciales et production du politique : la construction  
d'Haïti en tant que problème public  
dans l'imaginaire social caribéen.  
*Études comparées sur la Jamaïque et la Guadeloupe.***

**Volume 2**

**Thèse pour le Doctorat en Science politique**

Sous la direction de Mme Christine CHIVALLON  
Et la co-direction de M. Justin DANIEL

présentée et soutenue publiquement  
le 10 mars 2017 par

**Sébastien NICOLAS**

***Composition du jury :***

**Mme Christine CHIVALLON**, Directrice de recherche, CNRS-Université de Bordeaux ;  
*directrice de thèse*

**M. Justin DANIEL**, Professeur, Université des Antilles ; *co-directeur de thèse*

**M. Laurent DUBOIS**, Professeur, Duke University ; *rapporteur*

**M. Johann MICHEL**, Professeur, Université de Poitiers

**M. Patrick SIMON**, Directeur de recherche, INED

**M. Andrew SMITH**, Directeur de recherche FNSP, Centre Emile Durkheim, Sciences Po  
Bordeaux

---



# Sommaire

<b>SOMMAIRE</b> .....	<b>3</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>5</b>
OUVRAGES ET ARTICLES SCIENTIFIQUES.....	5
PRESSE.....	41
DOCUMENTATION GRISE.....	52
<b>TABLE DES ANNEXES</b> .....	<b>57</b>
ANNEXE 1 : LISTE DES ENTRETIENS.....	57
ANNEXE 2 : EXEMPLE D'ENTRETIEN - RICHARD REECE, DIRECTEUR DES DOUANES JAMAÏCAINES.....	61
ANNEXE 3 : EXEMPLE D'ENTRETIEN - GABRIELLE LOUIS-CARABIN, DÉPUTÉ APPARENTÉE SOCIALISTE ET MAIRE DE LA COMMUNE DU MOULE.....	66
ANNEXE 4 : EXTRAITS DES ÉMISSIONS D'IBO SIMON DU 10 ET 11 JUILLET 2001.....	74
ANNEXE 5 : TEXTE DU COMITÉ D'APPEL CONTRE LA BARBARIE.....	81
ANNEXE 6 : EXTRAITS DU RAPPORT DE L' <i>ELIGIBILITY COMMITTEE</i> DU 1 <sup>ER</sup> DÉCEMBRE 2004.....	82
ANNEXE 7: TRIBUNE DE MYRTHA DESULMÉ DANS LE <i>JAMAICA     GLENER</i> DU 6 JUILLET 2008.....	89
ANNEXE 8 : "LES POMPIERS GUADELOUPÉENS DANS LA PLAIE HAÏTIENNE", <i>FRANCE-ANTILLES</i> DU 14 JANVIER 2010.....	93
ANNEXE 9 : ÉDITORIAL DU <i>JAMAICA GLENER</i> DU 14 JANVIER 2010.....	94



# Bibliographie

## Ouvrages et articles scientifiques

### A

- Abenon (Lucien-René), *Petite histoire de la Guadeloupe*, Paris, L’Harmattan, 1992.
- Adelaïde-Merlande (Jacques), *La Caraïbe et la Guyane au temps de la Révolution et de l’Empire*, Paris, Karthala, 1992
- Adelaïde-Merlande (Jacques), *Histoire générale des Antilles et de la Guyane : Des Précolombiens à nos jours*, Paris, L’Harmattan, 1994.
- Adelaïde-Merlande (Jacques), *Histoire contemporaine de la Caraïbe et des Guyanes de 1945 à nos jours*, Paris, Karthala, 2002.
- Adelaïde-Merlande (Jacques), René Bénélus et Frédéric Régent, *La rébellion de la Guadeloupe, 1801-1802*, Gourbeyre, Archives Départementales de la Guadeloupe, 2002.
- Affergan (Francis), *Martinique : les identités remarquables. Anthropologie d’un terrain revisité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
- Agamben (Giorgio), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- Alaux (Jean-Pierre), “Des DOM en minidroit”, *Plein droit*, n° 36-37, 1997, pp.59-63.
- Alleyne (Mervyn), *Roots of Jamaican Culture*, London, Pluto Press, 1988.
- Altik (Henrice), “Slavery by another name: Apprenticed women in Jamaican workhouses in the period 1834-8”, *Social History*, vol. 26, n° 1, 2001, pp.40-59.
- Anderson (Benedict), *Imagined Communities*, London, Verso, 1986.
- Appadurai (Arjun), “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, *Theory, Culture and Society*, n° 7, 1990, pp.295-310.
- Appadurai (Arjun), *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la mondialisation*, Paris, Payot, 2001.
- Appiah (Anthony K.), “The Problem of the Color Line: Race in the Modern World”, *Foreign Affairs*, vol. 94, n° 2, 2015. URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2015-03-01/race-modern-world> (consulté le 13 juillet 2014).
- Arendt (Hannah), *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002 [1951].
- Arendt (Hannah), *Qu’est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995.
- Audebert (Cédric), “Immigration et insertion urbaine en Floride : le rôle de la famille transnationale haïtienne”, *Revue européenne des migrations*

*internationales*, vol. 20, n° 3, 2004, URL : <http://remi.revues.org/2027> (consulté le 06/10/2015).

- Audi (Paul), “D’une compassion l’autre”, *Revue du MAUSS*, n° 32, 2008, pp.185-202.
- Augé (Marc), *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
- Augé (Marc), *Le sens des autres : Actualité de l’anthropologie*, Paris, Fayard, 1994.
- Avanza (Martina) et Gilles Laferté, “Dépasser la construction des identités ? Identification, image sociale, appartenance”, *Genèses*, n° 61, 2004, pp.134-152.

## B

- Balandier (Georges), “La situation coloniale : approche théorique”, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1961, pp.44-79.
- Balandier (Georges), *Anthropologie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 [1967].
- Balandier (Georges), *Le Détour : Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985.
- Balibar (Étienne) et Immanuel Wallerstein, *Race, nation et classe : Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1998 [1988].
- Balibar (Étienne), *Politics and the Other Scene*, London, Verso, 2002 (1998).
- Balibar (Étienne), “La construction du racisme”, *Actuel Marx*, n° 38, 2005, pp.1-28.
- Balibar (Étienne), “Le retour de la race”, *Mouvements*, vol. 2, n° 50, 2007, pp.162-171.
- Banton (Michael), *Race Relations*, New York, Basic Books, 1968.
- Banton (Michael), *The Idea of Race*, Boulder, Westview Press, 1977.
- Barker (Martin), *New Racism*, London, Junction Books, 1981.
- Bar-Tal (Daniel) et Yona Teichman, *Stereotypes and Prejudice in Conflict: Representations of Arabs in Israeli Jewish Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Barth (Frederik), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference*, London, George Allen and Unwin, 1969.
- Barthe (Yannick), *Le pouvoir d’indécision : La mise en politique des déchets nucléaires*, Paris, Économica, 2006.
- Barthélémy (Gérard), *L’univers rural haïtien : le pays en dehors*, Paris, L’Harmattan, 1990.
- Bastide (Roger), *Les religions africaines au Brésil : Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
- Bastide (Roger), *Les Amériques noires*, Paris, L’Harmattan, 1996 [1967].
- Bastide (Roger), *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas, 1970.
- Bauman (Zigmunt), *Society Under Siege*, Malden, Polity Press, 2002.

- Baumgartner (Frank) et Bryan Jones, *Agendas and Instability in American Politics*, Chicago, Chicago University Press, 1993.
- Baur (John), “International Repercussions of the Haitian Revolution”, *The Americas*, vol. 26, n° 4, 1970, pp.394-418.
- Bayart (Jean-François), *L’illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- Bayart (Jean-François) et Jean-Pierre Warnier, dir., *Matière à politique : Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala, 2004.
- Bayart (Jean-François) et Romain Bertrand, “De quel « legs colonial » parle-t-on ?”, *Esprit*, n° 12, 2006, pp.134-160.
- Becker (Howard), *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York, Free Press of Glencoe, 1963.
- Beckford (George), *Persistent Poverty: underdevelopment in plantation economies of the Third World*, Kingston, University of the West Indies Press, 1999 (1972).
- Benoist (Jean), “L’étude anthropologique des Antilles”, in Jean Benoist, dir., *L’archipel inachevé : Culture et société aux Antilles françaises*, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2007 (1972), pp.13-42.
- Benoit (Catherine), “L’héritage de l’indépendance d’Haïti à la Guadeloupe : Du langage des non-droits au non-droit des expulsions”, in Francine Saillant et. alli., dir., *Afrodescendances, Cultures et Citoyenneté*, Laval, Les Presses de l’Université de Laval, 2012, pp.182-194.
- Bensa (Alban) et Éric Fassin, “Les sciences sociales face à l’évènement”, *Terrain*, n° 36, 2002, pp.5-20.
- Berger (Peter Ludwig) et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1996 (1966).
- Beriss (David), *Black Skins, French Voices: Caribbean Ethnicity and Activism in Urban France*, Boulder, Westview, 2004.
- Bernardot (Marc), *Camps d’étrangers*, Bellecombe-en-Bauges, Croquant, 2008.
- Bernardot (Marc), “Les camps d’étrangers, dispositif colonial au service des sociétés de contrôle”, *Revue projet*, n° 308, 2009, pp.41-50.
- Bernardot (Marc), “Invasions, subversions, contaminations”, *Cultures & Conflits*, n° 84, 2011, pp.45-62.
- Besson (Jean), “Land Tenure in the Free Villages of Trelawny, Jamaica: A Case Study in the Caribbean Peasant Response to Emancipation”, *Slavery & Abolition*, vol. 5, n° 1, 1984, pp.3-23.
- Bhabha (Homi), *The Location of Culture*, New York, Routledge, 2004 (1994).
- Bignall (Simone) et Marcelo Svirsky, eds., *Agamben and Colonialism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- Blackburn (Robin), *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, New York, Verso, 1996 (1988).
- Blackburn (Robin), “Haiti, Slavery, and the Age of the Democratic Revolution”, *The William and Mary Quarterly*, vol. 63, n° 4, 2006, pp.643-674.



- Blaisdell (Bob), ed., *Selected Writings and Speeches of Marcus Garvey*, New York, Dover Publications, 2004.
- Blanchard (Pascal), et. alli., dir., *La fracture coloniale : La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.
- Blérald (Alain Philippe), *Histoire économique de la Guadeloupe et de la Martinique du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Karthala, 1986.
- Blérald (Alain Philippe), *La question nationale en Guadeloupe et en Martinique*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- de Blic (Damien) et Daniel Mouchard, "La cause de la critique (I) – Entretien avec Luc Boltanski ", *Raisons politiques*, n° 3, 2000, pp.159-184.
- Bloch (Alice) et Liza Schuster, "At the extreme of exclusion: Deportation, detention and dispersal", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, n° 3, 2008, pp.491-512.
- Bluck-Morss (Susan), *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009.
- Blumer (Herbert), "Les problèmes sociaux comme comportements collectifs", *Politix*, vol. 17, n° 67, 2004, pp.185-199.
- Bogue (Anthony), "Nationalism and Jamaican Political Thought", in Kathleen Monteith and Glen Richards, eds, *Jamaican in Slavery and Freedom: History, Heritage and Culture*, Mona, University of the West Indies Press, 2002, pp.363-387.
- Bogue (Anthony), "Politics, Nation and PostColony: Caribbean Inflections", *Small Axe*, n° 11, 2002, pp.1-30.
- Bolland (Nigel), "Systems of Domination after Slavery: The Control of Land and Labor in the British West Indies after 1838", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 23, n° 4, 1981, pp.591-619.
- Bolland (Nigel), *On the March: Labour Rebellions in the British Caribbean, 1935-9*, Kingston, Ian Randle, 1995.
- Bolland (Nigel), "Creolisation and Creole Societies: a Cultural Nationalist View of Caribbean Social History", *Caribbean Quarterly*, vol. 44, n° 1/2, 1998, pp.1-32.
- Boltanski (Luc), *Les Cadres : La formation d'un groupe social*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982.
- Bonilla (Yarimar), *A Striking Past: Labor and the Politics of History in Guadeloupe*, thèse d'anthropologie, Chicago, University of Chicago, 2008.
- Bonilla (Yarimar), "Guadeloupe is Ours: The Prefigurative Politics of the Mass Strike in the French Antilles", *Interventions*, vol. 12, n° 1, 2010, pp.125-137.
- Bonilla-Silva (Eduardo), *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003.
- Bonniol (Jean-Luc), "La couleur des hommes, principes d'organisation sociale : Le cas des Antilles", *Ethnologie française*, T. 20, n° 4, 1990, pp.410-418.

- Bonniol (Jean-Luc), *La couleur comme maléfice : Une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, Paris, Albin Michel, 1992.
- Bonte (Pierre) et Michel Izard, dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- Bougerol (Christiane), "Une rumeur à la Guadeloupe", *Terrain*, n° 54, 2010, pp.130-139.
- Bourdelais (Patrice) et Didier Fassin, dir., *Les constructions de l'intolérable*, Paris, La Découverte, 2005.
- Bourdieu (Pierre), "L'identité et la représentation : Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, 1980, pp.63-72.
- Bourdieu (Pierre), *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
- Bourdieu (Pierre), "La domination masculine", *Actes de recherche en sciences sociales*, vol. 84, n° 1, 1990, pp.2-31.
- Bourdieu (Pierre), "L'objectivation participante", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 150, n° 1, 2003, pp.43-58.
- Bourhis-Mariotti (Claire), *L'union fait la force : les noirs américains et Haïti, 1804-1893*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016.
- Bouvard (Hugo), "Le maintien du « cadre colonial » au sein d'un quotidien antillais : Logiques de domination et résistances autochtones", *Terrain & travaux*, n° 24, 2014, pp.63-84.
- Braithwaite (Lloyd), "Social Stratification and Cultural Pluralism", *Annals of New York Academy of Sciences*, vol. 83, n° 5, 1960, pp. 816-836.
- Braithwaite (Kamau), *The Development of Creole Society in Jamaica: 1770-1820*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Braud (Philippe), *Sociologie Politique*, Paris, Lextenso, 2008.
- Brauman (Rony), "Émotion et action humanitaire", *Études*, tome 410, 2009, pp.9-19.
- Brown (Vincent), "Spiritual Terror and Sacred Authority in Jamaican Slave Society", *Slavery & Abolition*, vol. 24, n° 1, pp.24-53.
- Brubaker (Rogers), "Au-delà de l'« identité »", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 139, 2001 (2000), pp.66-85.
- Bruce (Dickson), "National Identity and African-American Colonization, 1773-1817", *Historian*, vol. 58, n° 1, 1995, pp.15-28.
- Bryan (Patrick), *The Haitian Revolution and Its Effect*, Oxford, Heinemann, 1983.
- Bryan (Patrick), *The Jamaican People, 1880-1902: Race, Class and Social Control*, Mona, The University of the West Indies Press, 2000 (1991).
- Bryant (Kelly), "Black but not African: Francophone Black Diaspora and the « Revue des colonies », 1834-1842", *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 40, n° 2, 2007, pp.251-282.
- Buffon (Alain), "L'indemnisation des planteurs après l'esclavage", *Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe*, n°67 à 68, 1986, pp.53-73.

- Burnard (Trevor), *Mastery, Tyranny and Desire: Thomas Thistlewood and His Slaves in the Anglo-Jamaican World*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.
- Burton (Richard), « « Ki moun nou yé ? » The Idea of Difference in Contemporary French West Indian Thought », *New West Indian Guide*, vol. 67, n° 1/2, 1993, pp.5-32.
- Burton (Richard), *La famille coloniale : la Martinique et la mère patrie, 1789-1992*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Burton (Richard), *Afro-Creole: Power, Opposition and Play in the Caribbean*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.
- Butel (Paul), *Histoire des Antilles françaises*, Paris, Perrin, 2002.

## C

- Caeymaex (Florence), Grégory Cormann et Benoît Denis, dir., *Études sartriennes, n° 10 : Dialectique, lecture*, Paris, Ousia, 2005.
- Calmont (André) et Cédric Audebert, dir., *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2007.
- Calmont (André), et. alii., *Histoire et mémoire des immigrations en régions Martinique-Guadeloupe Rapport Final*, Schoelcher, Centre de recherche sur les pouvoirs locaux dans la Caraïbe, 2008.
- Cameron (Linda), *The story of the Gleaner: memoirs and reminiscences*, Kingston, The Gleaner Company, 2000.
- Campana (Aurélien), Emmanuel Henry et Jay Rowell, dir., *La construction des problèmes publics en Europe : émergence, formulation et mise en instrument*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2007.
- Carmichael (Stokely) et Charles V. Hamilton, *Black Power: The Politics of Liberation*, New York, Vintage, 1967.
- Carvalho (João) et Andrew Geddes, « La politique d'immigration sous Sarkozy », in Jacques de Maillard et Yves Surel, dir., *Politiques publiques 3 : Les politiques publiques sous Sarkozy*, Paris, Presses de Sciences Po, 2012, pp.279-298.
- Castoriadis (Cornelius), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- Castoriadis (Cornelius), *La montée de l'insignifiance : Les carrefours du Labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996.
- de Cauna (Jacques), « La diaspora des colons de Saint-Domingue et le monde créole : le cas de la Jamaïque », *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol. 81, n° 304, 1994, pp.333-359.
- de Cauna (Jacques), dir., *Toussaint Louverture et l'indépendance d'Haïti*, Paris, Karthala, 2004.
- Cefaï (Daniel), « La construction des problèmes publics : Définitions de situations dans des arènes publics », in *Réseaux*, vol. 14, n° 75, 1996, pp.43-66.

- Celma (Cécile), “Deux formes de sociabilité de la population de couleur en Martinique et en Guadeloupe à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : la mutualité et le syndicat”, *Revue française d’histoire d’Outre-mer*, vol. 74, n° 275, 1987, pp.207-223.
- Center for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70’s Britain*, London, Routledge, 1982.
- Césaire (Aimé), *Cahier d’un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983 (1939).
- Césaire (Aimé), *Toussaint Louverture : la Révolution et le problème colonial*, Paris, Présence africaine, 1962 (1960).
- Césaire (Aimé), *Nègre je suis, Nègre je resterai : Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005.
- Chamoiseau (Patrick), *Écrire en pays dominé*, Paris, Gamillard, 1997.
- Charron (Jean), “Les médias et les sources : Les limites du modèle de l’agenda-setting”, *Hermès*, n° 17-18, 1995, pp.73-92.
- Charteris-Black (Jonathan), “Britain as a container: immigration metaphors in the 2005 election campaign”, *Discourse & Society*, vol. 17, n° 5, 2006, pp.536-581.
- Chatuant (Dominique), “La Guadeloupe dans l’obédience de Vichy”, *Bulletin de la société d’histoire de Guadeloupe*, n° 91-94, 1992, pp.3-40.
- Cherdieu (Philippe), “L’échec d’un socialisme colonial : la Guadeloupe (1891-1914)”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, vol. 31, n° 2, 1984, pp.308-333.
- Chevannes (Barry), “Healing the Nation: Rastafari Exorcism of the Ideology of Racism in Jamaica”, *Caribbean Quarterly*, vol. 36, n° 1/2, 1990, pp.59-84.
- Chevannes (Barry), “Rastafari: towards a New Approach”, *New West Indian Guide*, vol. 64, n° 3/4, 1990, pp.127-148.
- Chevannes (Barry), *Rastafari: Roots and Ideology*, New York, Syracuse University Press, 1994.
- Chevannes (Barry), ed., *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998 (1995).
- Chivallon (Christine), *Espace et identité à la Martinique: paysannerie des mornes et reconquête collective, 1840-1960*, Paris, Éditions CNRS, 1998.
- Chivallon (Christine), “Diaspora noire des Amériques: une réflexion conduite à partir de la notion de lien « transétatique »”, *Autrepart*, n° 38, 2006, pp.39-61.
- Chivallon (Christine), “Retour sur la « communauté imaginée » d’Anderson. Essai de clarification théorique d’une notion restée floue”, *Raisons politiques*, n° 27, 2007, pp.131-172.
- Chivallon (Christine), “Guadeloupe et Martinique en lutte contre la « profitation » : du caractère nouveau d’une histoire ancienne”, *Justice spatiale*, n° 1, 2009, pp.1-14.
- Chivallon (Christine), *L’esclavage, du souvenir à la mémoire : Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2012.

- Chivallon (Christine), “Créolisation universelle ou singulière ? Perspectives depuis le Nouveau Monde”, *L’Homme*, vol. 3, n° 207-208, 2013, pp.37-74.
- Chivallon (Christine) et David Howard, “Violences coloniales et utopies colonisatrices dans les empires coloniaux français et britanniques. Morant Bay (Jamaïque-1865) – Insurrection du Sud (Martinique-1870), à paraître.
- Chouchan (Nathalie), “Le *care* : éthique et politique : Éditorial”, *Cahiers philosophiques*, n° 136, 2014, pp.3-6.
- Clarke (Colin), *Race, Class, and the Politics of Decolonization: Jamaica Journals, 1961 and 1968*, New York, Palgrave Macmillan, 2016.
- Clarke (Sharon), *Refugee Rights in the Caribbean: a study of Haitians in Jamaica*, mémoire de recherche pour le MSc *Refugee Studies*, London South Bank University, 2005.
- Clegg (Peter) et Emilio Pantojas-Garcia, eds., *Governance in the Non-Independent Caribbean: Challenges and Opportunities in the Twenty-First Century*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2009.
- Clitandre (Nadège), “Haitian exceptionalism in the Caribbean and the project of rebuilding Haiti”, *Journal of Haitian Studies*, vol. 17, n° 2, 2011, pp.146-153.
- Cobb (Roger) et Charles Elder, *Participation in American Politics: The Dynamics of Agenda Building*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1972.
- Cohen (Michael), James March et Johan Olsen, “A Garbage Can Model of Organizational Choice”, *Administrative Science Quarterly*, vol. 17, n° 1, 1972, pp.1-25.
- Cohen (Stanley), *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, London, Routledge, 2011 (1972).
- Collins (Patricia Hill), *Black Sexual Politics: African Americans, Gender and the New Racism*, New York, Routledge, 2004.
- Collins (Patricia Hill) et John Solomos, eds., *The SAGE Handbook of Race and Ethnic Studies*, London, SAGE Publications, 2010.
- Constant (Fred), “La politique française de l’immigration antillaise de 1946 à 1987”, *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 3, n° 3, 1987, pp.9-30.
- Constant (Fred), « Religion, ethnicité et politique en Caraïbe », *Revue française de science politique*, vol. 44, n° 1, 1994, pp.49-74.
- Constant (Fred) et Justin Daniel, dir., *1946-1996 : Cinquante ans de départementalisation*, Paris, L’Harmattan, 1997.
- Conyers (James L.), ed., *Black Lives: Essays in African American Biography*, New York, Armonk, 1999.
- Cooper (Frederick), “Grandeur, décadence... et nouvelle grandeur des études coloniales depuis les années 1950”, *Politix*, vol. 17, n° 66, 2004, pp.17-48.
- Cooper (Frederick), “Provincializing France”, in Ann Stoler, et. alii., eds., *Imperial Formations*, Santa Fe, School for Advanced Research Press, 2007, pp.341-377.

- Coquery-Vidrovitch (Catherine), “Les débats actuels en histoire de la colonisation”, *Tiers-Monde*, vol. 28, n° 112, 1987, pp.777-792.
- Corbould (Clare), *Becoming African-Americans: Black Public Life in Harlem, 1919-1939*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- Corzani (Jack), “Guadeloupe et Martinique : la difficile voie de la Négritude et de l’Antillanité”, *Présence africaine*, n° 76, 1970, pp.16-42.
- Cottias (Myriam), “Droit, justice et dépendance dans les Antilles françaises (1848-1852)”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 59, n° 3, 2004, pp.547-567.
- Cottias (Myriam), “Ces « hommes dangereux » de 1848. L’amnistie à l’épreuve de l’abolition de l’esclavage”, *Genèses*, n° 66, 2007, pp.30-50.
- Cox (Edward), “Fedor’s Rebellion 1795-96: Causes and Consequences”, *The Journal of Negro History*, vol. 67, n° 1, 1982, pp.7-19.
- Craton (Michael), *Searching for the Invisible Man: Slaves and Plantation Life in Jamaica*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- Craton (Michael), “Proto-peasant revolts? The Late Slave Rebellions in the British West Indies 1816-1832”, *Past & Present*, n° 85, 1979, pp.99-125.
- Craton (Michael), *Resistance to Slavery in the British West Indies*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- Craton (Michael), *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- Crensha (Kimberley), “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 6, 1991, pp.1214-1299.
- Critcher (Chas), *Moral Panics and the Media*, Buckingham, Open University Press, 2003.
- Crozier (Michel) et Erhad Friedberg, *L’acteur et le système : les contraintes de l’action collective*, Paris, Seuil, 1997.
- Crusol (Jean), “Quelques Aspects Économiques de la Départementalisation aux Antilles Françaises”, *Caribbean Studies*, vol. 15, n° 1, 1975, pp.20-31.
- Curtin (Philipp), *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.
- Curtin (Philipp), *The Rise and Fall of the Plantation Complex: Essays in Atlantic History*, New York, Cambridge University Press, 1998 (1990).
- Custos (Dominique), “La décentralisation dans les DOM entre continuité et renouvellement”, *Revue française d’administration publique*, n° 101, 2002, pp.15-24.
- Czarniawska (Barbara), *Narrating the Organization: Dramas of Institutional Identity*, Chicago, Chicago University Press, 1997.

## D

- Daily (Andrew), “Race, Citizenship, and Antillean Student Activism in Post-War France, 1946-1968”, *French Historical Studies*, vol. 37, n° 2, 2014, pp.331-357.

- Dain (Bruce), “Haiti and Egypt in Early Black Racial Discourse in the United States”, *Slave & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, vol. 14, n° 3, 1993, pp.139-161.
- Daniel (Justin), “L’espace politique aux Antilles françaises”, *Ethnologie française*, vol. 32, 2002, pp.589-600.
- Daniel (Justin), “La crise sociale aux Antilles françaises : Retour de la question sociale et reflux du politique”, *EchoGéo*, 2009, URL : <http://echogeo.revues.org/11117> (consulté le 14/11/2013).
- Daniel (Justin), “Les formes d’expression politique dans la Caraïbe : Ambivalence et paradoxes de la production de l’ordre politique”, in William Berthomière et Christine Chivallon, dir., *Les diasporas dans le monde contemporain*, Paris/Pessac, Karthala/MSHA, 2006, pp.282-294.
- Daniel (Justin), dir., *Les îles Caraïbes : Modèles politiques et stratégies de développement*, Paris, Karthala/CRPLC, 1996.
- Daniel (Yon), *Elusive culture: schooling, race, and identity in global times*, Albany, State University of New York Press, 2000.
- Dash (Michael), *Haiti and the United-States: National Stereotypes and the Literary Imagination*, London, Palgrave MacMillan, 1997 (1988).
- Dash (Michael), *The Other America: Caribbean Literature in a New World Context*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998.
- Davis (David Brion), *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1966.
- Davis (David Brion), *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.
- Davis (David Brion), *Inhumane Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Davis (David Brion), *The Problem of Slavery in the Age of Emancipation*, New York, Alfred Knopf, 2014.
- Davis (Gregson), *Aimé Césaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Debbasch (Yvan), “Le marronnage : Essai sur la désertion de l’esclave antillais”, *L’année sociologique*, 3<sup>e</sup> série, vol. 12, 1961, pp.1-112.
- Debien (Gabriel), *Les esclaves aux Antilles françaises (XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Basse-Terre, Société d’histoire de la Guadeloupe, 1974.
- Debien (Gabriel) et Philippe Wright, “Les colons de Saint-Domingue passés à la Jamaïque”, *Bulletin de la Société d’histoire de la Guadeloupe*, n° 26, 1975, pp.3-217.
- Delacampagne (Christian), *L’invention du racisme : Antiquité et Moyen-Âge*, Paris, Fayard, 1983.
- Depestre (René), *Pour la révolution, pour la poésie*, Montréal, Léméac, 1974.
- Depestre (René), *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Robert Laffont, 1980.
- Derville (Grégory), *Le pouvoir des médias : Mythes et réalités*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2013 (1997).

- Desse (Michel), “Guadeloupe, Martinique, LKP, crise économique, déclin économique : de crises en crises : la Guadeloupe et la Martinique”, *Études caribéennes*, n° 17, 2010, URL : <http://etudescaribeennes.revues.org/4880> (consulté le 02/02/ 2016).
- Devaux-Spatarakis (Agathe) et Amandine Gregot, “Les défis de l’emploi de l’étude de cas en évaluation”, *Politiques sociales et familiales*, vol. 110, n° 1, 2012, pp.33-44.
- Dewey (John), *The Public and its Problems*, New York, H. Holt and Company, 1927.
- van Dijk (Teun), *Racism and the Press*, London, Routledge, 1991.
- van Dijk (Teun), “Discourse and the Denial of Racism”, *Discourse & Society*, vol. 3, n° 1, 1992, pp.81-118.
- Diptee (Audra), *From Africa to Jamaica: The Making of an Atlantic Slave Society, 1775-1807*, Gainesville, University Press of Florida, 2012.
- Dixon (Chris), *African American in Haiti: Emigration and Black Nationalism in the Nineteenth Century*, Wesport, Greenwood, 2000.
- Doménach (Hervé), “Les migrations intra-caribéennes”, *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 2, n° 2, 1986, pp.9-24.
- Dorigny (Marcel), dir., *Les abolitions de l’esclavage : de L.F Sonthonax à V. Scholecher, 1793-1794-1848*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes et Éditions UNESCO, 1995.
- Dorigny (Marcel), dir., *Haïti, première République noire*, Paris, Société Française d’Histoire d’Outre-mer, 2003.
- Dorlin (Elsa), *La matrice de la race : Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2006.
- Dorlin (Elsa), “Les espaces-temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny town. (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>)”, *Tumultes*, n° 27, 2006, pp.37-51.
- Dorlin (Elsa), *La matrice de la race : Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2006.
- Douglas (Mary), *Comment penser les institutions*, Paris, La Découverte, 1999 (1986).
- Douglas (Mary), “La pureté du corps”, *Terrain*, n° 31, 1998, URL : <http://terrain.revues.org/3131> (consulté le 12/06/2014).
- Drescher (Seymour), “British way, French Way: Opinion Building and Revolution in the Second French Slave Emancipation”, *The American Historical Review*, vol. 96, n° 3, 1991, pp.709-734.
- Drescher (Seymour), *Abolition: A History of Slavery and Antislavery*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- Dubois (Laurent), *A Colony of Citizens: Slave Emancipation during the French Revolution*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.
- Dubois (Laurent), *Avengers of the New World: The story of the Haitian Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.



- Dubois (Laurent), *Les esclaves de la République : L'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.
- Dubois (Laurent), “« The Price of Liberty »: Victor Hugues and the Administration of Freedom in Guadeloupe”, *William and Mary Quarterly*, vol. 56, n° 2, 1999, pp.362-392
- Dubois (Vincent), *La vie au guichet : relation administrative et traitement de la misère*, Paris, Economica, 1999.
- Ducosson (Dany), “Un nationalisme de parade en Guadeloupe”, *Esprit*, n° 2, février 2007, pp.98-104.
- Dufoix (Stéphane), “W.E.B Du Bois : « race » et « diaspora noire/africaine », *Raisons politiques*, n° 21, 2006, pp.97-116.
- Dumont (Jacques), “Conscription antillaise et citoyenneté revendiquée au tournant de la première guerre mondiale”, *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 92, 2006, pp.101-116.
- Dumont (Jacques), *L'amère patrie : Histoire des Antilles françaises au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2010.
- Dumont (Jacques), “La quête d'égalité aux Antilles : la départementalisation et les manifestations des années 1950”, *Le Mouvement Social*, n° 230, 2010, pp.79-98.
- Dumont (Jacques), Sylvain Ferez et Kirsten Beukenkamp, “Lèpre et sida : une continuité inattendue aux Antilles”, *Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe*, n° 159, 2011, pp.79-89.
- Dunkey (Daive), *Agency of the Enslaved: Jamaica and the Culture of Freedom in the Atlantic World*, Lanham, Lexington Books, 2013.
- Dunn (Richard), “« Dreadful Idlers » in the Cane Fields: The Slave Labor Pattern on a Jamaican Sugar Estate, 1762-1831”, *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 17, n° 4, 1987, pp.795-822.
- Dupuy (Alex), *The Prophet and Power: Jean-Bertrand Aristide, the International Community, and Haiti*, Boulder, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- Durkheim (Émile), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988 (1894).
- Véronique Dimier, “De la France coloniale à l'outre-mer”, *Pouvoirs*, n° 113, 2005, pp.37-57.

## E

- Easton (David), *A Framework for Political Analysis*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965.
- Edelman (Murray), *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, University of Illinois Press, 1964.
- Edelman (Murray), *Pièces et règles du jeu politique*, Paris, Seuil, 1991 [1988].

- Edie (Carlene), *Democracy by Default: Dependency and Clientelism in Jamaica*, London, Lynne Rienner, 1991.
- Edmonds (Ennis), *Rastafari: From Outcasts to Culture Bearers*, New York, Oxford University Press, 2003.
- Ehrengardt (Thibaut), *Histoire ancienne de l'île de la Jamaïque de 1494 à 1838*, Paris, Natty Dread, 2009.
- Elias (Nobert) et John Scotson, *The Established and the Outsiders*, Londres, Sage Publications, 1994 (1964).
- Élisabeth (Léo), “Rémunération du travail libre et question agraire à la Martinique et dans les colonies françaises d’Amérique de 1842 à 1851”, in Marcel Dorigny, dir., *Esclavage, résistances et abolitions*, actes du 123<sup>e</sup> Congrès des Sociétés historiques et scientifiques, Éditions du CTHS, Paris, 1999, pp.305-316.
- Élisabeth (Léo), “Les relations entre les Petites Antilles françaises et Haïti, de la politique du refoulement à la résignation, 1804-1825”, *Outre-mers*, vol. 90, n° 340, 2003, pp.177-206.
- Ernatus (Cécile), “L’indemnité coloniale de 1849, logique de solidarité ou logique coloniale ?”, *Bulletin de la société d’histoire de la Guadeloupe*, n° 152, 2009, pp.61-77.

## F

- Fabre (Gérard), *Épidémies et contagions : L’imaginaire du mal en Occident*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Faloppe (Josette), *Esclaves et citoyens : Les noirs à la Guadeloupe au 19<sup>e</sup> siècle dans les processus de résistance et d’intégration, 1802-1910*, Basse-Terre, Société d’histoire de la Guadeloupe, 1992.
- Fanon (Frantz), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- Farmer (Paul), *AIDS and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*, Berkeley, University of California Press, 2006 (1992).
- Fassin (Didier) et Éric Fassin, dir., *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006.
- Fassin (Didier) et Richard Rechtman, *L’empire du traumatisme : Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.
- Fassin (Didier), “Humanitarianism as a Politics of Life”, *Public Culture*, vol. 19, n° 3, 2007, pp.499-520.
- Fassin (Didier), dir., “Ni race, ni racisme. Ce que racialiser veut dire”, in *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, pp.147-174.
- Fassin (Didier), dir., *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, 2010.
- Favre (Pierre), dir., *Sida et politique : Les premiers affrontements (1981-1987)*, Paris, L’Harmattan, 1992.
- Favre (Pierre), “La science politique française, une science à l’écart du monde ?”, in *Cahiers français*, n° 276, 1996, pp.23-30.

- Favre (Pierre), “Retour à la question de l’objet : ou faut-il disqualifier la notion de discipline ?”, *Politix*, vol. 8, n° 29, 1995, pp.141-157.
- Favre (Pierre), “Ce que les sciences studies font à la science politique”, *Revue française de science politique*, vol. 58, n° 5, 2008, pp.817-829.
- Federini (Fabienne), *L’abolition de l’esclavage de 1848 : Une lecture de Victor Schoelcher*, Paris, L’Harmattan, 1998.
- Fee (Elizabeth), “Sin versus Science: Venereal Disease in Twentieth-Century Baltimore”, in Elizabeth Fee et Daniel Fox, eds., *AIDS: The Burden of History*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp.121-142.
- Felstiner (William), Abel Richard et Austin Sarat, “Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming”, *The Law & Society Review*, vol. 15, n° 3-4, 1980, pp.631-654.
- Fergus (Claudius), “From Prophecy to Policy: Marcus Garvey and the Evolution of Pan-African Citizenship”, *The Global South*, vol. 4, n° 2, 2010, pp.29-48.
- Fergus (Claudius), *Revolutionary Emancipation: Slavery and Abolitionism in the British West Indies*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2013.
- Fick (Carolyn), *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990
- Fielding (William), et alli., « “The Stigma of Being “Haitian” in The Bahamas », *The College of The Bahamas Research Journal*, n° 14, 2008, pp. 38-50.
- Fischer (Frank) et John Forester, *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*, Durham, Duke University Press, 1993.
- Fischer (Frank), “L’expertise politique et le tournant argumentatif : Vers une approche délibérative des politiques publiques”, *Revue française de science politique*, vol. 63, n° 3, 2013, pp.579-601.
- Fischer (Nicolas), “Bodies at the border: the medical protection of immigrants in a French immigration detention centre”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 7, 2013, pp.1162-1179.
- Fischer (Nicolas), “Un lieu d’exception ? Retour sur le statut de la rétention administrative dans un contexte démocratique”, *Politix*, n° 104, 2013, pp.181-201.
- Fischer (Sybille), *Modernity Disavowed. Haiti and the cultures of Slavery in the Age of revolution*, London, Duke University Press, 2004.
- Fischer (Sybille), “Bolivar in Haiti: Republicanism in the Revolutionary Atlantic”, in Carla Calargé et. al., eds., *Haiti and the Americas*, Jackson, University Press of Mississippi, 2013, pp.25-53.
- Flory (Céline), “Les migrations de travail à destination de la Guyane et des Antilles françaises : Sociétés post-esclavagistes, macule servile et genre”, in Myriam Cottias et Hebe Mattos, *Esclavages et subjectivités dans l’Atlantique luso-brésilien (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Marseille, OpenEdition Press, 2016, URL : <http://books.openedition.org/oep/1499> (consulté le 29 décembre 2016).

- Fordham (Monroe), “Nineteenth- Century Black Thought in the United-States: Some Influences of the Santo-Domingo Revolution”, *Journal of Black Studies*, vol. 6, n° 2, 1975, pp.115-126.
- Forsdick (Charles), “Haiti and departmentalization: the special presence of Toussaint Louverture”, *International Journal of Francophone Studies*, vol. 11, n° 3, pp.327-344.
- Foucault (Michel), *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris, Gallimard, 1961.
- Foucault (Michel), *L’ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- Foucault (Michel), *Surveiller et Punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- Foucault (Michel), *Histoire de la sexualité. II : L’Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault (Michel), *Histoire de la sexualité. III : Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984.
- Foucault (Michel), *Dits et écrits*, tome I, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault (Michel), *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault (Michel), *Dits et écrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault (Michel), *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault (Michel), *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.
- Foucault (Michel), *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, 2004.
- Fouchard (Jean), *Les marrons de la liberté*, Paris, L’École, 1972.
- Fouck (Serge), *Histoire de l’assimilation : Des « vieilles colonies » françaises aux départements d’outre-mer*, Matoury, Ibis Rouge, 2006.
- Fraser (Peter), “British West Indians in Haiti in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries”, in Howard Johnson, ed., *After the Crossing: Immigrants and Minorities in Caribbean Creole Society*, New York, Routledge, 2014 (1988), pp.79-94.
- Frazier (Franklin), *The Negro Family in the United States*, Chicago, University of Chicago Press, 1939.
- Frey (Sylvia), *Water from the Rock: Black Resistance in a Revolutionary Age*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Fulcher (James) et John Scott, *Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2003 (1999).
- Fuller (Richard) et Richard Myers, “The Natural History of a Social Problem”, *American Sociological Review*, vol. 6, n° 3, 1941, pp.320-329.

## G

- Gainot (Bernard), “La Décade et « la colonisation nouvelle »”, *Annales historiques de la Révolution française*, n° 339, 2005, pp.99-116.
- Gainot (Bernard), *Les officiers de couleur dans les armées de la République et de l’Empire (1792-1815)*, Paris, Karthala, 2007.

- Galano (Mireille), “Racisme télévisé en Guadeloupe”, *Plein droit*, vol. 4, n° 51, 2001, pp.35-38.
- Galliano (Lionel), “La situation juridique de l'étranger en France ou l'insécurité juridique comme moyen de régulation de l'immigration”, *Asylon(s)*, n° 4, 2008, URL : <http://www.reseau-terra.eu/article761.html> (consulté le 15 juillet 2015).
- Gama (Raymond) et Jean-Pierre Sainton, *Mé 67 : mémoire d'un événement*, Les Abymes, Société Guadeloupéenne d'Édition et de Diffusion, 1985.
- Garraud (Philippe), “Politiques nationales : élaboration de l'agenda”, *L'année sociologique*, vol. 40, 1990, pp.17-41.
- Garbaye (Romain), *Émeutes vs Intégration : Comparaisons franco-britannique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2011.
- Garraway (Doris), ed., *Tree of Liberty: Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008.
- Gaspar (David), “La Guerre des Bois: Revolution, War and Slavery in Saint Lucia, 1793-1838 », in David Gaspar and David Geggus, eds., *A Turbulent Time: The French Revolution and The Greater Caribbean*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp.102-130.
- Gaye (Abdulaye), *Jamaïque : la culture depuis l'indépendance*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- Geggus (David), "Haiti and the Abolitionists: Opinion, Propaganda and International Politics in Britain and France, 1804-1838," in David Richardson, ed., *Abolition and Its Aftermath : The Historical Context, 1790-1916*, New York, Frank Cass, 1985, pp.113-140.
- Geggus (David), “The Enigma of Jamaica in the 1790s: New Light on the Causes of Slave Rebellions”, *The William and Mary Quarterly*, vol. 44, n° 2, 1987, pp.274-299.
- Geggus (David), “The French and Haitian Revolutions, and resistance to slavery in the Americas: an overview”, *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 76, n° 282-283, 1989, pp.107-124.
- Geggus (David), ed., *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia, University of South Carolina Press, 2001.
- Geggus (David), ed., *Haitian Revolutionary Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
- Geggus (David) et Norman Fiering, eds., *The World of the Haitian Revolution*, Bloomington, Indiana University Press, 2009.
- De Genova (Nicholas), “Migrant « Illegality » and Deportability in Everyday Life”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, 2002, p.419-447.
- De Genova (Nicholas), “Spectacles of migrant « illegality »: the scene of exclusion, the obscene of inclusion”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 7, 2013, p.1180-1198.

- Genovese (Eugene), *From Rebellion to Revolution: Afro-American slave revolts in the Making of the Modern World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1979.
- Gerring (John), “The Case Study: What it is and What it Does”, in Carles Boix et Susan Stokes, *The Oxford Handbooks of Comparative Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp.90-122.
- Gilbert (Claude) et Emmanuel Henry, “La définition des problèmes publics : entre publicité et discrétion”, *Revue française de sociologie*, vol. 53, n° 1, 2012, pp.35-59.
- Gilroy (Paul), *“There Ain’t no Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation”*, Chicago, University of Chicago Press, 2002 (1987).
- Gilroy (Paul), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London, Verso, 2002 (1993).
- Girard (Philippe), *Paradise Lost: Haiti’s Tumultuous Journey from Pearl of the Caribbean to Third World Hotspot*, New York, Palgrave MacMillan, 2005.
- Giraud (Michel), “Races, classes et colonialisme à la Martinique”, *L’Homme et la société*, vol. 55, n° 1, 1980, pp.199-214.
- Giraud (Michel), “La patrimonialisation des cultures antillaises : Conditions, enjeux et effets pervers”, *Ethnologie française*, vol. 29, n° 3, 1999, pp.375-386.
- Giraud (Michel), “Racisme colonial, réaction identitaire et égalité citoyenne : les leçons des expériences migratoires antillaises”, *Hommes & Migrations*, n° 1237, 2002, pp.40-53.
- Giraud (Michel), “Revendication identitaire et « cadre national »”, *Pouvoirs*, n° 113, 2005, pp.89-100.
- Giraud (Michel), et. alii., “La Guadeloupe et la Martinique dans l’histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours”, *Hommes et Migrations*, n° 1278, 2009, pp.174-197.
- Gisler (Antoine), *L’esclavage aux Antilles françaises (XVII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle) : Contribution au problème de l’esclavage*, Paris, Karthala, 1981.
- Glick-Schiller (Nina) et Georges Fouron, “« Everywhere We Go, We Are In Danger »: Ti Manno and the Emergence of a Haitian Transnational Identity”, *American Ethnologist*, vol. 17, n° 2, 1990, pp.329-347.
- Glissant (Édouard), *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.
- Glissant (Édouard), *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.
- Goldberg (David Theo), ed., *Anatomy of Racism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990.
- Gomez (Alejandro), *Le syndrome de Saint-Domingue : Perceptions et représentations de la Révolution haïtienne dans le Monde Atlantique, 1790-1886*, Thèse d’histoire, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010.
- Gordien (Ary), “Guadeloupe, l’après-LKP : Anticolonialisme, identité et vie quotidienne”, *ASYLON*, n° 11, 2013, URL : <http://www.reseau-terra.eu/article1275.html> (consulté le 28/01/2016).

- Gordon (Shirley), *God Almighty Make Me Free: Christianity in Premancipation in Jamaica*, Indianapolis, Indiana University Press, 1996.
- Gosse (David), “The Haitian Revolution Race & Plantation Management in Early Nineteenth Century Jamaica”, *Caribbean Quarterly*, vol. 50, n° 4, 2004, pp.1-13.
- Gray (Obika), *Radicalism and Social Change in Jamaica, 1960-1972*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1991.
- Gray (Obika), “Discovering the Social Power of the Poor”, *Social and Economic Studies*, vol. 43, n° 3, 1994, pp.169-189.
- Gray (Obika), “Predation Politics and the Political Impasse in Jamaica”, *Small Axe*, vol. 7, n° 1, 2003, pp.72-94.
- Guillaumin (Collette), *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*, Paris, Mouton, 1972.
- Guillaumin (Colette), *Sexe, race et pratique de pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté-Femmes « Recherches », 1992.
- Gusfield (Joseph), *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, Urbana, University of Illinois Press, 1963.
- Gusfield (Joseph), *The Culture of Public Problems: Driking-driving and the Symbolic Order*, Chicago, Chicago University Press, 1981.

## H

- Habermas (Jürgen), *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 1999.
- Hajer (Marteen) et Hendrik Wagenaar, eds., *Deliberative Policy Analysis: Understanding Governance in the Network Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Hall (Catherine), “The Economy of Intellectual Prestige: Thomas Carlyle, John Stuart Mill, and the Case of Governor Eyre”, *Cultural Critique*, n° 12, 1989, pp.167-196.
- Hall (Catherine), “Rethinking Imperial Histories: The Reform Act of 1867”, *New Left Review*, n° 208, 1994, pp.3-29.
- Hall (Catherine), *Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination, 1830-1867*, Cambridge, Polity Press, 2002.
- Hall (Peter) et Rosemary Taylor, “La science politique et les trois néo-institutionnalismes”, *Revue française de science politique*, vol. 47, n° 3-4, 1997, pp.469-496.
- Hall (Stuart), et alli, *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*, London, Palgrave MacMillan, 1978.
- Hall (Stuart), “Race Articulation and Societies Structured in Dominance”, in UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris, UNESCO, 1980, pp.305-345.
- Hall (Stuart), “Cultural Identity and Diaspora”, in Jonathan Rutherford, ed., *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, pp.222-237.

- Hall (Stuart), ed., *Representations, Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Sage Publications, 1997.
- Hamel (Jacques), Stéphane Dufour et Dominic Fortin, *Case Study Methods*, London, Sage Publications, 1993.
- Handler (Jerome) et Kenneth Bilby, *Enacting Power: The Criminalization of Obeah in the Anglophone Caribbean, 1760-2011*, Kingston, University of the West Indies Press, 2012.
- Harriot (Anthony), *Organized Crime and Politics in Jamaica: Breaking the Nexus*, Canoe Press, Kingston, 2008.
- Harris (Leonard), dir., *The philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and Beyond*, Philadelphia, Temple Press University, 2010 [1989].
- Hassenteufel (Patrick) et Andy Smith, “Essoufflement ou second souffle ? L’analyse des politiques publiques « à la française »”, *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 1, 2002, pp.53-73.
- Hassenteufel (Patrick), “De la comparaison internationale à la comparaison transnationale : Les déplacements de la construction d’objets comparatifs en matière de politiques publiques”, *Revue française de science politique*, vol. 55, n° 1, 2005, pp.113-132.
- Hegel (Friedrich), *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, Librairie Philosophique, 1982 (1820).
- Henke (Holger), “Mapping the « Inner Plantation »: a Cultural Exploration of the Origins of Caribbean Local Discourse”, vol. 45, n° 4, 1996, pp.51-75.
- Henke (Holger), *Between Self-Determination and Dependency: Jamaica’s Foreign Relations, 1972-1989*, Mona, University of the West Indies, 2000.
- Henke (Holger) et Fred Réno, eds., “Politics and Culture in the Caribbean”, in *Modern Political Culture in the Caribbean*, Kingston, University of the West Indies Press, 2003, pp.xi-xxii.
- Henry (Emmanuel), *Amiante : un scandale improbable. Sociologie d’un problème public*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.
- Hensley (Chris), “Le rastafarisme, de l’innovation religieuse au changement social”, *Les cahiers du CERI*, n° 9, 1994, pp.16-32.
- Hermet (Guy), Bertrand Badie, et alli, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris, Armand Colin, 2010.
- Heuman (Gad), *“The Killing Time”: The Morant Bay Rebellion in Jamaica*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1994.
- Higman (Barry), *Montpelier, Jamaica: A Plantation Community in Slavery and Freedom, 1739-1912*, Kingston, The University of the West Indies Press, 1998.
- Hobsbawm (Eric), *The Age of Revolution, 1789-1848*, London, Orion Books, 2010 (1962).
- Hoffman (Léon-François), « Histoire, mythe et idéologie : la cérémonie du Bois-Caïman », *Études Créoles*, Vol. XIII, n° 1, 1990, pp. 9-34.



- Holt (Thomas), *The Problem of Freedom: Race, Labor and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1992.
- Holt (Thomas), “Pouvoir, savoir et race : À propos du cours de Michel Foucault « Il faut défendre la société »”, in Jean-Claude Zancarini, dir., *Lectures de Michel Foucault. Volume 1 : À propos de “Il faut défendre la société”* », Lyon, ENS Éditions, 2001, pp.81-96.
- HoSang (Daniel), Oneka LaBenett et Laura Pulido, eds., *Racial Formation in the Twenty-First Century*, Bekerley, University of California Press, 2012.
- Howard (David), *Coloring the Nation: Race and Ethnicity in the Dominican Republic*, Oxford, Signal Book Limited, 2001.
- Hunt (Alfred), *Haiti’s Influence on Antebellum America: Slumbering Volcano in the Caribbean*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1988.
- Huntington (Samuel), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster Paperback, 2003 (1996).
- Hurbon (Laënnec), “Racisme et sous-produit du racisme : immigrés haïtiens et dominicains en Guadeloupe”, *Les Temps Modernes*, vol. 39, n° 441-442, 1983, pp.1988-2003.
- Hurbon (Laënnec), *Le Barbare imaginaire*, Paris Les Éditions du Cerf, 2007 (1988).
- Hutton (Clinton), *Colour for Colour Skin for Skin: Marching with the Ancestors into War Oh at Morant Bay*, Kingston, Ian Randle, 2015.
- von Hayek (Friedrich), *Scientisme et sciences sociales : Essai sur le mauvais usage de la raison*, Paris, Plon, 1953.

## I

- Inda (Jonathan), “Border prophylaxis : Technology, Inequality, and the Government of Immigration”, *Cultural Dynamics*, vol. 18, n° 2, 2006, pp.115-138.

## J

- Jackson (Maurice) et Jacqueline Bacon, eds., *African Americans and the Haitian Revolution*, New York, Routledge, 2010.
- Jackson (Regine), ed., *Geographies of the Haitian Diaspora*, New York, Routledge, 2011.
- Jaffrelot (Christophe), “Le syncrétisme stratégique et la construction de l’identité nationaliste hindoue”, *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 4, 1992, pp.594-617.
- Jaffrelot (Christophe), « Pour une théorie du nationalisme », in Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot, dir., *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*, Paris, Les Presses de Sciences Po., 2006, pp.72-100.
- James (C.L.R.), *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*, London, Penguin Books, 2001 (1938).

- Jennings (Éric), “La dissidence aux Antilles (1940-1943)”, *Vingtième siècle. Revue d’histoire*, n° 68, 2000, pp.55-71.
- Jennings (Éric), *Vichy sous les tropiques : La révolution nationale à Madagascar, en Guadeloupe, en Indochine, 1940-1944*, Paris, Grasset, 2004.
- Jennings (Lawrence), *French Reaction to British Slave Emancipation*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1988.
- Jennings (Lawrence), “Cyrille Bissette, Radical Black French abolitionists”, *French history*, vol. 9, n° 1, 1995, pp.48-66.
- Jennings (Lawrence), *French Anti-Slavery Movement for the Abolition of Slavery in France, 1802-1848*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Jobert (Bruno) et Pierre Muller, *L’État en action : Politiques publiques et corporatisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- Jobert (Bruno), “Représentations sociales, controverses et débats dans la conduite des politiques publiques”, *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 2, 1992, pp.219-234.
- Jochelson (Karen), *The Colour of Disease: Syphilis and Racism in South Africa, 1880-1950*, New York, Palgrave MacMillan, 2001.
- Jodelet (Denise), *Les représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Johnson (Violet), “Racial Frontiers in Jamaica’s Nonracial Nationhood”, in Raul Spickard, ed., *Race and Nation: Ethnic Systems in the Modern World*, Routledge, New York, 2005, pp.155-170.
- Joint (Louis-Auguste) et Mériion Julien, dir., *L’immigration haïtienne dans la Caraïbe : quel défi pour l’unité des peuples ?*, Gourbeyre, Éditions Nestor, 2011.
- Jones (Charles), *An Introduction to the Study of Public Policy*, Belmont, Wadsworth, 1970.
- Jouanna (Arlette), *Ordre social, mythes et hiérarchies dans la France du XVIe siècle*, Paris, Hachette, 1977.

## K

- Kaisary (Philip), “Human Rights and Radical Universalism: Aimé Césaire’s and CLR James’s Representations of the Haitian Revolution”, *Law and Humanities*, vol. 6, n° 2, 2012, pp.197-216.
- Kaisary (Philip), *The Haitian Revolution in the Literary Imagination: Radical Horizons, Conservative Constraints*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2014.
- Kaufmann (Jean-Claude), *L’entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2004.
- Kennedy (Melvyn), “The Bissette Affair and the French Colonial Question”, *The Journal of Negro History*, vol. 45, n° 1, 1960, pp.1-10.
- Kienle (Eberhard), “ « Aires culturelles » : travers et potentiels”, *Revue internationale de politique comparée*, vol. 21, n° 2, 2014, pp.49-59.

- King (Stewart), *Blue Coat or Powdered Wig: Free People of Color in Pre-Revolutionary Saint Domingue*, Athens, University of Georgia Press, 2001.
- Kingdon (John), *Agendas, Alternatives and Public Policies*, New York, Longman, 1995.
- Kobelinsky (Carolina) et Chowra Makaremi, dir., *Enfermés dehors : Enquête sur le confinement des étrangers*, Paris, Croquant, 2009.
- Kopytoff (Klamon), "The Early Political Development of Jamaican Maroon Societies", *The William and Mary Quarterly*, vol. 35, n° 2, 1978, pp.287-307.
- Kumar Rajaram (Prem) et Carl Grundy-Warr, "The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia, and Thailand", *International Migrations*, vol. 42, n° 1, 2004, pp.33-64.

## L

- Laëthier (Maud), *Être migrant et Haïtien en Guyane*, Paris, CTHS, 2010.
- Lagroye (Jacques), dir., *La politisation*, Paris, Belin, 2003,
- Lahire (Bernard), *L'invention de l'illettrisme : rhétorique publique, éthique et stigmates*, Paris, La Découverte, 1999.
- Lara (Oruna), *De l'Oubli à l'Histoire : Espace et identité caraïbes. Guadeloupe, Guyane, Haïti, Martinique*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1998.
- Lara (Oruno), "L'influence de la Révolution haïtienne dans son environnement Caraïbe", *Présence africaine*, n° 169, 2004, pp.89-103.
- Larcher (Silyane), *L'autre citoyen*, Paris, Armand Colin, 2014.
- Larrier (Renée), "Hommage, Image, Imaginaire : Constructions of Haiti by Nineteenth Century African Americans", *Présence Africaine*, n° 169, 2004, pp.211-220.
- Lascoumes (Pierre) et Patrick Le Galès, dir., *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Science Po, 2004.
- Pierre Lascoumes, "La Gouvernamentalité : de la critique de l'État aux technologies de pouvoir", *Le Portique*, n° 13/14, 2004, URL: <https://leportique.revues.org/625> (consulté le 08/03/2013).
- Laswell (Harold), *Politics: Who Gets What, When, How*, New York, Whittlesey House, 1936.
- Latin American Caribbean Center, ed., *The Haiti-Jamaica Connection*, Kingston, 2004.
- Latour (Bruno), "Pour un dialogue entre science politique et *science studies*", *Revue française de science politique*, vol. 58, n° 4, 2008, pp.657-678.
- Lawless (Robert), *Haiti's Bad Press*, Rochester, Schenkman Books, 1992.
- Le Cour Grandmaison (Olivier), et al., *Le retour des camps ? Sangatte, Lampedusa, Guantanamo ...*, Paris, Autrement, 2007.
- Le Cour Grandmaison (Olivier), "Colonisés-immigrés et « périls migratoires » : origines et permanences du racisme et d'une xénophobie d'État (1924-2007)", *Cultures & Conflits*, n° 69, 2008, pp.19-32.

- Leca (Jean) et Pierre Muller, “Y a-t-il une approche française des politiques publiques ? Retour sur les conditions de l’introduction de l’analyse des politiques publiques en France”, in Olivier Giraud et Philippe Warin, dir., *Politiques publiques et démocratie*, Paris, La Découverte, 2008, pp.35-72.
- Leca (Jean), “« L’état entre politics, policies et polity » ou peut-on sortir du triangle des Bermudes ?”, *Gouvernement et action publique*, n° 1, 2012, pp.59-82.
- Léger (Jacques-Nicolas), *Haiti: Her History and Her Detractors*, New York, The Neal Publishing Company, 1907.
- Leiris (Michel), *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard/Unesco, 1955.
- Lemerrier (Élise), et. alii., “Les Outre-mer français. Regards ethnographiques sur une catégorie politique”, *Terrain & Travaux*, n° 24, 2014, pp.5-38.
- Lemert (Edwin), “Is there a natural history of social problems?”, *American Sociological Problem*, vol. 16, 1941, pp.217-223.
- Lentz (Thierry), “Bonaparte, les Antilles et l’esclavage colonial”, *Commentaire*, vol. 1, n° 113, 2006, pp.127-140.
- Léotin (Marie-Hélène), *La révolution antiesclavagiste de mai 1848 en Martinique*, Fort-de-France, Apal Production, 1991.
- Lépine (Édouard), *Dix semaines qui ébranlèrent la Martinique : 25 mars – 4 juin 1848*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999.
- Lerner (Daniel) et Harold Lasswell, eds., *The Policy Sciences : Recent Developments in Scope and Method*, Standford, Standford University Press, 1951.
- Levy (Horace), et. alli., *They “Cry Respect”! : Urban Violence and Poverty in Jamaica*, Kingston, Center for Population, Community and Social Change, University of the West Indies, 1996.
- Lewis (Rupert) et Patrick Bryan, eds., *Garvey: his work and impact*, Kingston, University of the West Indies Press, 1988.
- Lindo (John F.), et. alli., “*Plasmodium malariae* in Haitian refugees, Jamaica”, *Emerging Infectious Diseases*, vol. 13, n° 6, 2007, pp.931-933.
- Lochak (Danièle), “Les DOM sont-ils vraiment la France ?”, *Plein Droit*, n°29-30, 1995, URL : <http://www.gisti.org/spip.php?article3853> (consulté le 13 mars 2016).
- Lorcerie (Françoise), dir., “Le paradigme de l’ethnicité”, in *L’école et le défi ethnique : Éducation et intégration*, Paris, INRP-ESF, 2003, pp.19-98.
- Lorimer (Douglas), *Colour, Class and the Victorians: English Attitudes to the Negro in the Mid-Nineteenth Century*, Leicester, Leicester University Press, 1978.
- Louis (Patrice), *Conversations avec Aimé Césaire*, Paris, Arléa, 2007.
- Lubin (Maurice), “Les Premiers Rapports de la Nation Haïtienne avec l’Étranger”, *Journal of Inter-American Studies*, vol. 10, n° 2, 1968, pp.277-305.

**M**

- Macmillan (Alexandre), “La biopolitique et le dressage des populations”, *Cultures & Conflits*, n° 78, 2010, pp.39-53.
- Majone (Giandomenico), *Evidence, Argument, and Persuasion in the Policy Process*, Yale, Yale University Press, 1989.
- Malkki (Liisa), “Refugee and exile: from « refugee studies » to the national order of things”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995, pp.495-523.
- Manigat (Leslie), “Haïti dans les luttes d’indépendance vénézuéliennes”, in Alain Yacour, dir., *Bolivar et les peuples de Nuestra América*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1990, pp.29-42.
- Marshall (Dawn), « *The Haitian problem* »: *illegal migration to the Bahamas*, Kingston, Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies, 1979.
- Marthaler (Sally), “Nicolas Sarkozy and the politics of French immigration policy”, in Tim Bale, ed., *Immigration and Integration Policy in Europe: Why Politics – and the Centre-Right – Matter*, London, Routledge, 2009, pp.68-83.
- Martin (Denis-Constant), “Je est un autre, nous est un même, à propos du carnaval de Trinidad”, *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 5, 1992, pp.747-764.
- Martin (Denis-Constant), “Le choix d’identité”, *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 4, 1992, pp.582-593.
- Martin (Denis-Constant), “Retour en Afrique, aller en Amérique ?”, *Cahiers du CERI*, n°9, 1994, pp.48-57.
- Martin (Denis-Constant), “Une rencontre historique : reggae, rastafarisme et politique”, *Les cahiers du CERI*, n° 9, 1994, pp.5-15.
- Martin (Denis-Constant) et Fred Constant, *Les démocraties antillaises en crise*, Paris, Karthala, 1996.
- Martin (Denis-Constant), dir., *L’identité en jeux : Pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris, Karthala, 2010.
- Martiniello (Marco) et Patrick Simon, “Les enjeux de la catégorisation : Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, n° 2, 2005, pp.7-18.
- Mattelart (Armand) et Erik Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, Paris, La Découverte, 2003.
- Mbembe (Achille), *De la postcolonie : Essai sur l’imaginaire politique dans l’Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
- Mbembe (Achille), “Nécropolitique”, *Raisons politiques*, n° 21, 2006, pp.29-60.
- Mbembe (Achille), Françoise Vergès, et alli, *La rupture postcoloniale*, Paris, La Découverte, 2010.
- Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
- McCombs (Maxwell) et Donald Shaw, “The Agenda-Setting Function of Mass Media”, *The Public Opinion Quarterly*, vol. 36, n° 2, 1972, pp.176-187.

- Meeks (Brian), *Radical Caribbean: From Black Power to Abu Bakr*, Kingston, The University of the West Indies Press, 1996.
- Meeks (Brian), “The Implicit Theory in Carl Stone’s Practical Political Science”, *Social and Economic Studies*, vol. 45, n° 1, 1996, pp.1-26.
- Meeks (Brian) et Folke Lindahl, *New Caribbean Thought: A Reader*, eds., Kingston, University of the West Indies Press, 2001.
- Meeks (Brian), “The Dudus Events in Jamaica and the Future of Caribbean Politics”, *Social and Economic Studies*, vol. 60, n° 3/4, 2011, pp.183-202.
- Memmi (Albert), *Le Racisme : Description, définition, traitement*, Paris, Gallimard, 1982.
- Mephon (Harry), *Corps et société en Guadeloupe : Sociologie des pratiques de compétition*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.
- Merton (Robert) et Robert Nisbet, eds., *Contemporary Social Problems*, New York, Harcourt, 1961.
- Métraux (Alfred), *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1998 (1958)
- Michalon (Thierry), “The Extension of French Welfare to Overseas Departments”, *Pouvoirs dans la Caraïbe*, n° 14, 2004, pp.109-125.
- Mignot (Dominique Aimé), “La nature juridique de l’esclave dans l’Édit de mars 1685 (Code Noir Louis – Projet définitif)”, in Myriam Cottias, Elisabeth Cunin et Antonio de Almeida Mendes, dir., *Les traites et les esclavages : Perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Karthala et Ciresc, 2010, pp.37-52.
- Miles (Robert) et Annie Phizacklea, *White Man’s Country: Racism in British Politics*, London, Pluto Press, 1984.
- Miles (Robert), *Racism after “race relations”*, London, Routledge, 1993.
- Mintz (Sidney), “Groups, Group Boundaries and the Perception of « Race »”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 13, n° 4, 1971, pp.437-450.
- Mintz (Sidney) et Richard Price, *The Birth of an African-American Culture: An Anthropological Perspective*, Boston, Beacon Press, 1992 (1976).
- Moore (Alexandre) et Ronald LeBaron, “The Case for a Haitian Origin of the AIDS Epidemic”, in Douglas Feldman et Thomas Johnson, eds., *The Social Dimensions of AIDS: Method and Theory*, New York, Praeger, 1986, pp.77-93.
- Moore (Brian) et Michele Johnson, *Neither Led Nor Driven: Contesting British Cultural Imperialism in Jamaica, 1865-1920*, Kingston, The University of the West Indies Press, 2004.
- Moses (Wilson), *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925*, Oxford, Oxford University Press, 1978.
- Moses (Wilson), ed., *Classical Black Nationalism: From the American Revolution to Marcus Garvey*, New York, New York University Press, 1996.
- Mudimbe (Valentin-Yves), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- Muller (Pierre) et Yves Surel, *L’analyse des politiques publiques*, Paris, Monchrestien, 1998.

- Muller (Pierre), “L’analyse cognitive des politiques publiques : vers une sociologie politique de l’action publique”, *Revue française de science politique*, vol. 50, n° 2, 2000, pp.189-208.
- Muller (Pierre), “Analyse des politiques publiques et science politique en France : « Je t’aime, moi non plus »”, *Politiques et management public*, vol. 26, n° 3, 2008, pp.51-56.
- Mullin (Michael), *Africa in America : Slave Acculturation and Resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831*, Urbana, University of Illinois Press, 1994 (1992).
- Mulot (Stéphanie), “ La trace des masques : Identité guadeloupéenne entre pratiques et discours”, *Ethnologie française*, vol. 33, n° 1, 2003, pp.111-122.
- Mulot (Stéphanie), “Relations de soin, culturels et inégalités de santé : Les soignants de Guadeloupe face aux migrants haïtiens séropositifs”, *Terrains & Travaux*, n° 24, 2014, pp.39-61.
- Munford (Clarence) et Michael Zeuske, “Class Struggle, Fear and Revolution in St. Domingue and Cuba, 1785-1795”, *The Journal of Negro History*, vol. 73, n° 1/4, 1988, pp.12-32.
- Munro (Martin), “Can’t Stand Up Falling Down: Haiti, its Revolutions, and Twentieth Century Negritudes”, *Research in African Literatures*, vol. 35, n° 2, 2004, pp.1-17.
- Munro (Martin) et Elisabeth Walcott-Hackshaw, eds., *Echoes of the Haitian Revolution 1804-2004*, Mona, University of the West Indies, 2008.
- Munroe (Trevor), *Jamaican Politics: A Marxist Perspective in Transition*, Kingston, Heinemann, 1990.
- Munroe (Trevor), “The Impact of the Church on the Political Culture of The Caribbean”, *Caribbean Quarterly*, vol. 37, n° 1, 1991, pp.83-97.
- Munroe (Trevor), “Caribbean Democracy: Decay or renewal”, in Jorge Dominguez et Abraham Lowenthal, eds., *Constructing Democratic Governance: Mexico, Central America and the Caribbean in the 1990s*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1996, pp.104-117.
- Murdoch (H. Adlai), *Creolizing the Metropole: Migrant Caribbean Identities in Literature and Films*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.
- Murji (Karim) et John Solomos, eds., *Racialization: Studies in Theory and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Murray (David), “The Cultural Citizen: Negations of Race and Language in the Making of Martinique”, *Anthropological Quarterly*, vol. 70, n° 2, pp.79-90.

## N

- Ndiaye (Pap), *La condition noire : Essai sur une minorité*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.
- Nesbitt (Nick), “Departmentalization and the Logic of Decolonization”, *L’Esprit Créateur*, vol. 47, n° 1, 2007, pp.32-43.

- Nesbitt (Nick), *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008.
- Nettleford (Rex), *Mirror, Mirror: Identity, Race and Protest in Jamaica*, Jamaica, William Collins and Sangster Ltd., 1970.
- Nettleford (Rex), *Caribbean Cultural Identity: The Case of Jamaica*, Kingston, Institute of Jamaica, 1978.
- Nettleford (Rex), ed., *Jamaica in Independence: Essays on the Early Years*, Kingston, Heinemann Caribbean, 1989.
- Neveu (Erik), “L’approche constructiviste des « problèmes publics » : Un aperçu des travaux anglo-saxons”, *Études de communication*, vol. 22, 1999, pp-41-58.
- Neveu (Erik), *Sociologie politique des problèmes publics*, Paris, Armand Colin, 2015.
- Nicholson (Bradley), “Legal Borrowing and the Origins of Slave Law in the British Colonies”, *The American Journal of Legal History*, vol. 38, n° 31, 1994, pp.38-54.
- Niger (Paul), “L’assimilation, forme suprême du colonialisme”, *Esprit*, n° 305, 1962, pp.518-532.
- Niort (Jean-François), dir., *Du Code noir au Code civil : Jalons pour l’histoire du droit en Guadeloupe. Perspectives comparées avec la Martinique, la Guyane et la République d’Haïti*, Paris, L’Harmattan, 2007.
- Noiriél (Gérard), *Les origines républicaines de Vichy*, Paris, Hachette Littératures, 1999.
- Noiriél (Gérard), *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle) : Discours publics et humiliations privées*, Paris, Fayard, 2007.
- Northrup (David), “Indentured Indians in the French Antilles: Les immigrants indiens engagés aux Antilles françaises”, *Revue française d’histoire d’outre-mer*, vol. 87, n° 326, 2000, pp.245-271.

## O

- Olivier de Sardan (Jean-Pierre), *Anthropologie et développement : Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 1997.
- Olivier de Sardan (Jean-Pierre), *La rigueur du qualitatif : Les contraintes empiriques de l’interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2008.
- Omi (Michael) et Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, New York, Routledge, 1994 (1986).
- Omi (Michael) et Howard Winant, “Resistance is futile? A Response to Feagin and Elias”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 6, 2013, pp.961-973.
- Ott (Thomas), *The Haitian Revolution 1789-1804*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1973.



**P**

- Padioleau (Jean-Gustave), *L'État au concret*, Paris, Presses universitaires de France, 1982.
- Palier (Bruno) et Yves Surel, “Les « trois I » et l’analyse de l’État en action”, *Revue française de science politique*, vol. 55, n° 1, 2005, pp.7-32.
- Palmer (Colin), *Freedom’s Children: The 1938 Labor Rebellion and the Birth of Modern Jamaica*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2014.
- Palmiste (Clara), “Le vote féminin et la transformation des colonies françaises d’Amérique en département en 1946”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2014, URL : <http://nuevomundo.revues.org/66842> (consulté le 27/01/2016).
- Pamphile (Léon Denius), *Haitians and African Americans: A Heritage of Tragedy and Hope*, Gainesville, University Press of Florida, 2001.
- Paris (Myriam) et Elsa Dorlin, “Genre, esclavage et racisme : la fabrication de la virilité”, *Contretemps*, n° 16, 2006, pp.96-105.
- Paton (Diana), *No Bond but the Law: Punishment, Race, and Gender in Jamaican State Formation*, Durham and London, Duke University Press, 2004.
- Patou-Mathis (Marylène), “De la hiérarchisation des êtres humains au paradigme racial”, *Hermès*, n° 66, 2013, pp.30-37.
- Patterson (Orlando), *The Sociology of Slavery: an Analysis of the Origins, Development, and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, London, MacGibbon & Kee, 1967.
- Patterson (Orlando), *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- Perelman (Chaïm) et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l’argumentation : nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1988 [1958].
- Pérotin-Dumon (Anne), “Les Jacobins des Antilles ou l’esprit de liberté dans les Îles-du-Vent”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, vol. 35, n° 2, 1988, pp.275-304.
- Petley (Christer), “Slavery, Emancipation and the Creole Worldview of Jamaican Colonists, 1800-1834”, *Slavery & Abolition*, vol. 26, n° 1, 2005, pp.93-114.
- Phillips (Peter), “Race, Class, Nationalism: A Perspective on Twentieth Century Social Movements in Jamaica”, *Social and Economic Studies*, vol. 37, n° 3, 1988, pp.97-124.
- Pierru (Frédéric), *Hippocrate malade de ses réformes*, Paris, Éditions du Croquant, 2007.
- Pluchon (Pierre), *Vaudou, sorciers, empoisonneurs : de Saint-Domingue à Haïti*, Paris, Karthala, 1987.
- Plummer (Brenda), “The Afro-American Response to the Occupation of Haiti, 1915-1934”, *Phylon*, vol. 43, n° 2, 1982, pp.125-143.

- Plummer (Brenda), *Haiti and the Great Powers, 1902-1915*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1988.
- Poirier (Nicolas), “Cornelius Castoriadis : L’imaginaire radical”, *Revue de MAUSS*, n° 21, 2003, pp.383-404.
- Poliakov (Léon), *Le mythe aryen : Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971.
- Pons (Frank), *History of the Caribbean: Plantations, Trade, and War in the Atlantic World*, Princeton, Markus Wiener Publications, 2007.
- Popkin (Jeremy), *Facing Racial Revolution: Eyewitness Accounts of the Haitian Insurrection*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.
- Post (Ken), *Arise Ye Starvelings: the Jamaican Labour Rebellion of 1938 and its Aftermath*, London, Institute of Social Studies, 1979.
- Potter (Amy), “Voodoo, Zombies and Mermaids: U.S Newspaper Coverage of Haiti”, *Geographical Review*, vol. 99, n° 2, 2009, pp.208-230.
- Poutignat (Philippe) et Jocelyne Streff-Feinart, *Théories de l’ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- Price (Richard), ed., *Marron Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1996 (1973).
- Prost (Johanna), “Entre faits et fiction : l’instruction de la demande d’asile en Allemagne et en France”, *Cultures & Conflits*, n° 84, 2011, pp.63-80.

## R

- Radaelli (Claudio), “Logiques de pouvoir et récits dans les politiques publiques de l’Union Européenne”, *Revue française de science politique*, vol. 50, n° 2, 2000, pp.255-275.
- Ratcliff (Peter), “The debate between Michael Banton and John Rex : a re-evaluation”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n° 8, 2015, pp.1395-1400.
- Reckord (Mary), “The Jamaica Slave Rebellion of 1831”, *Past & Present*, n° 40, 1968, pp.108-125.
- Rediker (Marcus), *The Slave Ship: A Human History*, New York, Viking, 2007.
- Régent (Frédéric), *Esclavage, Métissage, Liberté : La révolution française en Guadeloupe 1798-1802*, Paris, Bernard Grasset, 2004.
- Régent (Frédéric), “Les hiérarchies internes à la population servile en Guadeloupe à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle”, in Patrick Weil et Stéphanie Dufoix, dir., *L’esclavage, la colonisation, et après...*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp.109-136.
- Régent (Frédéric), *La France et ses esclaves : De la colonisation aux abolitions, 1620-1848*, Paris, Grasset, 2007.
- Reid (Ahmed), “Sugar, Slavery and Productivity in Jamaica, 1750-1807”, *Slavery & Abolition*, 2015, URL: <http://dx.doi.org/10.1080/0144039X.2015.1061815> (consulté le 03/12/2015).

- Reinhardt (Thomas), “200 years of Forgetting: Hushing up the Haitian Revolution”, *Journal of Black Studies*, vol. 35, n° 4, 2005, pp.246-261.
- Renda (Mary), *Taking Haiti: Military Occupation and the Culture of U.S Imperialism, 1915-1940*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2001.
- Réno (Fred), “L’immigrant haïtien entre persécutions et xénophobies”, *Hommes et Migrations*, n° 1274, 2008, pp.132-142.
- Rex (John) et Sally Tomlinson, *Colonial Immigrants in a British City: A Class Analysis*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Rex (John), *Race Relations in Sociological Theory*, London, Weindenfeld and Nicolson, 1970.
- Reynaud-Paliget (Carole), *La République raciale : Paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
- Rhodes (Penny), “Race-of-Interviewers Effect: A Brief Comment”, *Sociology*, vol. 28, n° 2, 1994, pp.547-558.
- Ricoeur (Paul), *Temps et récit*, tome 1, Paris, Seuil, 1983.
- Ricoeur (Paul), “L’idéologie et l’utopie : deux expressions de l’imaginaire social”, *Les Cahiers du christianisme social*, n° 2, 1984, pp.53-64.
- Ricoeur (Paul), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Ricot (Jacques), *Du bon usage de la compassion*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
- Rigoulet-Roze (David), “Assimilationniste de « couleur » contre autonomisme « blanc » : De la Révolution à l’abolition de l’esclavage en 1838”, *Pouvoirs dans la Caraïbe*, numéro spécial, 1998, pp.74-105.
- Rigouste (Mathieu), “L’ennemi intérieur, de la guerre coloniale au contrôle sécuritaire”, *Conflits & Cultures*, n° 67, 2007, pp.157-174.
- Rinaudo (Christian), “Qu’est-ce qu’un problème social ? Les apports théoriques de la sociologie anglo-saxonne”, *Cahiers de l’URMIS*, 1995, pp.72-87.
- Rodier (Claire), “Les entorses au principe d’assimilation”, *Plein droit*, n° 43, 1999, pp.9-10.
- Roe (Emery), *Narrative Policy Analysis: Theory and Practice*, Durham, Duke University Press, 1994.
- Roméo (Terral), “Soixante ans d’extension de la législation sociale dans les DOM : l’exemple de la Guadeloupe aux Antilles françaises (1946-2006)”, *Revue française des affaires sociales*, vol. 4, n° 4, 2014, pp.12-27.
- Rufin (Jean-Christophe), *L’aventure humanitaire*, Paris, Gallimard, 1994.
- Russel (Horace), “The Emergence of the Christian Black: The Making of a Stereotype”, *Jamaica Journal*, vol. 16, n° 1, 1983, pp.51-71.

## S

- Saada (Emmanuelle), *Les enfants de la colonie : Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*, Paris, La Découverte, 2007.
- Saada (Emmanuelle), "Un droit postcolonial", *Plein droit*, n° 74, 2007, pp.13-16.
- Sabatier (Paul) et Hank Jenkins-Smith, *Policy Change and Learning: An Advocacy Coalition Approach*, Boulder, Westview Press, 1993.
- Sabatier (Renée), *Blaming Others: Prejudice, Race and Worldwide AIDS*, Philadelphia, New Society Publishers, 1988.
- Saïd (Edward), *L'orientalisme : L'Orient crée par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1980 (1978).
- Sainton (Jean-Pierre), *Couleur et société en contexte post-esclavagiste : La Guadeloupe à la fin du XIXe siècle*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2009.
- Sainton (Jean-Pierre), "De l'état d'esclave à « l'état de citoyen » : Modalités du passage de l'esclavage à la citoyenneté aux Antilles françaises sous la Seconde République (1848-1851)", *Outre-mers*, vol. 90, n° 338-339, 2009, pp.47-82.
- Sainton (Jean-Pierre), *La décolonisation improbable : Cultures politiques et conjonctures en Guadeloupe et en Martinique (1943-1967)*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2012.
- Sainton (Jean-Pierre), *La décolonisation improbable : Cultures politiques et conjonctures en Guadeloupe et en Martinique (1943-1967)*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2012.
- Sanchez-Mazas (Margaritas), *Racisme et xénophobie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Sartori (Giovanni), "Bien comparer, mal comparer", *Revue internationale de politique comparée*, vol. 1, n° 1, 1994, pp.19-36.
- Sartre (Jean-Paul), *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1967 [1960].
- Sayad (Abdelmalek), "Les maux-à-mots de l'immigration : Abdelmalek Sayad, entretien avec Jean-Leca", *Politix*, vol. 3, n° 12, 1990, pp.7-24.
- Sayad (Abdelmalek), *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité : Les enfants illégitimes*, Bruxelles, De Boeck, 1991.
- Sayad (Abdelmalek), "Immigration et « pensée d'État »", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 129, 1999, pp.5-14.
- Scheller (Mimi), *Democracy After Slavery: Black Publics and Peasant Revolution in Haiti and Jamaica*, Gainesville, University Press of Florida, 2000.
- Scheller (Mimi), *Consuming the Caribbean: From Arawaks to Zombies*, London, Routledge, 2003.
- Schinkel (Willem) et Friso van Houdt, "The double helix of cultural assimilationism and neo-liberalism: citizenship in contemporary governmentality", *The British Journal of Sociology*, vol. 61, n° 4, 2010, pp.696-715.

- Schinkel (Willem), “« Illegal Aliens » and the state, or: Bare Bodies vs the Zombies”, *International Sociology*, vol. 24, n° 6, 2009, pp.779-806.
- Schmidt (Nelly), “Suppression de l’esclavage, système scolaire et réorganisation sociale aux Antilles : les Frères de l’Instruction Chrétienne, témoins et acteurs, instituteurs des nouveaux libres”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, vol. 31, n° 2, 1984, pp.203-244.
- Schmidt (Nelly), “Schoelchérisme et assimilation dans la politique coloniale française : de la théorie à la pratique aux Caraïbes entre 1848 et les années 1880”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, vol. 35, n° 2, 1988, pp.305-340.
- Schmidt (Nelly), “Les migrations de main-d’œuvre dans la politique coloniale française aux Caraïbes pendant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle”, *Le Mouvement Social*, n° 151, 1990, pp.11-37.
- Schmidt (Nelly), “1848 dans les colonies françaises des Caraïbes : Ambitions républicaines et ordre colonial”, *Revue française d’histoire d’outre-mer*, vol. 85, n° 320, 1998, pp.33-69.
- Schmidt (Nelly), *Abolitionnistes de l’esclavage et réformateurs des colonies, 1820-1851 : Analyse et documents*, Paris, Karthala, 2001.
- Schmidt (Nelly), *La France a-t-elle aboli l’esclavage ? Guadeloupe – Martinique – Guyane – 1830 – 1935*, Paris, Perrin, 2009.
- Schmidt (Vivien) et Claudio Radaelli, “Policy Change and Discourse in Europe: Conceptual and Methodological Issues”, *West European Politics*, vol. 27, n° 2, 2004, pp.183-210.
- Schmieder (Ulrike), “Histories under Construction: Slavery, Emancipation, and Post-Emancipation in the French Caribbean”, *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 31, n° 2, 2008, pp.217-242.
- Schnakenbourg (Christian), *Histoire de l’industrie sucrière en Guadeloupe au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Tome 2 : La transition post-esclavagiste, 1848-1883*, Paris, L’Harmattan, 2007.
- Schnapper (Dominique), *La relation à l’autre : Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.
- Schrover (Marlou) et Willem Schinkel, “The language of inclusion and exclusion in the context of immigration and integration”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 7, 2013, pp.1123-1141.
- Schütz (Anton), “Thinking the law with and against Luhmann, Legendre and Agamben”, *Law and Critique*, vol. 11, n° 2, 2000, pp.107-136.
- Scott (David), *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Scott (David), “The Permanence of Pluralism”, in Paul Gilroy et. alii., eds., *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, London, Verso, 2000, pp.282-301.
- Scott (David), “Political Rationalities of the Jamaican Modern”, *Small Axe*, n° 14, 2003, pp.1-22.

- Sheridan (Richard), “From Jamaican Slavery to Haitian Freedom: The Case of the Black Crew of the Pilot Boat, Deep Nine”, *The Journal of Negro History*, vol. 67, n° 4, 1982, pp.328-339.
- Shinkel (Willem), “The imagination of « society » in measurements of immigrant integration”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 7, 2013, pp.1142-1161.
- Sidbury (James), *Becoming African in America: Race and Nation in the Early Black Atlantic*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Simon (Patrick), “Les statistiques, les sciences sociales françaises et les rapports sociaux ethniques et de la « race »”, *Revue française de sociologie*, vol. 49, n° 1, 2008, pp.153-162.
- Simon (Patrick) et Angéline Escafré-Dublet, “Représenter la diversité en politique : une reformulation de la dialectique de la différence et de l’égalité par la doxa républicaine”, *Raisons politiques*, n° 35, 2009, pp.125-141.
- Singaravelou, *Les Indiens de la Guadeloupe : étude de géographie humaine*, Bordeaux, Deniaux, 1975.
- Sives (Amanda), “Changing Patrons, from Politicians to Drug Dons: Clientelism in Downtown Kingston, Jamaica”, *Latin American Perspectives*, vol. 29, n° 5, 2002, pp.66-89.
- Sives (Amanda), *Elections, Violence and the Democratic Process in Jamaica: 1944-2007*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2010.
- Slocum (Karla) et Deborah Thomas, “Rethinking Global and Area Studies: Insights from Caribbeanist Anthropology”, *American Anthropologist*, vol. 105, n° 3, 2003, pp.553-565.
- Smith (Matthew), “An Island among Islands: Haiti’s Strange Relationship with the Caribbean Community”, *Social & Economic Studies*, vol. 54, n° 3, 2005, pp.176-195.
- Smith (Matthew), *Liberty, Fraternity, Exile: Haiti and Jamaica after Emancipation*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2014.
- Smith (Raymond. T.), “Social Stratification, Cultural Pluralism and Integration in West Indian societies”, in Sybil Lewis et Thomas Matthews, eds., *Caribbean Integration: Papers on Social, Political and Economic Integration*, Rio Pedras, Institute of Caribbean Studies, 1967, pp.229-232.
- Smouts (Marie-Claude), dir., *La situation postcoloniale*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007.
- Solomos (John), *Black Youth, Racism and the State: The Politics of Ideology and Policy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Solomos (John), *Race and Racism in Britain*, New York, Palgrave MacMillan, 2003 (1989).
- Solomos (John), *Race and Racism in Contemporary Britain*, London, Palgrave MacMillan, 1989.
- Solomos (John) et Les Back, *Race, politics and social change*, London, Routledge, 1995.

- Solomos (John) et Les Back, *Racism and Society*, New York, Palgrave MacMillan, 1996.
- Sommerer (Erwann), “L’Espace de la démocratie”, *Le Portique*, n° 16, 2005, URL : <http://leportique.revues.org/729> (consulté le 21 novembre 2014).
- Spector (Malcom) et John Kituse, *Constructing Social Problems*, Menlo Park, Cummings, 1977.
- Spickard (Paul), *Almost All Aliens: Immigration, Race and Colonialism in American History and Identity*, New York, Routledge, 2007.
- Spieler (Miranda), “The Legal Structure of Colonial Rule during the French Revolution”, *The William and Mary Quarterly*, vol. 66, n° 2, 2009, pp.365-408.
- Stephens (John), *Democracy and Socialism in Jamaica: The Political Movement and Social Transformation in Dependant Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- Stinchcombe (Arthur), “Class conflict and Diplomacy: Haitian Isolation in the 19th-Century World System”, *Sociological Perspectives*, vol. 37, n° 1, 1994, pp.1-23.
- Stolberg (Claus) et Swithin Wilmot, *Plantation Economy, Land Reform and the Peasantry in a Historical Perspective: Jamaica 1838-1980*, Kingston, Friedrich Ebert Stiftung, 1992.
- Stone (Carl), “Values, norms and personality development in Jamaica”, document non-publié, Kingston, Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies, 1992.
- Stone (Carl), *Democracy and Clientelism*, New Brunswick, Transaction Books, 1980.
- Stone (Carl), *Electoral Behaviour and Public Opinion in Jamaica*, Kingston, Institute of Social and Economic Research, 1970.
- Stone (Deborah), “Causal Stories and the Formation of Policy Agenda”, *Political Science Quarterly*, vol. 104, n° 2, 1989, pp.281-300.
- Surel (Yves), *La science politique et ses méthodes*, Paris, Armand Colin, 2015.
- Sutton (Paul), “Politics in the Commonwealth Caribbean: The Post-Colonial Experience”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n° 51, 1991, pp.51-66.

## T

- Taguieff (Pierre-André), “Le néo-racisme différentialiste. Sur l’ambiguïté d’une évidence commune et ses effet pervers”, *Langage et société*, vol. 34, n° 1, 1985, pp.69-98.
- Taguieff (Pierre-André), “Figures de la pensée raciale”, *Cités*, n° 36, 2008, pp.173-197.
- Tévanian (Pierre), *Le voile médiatique. Un faux débat : l’affaire du « foulard islamique »*, Paris, Raisons d’Agir, 2005.

- Théodat (Jean-Marie), *Haïti - République Dominicaine : Une île pour deux - 1804-1916*, Paris, Karthala, 2003.
- Thibaud (Clément), « « Coupé têtes, brulé cazes » : Peurs et désirs d’Haïti dans l’Amérique de Bolivar », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 58, n° 2, 2003, pp.305-331.
- Thibaut-Bourrel (Agnès), « L’Église catholique en Guadeloupe après l’esclavage : une société sous tutelle cléricale ? », *Bulletin de la société d’histoire de Guadeloupe*, n° 112 à 113, 1997, pp.55-109.
- Thomas (Deborah), *Modern Blackness: Nationalism, Globalization, and the Politics of Culture in Jamaica*, Durham, Duke University Press, 2004.
- Thomson (Jim), « The Haitian Revolution and the Forging of America », *The History Teacher*, vol. 34, n° 1, 2000, pp.76-94.
- Tissot (Sylvie), *L’État et les quartiers : Genèse d’une catégorie de l’action publique*, 2007, Paris, Seuil, 2007.
- Topalov (Christian), *Naissance du chômeur, 1880-1910*, Paris, Albin Michel, 1994.
- Trésor (Georges), *L’affaire Simon Ibo : un choix de société*, Pointe-à-Pitre, Jougwa, 2002.
- Tronto (Joan), « Du care », *Revue du MAUSS*, n° 32, 2008, pp.243-265.
- Trouillot (Michel-Rolph), *Peasants and Capital : Dominica in the World Economy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1988.
- Trouillot (Michel-Rolph), *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.
- Trouillot (Michel-Rolph), « Cultures on the Edges: Creolization in the Plantation Context », in Karl-Eric Boucicaut, ed., *The African Diaspora and Creolization*, Lauderdale, A.C.T.I.O.N Foundation, 2006, pp.9-21.
- Turner (Mary), *Slave and Missionaries: The Disintegration of Jamaican Slave Society, 1797-1834*, Urbana, University of Illinois Press, 1982.

## V

- Valluy (Jérôme), *Rejet des exilés : Le grand retournement du droit d’asile*, Paris, Éditions du Croquant, 2009.
- Vergès (Françoise), « Une citoyenneté paradoxale, affranchis, colonisés et citoyens des vieilles colonies », in Chantal Georgel, Françoise Vergès et Alain Vivien, *L’abolition de l’esclavage : Un combat pour les droits de l’Homme*, Paris, Éditions Complexes, 1998, pp.17-47.
- Veyne (Paul), *Les Grecs ont-ils cru au mythe ? Essai sur l’imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983.

## W

- Waldstreicher (David), « Reading the Runaways: Self-Fashioning, Print Culture, and Confidence in Slavery in the Eighteenth-Century Mid-Atlantic », *William and Mary Quaterly*, vol. 56, n° 2, 1999, pp.243-272.



- Wall (Illan rua), *Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty*, New York, Routledge, 2012.
- Walsh (John), “Césaire Reads Toussaint Louverture: The Haitian Revolution and the Problem of Departmentalization”, *Small Axe*, n° 34, 2011, pp.110-124.
- Wanquet (Claude), *La France et la première abolition de l’esclavage, 1794-1802*, Paris, Karthala, 1998.
- Waters (Anita), *Race, Class, and Political Symbols: Rastafari and Reggae in Jamaican Politics*, New Brunswick, Transaction Books, 1985.
- Weber (Max), *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 2000 (1919).
- Weber (Max), *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971 (1921).
- Weill (Patrick), *La France et ses étrangers*, Paris, Gallimard, 2004 (1991).
- Weil (Patrick), “Racisme et discrimination dans la politique française de l’immigration : 1938/1945 / 1974-1995”, *Vingtième Siècle*, 1995, pp.74-99.
- Werner (Michael) et Bénédicte Zimmermann, “Penser l’histoire croisée : entre empirie et réflexivité”, *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 58, n° 1, 2003, pp.7-36.
- Wiewiorka (Michel), dir., *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, 1993.
- Wiewiorka (Michel), *Le racisme : une introduction*, Paris, La Découverte, 1998.
- Wihtol de Wenden (Catherine), *Les immigrés et la politique : Cent cinquante ans d’évolution*, Presses de la Fondation nationale de science politique, 1988.
- Williams (Eric), *Capitalism & Slavery*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944.
- Wilson (Kathleen), “The Performance of Freedom: Maroons and the Colonial Order in Eighteenth-Century Jamaica and the Atlantic Sound”, *The William and Mary Quarterly*, vol. 66, n° 1, 2009, pp.45-86.
- Wilson (Peter), *Crab Antics: The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies in the British West Indies*, New Haven, Yale University Press, 1973.

## Y

- Yala (Amina), “Les paradigmes coloniaux de l’action humanitaire”, in Pascal Blanchard et Nicolas Blancel, dir., *Culture post-coloniale, 1961-2006 : Traces et mémoires coloniales en France*, Paris, Autrement, 2011, pp.203-213.
- Yelvington (Kevin), *Producing Power: Ethnicity, Gender and Class in a Caribbean Workplace*, Philadelphia, Temple University Press, 1995.

## Z

- Zacaïr (Philippe), ed., *Haiti and the Haitian Diaspora in the Wider Caribbean*, Gainesville, University Press of Florida, 2010.
- Zips (Werner), *Black Rebels: African American Freedom Fighters in Jamaica*, Kigston, Ian Randler, 1999.

- Zittoun (Philippe), “Entre définition et propagation des énoncés de solution : L’influence du discours en « action » dans le changement d’une politique publique”, *Revue française de science politique*, vol. 63, n° 3, 2013, pp.625-646.
- Zittoun (Philippe), *La fabrique politique des politiques publiques*, Paris, Presses de la FNSP, 2013.

## Presse

### Jamaica Gleaner

- Peter Espeut, “Two Hundred Years Later”, *Jamaica Gleaner*, 31 décembre 2003.
- “...Jamaica will accept refugees”, *Jamaica Gleaner*, 28 février 2004.
- Leonardo Blair, “Haitian influx worry J’cans”, *Jamaica Gleaner*, 29 février 2004.
- Ken Jones, “Voodoo vs Christianity in Haiti”, *Jamaica Gleaner*, 31 mars 2004.
- Donald Stewart, “Voodoo - The missing piece of the Haitian puzzle”, *Jamaica Gleaner*, 19 juin 2004.
- Monique Hepburn, “Haitians denied Government refuses asylum request”, *Jamaica Gleaner*, 30 septembre 2004.
- “Halting the refugee flood”, *Jamaica Gleaner*, 9 mars 2005.
- Gareth Davis, “More Haitians arrive”, *Jamaica Gleaner*, 11 mars 2005.
- Monique Hepburn et Glenda Anderson, “35 Haitian refugees leave”, *Jamaica Gleaner*, 8 mai 2005.
- “More Haitians sent home, others protest”, *Jamaica Gleaner*, 23 juin 2005.
- Monique Hepburn, « Bring back my Haitian husband ! », *Jamaica Gleaner*, 11 décembre 2005.
- Claude Mills, “Row Over Haitians –Repatriation sparks conflict, Boat people bill \$10m a month”, *Jamaica Gleaner*, 14 décembre 2005.
- Stephanie Elliot, “Spotlight on Clarendon – Illegal Haitians, squatters, guns, drug take root”, *Jamaica Gleaner*, 8 janvier 2006.
- Mel Cooke, “Authors speak about Haitian essays”, *Jamaica Gleaner*, 24 mars 2006.
- Myrtha Désulmé, “Stop denigrating Haiti”, *Jamaica Gleaner*, 12 novembre 2006.
- “PUBLIC enemy #1 - The female Anopheles mosquito”, *Jamaica Gleaner*, 6 décembre 2006.
- “Haitians sent to jail”, *Jamaica Gleaner*, 1<sup>er</sup> mars 2007.
- Tyrone Reid, “Public health risk! Officials theorise link between drugs-for-gun trade in Haiti and malaria outbreak”, *Jamaica Gleaner*, 4 mars 2007.
- “Poor forced to use dirt as food”, *Jamaica Gleaner*, 30 janvier 2008.

- Daraine Luton, “Gun trade linked to Jamaica-Haiti communities”, *Jamaica Gleaner*, 19 juin 2008.
- “Haitian haul – Narco cops missing clues in trade”, *Jamaica Gleaner*, 22 juin 2008.
- “Haitian women pawns in trade”, *Jamaica Gleaner*, 22 juin 2008.
- Myrtha Désulmé, “Haïti is not destabilising Jamaica”, *Jamaica Gleaner*, 6 juillet 2008.
- Myrtha Désulmé, “Haiti and Jamaica – sister nations », *Jamaica Gleaner*, 3 août 2008.
- “Golding’s heart goes out to Haiti”, *Jamaica Gleaner*, 23 avril 2009.
- “Major guns-for-drugs player nabbed at sea”, *Jamaica Gleaner*, 12 juin 2009.
- Ian Boyne, “Beware of voodoo economics”, *Jamaica Gleaner*, 29 novembre 2009.
- Clinton Chisholm, “Haiti’s hour of need”, *Jamaica Gleaner*, 15 janvier 2010.
- “Reaching out and embracing Haiti”, *Jamaica Gleaner*, 15 janvier 2010.
- “Homecoming for Jamaicans in Haiti”, *Jamaica Gleaner*, 16 janvier 2010.
- Carolyn Cooper, “Haiti – the price of freedom”, *Jamaica Gleaner*, 17 janvier 2010.
- Peta-Anne Baker, “That US\$21 billion to Haïti”, *Jamaica Gleaner*, 17 janvier 2010.
- Tyrone Reid, “Reconstructing Haiti, Jamaica should play a leading role”, *Jamaica Gleaner*, 17 janvier 2010.
- Laura Redpath, “Haiti Medical Emergency, Jamaicans doctors on duty”, *Jamaica Gleaner*, 17 janvier 2010.
- Tyrone Reid, “ Welcome to Jamrock - Gov't opens up shores, ports to Haitians and humanitarian assistance - Hillary Clinton pleased with local coordination”, *Jamaica Gleaner*, 18 janvier 2010.
- Devon Dick, “Haitian resilience”, *Jamaica Gleaner*, 21 janvier 2010.
- Lionel Russel, “Dr Ford has a point”, *Jamaica Gleaner*, 21 janvier 2010.
- Hilary Beckles, “The hate and the quake”, *Jamaica Gleaner*, 24 janvier 2010.
- Gareth Davis, “Cops say ready for Haitian invasion – Still concerned about holding center”, *Jamaica Gleaner*, 25 janvier 2010.
- Garth Rattray, “Haitian earthquake, the wrath of God?”, *Jamaica Gleaner*, 25 janvier 2010.
- Dave McFarlane, “An opportunity missed by the church”, *Jamaica Gleaner*, 30 janvier 2010.
- Gary Spaulding, “Costly Haiti – Jamaica struggles with big relief bill”, *Jamaica Gleaner*, 1<sup>er</sup> février 2010.
- Kenesh Lawrence, “We Have Done What We Can”, *Jamaica Gleaner*, 15 février 2010.
- Public Theology Forum, “The Haitian Disaster: A Theological Perspective”, *Jamaica Gleaner*, 14 mars 2010.
- Gary Spaulder, “Haitian criminals land in Jamaica”, *Jamaica Gleaner*, 25 mars 2010.

- “Golding Blames US For Guns”, *Jamaica Gleaner*, 21 avril 2010.
- Bradshaw Shing, “Haiti and St Thomas Stigmatised”, *Jamaica Gleaner*, 30 avril 2010.
- Gareth Davis, “Jamaican Fisherman Back From the Haitian Hell”, *Jamaica Gleaner*, 12 octobre 2010.
- Robert Buddan, “Haiti’s disastrous « democracy »”, *Jamaica Gleaner*, 14 novembre 2010.
- Anastasia Cunningham, “Haitian Students Resilient and Strong”, *Jamaica Gleaner*, 12 janvier 2011.
- Barrington Flemming, “Mystery Illness Strikes Haiti”, *Jamaica Gleaner*, 16 février 2011.
- “Haiti Withdraw From CONCACAF Under-17 Qualifiers”, *Jamaica Gleaner*, 16 février 2011.
- Adrian Frater, “Malaria Outbreak Forces Haiti to Withdraw”, *Jamaica Gleaner*, 17 février 2011.
- Myrtha Désulmé, “Public Affairs : the Haitian Under-17 Debacle”, *Jamaica Gleaner*, 6 mars 2011.
- Sabrina Gordon, “Jamaica To Ease Travel Restrictions on Haitian Investors”, *Jamaica Gleaner*, 11 mars 2011.
- Keith Noel, “Haïti, African religions and God”, *Jamaica Gleaner*, 9 juin 2011.
- Orville Taylor, “Haiti, Jamaica’s embarrassment”, *Jamaica Gleaner*, 24 février 2013.
- “Upgraded Vision 2030 Development Plan Launched”, *Jamaica Gleaner*, 1<sup>er</sup> décembre 2015.

## **Jamaica Observer**

- “8 armed cops arrive here among 10 Haitian refugees”, *Jamaica Observer*, 15 février 2004.
- Arlene Martin-Wilkins, “Jamaica braces for Haitian refugees”, *Jamaica Observer*, 18 février 2004.
- “20 more Haitian boat people”, *Jamaica Observer*, 20 février 2004.
- “Ja willing to consider peacekeepers for Haiti”, *Jamaica Observer*, 21 février 2004.
- “Rebels take Haiti’s second largest city”, *Jamaica Observer*, 23 février 2004.
- “Aristide must go, says Seaga”, *Jamaica Observer*, 24 février. 2004
- Collin Hemmings, “Mosquito nets, games and cell phones”, *Jamaica Observer*, 25 février 2004.
- “Caricom won’t recognise unconstitutional gov’t in Haiti”, *Jamaica Observer*, 25 février 2004.
- “41 more Haitian boat people arrive in Jamaica”, *Jamaica Observer*, 27 février 2004.
- “Thirty-one more Haitians land”, *Jamaica Observer*, 8 mars 2004.

- “Haitians to get a new home by month-end”, *Jamaica Observer*, 11 mars 2004.
- Arlene Martin-Wilkins, “They’re back”, *Jamaica Observer*, 13 mars 2005.
- “\$36 million to host Haitian refugees”, *Jamaica Observer*, 16 mars 2004.
- Carl Gilchrist, “Patterson meets Aristide”, *Jamaica Observer*, 18 mars 2004.
- Vivian Tyson, “62 Haitians relocated to \$35-m Montpelier facility”, *Jamaica Observer*, 2 avril 2004.
- “PM says Jamaica/US relations on the mend”, *Jamaica Observer*, 3 avril 2004.
- “Ja, Canada begin to mend fences”, *Jamaica Observer*, 7 avril 2004.
- “Fifty-one more Haitians arrive”, *Jamaica Observer*, 12 avril 2004.
- “Jamaica asks UN for help with refugees”, *Jamaica Observer*, 27 avril 2004.
- “Ministry promises improvement for cops at Haitian boat people camp”, *Jamaica Observer*, 5 mai 2004.
- Everard Owen, “47 more Haitians refugees arrive here”, *Jamaica Observer*, 17 mai 2004.
- “Cabinet to discuss Haitian refugee issue tomorrow”, *Jamaica Observer*, 18 mai 2004.
- “Haitians going home”, *Jamaica Observer*, 19 mai 2004.
- “Aristide’s departure plans being finalised”, *Jamaica Observer*, 26 mai 2004.
- Mark Cummings, “First set of Haitian boat people repatriated”, *Jamaica Observer*, 9 juin 2004.
- Rickey Singh, “Caricom/Haiti relations again on tenderhooks”, *Jamaica Observer*, 11 juillet 2004.
- Mark Cummings, “Haitians to be sent home”, *Jamaica Observer*, 30 septembre 2004.
- Mark Cummings, “20 more Haitians arrive”, *Jamaica Observer*, 1<sup>er</sup> octobre 2004.
- “Tribunal to hear Haitian refugee appeals”, *Jamaica Observer*, 6 octobre 2004.
- Basil Walters, “Stop the killings in Haiti now – Myrtha Desulme”, *Jamaica Observer*, 6 décembre 2004.
- Peter Frengaman, “Insecurity and poverty bedevil Haiti”, *Jamaica Observer*, 7 février 2005.
- “Haitian refugees’ interviews start tomorrow”, *Jamaican Observer*, 9 février 2005.
- Everard Owen, “Security tightened at Haitian holding facility”, *Jamaica Observer*, 7 avril 2005.
- “US guns flowing to Haiti despite embargo”, *Jamaica Observer*, 22 avril 2005.

- Mark Cummings et Everard Owen, “Haitians being used for cheap labour”, *Jamaica Observer*, 24 avril 2005.
- “Jamaica not obliged to treat Haitians as refugees”, *Jamaica Observer*, 8 mai 2005.
- “Jamaica sends home 86 Haitians”, *Jamaica Observer*, 14 décembre 2005.
- “Haitians staying in Portland to be transferred to Montpelier”, *Jamaica Observer*, 8 juin 2005.
- “Jamaica sends home 86 Haitians”, *Jamaica Observer*, 14 décembre 2005.
- “Jamaica to deport two Haitians suspected of gun running”, *Jamaica Observer*, 10 janvier 2006.
- Ingrid Brown, “Cops seize 5,000 lbs of ganja in Clarendon”, *Jamaica Observer*, 11 février 2007.
- Vaughn Davis, “Seven Saint-Elizabeth men to answer gun, drug charges today”, *Jamaica Observer*, 10 avril 2008.
- “« Help Haiti! » – PM urges Jamaicans”, *Jamaica Observer*, 13 janvier 2010.
- “Jamaica reaching out to Haiti”, *Jamaica Observer*, 13 janvier 2010.
- “« Help Haiti! » – Donation drive”, *Jamaica Observer*, 14 janvier 2010.
- Ingrid Brown, “Jamaican hospitals on standby”, *Jamaica Observer*, 14 janvier 2010.
- “Jamaica joins Haiti relief effort”, *Jamaica Observer*, 14 janvier 2010.
- “Caricom to announce Haiti aid”, *Jamaica Observer*, 15 janvier 2010.
- Ingrid Brown, “More J’cans expected home from Haiti today”, *Jamaica Observer*, 16 janvier 2010.
- Mervin Stoddart, “When Haiti hurts Jamaicans feel the pain”, *Jamaica Observer*, 16 janvier 2010.
- “Jamaicans rally to Haiti’s cause”, *Jamaica Observer*, 17 janvier 2010.
- Chris Burns, “Haiti – a nation misunderstood”, *Jamaica Observer*, 18 janvier 2010.
- Jean Lowrie-Chin, “Now we finally see Haiti”, *Jamaica Observer*, 18 janvier 2010.
- Ken Spencer, “Monitor carefully JA’s help”, *Jamaica Observer*, 18 janvier 2010.
- Lloyd Smith, “The Haiti debacle”, *Jamaica Observer*, 19 janvier 2010.
- Clyde McKenzie, “What went wrong with Haiti?”, *Jamaica Observer*, 27 janvier 2010.
- Richard Stewart, “Can we really welcome Haitians?”, *Jamaica Observer*, 29 janvier 2010.
- Charlie Brown, “Jamaica cannot accommodate Haitians”, *Jamaica Observer*, 31 janvier 2010.
- John Maxwell, “What the World Owes Haiti”, *Jamaica Observer*, 21 février 2010.
- “62 Haitians arrive in Jamaica in two boats from quake-hit Haiti”, *Jamaica Observer*, 24 mars 2010.

- P.J Patterson, “Haiti: Rebirth of hope and self-confidence”, *Jamaica Observer*, 24 octobre 2010.
- “Haiti suffers years of crisis without anyone in charge”, *Jamaica Observer*, 31 décembre 2010.
- “Haiti withdraws from CONCACAF Under-17 champs”, *Jamaica Observer*, 16 février 2011.
- P. Reid, “Malaria outbreak ousts Haitians from U-17 tourney”, *Jamaica Observer*, 17 février 2011.
- Corey Robinson, “Haitian anger – rage after U-17 football team sent home”, *Jamaica Observer*, 21 février 2011.
- Elva Goulbourne, “The Jamaica/Haiti debacle”, *Jamaica Observer*, 25 février 2011.
- Winsome Trudy, “Did the JFF drop the ball with Haiti’s Under-17 footballers”, *Jamaica Observer*, 2 mars 2011.
- “Haiti to benefit from a new 10-year programme for world’s poorest nations”, *Jamaica Observer*, 7 mai 2011.
- “Peter disliked Portia”, *Jamaica Observer*, 7 juillet 2011.
- “Haiti wants Caricom to consider new travel documents for its national”, *Jamaica Observer*, 16 février 2012.
- Kimone Thompson, « Strained diplomacy marks closure of the Haitian embassy in Kingston », *Jamaica Observer*, 15 avril 2012.
- “Patterson urges Caricom to hold ranks on Haiti”, *Jamaica Observer*, 19 mars 2014.
- Richard Browne, “Ja ranks its financial well-being below Haiti – global report”, *Jamaica Observer*, 26 juin 2015.
- Claude Mills, “Row over Haitians - Repatriation sparks conflict, Boat people bill \$10m a month”, *Jamaica Gleaner*, 14 décembre 2015.

### **France-Antilles (édition Guadeloupe)**

- Annick Fabrice, “Ibo Simon une nouvelle fois montré du doigt”, *France-Antilles*, 10 mai 2001.
- Lascar Corinne, “La vérité d’Ibo Simon n’est pas ma vérité”, *France-Antilles*, 2 juillet 2001.
- “Vent de xénophobie dans les champs guadeloupéens”, *France-Antilles*, 2 juillet 2001.
- Jean-Yves Seremes, “Non à la clownesque diffusion du venin pernicieux”, *France-Antilles*, 16 juillet 2001.
- Yvor Lapinard, “La paix civile menacée en Guadeloupe ?”, *France-Antilles*, 27 juillet 2001.
- Jean-François Carencio, “De l’immigration clandestine en Guadeloupe”, *France-Antilles*, 1 août 2001.
- “Une famille dominiquaise victime d’une agression xénophobe”, *France-Antilles*, 1 août 2001.

- André-Jean Visal, “3 questions à ... Louis Dessout, secrétaire général de Guadeloupe Doubout”, *France-Antilles*, 3 août 2001.
- “Le CSA saisi pour « incitation à la haine raciale »”, *France-Antilles*, 18 et 19 août 2001.
- “L’UGTG contre Ibo Simon”, *France-Antilles*, 8 et 9 septembre 2001.
- F.X.G, “Le CSA met en demeure Canal 10”, *France-Antilles*, 13 septembre 2001.
- Lyndal Obydol, “Les intellectuels sur le front”, *France-Antilles*, 8 octobre 2001.
- Georges Trésor, “Affaire Ibo Simon : une défense militante”, *France-Antilles*, 30 octobre 2001.
- Marc Armor, “Un soutien de poids pour le Collectif contre la barbarie”, *France-Antilles*, 8 novembre 2001.
- “Nouvel appel du Collectif contre la barbarie”, *France-Antille*, 13 novembre 2001.
- Claude Fletcher, “Non au racisme et à la xénophobie”, *France-Antilles*, 5 décembre 2001.
- Richard Néraulius, “J’ai mal à mon pays – *Fo nous sové la Gwadeloup*”, *France-Antilles*, 14 décembre 2001.
- Françoise Schneid, “Chômage, violence, crack (...) et maintenant xénophobie !”, *France-Antilles*, 20 décembre 2001.
- “Il frappe une femme car elle haïtienne”, *France-Antilles*, 10 janvier 2002.
- François-Xavier Guillerm, “Simon Ibo expulsé du tribunal”, *France-Antilles*, 19 et 20 janvier 2002.
- Marc Armor, “Une vraie poudrière”, *France-Antilles*, 21 janvier 2002.
- Marc Armor, “Six mois de prison et 2000 euros d’amende requis contre Ibo Simon et Michel Rodriguez”, *France-Antilles*, 21 janvier 2002.
- François Xavier Guillerm, “Menaces sur les Haïtiens”, *France-Antilles*, 22 janvier 2002.
- Philippe Noireaux, “Pour l’honneur”, *France-Antilles*, 26 et 27 janvier 2002.
- Nicomède Gervais, “Près de six mille personnes manifestent contre le racisme”, *France-Antilles*, 28 janvier 2002.
- Jérôme Rigolage, “3 questions à ... Luctette Michaux-Chevry”, *France-Antilles*, 29 janvier 2002.
- Katia Zaccaro, “Non au racisme, xénophobie *awa!*”, *France-Antilles*, 1 février 2002.
- “La communauté haïtienne de Guadeloupe réagit”, *Sept-Magazine*, 21 février 2002.
- J.J Coudière, “Sept autres interpellations”, *France-Antilles*, 6 décembre 2004.
- Marcel Gervélas, “Quinze clandestins font naufrage au large des Saintes”, *France-Antilles*, 6 décembre 2004.



- Nicolas Négoce, “Fin tragique pour quatre clandestins présumés”, *France-Antilles*, 8 décembre 2004.
- Aurélie Champagne, “Toujours plus de clandestins”, *France-Antilles*, 14 décembre 2004.
- André-Jean Vidal, “Douze clandestines convoyées en Martinique”, *France-Antilles*, 15 décembre 2004.
- Aurélie Champagne, “Une Haïtienne retrouvée morte sur la plage de Trois-Rivières”, *France-Antilles*, 23 décembre 2004.
- M.D, “Immigration illégale : Albert Dorville demande audience au préfet”, *France-Antilles*, 24, 25 et 26 décembre 2004.
- André-Jean Vidal, “Dans l’enfer des clandestins”, *France-Antilles*, 13 janvier 2005.
- André-Jean Vidal, “Que faire des clandestins ?”, *France-Antilles*, 13 janvier 2005.
- André-Jean Vidal, “Immigration : quand nos élus se bougent”, *France-Antilles*, 20 janvier 2005.
- “Non-lieu pour le préfet de Guadeloupe”, *France-Antilles*, 22 et 23 janvier 2005.
- Nicomède Gervais, “Éric Jalton s'attaque à l'immigration clandestine”, *France-Antilles*, 26 janvier 2005.
- Aurélie Champagne, “Consensus sur la question de l’immigration clandestine”, *France-Antilles*, 29 et 30 janvier 2005.
- “Leurs avis”, *France-Antilles*, 29 et 30 janvier 2005.
- F.X.G, “Meeting contre l’immigration clandestine à Trois-Rivières”, *France-Antilles*, 2 février 2005.
- “Dialogue difficile Lurel-Girardin”, *France-Antilles*, 5 et 6 février 2005.
- André-Jean Vidal, “Clandestins : l’État veut renforcer son action”, *France-Antilles*, 10 février 2005.
- André-Jean Vidal, “Priorité à l’action”, *France-Antilles*, 11 février 2005.
- “Des Chimères”, *France-Antilles*, 21 février 2005.
- “La Région et les clandestins”, *France-Antilles*, 21 février 2005.
- André-Jean Vidal, “Immigration : l’art de faire parler les chiffres”, *France-Antilles*, 14 avril 2005.
- “Leurs avis”, *France-Antilles*, 15 avril 2005.
- Marce Gervélas, “Immigration : l’État montré du doigt”, *France-Antilles*, 16 et 17 avril 2005.
- Marcel Gervélas, “Quatre résolutions pour la gestion de l’immigration”, *France-Antilles*, 18 avril 2005.
- Marcel Gervélas, “Immigration : Brigitte Girardin a entendu le cri des Guadeloupéens”, *France-Antilles*, 22 avril 2005.
- Marc Armor, “Lutte contre l’immigration clandestine : les limites du système”, *France-Antilles*, 25 avril 2005.
- “Pour le retour de Jephthé – Mobilisation”, *France-Antilles*, 8 septembre 2008.

- Nathalie Calimia-Dinane, “Ludovic et Vito partent sauver des vies”, *France-Antilles*, 14 janvier 2010.
- André-Jean Vidal, “Tèt Kolé èvè Ayiti”, *France-Antilles*, 14 janvier 2010.
- “Victorin Lurel annonce qu’il suspend sa campagne électorale”, *France Antilles*, 14 janvier 2010.
- “Brèves”, *France-Antilles*, 14 janvier 2010.
- Philippe Baudet, “Les pompiers guadeloupéens dans la plaie haïtienne”, *France-Antilles*, 15 janvier 2010.
- M.A., “La solidarité se met en place...”, *France-Antilles*, 15 janvier 2010.
- Sarah Balay, “Solidarité : comment faire ses dons”, *France-Antilles*, 15 janvier 2010.
- Nathalie Calimia-Dinane, “Mort ou pas, nous voulons qu’on nous le dise », *France-Antilles*, 16 et 17 janvier 2010.
- Philippe Baudet, “Le séisme lui a seulement laissé la vie”, *France-Antilles*, 18 janvier 2010.
- “Les forces armées mobilisées”, *France-Antilles*, 18 janvier 2010.
- Sarah Balay, “Quarante-neuf rescapés au CHU”, *France-Antilles*, 19 janvier 2010.
- Rodolphe Lamy, “1169 victimes évacuées aux Antilles”, *France-Antilles*, 21 janvier 2010.
- “Brèves”, *France-Antilles*, 21 janvier 2010.
- “Haïti : bilan des rapatriements et des évacuations sanitaires”, *France-Antilles*, 25 janvier 2010.
- M.A., “Régularisation des sans-papiers haïtiens : le débat est lancé”, *France-Antilles*, 28 janvier 2010.
- M.A., “À catastrophe exceptionnelle, décision exceptionnelle”, *France-Antilles*, 4 février 2010.
- “En 10 ans, nos revenus et notre niveau de vie ont largement progressé”, *France-Antilles*, 4 octobre 2015.

## **Sept Magazine**

- Philippe Chanlot, “Ibo Simon et la contre-attaque judiciaire”, *Sept-Magazine*, 3 janvier 2002.
- Philippe Chanlot, “La vraie plaie, c’est l’intolérance”, *Sept-Magazine*, 24 janvier 2002.
- “Interview de Julien Mérion, universitaire et président du CO.RE.CA : « Construire une puissante digue citoyenne contre la xénophobie »”, *Sept-Magazine*, 31 janvier 2002.
- “La communauté haïtienne de Guadeloupe réagit”, *Sept Magazine*, 21 février 2002.
- Jacques Canneval, “ « Guadeloupe Doubout », le parti de la xénophobie”, *Sept-Magazine*, 4 mars 2002.
- Marie-France Gaugeaux-Etna, “Immigration clandestine : Enquête sur une population « fantôme »”, *Sept Magazine*, 23 décembre 2004.

## Nouvelles Étincelles

- Michel Bangou, “La Guadeloupe face à face avec la Caraïbe”, *Nouvelles Étincelles*, 31 janvier 2002.
- Christian Céleste, “Le « Congrès » de l’impuissance”, *Nouvelles Étincelles*, 21 avril 2005.
- Félix Flémin, “Intervention du PCG au Congrès des élus du 16 avril”, *Nouvelles Étincelles*, 21 avril 2005.
- Michaël Flagie, “Haïti martyr !”, *Nouvelles Étincelles*, 21 janvier 2010.
- Christine Rousseau, “Haïti : « Cessez d’employer le terme de malédiction »”, *Nouvelles Étincelles*, 28 janvier 2010.
- Danik Zandwonis, “Haïti : Le drame a un nom trop bien connu”, *Nouvelles Étincelles*, 28 janvier 2010.
- Louis-Auguste Joint, “La révolution haïtienne : Défis d’hier et d’aujourd’hui”, *Nouvelles Étincelles*, n° 499, 10 janvier 2013.

## Combat Ouvrier

- “La résistible ascension d’Ibo Simon et la montée de l’extrême-droite xénophobe”, *Combat Ouvrier*, 15 novembre 2001.
- “La manifestation de soutien à Ibo Simon”, *Combat Ouvrier*, 8 février 2002.
- “6000 personnes manifestent contre le racisme et la xénophobie”, *Combat Ouvrier*, 8 février 2002.
- “La manifestation de soutien à Ibo Simon”, *Combat Ouvrier*, 8 février 2002.
- “Les travailleurs qui soutiennent les politiciens xénophobes et les racistes travaillent contre leur propre camp”, *Combat Ouvrier*, 12 mars 2005.
- “Refusons de signer la pétition xénophobe”, *Combat Ouvrier*, 12 mars 2005.
- “Expulsion d’un enfant haïtien : intolérable”, *Combat Ouvrier*, 20 septembre 2008.
- “Quand le malheur des Haïtiens fait le bonheur des autres”, *Combat Ouvrier*, 23 janvier 2010.
- “La nature est cruelle mais l’organisation sociale aggrave les maux !”, *Combat ouvrier*, 23 janvier 2010.

## Autre journaux

- Karole Gizolme, “Gauche mosaïque et confusion des genres aux Antilles”, *Radio France Internationale*, 7 juin 2002.
- J.D, “Mort de Raymond Vivies”, *Maximini*, 14 octobre 2002, URL : <https://www.maximini.com/fr/news/guadeloupe/guadeloupe/mort-de-raymond-vivies/> (consulté le 24 mars 2015)

- “Outpouring of Goodwill for Haitian refugees”, *Jamaican Information Service*, 4 mars 2004.
- “Jamaica welcomes hundreds of Haitian refugees”, *Inter Press Service (IPS)*, 6 mai 2004.
- Yolande Gyles, “SEND THEM HOME”, *Jamaica Star*, 7 mai 2004.
- “Reagenomics or « voodoo economics » ?”, *BBC News*, 5 juin 2004, URL : <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/270292.stm> (consulté le 05/10/2015).
- “Haiti: the refugee question”, *Jamaica Information Service*, 7 juin 2004.
- “Réapparition de la xénophobie anti-haïtienne”, *Lutte des classes*, n° 90, septembre 2005.
- Marianne Payot, “La bombe migratoire”, *L’Express*, 1<sup>er</sup> décembre 2005.
- “À Pointe-à-Pitre, une radio attise les rivalités communautaires”, *Le Figaro*, 6 juillet 2006.
- Maguet Devla, “Guadeloupe : la chasse aux Haïtiens s’organise”, *AlterPresse*, 1<sup>er</sup> août 2006.
- Charles Arthur, “More evidence of drugs-for-guns trade between Jamaica and Haiti”, *AlterPress*, 6 février 2007.
- Wayne Howel, “Beware the voodoo witch doctors”, *Jamaica Star*, 8 février 2007.
- Aimé Césaire, Entretien dans le Monde Diplomatique, *Le Monde Diplomatique*, 19 avril 2008, URL : <http://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2008-04-19-Cesaire> (consulté le 18 juin 2012).
- Alexe Sédé, “Concours de l’expulsion du mois”, *Mika Déchainé*, 1<sup>er</sup> mai 2008.
- Alexe Sédé, “Concours de l’expulsion du mois”, *Mika Déchainé*, 1<sup>er</sup> juin 2008.
- “La belle histoire de Sarkozy avec l’extrême-droite guadeloupéenne”, *Le Mika Déchainé*, 1<sup>er</sup> septembre 2008.
- “Jamaica battling for guns for drugs trade”, *BBC News*, 27 octobre 2008, URL : [http://www.bbc.co.uk/caribbean/news/story/2008/10/081027\\_gunsdrugs.shtml](http://www.bbc.co.uk/caribbean/news/story/2008/10/081027_gunsdrugs.shtml) (consulté le 14/08/2013).
- “Petite leçon de populisme sur l’immigration”, *Le Mika Déchainé*, 1<sup>er</sup> décembre 2008.
- Krystian Julin, “Guadeloupe, confirmation de l’expulsion du petit Jephté”, *DOMactu.com*, 25 décembre 2008, URL : <http://www.domactu.com/actualite/812241607046751/guadeloupe-confirmation-de-l-expulsion-du-petit-jephte/> (consulté le 14 avril 2015).
- David Brooks, “The Underlying Tragedy”, *The New York Times*, 14 janvier 2010, URL: <http://www.nytimes.com/2010/01/15/opinion/15brooks.html> (consulté le 16 octobre 2015).

- Christelle Viguier, “Immigration : nouvelles mesures en faveur des ressortissants haïtiens”, *DOMactu.com*, 21 janvier 2010, URL : <http://www.domactu.com/actualite/12010517364601/guadeloupe-immigration-nouvelles-mesures-en-faveur-des-ressortissants-haitiens/> (consulté le 16 novembre 2015).
- “Practicing Obeah is a crime punishable by law”, *Jamaica Star*, 22 janvier 2010.
- Service d’Information du Gouvernement, “Interview de Mme Marie-Luce Penchard, ministre de l’Outre-mer, à la Chaîne Info”, 22 janvier 2010, URL : <http://discours.vie-publique.fr/notices/103000203.html> (consulté le 13 janvier 2015).
- Lawrence Harrison, “Haiti and the voodoo curse: The cultural roots of the country’s endless misery”, *The Wall Street Journal*, 5 février 2010, URL : <http://www.wsj.com/articles/SB10001424052748704533204575047163435348660> (consulté le 7 octobre 2015).
- Kathy Barrett, “Haitian refugees sent home”, *Inter Press Service*, 1<sup>er</sup> avril 2010.
- Ixchel Delaporte, “Haïti. « Les promesses mensongères ont renforcé la détresse des familles »”, *l’Humanité*, 24 août 2010.
- Marie Barbier, “Révélations. Les Haïtiens indésirables en France”, *l’Humanité*, 17 novembre 2010.
- Paul Krugman, “Voodoo economics, the next generation”, *New York Times*, 5 octobre 2014, URL : [http://www.nytimes.com/2014/10/06/opinion/paul-krugman-voodoo-economics-the-next-generation.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2014/10/06/opinion/paul-krugman-voodoo-economics-the-next-generation.html?_r=0) (consulté le 5 octobre 2015).

## Documentation grise

### Jamaïque

- Ambassade Américaine de Kingston, *GOJ, IOM and UNHCR AGREE MOST HAITIANS MIGRANTS ARE ECONOMIC MIGRANTS, AS 58 MORE LAND IN JAMAICA*”, câble du 3 avril 2005, URL : <http://cables.mrkva.eu/cable.php?id=28183> (consulté le 7 mai 2014).
- Ambassade Américaine de Kingston, *Jamaica: Malarial Outbreak Update*, câble du 8 décembre 2006, URL : <http://cables.mrkva.eu/cable.php?id=88826> (consulté le 17 mai 2014).
- Golding (Bruce), Premier ministre de la Jamaïque, *Statement by the Prime Minister, the Hon Bruce Golding Response to Earthquake Tragedy in Haiti in the Houses of Parliament*, 19 janvier 2010.
- (Bart) Yves Jean, *Rapport séjour sélection nationale U-17 à Montego Bay*, Port-au-Prince, Fédération haïtienne de football, mars 2010.
- Eligibility Committee, *Report of the Eligibility Committee on its Interview with Haitian Refugees at Fairy Hill, Portland*, 3 août 2004.

- Eligibility Committee, *Report of the Eligibility Committee on its Interview with Haitian Refugees at Fairy Hill, Portland*, 1<sup>er</sup> décembre 2004.
- Government of Jamaica, *Refugee Policy*, Kingston, 2009.
- Ministry of Foreign Affairs and Trade, *Ad Hoc Tribunal to Consider Appeals of Haitian Nationals*, 8 février 2005.
- “P.J Patterson heads Caricom team to meeting on Haiti in Canada”, *Caricom*, 23 janvier 2013.
- Portland Disaster Committee (PDC), *Plan for the treatment of Haitians arriving in Jamaica*, Port-Antonio, 2014.
- Portland Disaster Committee (PDC), *Refugee preparedness plan*, Port-Antonio, 2014.
- Ytre (Asta), “Haitians in Jamaica think of loved-ones left behind”, *Fédération internationale de la Croix rouge*, 15 mars 2004, URL: <http://www.ifrc.org/en/news-and-media/news-stories/americas/jamaica/haitians-in-jamaica-think-of-loved-ones-left-behind/> (consulté le 24/03/2012).

## Guadeloupe

- d’Anglas (Boissy), *Rapport et projet d’articles constitutionnels relatifs aux colonies, présentés à la Convention Nationale au nom de la Commission des Onze dans la séance du 17 thermidor an III*, Paris, Convention nationale, 4 août 1795.
- Besson (Éric), ministre de l’immigration, *Communiqué de presse*, 14 janvier 2010.
- Castagnos-Sen (Anne), *Les conditions d’exercice du droit d’asile en France*, Paris, CNDH.
- Carpentier (Pierre), “De la mer au parquet : quelle justice pour les étrangers en Guadeloupe ?”, Cimade, URL : <http://www.lacimade.org/de-la-mer-au-parquet-quelle-justice-pour-les-etrangers-en-guadeloupe/> (consulté le 24 octobre 2015).
- Cimade, *Rapport 2008 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2008.
- Cimade, *Rapport 2009 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2009.
- Cimade, *Rapport 2010 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2010.
- Cimade, *Rapport 2011 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2011.
- Cimade, *Rapport 2012 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2012.
- Cimade, *Rapport 2013 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2013.
- Cimade, *Rapport 2014 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2014.
- Cimade, *Rapport 2015 centres et locaux de rétention administrative*, Paris, 2015.
- Convention nationale, *Décret n°2262, 16 pluviôse, an II*, Paris, République Française, 7 février 1794.
- Convention pour l’autonomie, *Déclaration finale*, Morne-Rouge, 18 août 1971.
- CNDS, *Rapport 2008 remis au Président de la République et au Parlement*, Paris, 2008.
- Collectif d’appel contre la barbarie, *L’affaire Ibo Simon – Canal 10*, juillet 2001.

- Condé (Maryse), Jacky Dahomay, Fred Hermantin, Alex Lollia et Jean-Pierre Sainton, “Réponse de Jacky Dahomay et des autres intellectuels anti-congrès”, Lettre adressée à Victorin Lurel, 5 mars 2005.
- Dessout (Louis), *Rapport du Secrétaire général de Guadeloupe Doubout au Président*, 8 mai 2002.
- Erivan (Colette), transcription de l’émission d’Ibo Simon du 10 juillet 2001, 19 juin 2002.
- Erivan (Colette), transcription de l’émission d’Ibo Simon du 11 juillet 2001, 19 juin 2002.
- Erivan (Colette), transcription de l’émission d’Ibo Simon du 12 juillet 2001, 19 juin 2002.
- Girardin (Brigitte), *Lettre de la Présidence de la République*, 7 juin 2001.
- GISTI, Cercle Frantz Fanon, Association des juristes pour la reconnaissance des droits fondamentaux des immigrés, “Immigration dans les DOM : un statut colonial”, *Plein droit*, n° 8, 1989, URL : <http://www.gisti.org/spip.php?article3539> (consulté le 13 mars 2016).
- GISTI, Cimade et Migrants Outre-mer, *Régimes d’exception en outre-mer pour les personnes étrangères*, Paris, GISTI, 2012.
- INSEE, *Recensement de la population*, 2011.
- Institut d’émission des départements d’Outre-mer, *Rapport Annuel 2011 Guadeloupe*, Paris, 2012.
- Khayat (Tristan), *Compte-rendu de réunion. Haïti : situation au 18/10/2010*, Paris, CNDA, 12 novembre 2010.
- LDH de Basse-Terre, *Non à la double... à la triple peine... Arrêt immédiat des expulsions vers Haïti*, 12 novembre 2010.
- Lurel (Victorin), *Débat général sur le projet de loi relatif à l’immigration*, Paris, Assemblée nationale, 19 septembre 2007.
- Mariani (Thierry), *Rapport relatif à l’intégration et à l’immigration*, n° 3058, Paris, Assemblée nationale, avril 2006.
- Migrants Outre-mer, Amnesty International, LDH Guadeloupe, Secours Catholique Mayotte, et. al., “« Collectif respect » : au mépris du droit des étrangers en outre-mer”, 15 avril 2009, URL : <http://www.gisti.org/spip.php?article1435> (consulté le 15 mars 2016).
- Migrants Outre-mer, *La lettre mensuelle de Mom n° 7*, 2 avril 2010.
- Migrants Outre-mer, “L’outre-mer, laboratoire du recul du droit des étrangers”, *Cahiers du MOM*, n° 7, juin 2011.
- Migrants Outre-mer et Observatoire de l’enfermement des étrangers, *Étrangers en outre-mer : un droit exceptionnel pour un enfermement ordinaire*, Paris, 2012.
- Ministère de l’intérieur, *Circulaire du 22 juin 1988*.
- OFPRA, *Rapport d’activités 2005*, Paris, 2005.
- OFPRA, *Rapport d’activités 2006*, Paris, 2006.
- Othily (Georges), et. alli., *Rapport de la commission d’enquête sur l’immigration clandestine*, n° 300, Paris, Sénat, avril 2006.

- Préfecture de Guadeloupe, *Rapport d'activité des services de l'État en Guadeloupe en 2010*, Basse-Terre, 2011.
- Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2004.
- Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2005.
- Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2006.
- Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2007.
- Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2008.
- Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2009.
- Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2010.
- Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2011.
- Secrétariat général du comité interministériel de contrôle de l'immigration, *Rapport au Parlement : Les orientations de la politique d'immigration*, Paris, 2012.

## Organisations internationales

- Comité des droits de l'Homme, Nations-Unies, *Examen des rapports soumis par les États parties conformément à l'article 40 du pacte : Observations finales du Comité des droits de l'homme*, Genève, juillet 2008.
- Cours EDH, 13 décembre 2012, *Arrêt de Souza Ribieiro c/France*, req. 226989/07.
- Edwards (Adrian), "Il est demandé aux Gouvernements de ne pas expulser des Haïtiens", *Communiqué HCR-HCDH*, 21 juin 2011.
- Forst (Michel), *Report of the Independent Expert on the situation on human rights in Haiti. Addendum: Forced returns of Haitian from third states*, Genève, Human Rights Council, 4 juin 2012.
- HCR, *Convention générale du 28 juillet 1951 relative au statut des réfugiés*, Genève, 1951.
- HCR, "Update on the Haiti situation", HCR, mars 2004, URL : <http://www.unhcr.org/405ab7884.html> (consulté le 18 avril 2014).
- UNHCR, "Update on the Americas", *Newsletter*, n° 10, octobre 2004, pp.1-12.



## Écrits (post)coloniaux

- d'Alaux (Gustave), *L'Empereur Soulouque et son empire*, Paris, Michel-Lévy Frères, 1860.
- Brown (William), *St. Domingo: Its Revolutions and Its Patriots*, Cours délivré au Metropolitan Athenaeum à Londres le 6 mai 1854.
- Chanez (Pierre-Olivier), "Le vaudou : enquête au pays des mort-vivants", Paris, Bressac, 1997.
- Chartier (Philippe), *Zombis : Enquêter sur les morts-vivants*, Paris, Tallandier, 2015.
- Craige (John), *Black Baghdad: the Arabian Nights Adventures of a Marine Captain in Haiti*, New York, Minton, Balch & Company, 1933.
- Craige (John), *Cannibal Cousins*, New York, Minton, Balch & Company, 1934.
- Davis (Wade), *The Serpent and the Rainbow: A Harvard Scientist's Astonishing Journey into the Secret Societies of Haitian Voodoo, Zombis and Magic*, New York, Simon & Schuster Paperbacks, 1985.
- Dhormyos (Paul), *Sous les tropiques, souvenirs de voyage*, Paris, Jung-Treutell, 1864.
- Douglass (Frederick), *Lecture on Haiti*, discours délivré à Quinn Chapel, Chicago, le 2 janvier 1893.
- Franck (Harry), *Roaming through the West Indies*, New York, The Century, 1920.
- de Gobineau (Arthur), *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Livres 1 à 4, Chicoutimi, Les Classiques des Sciences Sociales, 2004 (1853-1855).
- La Selve (Edgard), *Le Pays des Nègres. Voyage à Haïti*, Paris, Hachette, 1881.
- Loederer (Richard), *Voodoo Fire in Haiti*, Gretna, Pelican Publishing Company, 2005 (1932).
- Pradel (Jacques) et Jean-Yves Casgha, *Haïti, la république des morts vivants*, Paris, Du Rocher, 1983.
- Prichard (Hesket), *When Black rule White: A journey across and about Hayti*, New York, Freeport, 1900.
- Raynal (Guillaume-Thomas), *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, tome 6, Faubourg Saint-Germain, Amable Costes, 1820 (1770).
- République d'Haïti, *Déclaration d'indépendance*, Gonaïves, 1<sup>er</sup> janvier 1804, p. 5, URL : <http://www.nationalarchives.gov.uk/dol/images/examples/haiti/0001.pdf> (consulté le 16 juin 2012).
- Seabrook (William), *The Magic Island*, New York, Paragon House, 1989 (1929).
- Schoelcher (Victor), *Colonies étrangères et Haïti : Résultats de l'émancipation anglaise*, Paris, Pagnerre, 1843.
- St. John (Spencer), *Haïti ou la République noire*, Paris, Plon, 1886 (1884).

## **Table des annexes**

### **Annexe 1 : Liste des entretiens**

#### **Jamaïque**

##### *Personnel politique*

- Lynvale Bloomfield, député PNP de la paroisse de Portland, 15 octobre 2013
- Andrew Holness, leader de l'opposition JLP, 27 mai 2014
- Beverley Manley, ancienne première dame et membre du PNP, 9 octobre 2013
- Paul Roberston, ancien ministre des affaires étrangères et ancien vice-président du PNP, 2 octobre 2013
- Julian Jay Robinson, Ministre des sciences PNP, 30 septembre 2013
- Sharon Hay Webster, ancienne député PNP, 24 septembre 2013

##### *Responsables administratifs*

- Orane Bailey, *policy director, Border Security and Control Unit*, Ministère de la sécurité nationale
- Byron Blake, ambassadeur, ancien assistant du Secrétaire général de la CARICOM, 22 mai 2014
- Kevin Blake, *Assistant Commissioner of Police*, 11 octobre 2013
- Marion Bullock-DuCasse, responsable de l'unité d'urgence du Ministère de la santé, 11 octobre 2013
- Wayne Cameron, Commandant de la police de Portland, 16 mai 2014
- Barbary Carby, ancienne directrice de l'*Office of Disaster and Preparedness and Emergency Management*, 14 juin 2014
- Peter Figueroa, professeur et consultant en santé publique, 16 octobre 2013
- Karl Hamilton, directeur des relations internationales au Ministère de la sécurité nationale, 10 septembre 2013
- Anette Insanally, responsable des relations internationales à l'UWI, 7 octobre 2013
- Denise Lewis, Coordinatrice du *Portland Disaster Committee*, 14 mai 2014
- Jeremy Knight, ancien responsable du département de santé public de Portland, 10 juin 2014
- Hanniff Miller, officier au sein du Ministère des affaires étrangères, 16 octobre 2013
- Fay Newville, secrétaire générale du *Portland Parish Council*, 14 mai 2014
- Richard Reece, *Commissioner of Jamaican Customs*, 5 septembre 2013

- Paul Robotham, secrétaire general du Ministère des affaires étrangères et ambassadeur de Jamaïque non-resident à Haïti, 13 mai 2012
- Lena Buckle Scott, direction adjointe en charge des programmes scolaires au Ministère de l'éducation, 10 octobre 2013
- David, un haut responsable de la *Passport, Immigration and Citizenship Agency*, 12 septembre 2013. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l'anonymat.

#### *Militants associatifs*

- Nancy Anderson, avocate et membre de l'*Independent Jamaican Council for Human Rights*, 23 septembre 2013 et 2 mai 2014
- Myrtha Désulmé, Présidente de l'association *Haiti-Jamaica*, 2 juin 2012
- Carla Gullota, Présidente de Stand Up for Jamaica, 14 mai 2014
- Anton Thomson, prêtre catholique, 2 octobre 2013 et 5 mai 2014
- Maisie Williams, volontaire à l'Armée du Salut de Portland, 15 mai 2014

#### *Étudiants haïtiens*

- André, 23 février 2012
- Délex, 13 avril 2012
- Jean, 11 mai 2014. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l'anonymat.
- Myrlande, 11 juin 2012
- Nesack, 6 mars 2013
- Sophie, 25 mai 2012. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l'anonymat.
- Sony, 20 avril 2012

#### *Universitaires*

- Clinton Hutton, professeur de philosophie politique à l'Université des West Indies, 1<sup>er</sup> octobre 2013
- Marie-José N'zengou-Tayo, professeure de littérature à l'UWI, 22 mai 2012
- Verene Shepherd, professeure d'histoire à l'UWI et présidente du Comité national des réparations pour la Jamaïque, 20 mai 2014

#### *Autres*

- Louis Bert Pierre et Ronal Pierre, réfugiés haïtiens, 9 mai 2014
- Axelle Fidelin, étudiante martiniquaise, 24 mars 2014
- Pierre Jean-Philippe, ressortissant haïtien établi à Kingston, 2 juin 2014
- Garfield Manderson, pasteur de la *Seventh-Day Adventist Church* de Port-Antonio, 13 mai 2014
- Claudel Noël, ressortissant haïtien établi à Kingston, 8 juin 2012
- Claudine Placide, ressortissante haïtienne établie à Portland, 14 mai 2014
- Garnett Roper, Président du Jamaica Theological Seminary, 19 mai 2014

## Guadeloupe

### *Personnel politique*

- Joël Baugendre, maire UMP de la commune de Capesterre-Belle-Eau, 16 février 2013
- Georges Boucard, directeur de cabinet d'Éric Jalton, maire PS des Abymes, 28 février 2013
- Marlène Bourgeois-Miraculeux, maire GUSR de Capesterre-de-Marie-Galante, 19 février 2013
- Max Céleste, membre de la direction politique de Combat Ouvrier, 6 février 2013
- Ary Chalus, député-maire GUSR de Baie-Mahault, 22 janvier 2013
- Félix Desplan, sénateur-maire socialiste de Pointe-Noire, 2 février 2013
- Louis Dessout, secrétaire général de Guadeloupe Doubout, 1<sup>er</sup> mars 2013
- Albert Dorville, ancien UMP de Trois-Rivières et ancien Président de l'Association des maires de Guadeloupe, 21 mars 2013
- Jean-Pierre Dupont, maire GUSR du Gosier, 25 mars 2013
- Gabrielle Louis-Carabin, député-maire apparentée socialiste du Moule, 17 avril 2013
- Jeanny Marc, maire GUSR de Deshaies, 8 mars 2013
- Florent Mittel, maire communiste de Petit Canal, 5 mars 2013
- Marie-Christine Myre-Quidal, secrétaire générale de l'UPLG, 6 mars 2013
- Jean-Luc Plumasseau, directeur de cabinet de Laurent Bernier, maire de Saint-François divers droites, 11 avril 2013
- Hélène Vainqueur, député-maire socialiste de Trois-Rivières, 4 mars 2013

### *Responsables administratifs*

- Anne Cigar, directrice de la PAF en Guadeloupe, 28 janvier 2013
- *Franck Eyheraguibel, chef de la division Amériques-Maghreb à l'OFPPA, 16 janvier 2013*
- Camille, un des assesseurs du procès d'Ibo Simon, 8 mars 2013. Le prénom a été changé pour des raisons de respect de l'anonymat.

### *Militants associatifs*

- Claude Agar, assistante sociale et militante de la LDH, 21 mars 2013
- Pierre Carpentier, intervenant de la Cimade en Guadeloupe, 6 mars 2013
- Jacky Dahomay, co-organisateur de la manifestation anti-Ibo Simon, philosophe et intellectuel engagé, 31 janvier 2013
- Gabriel Danchet, avocat à charge au procès d'Ibo Simon, 21 février 2013
- Dany Joseph Ducosson, pédopsychiatre et intellectuelle engagée, 20 février 2013
- Jean-Pierre Huveteau, Président d'Amnesty Guadeloupe, 27 février 2013
- Sonia Kindeur, Présidente de Tèt Kolé, 28 janvier et 4 février 2013
- Hubert Jabot, avocat, membre du Collectif d'appel contre la barbarie et de la LDH, 5 février 2013

- Louis-Auguste Joint, sociologue haïtien, membre de Tèt Kolé, 26 janvier et 15 mars 2013
- Julien Mérian, Président du CORECA, politologue et co-organisateur de la manifestation anti-Ibo Simon, 25 janvier et 28 mars 2013
- Jean-Marie Péan, fondateur du Collectif d'appel contre la barbarie, 30 mars 2013
- Georges Trésor, membre du Collectif d'appel contre la barbarie et témoin au procès d'Ibo Simon, 22 mars 2013

#### *Universitaires*

- Catherine Benoit, anthropologue, 31 janvier 2013
- Jacques Dumont, historien, 26 mars 2013
- Fred Réno, politologue, 23 janvier 2013
- Jean-Pierre Sainton, historien, 5 mars 2013

#### *Autres*

- Laure Abinne, Présidente du Conseil presbytéral de l'Église protestante de Guadeloupe, 2 février 2013
- Alex Bandou, secrétaire général de l'Union des Producteurs agricoles de Guadeloupe, 11 février 2013
- Édouard Boulogne, professeur de philosophie retraité et témoin à décharge au procès d'Ibo Simon, 26 février 2013
- Élie Domota, porte-parole du LKP et secrétaire général de l'UGTG, 4 mars 2013
- Laurent Farrugia, philosophe, soutien provisoire d'Henry Yoyotte, 6 mars 2013
- Raymond Gama, responsable des relations extérieures du LKP, 24 janvier 2013
- Audile Léoture, directrice de Canal 10, 25 février 2013
- Félix Rodes, bâtonnier du barreau de Guadeloupe, avocat d'Ibo Simon, 20 mars 2013
- Patricia Terrière, directrice de projet à l'Institut de Coopération Franco Caraïbe

## **Annexe 2 : Exemple d'entretien – Richard Reece, directeur des douanes jamaïcaines et directeur du système pénitencier au sein du MNS en 2004**

**Moi: je voulais vous demander, en quoi les douanes jamaïcaines ont été en contact avec les Haïtiens durant les années 2000?**

Laissez-moi d'abord vous donner quelques informations sur ma carrière. J'ai été à la tête du département pénitencier au sein du Ministère de la sécurité nationale [MNS], puis j'ai été directeur général (*permanent secretary*) au sein du MNS, et enfin *chief immigration officer*. Et maintenant je suis en charge des douanes.

J'ai donc été en contact avec les problèmes liés à l'immigration haïtienne par le biais de questions pénitentiaires et d'immigration. D'abord, nous avons déterminé, à la fois en termes d'immigration et de douanes, qu'un certain nombre de migrants est venu ici à plusieurs occasions. Ce n'est donc pas nécessairement nouveau, chaque fois qu'une personne vient ce n'est pas nécessairement sa première visite. En raison de difficultés économiques accrues à Haïti, nous avons vu qu'il y a eu un flux significatif, et que ce flux a été accéléré en raison de l'instabilité politique. Bien que nous ayons une immigration provoquée par les conséquences de catastrophes naturelles, de mon point de vue, celle-ci est largement due à des problèmes politiques. En fonction des gens au pouvoir, des personnes se sont opposées et pour une raison ou pour une autre, ont cherché à partir. C'est une combinaison de facteurs, mais vous avez des pics et des moments plus calmes. Juste après le tremblement de terre, il y a eu un afflux très important en raison de l'état de dévastation du pays. Il y a aussi des trafics illicites qui se sont développés, impliquant des armes et de la drogue, ainsi que du commerce de nourriture en échange de drogue. Une partie des armes présentes à Haïti sont tombées dans des trafics illicites avec le voisinage, avec la République Dominicaine... Les armes sont transportées d'Amérique du Sud, ou d'Amérique du Nord, par le biais d'Haïti. Les bateaux de pêche impliqués dans le trafic amènent des armes ici. Il y a des trafics humains aussi.

Il y a donc une immigration due au fait que des personnes veulent quitter leur pays pour des raisons politiques, et il y a une immigration illégale par le biais de trafic, les gens vont alors travailler en Jamaïque avant d'essayer de gagner les États-Unis. Mais en général ces trafics humains sont davantage établis aux Bahamas, parce que le trajet est plus court pour aller aux États-Unis. Certains de ceux qui sont arrivés ici, ils ont été hébergés dans un camp, à Montpellier, qui était originellement un centre d'entraînement. Ils étaient libres de quitter le complexe, mais certains d'entre eux ne sont pas revenus. Certains d'entre eux ont eu des relations, sont devenus pères, c'est pourquoi nous avons un certain nombre de familles de descendance haïtienne ici.

Le gouvernement a passé en revue les cas des migrants, sur la base des dispositifs d'immigration, par le biais d'audiences. Ces audiences ont établi que leur venue n'était pas justifiée. Et je ne pense pas que nous aurions eu les moyens. De manière générale, la population jamaïcaine a eu l'impression que cela constituerait un fardeau économique,

dans le contexte d'un pays qui rencontre déjà des difficultés économiques. Une fois que la décision a été prise de tous les rapatrier, en fait s'ils avaient entendu cela, ils auraient pu quitter le foyer où ils étaient, donc il a été décidé de les mettre au centre d'Horizon [le centre pénitentiaire de Kingston]. Ils ont été transférés, puis ils ont été rapatriés par bateau, et dans certains cas par avion. Un coût considérable. Pour un bateau, pour naviguer jusqu'à Haïti, à l'époque cela devait coûter deux millions de dollar jamaïcain<sup>1946</sup>. Juste pour le carburant.

En termes de trafic durant les années 2000, il y avait des échanges de nourriture, de drogue et d'armes. Dernièrement nous n'avons pas vu de transactions significatives. Il y a toujours la possibilité [que des migrants arrivent], mais du fait que nous les renvoyons très rapidement, cela a un effet dissuasif.

**Vous disiez qu'ils fuyaient l'instabilité politique, qu'est-ce qui vous a amené à dire qu'ils n'étaient pas des réfugiés ?**

Lui : bon, nous avons repéré un pic d'instabilité politique, mais lorsque les personnes ont été interrogées, leurs propos ne correspondaient pas à une crainte de persécution. Je ne sais pas s'ils pensaient qu'en disant qu'ils étaient confrontés à des difficultés économiques, ils avaient de meilleures chances d'être acceptés.

**Donc, c'est ce que les migrants ont dit, qu'ils étaient confrontés à des difficultés économiques ?**

Oui. Et vous savez, ce n'est pas un cas où... (hésite) nous n'avons aucune preuve de persécutions politiques. Avoir peur d'un régime n'est pas une raison suffisante pour migrer.

**Vous n'avez pas établi qu'ils étaient persécutés...**

Non, pas du tout. Mais quand ils étaient en détention, je n'ai jamais entendu quelque chose de cette nature. Ils ont dit qu'ils étaient là pour des raisons économiques et qu'ils ne voulaient pas repartir. Que la situation est difficile. Donc nous n'avons pas établi cela [la preuve d'une persécution].

**Vous parliez du *guns-for-drugs trade* [GDT], quels types de mesures ont été prises ?**

Lui : bon, nous avons été très vigilants. La plupart du temps nous obtenons des informations sur des activités illicites. Nous surveillons également les bateaux de pêche. Nous surveillons les ports et les villages de pêche, en concertation avec la police maritime et les gardes côtes.

**Ces pêcheurs, ils sont Haïtiens ?**

Jamaïcains. Vous avez des bateaux avec des équipages mélangés, qu'ils soient Honduriens, Haïtiens... mais c'est un bateau jamaïcain.

**Donc le GDT, c'était un trafic haïtiano-jamaïcain, pas juste jamaïcain ?**

Le trafic était géré par des Jamaïcains.

**Les Haïtiens avaient un rôle de main d'œuvre ?**

Les Haïtiens étaient ceux qui fournissaient les armes, et les Jamaïcains fournissaient la drogue. Les Haïtiens avaient un rôle dans le transit de la drogue. Étant donné les limites

---

<sup>1946</sup> Au moment de l'entretien, le taux de change du dollar jamaïcain s'établissait à environ 150\$JMD pour 1€. Le coût évoqué par M. Reece équivalait par conséquent à environ 13 000€.

de leur sécurité côtière, il serait plus facile de partir d'Haïti et de s'introduire dans les ports jamaïcains.

**Savez-vous comment les politiciens ont réagi à l'arrivée de réfugiés en 2004 ?**

Tous les gouvernements, que ça soit cette administration ou celles d'avant, je pense que nous sommes plutôt constants dans notre politique de renvoi des Haïtiens. Quand il y a eu le tremblement de terre à Haïti, nous avons allégé ces mesures. Si une personne devait se présenter en Jamaïque, nous ne la renverrions pas jusqu'à ce que nous soyons satisfaits des conditions sur place. Et la Jamaïque a également engagé des ressources importantes pour aider Haïti à cette époque, en fait je pense que nous avons été le premier pays de la CARICOM à envoyer sur place un contingent de personnels médical, de sauveteurs et de militaires. Nous avons installé un centre d'accueil, à l'aéroport, je pense que notre Premier ministre a été le premier chef d'État à se rendre sur place pour évaluer la situation. Il y a eu un soutien très important, malgré nos ressources très limitées, je pense que certains gouvernements, le gouvernement australien, nous ont aidés à couvrir ces coûts.

**Donc vous avez été aidés par d'autres pays ?**

Oui, oui. Par la suite d'autres contingents caribéens sont venus nous relever, parce que ça coutait très chers. C'était presque comme d'avoir une guerre, nous calculions le coût (rires) ! Vous savez il ne s'agit pas seulement de payer les gens envoyés sur place, il y a le coût du soutien logistique, le coût du transport.

**Mais à la fin vous avez été aidés par d'autres pays...**

Oui ! Mais pas à 100%. Nous avons reçu du soutien en effet. Mais quand nous avons envoyé le contingent, il n'y avait pas d'engagements, pas de garanties que nous soyons soutenus. C'est arrivé à la fin. Nous sommes restés sur place beaucoup plus longtemps que prévu.

Les dons étaient envoyés à l'ODPEM, où j'ai eu l'occasion de travailler. La Jamaïque a été joué le rôle de plateforme pour les forces canadiennes, nous avons pu transférer les dons avec l'aide des forces canadiennes. Mais nous étions limités en termes logistiques. Donc je pense que concernant les Haïtiens, d'un point de vue politique, le soutien et l'engagement de la Jamaïque a été très loin, cela a été beaucoup plus loin que de la bienveillance. Je pense que la vision des Haïtiens de la Jamaïque a pu en être changée.

**Pouvez-vous m'en dire plus sur les Haïtiens qui sont venus après le tremblement de terre? Sur combien sont venus, etc ?**

Hum oui... (hésite) ils sont retournés à Haïti, je n'ai pas les chiffres là-dessus. Les services d'immigration pourront vous donner plus d'informations. Vous les connaissez ?

**Oui, pas de problème, je sais où ils sont. Et donc les Haïtiens ont été renvoyés ?**

Oui, ils ont été renvoyés. Certains d'entre eux ont eu la nationalité. (répond à un appel téléphonique, la conversation est interrompue)

**J'ai lu dans le *Gleaner* que l'immigration haïtienne posait des problèmes de sécurité, en quoi est-ce qu'ils constituent un problème ?**

À cause du GDT, il y a un certain nombre d'Haïtiens, une dizaine environs, qui ont été appréhendés dans les montagnes en train de cultiver de la Marijuana. Ils sont embauchés par des fermiers locaux. Donc ils commençaient à être bien insérés dans les trafics criminels.



**Mais toujours en tant qu'exécutants, pas en tant que leaders.**

Oui, oui.

**Y avait-il d'autres inquiétudes liées à l'immigration haïtienne ?**

Quand j'ai été à Haïti, c'était en 2008 quand j'étais *Correctional Commissioner*, nous avons donné des médicaments aux prisonniers, après 2010 nous avons des inquiétudes concernant ces prisonniers qui s'étaient échappés et qui auraient pu venir ici. Nous avons donc établi des canaux avec les autorités haïtiennes pour identifier les gens qui venaient.

**Vous en avez trouvé ? Certains d'entre eux sont venus en Jamaïque ?**

Lui : oui, oui. Ils ont été renvoyés. Et certains ont obtenu la citoyenneté. Mais pas beaucoup. Et vous avez Myrtha Désulmé qui était très passionnée sur le sort des migrants, elle était très engagée à propos du bien-être des migrants.

**Oui, j'ai entendu qu'elle s'était plainte de la façon dont ils étaient traités par l'État jamaïcain, elle disait qu'ils étaient discriminés....**

Oui, elle a adopté un point de vue particulier, mais si vous regardez l'effusion de sympathie après le tremblement de terre, cela a démontré que les Jamaïcains n'ont aucun, euh, problème avec les Haïtiens. Il y a une inquiétude générale à propos de la santé publique, à propos des menaces sur la santé publique, quand des personnes arrivent, nous prenons soin de procéder à des examens médicaux, etc. Ils sont nourris et logés correctement quand ils viennent, on prend soin d'eux. Les dépenses engagées chaque jour quand ils sont ici sont très élevées. La seule raison pour laquelle ils étaient détenus était que nous n'avions pas les infrastructures, comme des foyers, qui auraient été plus, euh, engageantes ; mais, ce que nous avons fait, l'Église catholique a fourni des logements pour les femmes et les enfants. Ça n'était pas une situation où tout le monde était incarcéré. En raison de nos contraintes financières, certaines familles ont été hébergées par l'Église catholique. Quand des migrants venaient, nous les mettions dans des hôtels, des hôtels à bas coûts, mais ça n'était pas soutenable à cause du coût.

**Vous n'êtes donc pas en accord avec ce qu'a dit Myrtha Désulmé...**

Je pense que son inquiétude portait sur certains détenus à Horizon. Mais en pratique, les pays ont des centres de détention, c'est juste que nous n'avions pas les installations permettant de garder les familles ensemble.

**Vous parliez de problèmes de santé ?**

Les personnes, à cause du niveau de santé publique à Haïti, le choléra et toutes ces choses... cela va sans dire que nous devons être vigilants. Donc dès que quelqu'un arrive, le public est en général très vigilant et appelle les autorités. Et je pense que cela permet, dans la plupart des cas, d'appréhender ces migrants très rapidement. Cette réaction est guidée par une inquiétude sur l'introduction de maladies.

**Il y a donc une inquiétude sur le fait qu'ils pourraient importer des maladies ?**

Oui. Ce n'est pas de la discrimination vous savez, ce sont des inquiétudes de base concernant le bien-être de votre pays.

**Une question plus générale, que représente Haïti pour vous ?**

Je vois beaucoup d'opportunités. [...] La seule menace que je verrais, de par mes expériences avec les Haïtiens que j'ai rencontrés, est qu'ils sont très émotionnels.

**Vraiment ?**

Oui. Comme les Français. Oui, comme en France, j'ai entendu que vous étiez très militants, je ne sais pas si c'est quelque chose de culturel, mais je sais qu'en les gérant ici, ils ont fait des grèves de la faim, des petites manifestations, pour essayer d'attirer l'attention. Quand ils étaient en détention.

**Les réfugiés, quand ils étaient dans les camps ?**

Non, quand ils étaient à Horizon. Ils ont essayé de démarrer une grève de la faim, mais nous leur avons dit qu'ils devaient arrêter, qu'ils avaient de la chance d'être bien nourris. Il y avait une frustration de leur part, parce qu'ils voulaient rentrer chez eux, mais qu'ils attendaient l'autorisation de l'État Haïtien pour revenir. Leur frustration a débordé en une sorte de réaction émotionnelle. Donc je pense que c'est leur principal défi, ils ont eu une longue histoire de, vous savez, de désobéissance civile et de conflits politiques. S'ils peuvent gérer leurs affaires politiques, je pense qu'ils pourraient avoir un très bon futur.

**Vous pensez que le fait que les Haïtiens venant en Jamaïque pourraient poser un problème culturel ?**

Non, non, ce sont des membres de la CARICOM. Désulmé considère que nous stigmatisons les Haïtiens.

**Vous pensez qu'il existe ce genre de perceptions au sein de la population en Jamaïque ? Que les Haïtiens posent problème ?**

Non, non, les principales inquiétudes des Jamaïcains sont : « nous aimerions aider, mais nous-mêmes avons besoin d'aide maintenant, nous ne sommes pas en position d'aider ». Si vous avez un chômage élevé dans un pays, et que vous avez 500, 600 personnes qui viennent, puis un millier, ces gens seront considérés comme une menace économique. Cela n'a rien à voir avec qui vous êtes, ce sont juste les circonstances. Je veux dire, si vous dépensez 5000 dollars jamaïcains par jour pour un migrant, les nationaux : « ils viennent juste d'arriver, et vous dépensez tout cet argent pour eux, j'ai besoin de cet argent moi aussi » ! Cela crée des problèmes politiques internes. Et des problèmes sociaux, oui.

**Est-ce que vous avez été aidé en 2010 ?**

Lui : pas pour les réfugiés, le minimum. C'est l'État qui a dû les prendre en charge.

**Pourriez-vous m'en dire plus sur l'affaire des footballeurs ?**

Oui, de ce que je sais certains avaient la malaria et n'ont pas pu jouer. L'équipe toute entière n'a pas pu jouer. Ils ont tous été renvoyés. Mais bon c'est une procédure standard, cela n'a rien à voir avec d'où ils viennent. La mise en quarantaine est une procédure applicable aux ports et aux aéroports. C'est une réponse administrative normale, cela n'a pas provoqué de réactions particulières.

**Est-ce que vous connaissez d'autres aspects concernant l'immigration haïtienne et Haïti ?**

Ils travaillaient activement avec nous durant les auditions, ils ont continué à surveiller la situation. Je pense qu'ils ont également des problèmes financiers. [fin]

### **Annexe 3 : Exemple d'entretien – Gabrielle Louis-Carabin, député apparentée socialiste et maire de la commune du Moule**

**Pour commencer, je voulais vous demander qu'est-ce que représente Haïti pour vous ?**

Haïti c'est un grand pays qui a eu l'audace de prendre son indépendance. Et qui connaît les pires difficultés. Haïti a une population importante, une population chaleureuse, et une population qui travaille. Ça, il faut le reconnaître, quand j'y suis allé en 1978, c'est ce que j'ai retenu ! Une population qui vivait dans des conditions difficiles, c'était l'époque de Duvalier, mais qui avait une certaine fierté... Est-ce parce qu'ils avaient la nationalité haïtienne ? C'est un peuple de travailleur. Beaucoup de peintures... Ce qui m'avait aussi marqué, c'est les arbres qu'ils coupaient partout pour faire du charbon. À l'époque il y avait encore des routes... Ce voyage en 1978, ça m'a fait prendre conscience que c'est un peuple fier, mais qui n'arrive pas à s'en sortir. Beaucoup d'enfants étaient dans la rue, les gens vous sollicitaient. Dans Pétienville et à Kenscoff, il y avait beaucoup de barreaux sur les maisons pour se protéger.

**Vous pensez qu'Haïti c'est un peuple fier mais à qui l'indépendance a beaucoup coûté ?**

L'indépendance, c'est une fierté. Mais cela leur a beaucoup coûté, parce qu'aujourd'hui ils n'arrivent pas à s'en sortir. C'est triste à dire, mais à l'époque de Duvalier, c'était mieux à Haïti que maintenant. Il y a avait pas d'insécurité à l'époque. Je suis revenu à l'époque de Préval, et le constat m'a frappé. Duvalier était un dictateur, mais c'était pas pareil, c'est triste à dire, mais c'est vrai.

**Comment est-ce que vous pensez qu'Haïti est perçue en Guadeloupe ?**

En Guadeloupe, je pense qu'Haïti, pour certains intellectuels, c'est une forme de fierté. Mais quand on regarde, c'est dommage, d'avoir eu son indépendance mais de ne pas avoir su la mettre à profit [...]. Les gens connaissent mieux Haïti parce qu'il y a beaucoup d'Haïtiens chez nous. On a eu depuis près de 15 ans des boat people qui venaient. On entendait que des gens mourraient à Capesterre-Belle-Eau. Moi-même personnellement ça m'a interpellée. De plus en plus nous avons des Haïtiens en situation irrégulière, et il y en a qui sont en situation régulière. Et même ceux qui arrivent de façon irrégulière essaient de se régulariser une fois dans le pays. Soit se marier avec un type d'un certain âge, soit se marier avec des gens par amour, ça peut arriver, mais aussi avec des jeunes qui se marient, qui peuvent se lasser après.

La loi m'interdit en tant que maire de ne pas vous marier. Mais dans ma vie de maire ça m'est arrivé une fois d'interpeler une jeune et de lui demander : « pourquoi tu vas te marier ? ». Deux fois. Les parents ne voulaient pas qu'elle se marie. Et le bonhomme s'est marié et l'a déjà laissée. Avant il s'en occupait. C'est un Haïtien. Mais je me suis rendu compte du nombre d'Haïtiens dans ma commune, dans la Guadeloupe, a marqué le pays. Vous allez voir du côté de la restauration du marché, j'en ai au moins deux ou trois qui ont des petits magasins. Il y en a plusieurs. J'en ai quelques-uns qui ont des

épiceries. Donc il y a eu une espèce d'intégration. Mais c'est vrai que parfois on peut entendre « on en a marre ».

### **Parce qu'il y a des irréguliers ?**

Parce qu'il y a des irréguliers, mais ça, il faut le reconnaître, c'est un peuple qui est venu dans les années 60-70 pour travailler dans les champs de canne. Et puis il y a eu le contrôle de l'immigration. Mais n'empêche, l'Haïtien, c'est un peuple de travailleurs. Chez lui, mais ici aussi.

### **Pourquoi les gens en avaient marre ?**

Et bien les gens, on fait exactement la même chose qu'en métropole. Quand il y en a trop, ça commence à vous gêner, mais quand vous les utilisez, ça vous gêne pas ! Il y a des gens qui viennent me voir et qui disent : « oui, les Haïtiens achètent les épiceries, ils achètent les boutiques ! ». Si vous traversez Pointe-à-Pitre, vous verrez beaucoup de boutiques, de boutiques de vêtements, c'est pas le même style qu'avant... Si vous allez à Bergevin, vous n'avez que des Haïtiennes qui vendent sous des petits abris. C'était comme ça avant. Mais par moment ils achètent des fonds de commerce, donc par moment je pense qu'il doit y avoir une espèce d'entente, d'union, d'unité entre ce peuple-là. Pour leur permettre d'investir.

### **Et ça, ça fait peur aux gens ?**

Non, heu (hésite)... vous savez dans ma commune j'en vois des Haïtiens, ils travaillent, ils achètent des voitures, heu... c'est-à-dire que par moments il y en a qui ne sont pas contents. C'est vrai que dans le pâté on a eu une mobilisation de gens qui disaient : « les Haïtiens il faut les mettre dehors », « ce sont eux qui ont entraîné le sida, la tuberculose », ça on l'a vu. Et puis il y a eu des élus qui ont pris leur contre-pied. Pour dire que non. Mais c'est vrai qu'on en a quand même beaucoup. C'est comme les filles de Saint-Domingue, avant on en trouvait pas beaucoup, maintenant il y en a beaucoup.

### **Et ça peut poser problème ?**

Je ne dis pas tout de suite. Quoique dès fois on entend ça. Il y a des Guadeloupéennes qui disent : « elles vont venir prendre nos maris ! » Parce que, à un moment donné, on entendait des hommes guadeloupéens dire que les femmes de Saint-Domingue sont belles, qu'elles sont gentilles, que les Haïtiennes sont gentilles<sup>1947</sup>. Parce que pour se marier, on montre le bon côté... Et on entendait ça dans la population. Il est vrai que même moi je pense que tôt ou tard ça peut poser problème. Quand il y en a trop, oui. Il faut pas nier ça, c'est vrai. Et vous avez beaucoup, beaucoup, de filles de Saint-Domingue qui vivent dans le secteur, qui se marient et qui divorcent. Ce n'est pas le cas pour les Haïtiens, ils ne divorcent pas avec leur femme. Mais il y a beaucoup de personnes âgées qui se marient avec de jeunes femmes haïtiennes. J'ai vu un vieux monsieur marié à une d'elle qui m'a dit : « je l'avais avant que ma femme ne meure, mais elle s'occupe de moi, et mieux qu'une Antillaise ». Ça on l'entend, que l'Haïtienne s'occupe mieux de moi qu'une Antillaise.

### **Vous dites que ça peut poser problème à long terme, vous parlez de l'immigration en générale ?**

---

<sup>1947</sup> Mme Louis-Carabin fait en réalité allusion à la République Dominicaine, dont la capitale est Saint-Domingue.

L'immigration générale, s'il y en a trop ça pose problème, il ne faut pas que ça dépasse le seuil. Et c'est vrai qu'à un moment où ils arrivaient il y a eu une mobilisation, et les politiques ont arrêtés ça. Je pense qu'il faut rester vigilant.

### **C'était à quelle époque cette mobilisation ?**

Peut-être 8 ans. Lurel n'était pas encore président du Conseil régional. C'était un animateur qui parlait. C'était un animateur qui parlait. Toute compte fait on l'a critiqué, on s'est mobilisé contre lui, on a fait un procès, il l'a perdu, il ne pouvait plus animer. Mais au fond de moi-même je pense qu'il avait raison. On a laissé faire, et ceux-là même qui ont laissé faire ont dit : attention ! Je peux reconnaître une Haïtienne d'une Guadeloupéenne quand je passe. Comme c'est un peuple de travailleur, ils savent que ce n'est que par le travail qu'ils vont s'en sortir dans la vie. Ils connaissent leurs droits, très souvent mieux que la Guadeloupéenne, ils vont faire des petits boulots. Et je pense que quand ils font des petits boulots, ils doivent avoir des cagnottes communes. Ils ont des camions de bolkits<sup>1948</sup>. Devant le cimetière j'avais une Haïtienne, un Guadeloupéen c'était son amant, c'était lui qui vendait les bolkits tous les soirs. Il y a une solidarité au sein de ce peuple, devant le camion on voyait des tables avec des Haïtiens qui jouaient au domino. Une des employés communales m'a dit : « Madame le Maire pourquoi tu n'interdis pas ça ? Les Haïtiens barrent la route à jouer avec leur domino ! » Je lui ai dit : « mais je ne comprends pas ! Au contraire, ça prouve qu'ils sont solidaires, ils vont acheter chez eux ! Ils sont solidaires, ce ne sont pas des voyous. Et ça, ils ont du mal à comprendre ça ».

J'avais une haïtienne, c'est vrai que c'était choquant. On lui avait donné avec sa voiture un emplacement à côté de la mairie. Au début c'était très bien. Et puis, après elle a mis une toile, une deuxième toile. Moi-même à un moment j'ai dit non. J'ai appelé les services de contrôle. Elle ne vient pas. Elle ne pouvait venir à son emplacement qu'à certaines heures, mais comme c'était son emplacement, elle venait toute la journée. Elle faisait comme si elle était en Haïti ! J'ai décidé de la convoquer pour lui dire de ne pas mettre. On l'a mis un peu plus loin parce qu'à chaque fois il y avait un conflit avec les vendeurs à côté, qui disaient qu'elle prenait toute la place. Mais c'est vrai qu'au départ, on aurait pas dû lui donner un emplacement là, comme ça on aurait pas eu d'ennuis. Quand un Guadeloupéen a un emplacement, il ne va pas mettre de tentes, ou il va vous demander. Quand elle a fait, il y a eu une mobilisation de quelques personnes. Un jour elle est venue mais elle n'a pas pu se garer. Moi j'ai beaucoup d'employés qui sont des Haïtiennes, et ces dames-là sont très gentilles.

### **Vous parliez d'Ibo Simon, qu'est-ce qu'il disait ?**

Ah bah Ibo ! Je ne sais pas s'il le disait en radio mais il disait de faire attention. Que ces gens-là vont nous envahir, on disait qu'ils avaient la tuberculose. La tuberculose était réapparue à l'époque, à cause de la pauvreté et de la précarité. Et on faisait croire que c'était eux. Ou bien « le pays est envahi, nous ne serons plus chez nous, ils prendront notre travail ». Oui ils travaillent ! Mais c'est parce que nous aussi nous ne voulons pas

---

<sup>1948</sup> Le bolkit est un type de sandwich guadeloupéen.

travailler. C'est comme en métropole. Avant, qui faisaient les ordures ? Les Africains et les Maghrébins.

**Vous disiez qu'Ibo avait raison sur certains points ?**

Non, hum, (hésite), ça veut dire que parfois faut contrôler l'immigration ! Il y avait de la haine. Même moi, j'ai quelqu'un que je connais bien, elle aime la musique haïtienne, mais elle aime pas les Haïtiens : « ah ouais, qu'est-ce qu'ils comprennent ces gens-là, ils ont qu'à aller dans leur pays ! » Ça se fait très souvent. Ils connaissent leurs droits. Ils se laissent pas marcher sur les pieds ces gens-là. Et ils sont prêts à faire n'importe quoi pour gagner dignement leur vie. Et moi je lui dis : « mais tu écoutes du compas ! » La musique haïtienne c'est une musique qui sort du cœur... Un peuple qui a vécu tellement de misère... Je connais un type qui n'avait rien quand il est parti, et il dormait dans la rue. C'est une métropolitaine qui l'a accueillie chez elle, ils sont tombés amoureux, ils ont eu des enfants, et maintenant il est taximan! Ils n'ont pas peur de travailler, c'est pour ça que je dis que c'est un peuple fier [...]. Le petit Haïtien, quand il va à l'école à Haïti, comme à une certaine époque chez nous, il sait que c'est par les études et le travail qu'il sortira de la misère.

**Il y a eu une mobilisation politique contre Ibo Simon ?**

Il y a eu un défilé, avec des gens de gauche, de droite, pour pouvoir contrecarrer cette animateur télé...

**Vous aviez eu un rôle là dedans ?**

Moi je ne suis pas allé. J'ai trouvé que c'était de l'hypocrisie. Vous voyez ce qui se passe avec Cahuzac ? Publier le patrimoine des élus ? C'est de l'hypocrisie !

**Il y avait de l'hypocrisie dans les opposants à Ibo Simon ?**

Certains étaient hypocrites. Moi je connais une qui appelait à manifester mais qui n'y est pas allée. Moi je ne suis pas allé. Je ne suis ni pour ni contre. Mon opinion je la garde.

**Du coup votre opinion là-dessus c'était...**

Ah bah, je le répète, c'était... heu... (hésite) Quand j'ai vu les gens en groupe, les gens d'Haïti et les filles de Saint Domingue, j'ai dit « Aïe », il faut contrôler, il faut réduire. Il faut régler ce problème-là. Vous savez, si je le dis à la radio, je suis raciste. On ne peut pas accepter toute la misère du monde. C'est impossible. Il y a un jour où la population... (claque dans ses mains). Avant chez moi, il n'y avait pas le Front national, maintenant on comment à avoir le Front National. Alors j'entends « ouais, ils achètent des commerces ! », dans ma petite commune. Oui, mais ils achètent des petits commerces parce qu'ils sont travailleurs ! Ils sont solidaires entre eux ! Ce n'est pas le seul peuple qui est solidaire, il y en a beaucoup d'autres.

**Vous connaissiez Ibo Simon personnellement ?**

Oui ! Je l'ai même marié.

**Parce qu'il était du Moule ?**

Non. Il n'était pas du Moule, mais il voulait que ça soit Madame le Maire qui les marie. C'était un mariage superbe. Il y avait toutes les religions.

**Est-ce que vous pourriez me décrire le personnage vu que vous l'avez un peu connu ?**

C'était un animateur qui avait ses qualités et ses défauts, heu..., mais qui n'avait pas peur ! Quand j'ai marié Ibo, il y avait des catholiques, des adventistes, des syro-libanais,

certaines avocats, tout le monde, c'est l'homme du peuple ! Il avait fait de la politique, il avait été tête de liste aux régionales, et il avait deux ou trois élus à l'époque. Il avait été utilisé par certaines personnes.

### **Par qui ?**

Par certains élus. Quand Ibo parlait, il déplaçait les foules. Il a été candidat à la mairie de Pointe-à-Pitre, et il a mis en ballottage le maire. Et je pense qu'entre nous, c'est peut-être à cause de tout cela qu'on l'a empêché d'être animateur.

### **Il a dérangé certaines personnes ?**

Mettre en ballottage le maire Bangou, quand même... Ibo était entouré de gens biens, il n'a rien dans le crâne, sauf son pragmatisme parlant, gueulant.

### **Dans quelle tendance Ibo s'inscrivait-il ?**

Le populisme. Il était ni droite, ni gauche Ibo. C'est quelqu'un qui emmerdait les gens. Ceux qui l'ont mis en politique et ont payé sa campagne, voulaient des sièges, et on l'a utilisé. Il dérangeait. C'est un phénomène. Le jour de son mariage, c'était rempli. J'étais surprise. J'ai vu toutes les religions, avocats, pharmaciens, tout je vous dis. Il s'est mobilisé contre les Haïtiens, mais maintenant il n'y a plus de mobilisation contre les Haïtiens. Ça peut arriver qu'il y ait des mobilisations où les gens disent : « oui ils ont achetés telles boutiques ! » Ce sont des gens très croyants, ils sont beaucoup chez les évangélistes. Ils font des prières dans leurs maisons, et ça peut gêner le voisinage. Parfois j'ai des remontées qui me disent : « oui, ces Haïtiens... ». Mais il n'y a pas que les Haïtiens. Il y a aussi beaucoup de Guadeloupéens qui font des fêtes. Mais c'est vrai qu'il y a beaucoup, beaucoup, de petites églises évangélistes. Avec beaucoup d'Haïtiens. Ça, ça peut gêner. J'ai beaucoup de remontées comme ça : « oui, il y en a marre des gens ! » Dans un lotissement par exemple, où une Haïtienne s'est installée. La personne qui réside de façon régulière, elle doit avoir les mêmes droits et les mêmes avantages que les Français, Guadeloupéens. Et je me faisais insulter : « oui, tu es avec les étrangers... ». Je me suis dit c'est pas possible, elle est étrangère, mais elle est venue ici, et on l'a accepté ! Il y en même qui changent de nationalité, qui deviennent français. Une fois, j'ai eu une Guadeloupéenne qui est venue furieuse, me disant qu'au-dessus d'elle, il y a une Haïtienne, et qu'elle ne peut pas comprendre. Qu'on lui ait donné le rez-de-chaussée et elle le premier étage, que ça soit l'Haïtienne qui la domine. C'est des petits trucs qui vous font voir que parfois il peut y avoir une étincelle. Je lui ai dit : « arrête de raconter de conneries ! » Elle a répondu : « oui, ces gens-là, ils sont pas d'ici mais ils ont les mêmes droits ! » Donc il faut savoir leur parler. Mais si on essaie pas, nous élus, de pas prendre ces petits problèmes, ils peuvent devenir de grands problèmes. Et si par exemple quelqu'un veut acheter une maison, c'est pas parce qu'il est Haïtien que je vais l'en empêcher.

### **Je reviens à Ibo Simon, comment ça s'est passé pour le mariage ? Il est venu vous voir ? Il n'était pas d'une tendance politique différente de la vôtre ?**

Si.

### **Ça ne vous a pas posé de problème ?**

Ah non, moi je l'aimais bien ! Il m'a demandé à le marier, je l'ai marié. Mais c'était un succès son mariage. Il y a eu une grande fête.

### **Vous le connaissiez avant ce mariage ?**

Il était animateur de Canal 10. Il m'a reçu, pas en tant qu'animateur... Dès qu'il y avait un fait divers, il venait, il faisait des micros-trottoirs, en créole. Je le connaissais. J'ai même siégé avec Ibo au Conseil régional, à l'époque j'étais là. Et puis c'était un personnage ! Il était habillé de costumes qu'il avait fait lui-même. On l'appelait le « roi Ibo ». Il était bien avec les Békés. Les premières actions qu'il a fait, c'est pas contre les Haïtiens, c'est contre les Dominicains.

**Il y a eu un Congrès sur l'immigration en 2005, est-ce que vous y avez participé ?**

En 2005 ? Je me rappelle même pas. Alors là, je me rappelle pas. Est-ce que je suis allée ? Parce qu'il y a des Congrès où je ne suis pas allée... (hésite) Non mais je pense quand même, c'est un peuple qui a des difficultés, la seule chose qu'il faut c'est qu'il y en ait pas trop, c'est tout. Mais chez moi dans ma commune, j'ai tout : des Haïtiens, des Dominicains... Et d'ailleurs le commerce fonctionne avec eux.

**Après le Congrès, des mesures restrictives ont été prises, notamment pour faciliter les reconduites à la frontière, qu'est-ce que vous en pensez ?**

Il n'y en a pas beaucoup qui sont repartis. Enfin peut-être ... Il y en a, hommes comme femmes, qui essaient de se marier avec des Français. C'est pour ça qu'aujourd'hui ils sont gentils. L'homme haïtien est gentil, il épouse la Guadeloupéenne, mais après il la laisse ! J'en ai une qui s'est mariée avec un Haïtien, et quelques années après c'était fini. Elle m'a dit : « Madame le Maire, il avait femme et enfants en Martinique, dès qu'il s'est marié avec moi il a fait venir l'Haïtienne ! » Ça peut arriver aussi. Ça peut arriver dans toute immigration. Mais ce qu'ils font là je peux pas dire que ça nous pose problème. Je peux pas dire que c'est un peuple fainéant, les Haïtiens on dit beaucoup qu'ils posent problème, les Haïtiens je peux pas le dire. Ils travaillent, ils sont dans les exploitations agricoles, ils sont dans le soleil jusqu'à deux heures de l'après-midi. C'est un peuple qui travaille. Même à l'école ce sont des enfants qui travaillent.

**Et les mesures qui ont été mises en place, elles étaient nécessaires ?**

Ah oui, de toute manière il faut réguler. On ne peut pas lutter, sans quoi on connaîtra des frictions au sein de la population. Quoique parfois il y en a, mais il faut savoir les gérer. Un Guadeloupéen épousera une Haïtienne, on dira : « ces Haïtiens-là ce sont des sorciers, ils lui ont mis un sort ! » Vous allez entendre ça. Mais on peut pas dire que ça soit une population oisive. Même s'ils bénéficient du RMI et tout, c'est un peuple qui travaille.

**Vous n'avez pas eu le sentiment qu'il y en a beaucoup qui ont été reconduits à la frontière ?**

Ah, peut-être... Il y en a qui ont été reconduits, mais après le séisme, j'ai pas l'impression. Après le séisme, on a stoppé un moment parce qu'il y avait la misère, c'était inhumain.

**Comment ça s'est passé par rapport au tremblement de terre ?**

On a fait des opérations d'envoi de matériel de survie. C'est normal, un peuple tout à côté de nous subit un cataclysme, c'est comme nous quand on a un cataclysme : la Martinique nous envoie des trucs, la France nous envoie des trucs, c'est tout à fait normal et légitime qu'on fasse des mesures de coopération. On a fait des opérations à l'école « un cahier un crayon », on fait des opérations pour toute population proche de



nous, caribéenne. En 1989, avec le cyclone Hugo nous avons eu beaucoup d'aide de la part des communes de l'hexagone et de la Martinique.

**La population elle-même s'est mobilisée ?**

Ah oui. La population, le CORECA, beaucoup. Les centres communaux d'action sociale se sont beaucoup mobilisés. Et la population s'est beaucoup mobilisée. La population guadeloupéenne est très généreuse. Haïti est un peuple fier. Nous nous avons toujours la main tendue, il faut avoir de la fierté et de la dignité.

**C'est un peuple que vous aimez ?**

Moi je vous dis, je suis allé en 1978. Mes enfants étaient déjà effrayés, alors que je peux vous dire que ça n'était pas comme aujourd'hui. Il y avait beaucoup de misère. [revient en détail sur son voyage à Haïti] Haïti ça m'a beaucoup marquée. Et vous voulez que je vous dise, c'est quand je suis allé à Haïti que je me suis dit que le peuple de la Guadeloupe ne deviendra jamais indépendant. A un moment donné j'y croyais. Je me suis dit : « c'est pas possible ! » On connaît déjà trop d'inégalités. [...]

**Comment les élus locaux ont-ils réagi face à Ibo Simon ? Est-ce qu'il y en a qui ont participé au mouvement de protestation ?**

Il y en a qui ont pris part. Il y a eu les deux. Il y en a qui ont pris part à la protestation, qui ont défilé dans les rues, c'était une très belle manifestation. Et puis il y en a aussi qui sont restés chez eux.

**Et il y en a qui l'ont soutenu ?**

Ah oui ! Mais ils ne le disent pas. C'est très mal vu ! A l'époque Viviès était pour, et lui il cachait pas son jeu.

**Et Michaux-Chevry ?**

C'est d'elle dont je vous ai parlé. Elle a demandé à des élus d'y aller, comme moi d'ailleurs, donc certains élus de son groupe y sont allés, mais pas elle. Elle a appelé à manifester mais elle n'y est pas allée... Et bah oui, parce qu'elle jouait sur les deux tableaux ! C'est de l'hypocrisie. Elle a demandé. Elle nous a appelés pour manifester, mais le jour de la manifestation elle n'était pas là ! Elle jouait sur les deux tableaux, c'est pour ça que je vous disais qu'il y avait de l'hypocrisie.

**Et Eric Jalton il n'avait pas soutenu Ibo Simon ?**

Je sais pas. Sûrement. On a des gens qui sont très extrémistes de gauche. Il y en avait beaucoup qui soutenaient Ibo, ouvertement.

**Vous vouliez ajouter quelque chose ?**

Je vous ai dit l'essentiel. Il faut maintenir la cohésion en contrôlant l'immigration.

**Vous avez l'impression que c'est contrôlé en ce moment ?**

J'ai l'impression qu'il y a beaucoup de demandes. Quand je passe devant la préfecture le matin, un jour où je suis allé, je me suis dit : « ça devient de plus en plus en difficile ». Il faut savoir arrêter. Mais c'est vrai que nos jeunes, certains hommes, aiment beaucoup les Haïtiennes. Et ils aiment beaucoup les filles de Saint-Domingue, elles sont belles, on peut pas dire qu'elles sont pas belles. Il faut garder le contrôle. [fin]

## Annexe 4 : Extraits des émissions d'Ibo Simon du 10 et 11 juillet 2001

Colette ERIVAN  
Interprète-Traductrice  
Expert près la cour d'appel de Basse-Terre  
16, Morne Chauffours  
97139 ABYMES

Je soussignée Colette ERIVAN, Interprète-Traductrice Expert près la cour d'appel de Basse-Terre, désignée par ordonnance de référé du 26 avril 2002, du président du tribunal de Grande Instance de POINTE-A-PITRE, en ces termes :  
« Désignons Colette ERIVAN pour transcrire les propos tenus en créole vers le français, laquelle pourra s'adjoindre tous sachants spécialisés si besoin est. »

A la requête des associations :

TET KOLE  
CENTRE HAITIEN D'INFORMATION ET DE DOCUMENTATION  
LES AMIS D'HAITI  
LE MRAP  
LA LIGUE DES DROITS DE L'HOMME  
LE GISTI  
SOS RACISME.

Dans une affaire qui les oppose à IBO Simon, animateur TV, et à la chaîne de télévision la SARL COMIN Canal 10, Mr. Michel RODRIGUEZ.

Traduction du créole vers les français de quatre cassettes vidéo dont :

- deux en date des 10 et 11 juillet 2001 enregistrées par M. TRESOR Georges ;
- de deux en date des 12 et 13 juillet 2001 transmises par le CSA à Me Yves BESSIN, huissier de justice au LAMENTIN, qui les a remises à la traductrice pour qu'elle remplisse sa mission.

Je soussigné, Traducteur Assermenté.  
Expert près la Cour d'Appel de Basse-Terre  
certifie que la traduction qui précède  
est conforme à l'original libellé en  
langue *créole* .....  
Visé par moi. No. visé sur n° .....  
Pointe-à-Pitre, le *19 juin 2002*  
Signature exempte de législation  
Décret n° 539/14 Article 8 du 26.9.1953

**Colette ERIVAN**  
Traductrice Assermentée  
16, Morne Chauffours  
97139 Abymes - POINTE-A-PITRE  
GUADELOUPE F.W.I.  
Tél (dom) : 83.33.01

Annuaire, Espagnol, Italien  
 07109 Abymes - POINTE-A-PITRE  
 GUADELOUPE F.W.I.  
 Tél (dom) : 83.33.01

Cassette du 10/07/01

Je soussigné, Traducteur Assermenté,  
 Expert près la Cour d'Appel de Basse-Terre  
 certifie que la traduction qui précède  
 est conforme à l'original libellé en

Visé par moi. No. de visa n°  
 Pointe-à-Pitre, le 10/07/2001  
 Signature exempte de législation  
 N° 8 du 26.9.1953

Enregistrée par Monsieur Georges TRESOR et remise par Me BESSIN

« Alors le peuple, bonjour, comment allons-nous ? Est-ce que cela marche ? Hé bien la vie est un combat, ceux qui sont là tant mieux, ceux qui ne sont pas encore là tant mieux.

Hé bien mahautien, mahautienne, Ibomien Ibomienne, téléspectateurs , comment ça va ? vous êtes là, vous regardez, vous allez tous bien ? Ça va ?

Aujourd'hui de quoi allons- nous parler, toujours de la même chose, ça ne change pas : l'éducation, les bons conseils, tout ce que vous voulez, la moralité, etc etc »

*Monsieur Simon IBO adresse ses condoléances à la famille PIERRE JEAN, ancien foot décédé. Il prend un document :*

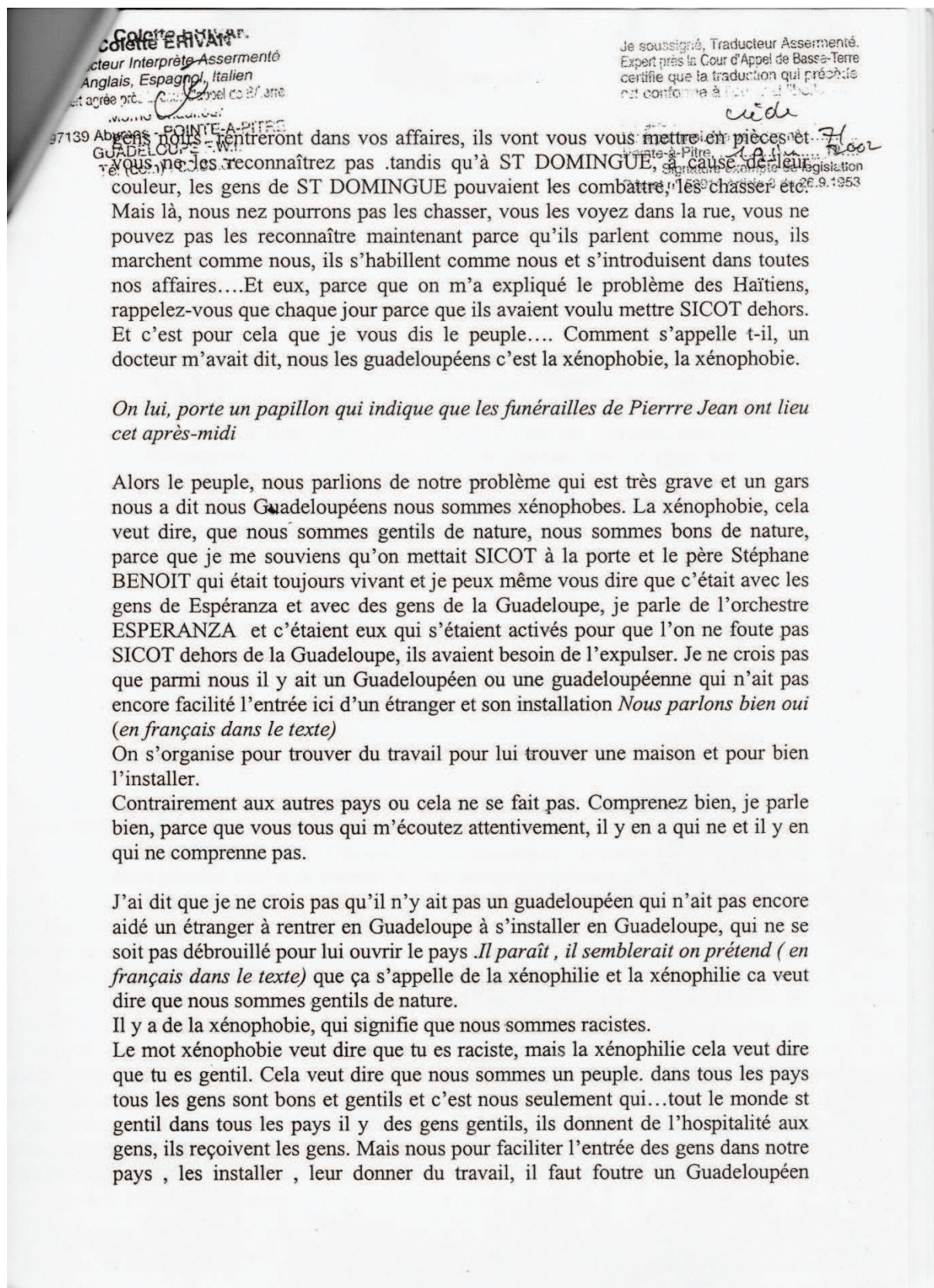
« Maintenant, j'envoie aussi le bonjour à tous ceux qui se battent en Guadeloupe mais ceux qui se battent dans le bon sens.

On m'a envoyé quelque chose, l'Union Professionnelle des Producteurs et Revendeurs agricoles Guadeloupéens.

*Il lit le document de cette association et reprend :*

Alors le peuple, c'est toujours le même problème des Haïtiens, vous devez savoir que la ville est contre vous à bloc. Je ne peux pas dire si c'est la municipalité en général, mais je ne crois pas qu'il y ait plein de gens de la municipalité qui sont contre les maraîchers et les agriculteurs de la Guadeloupe. Parce que, il faut que vous sachiez que nous sommes dans un tournant de la politique et que c'est sur les voix de ces gens là qu'ils comptent pour rester au pouvoir et pour prendre le pouvoir. Par ce que comme les Guadeloupéens les ont déjà sanctionnés, tenant compte du fait qu'ils laissent une ville morte, sale avec des magouilles d'argent etc, guadeloupéens prenez des dispositions contre eux et c'est sur cela qu'ils s'appuient et ils sont décidés à livrer la Guadeloupe aux Haïtiens et Haïtiennes.

Malheureusement, cela tournera mal pour nous, mal, mal, mal. Parce que nous vous disons qu'en Haïti, il y avait un problème avec St DOMINGUE, il avait un problème avec les Haïtiens et c'est le même problème qui se pose, mais à ST DOMINGUE, c'était un problème de personnes de teint clair contre des personnes de teint noir, tandis que là ce sont des Noirs contre des Noirs et les



## TRADUCTION de la CASSETTE DU 11/07/01

Le peuple bien bonjour. La vie est un combat, ce qui doit arriver, arrivera. J'envoie un message pour RODRIGUEZ et la fille de RODRIGUEZ : Respectez les gens qui travaillent ici. Vous prenez les micros pour aller faire des émissions avec des personnes qui ont porté plainte contre moi et qui ont poussé les Haïtiens à porter plainte contre moi.

RODRIGUEZ, respectons nous. Ce sont des gens à bannir, leur temps est fini.

Message pour Nanou Dimitri :

« Hier soir je discutais avec le comité des blancs pays, ils sont conscients que les Haïtiens appauvrissent la Guadeloupe, leur argent ne reste pas en Guadeloupe avec leur jeu de « bolet ».

Les maires de la Guadeloupe doivent interdire le jeu de Bolet dans le pays.

A Capesterre, BEAUGENDRE doit arrêter cela. Si nous avons des couilles, il nous faut arrêter cela parce que c'est une chose illégale et cela ne nous rapporte rien.

La guerre est déclenchée. Tenez, nous avons un gars de Petit-Canal qui est en difficulté avec les Haïtiens ; Les Haïtiens ont jeté par terre ses tomates ; Vous pensez bien que ses Messieurs sont comme cela.

Rappelez-vous que je vous avais dit ce qu'il faut faire pour mettre ses messieurs dehors. Alors, là il y a là (sur le plateau) un gars qui nous expliquera, (il s'adresse à l'invité en lui disant)... il ne faut pas avoir peur même s'il y a ceux qui soutiennent les Haïtiens.

Alors quel est ton problème ?

« IBO reçoit sur le plateau un marchand de Petit-Canal qui relate un incident l'ayant opposé à un Haïtien. Attaqué par des Haïtiens qui lui reproche de vendre des tomates moins chers, il lui lance quelque chose à l'œil, il se fait hospitaliser et présente un certificat médical d'une incapacité de travail de dix jours ».

IBO déclare

Je soussigné, Traducteur Assermenté.  
Expert près la Cour d'Appel de Basse-Terre  
certifie que la traduction qui précède  
est conforme à l'original libellé en

le nom *Colette*  
97139 Abymes - POINTE-A-PITRE  
Signature exempte de législation  
Décret n° 53914 Article 8 du 26.9.1953

**Colette ERIVAN**

Traducteur Interprète Assermenté  
Anglais, Espagnol, Italien  
Expert agréé près la Cour d'Appel de Basse-Terre  
97139 Abymes - POINTE-A-PITRE  
GUADELOUPE F.W.I.  
Tél (dom) : 83.33.01

« Tout cela est possible car le Guadeloupéen est un peuple qui est lâche, c'est pourquoi les Haïtiens mettent de la merde dans votre gueule. C'est pourquoi les racailles Dominiquais et de Saint-Domingue mettront de la merde dans votre gueule (il prend le Préfet à témoin en disant : celui-ci joue à l'hypocrite).

Les élus locaux, vous entendez ! vous devez accepter 300 personnes dans le pays ; Maintenant ils sont 72.000 et comme je vous dis ces gens là sont décidés à se battre contre nous. C'est comme TET KOLE, ils sont venus organiser les macoutes en Guadeloupe. Les Indiens, les Syriens, n'ont encore créé aucune association. Mais il leur ( les Haïtiens) fallait une association ; ce n'est pas de l'argent la ville de Pointe A Pitre qui leur fait défaut..., ils sont déclarés loi 1901 !

Alors Guadeloupéen lorsque vous voyez un Haïtien agresser un Guadeloupéen, il faut réagir. Les Haïtiens mettront du caca dans votre gueule, ce sont des gens assoiffés de sang, mais si vous ne vous montrez pas plus assoiffés de sang qu'eux, ils prendront le dessus, ils prendront le dessus.

Alors MITEL à Petit-Canal, les maires de la Guadeloupe, il faut que vous sachiez combien d'Haïtiens qu'il y a dans votre commune, combien de racailles, combien d'indésirables ; ceux que nous devons garder, nous les garderons ; Les voilà maintenant qui agressent ce monsieur (l'invité de l'émission) pour ses tomates.

Madame CARABIN ne vous occupez pas des élections ! sur votre marché, il n'y a que des Haïtiens qui vendent. A quoi cela vous sert-il d'être maire, député, ou sénateur, ? Pourquoi voulez-vous la Région ? Pourquoi voulez vous avoir tous les droits ?

Maintenant ils vont interviewer le Préfet et il sera obligé de jouer à l'hypocrite avec les Guadeloupéens...

Le peuple est gentil par imbécilité. Je souhaite, à Gros Cap Petit-Canal, que vous vous organisiez contre les Haïtiens. Ne me dites pas que tous les Haïtiens ne sont pas mauvais, nous, nous parlons de vermine, de racaille, de chiens... Oui de chiens..... Allez donc porter la cassette chez le Procureur parce que j'ai traité les Haïtiens de chiens.

PEAN, effectivement, ce sont des chiens, espèce d'enfants de garce que vous êtes...

Je soussigné, Traducteur Assermenté.  
Expert près la Cour d'Appel de Basse-Terre  
certifie que la traduction qui précède  
est conforme à l'original libellé en

Langue *Creole*  
Moi par moi. Ne vaut sur n°  
Pointe-à-Pitre, *19 Juin 2011*  
Signature exempte de législation  
Décret n° 53914 Article 8 du 26.9.1953

**Colette ERIVAN**  
Traducteur Interprète Assermenté  
Anglais, Espagnol, Italien  
Expert agréé près la cour d'appel de Basse-Terre  
97139 Abymes - POINTE-A-PITRE  
GUADELOUPE F.W.I.  
Tél (dom) : 83.33.01

Cela vous met en rage, au pays ce sont des gens à qui vous donnez l'hospitalité chez vous. Ils ont eu des problèmes avec des noirs américains à Miami qui leur donnait du travail, voilà, les noirs américains ont des problèmes avec eux.

Les blancs nous ont capturé, ils nous ont donné un nom, un compte en banque, ils nous ont donné une maison et maintenant nous disons que nous sommes contre les Blancs. Qu'est-ce que les Blancs nous ont fait ? Les blancs vous ont fait évoluer, mais au fond vous êtes des imbéciles et rien d'autre. Tout l'argent qu'ils vous donnent vous le gaspillez....

*Arrivée d'un deuxième invité qui a un problème d'occupation de sol sur la plage de Capesterre de Marie-Galante. Ibo ensuite interpelle M. GILLOT sur le projet Guadeloupéens puis revient sur le problème des Haïtiens.*

« Depuis le temps que ce problème là est soulevé on n'a jamais trouvé un journaliste. Pas ceux de Canal 10 qui ont trouvé que je faisais de la haine raciale ? Ce sont ceux-là qui les premiers ont parler en Guadeloupe et ce sont eux qui sont allés avec d'autres Guadeloupéens voir les Haïtiens pour attaquer IBO. Les Haïtiens sont couillons et le demeurent etc... et ils sont venus attaquer IBO avec l'espoir de gagner IBO. Mensonge (dans le sens de balivernes) Le Procureur qui doit condamner IBO, sa mère est déjà née mais lui même n'est pas encore né. Car on ne peut pas me condamner parce que je suis contre la vermine, les indésirables, la racaille. Je ne critique pas les « désirables » je critique les indésirables vermines, les racailles, les parasites, ceux qui viennent créer le racisme et la xénophobie.

Tout ce que je dis c'est la Guadeloupe qui le dit. Ce n'est pas le procès de IBO c'est votre procès. Les gens qui ont signé des papiers contre moi ne sont pas des Guadeloupéens ce sont des anti-Guadeloupéens. Ils ont le nom de Guadeloupéen dans leur gueule, dans leur esprit, ils sont contre les Guadeloupéens. Beaucoup voulaient emmener les Guadeloupéens à l'indépendance et quand ils ont vu que le peuple ne suivait pas, ils sont devenus révolutionnaire etc... etc...

A force de couillonner le peuple, de couillonner le peuple, ils ont perdu la cote, ils ont fini par haïr le guadeloupéen, à partir du moment où les Guadeloupéens ne se laissent pas couillonner facilement.....

IBO lit un fax d'un téléspectateur, au sujet des horaires de la Poste de Marie-Galante.

Publicité le soussigné, Traducteur Assermenté.  
Expert près la Cour d'Appel de Basse-Terre  
certifie que la traduction qui précède  
est conforme à l'original établi en  
langue Créole  
Visé par moi, Notaire, n° 7  
Pointe-à-Pitre, le 19/11/2012  
Signature exempte de législation  
Décret n° 53614 Article 8 du 26.9.1953

**Colette ERIVAN**  
Traducteur Interprète Assermenté  
Anglais, Espagnol/Italien  
Expert agréé près la Cour d'Appel de Basse-Terre  
97139 Abymes - POINTE-A-PITRE  
GUADELOUPE F.W.I.  
Tél (dom) : 83.33.01

*En compagnie d'un nouvel invité Dominiquais Ibo souhaite une collaboration entre Guadeloupéens et dominicains, Arrive ensuite un autre invité (Monsieur JUDITH) ce dernier dit :*

« La Guadeloupe n'a pas d'indigènes... Les étrangers doivent construire la Guadeloupe...  
Rendons-nous propriétaires de la Guadeloupe... »

IBO reprend :

« En Haïti tous les mois, tous les jours, il y a cinq à six personnes qui meurent du Sida. Pourtant je constate que les Haïtiens rentrent sans contrôle sanitaire.

Les bougres rentrent, personne ne les contrôle, ils n'ont pas de carnet de santé ».

*IBO passe ensuite à Gaby CLAVIER...et reviens sur les Haïtiens et dit :*

« Les Haïtiens qui sont en Guadeloupe, retenez les plus égarés d'entre vous, mettez-vous dans la tête que vous ne gagnerez pas par la guerre. Vous avez déjà étudié les Guadeloupéens, vous savez que c'est un peuple qui est lâche. Mais quand ils se rendront compte du danger, ils se dresseront devant vous »

Bon Appétit. Soyez forts, Agissez.

Fin de l'émission.

Je soussigné, Traducteur Assermenté.  
Expert près la Cour d'Appel de Basse-Terre  
certifie que la traduction qui précède  
est conforme à l'original.  
Langue *créole*  
Visé par moi. N° de visa n°.....  
Pointe-à-Pitre, *14 juin 2007*  
Signature exempte de législation  
Décret n° 53914 Article 8 du 26.9.1953

**Colette ERIVAN**  
Traducteur Interprète Assermenté  
Anglais, Espagnol, Italien  
Expert agréé près la Cour d'appel de B.Terre  
97139 Abymes - POINTE-A-PITRE  
GUADELOUPE F.W.I.  
Tél (dom) : 83.33.01



## Annexe 5 : Texte du Comité d'appel contre la barbarie

### APPEL contre la Barbarie !

Ils apportent une touche d'originalité dans le paysage audiovisuel. Ils bousculent le discours classique On rit de les entendre prononcer. On se dit, qu'après tout, le message de haine et d'exclusion qu'ils véhiculent perd de sa force parce qu'il sort de la bouche d'un « bouffon. »

Pourtant, il y a des mots qui tuent. Des mots qui agissent dans les consciences comme des bombes à retardement, laissant présager des tragédies futures. Les cibles invariablement sont les mêmes : les minorités, les plus faibles, les plus démunis. On les charge de tous les maux de la société. Ils perdent leurs attributs humains. Ils deviennent des « chiens », des « vermines », des « racailles », les « bêtes du diable », bref, un troupeau dont les membres sont indiscernables individuellement.

Au nom d'une certaine idée de l'homme, la communauté haïtienne, victime parmi d'autres d'une campagne de haine distillée sur une chaîne de télévision locale, a eu le courage de rompre un silence trop longtemps complice.

Toutefois, la défense des droits de l'homme n'est pas seulement l'affaire des victimes de leur non-respect. Elle est notre affaire à tous. Nous sommes collective-ment atteints dans notre dignité d'homme chaque fois que ces droits sont bafoués. Demain, si nous voulons encore sourire à nos enfants parce qu'ils auront compris la valeur de l'amitié entre les hommes, nous n'avons d'autres choix que de nous élever aujourd'hui, contre tout ce qui peut se mettre au service de la barbarie dans notre société.

*Les personnalités suivantes sont les premiers signataires de l'appel*

Jacqueline ABAUL (Président de l'Université des Antilles et de la Guyane), Yacinthe BASTARAUD (Professeur des Universités, Doyen Honoraire de la Faculté de Médecine des Antilles et de Guyane), Edouard BENITO-ESPINAL (Environnementaliste), Georges CALIXTE (Président du Comité Régional Olympique et Sportif de Guadeloupe), Gérard CESAR (Journaliste Grand Reporteur - Directeur des Antennes), Félix Cherdieu d'ALEXIS (Consul Honoraire de la Dominique) (Antoine CHERUBIN (ex-Directeur du CREPS Antilles-Guyane - Entraîneur national à la Fédération Française d'Athlétisme), Albert DORVILLE (Président de l'Association des Maires), Eustase JANKY (Professeur des Universités, Doyen de la faculté de Médecine des Antilles et de la Guyane), Berthème JUMINER (Professeur Honoraires des Facultés, Ex-Recteur d'Académie), Bernard LAMITTE (Recordman de France au Triple Saut - Responsable du Pôle-France d'Athlétisme au CREPS Antilles-Guyane), Raymond LARGENT (Directeur Général de la Société des Ciments Antillais), Eric LEFEVRE (Journaliste), Pierre REINETTE (Directeur Général du Conseil Général), Max RIPPON (Poète), Michel ROVELAS (Artiste Peintre), Tania SAINT-VAL (Artiste), Gérard SALCEDE (Président de la Fédération des Clubs des Personnes Agées), Frantz SUCCAB (Auteur), Laurent TITUS (Principal de collège), Alain Yacou (Professeur d'université, Directeur du Centre d'Etudes Caraïbéennes de l'Université des Antilles et de la Guyane)

→ C'est à vous toutes et à vous tous qu'il appartient, par votre signature, de lui donner toute sa force.

Prénoms NOM	Fonction	VILLE	Signature

## Annexe 6 : Extraits du rapport de l'*Eligibility Committee* du 1<sup>er</sup> decembre 2004

on his return to Haiti, he was unable to return to his mother's house in Léogâne where he lived. He further stated that his sister, who he claimed was an active member of Former President Aristide's Lavalas Party, had previously disappeared and that since the departure of President Aristide, the opposition had been searching for his sister and they provoked and threatened to kill him. He had not seen or heard from her since he first left Haiti in February 2004.

He stated that on his return to Haiti in July 2004, he was unable to resume his normal life because he was not able to stay in one place. When asked why, he replied that he was provoked and threatened in the streets. He also stated that his children were not attending school. When asked whether he was able to work because of "not being able to stay in one place," he responded that he engaged in fishing to support his family.

When asked if anything specific had happened to him or his family, Mr Cadet told the Committee that he was told that during his first visit to Jamaica, his 14 year old son was shot at during a demonstration. On further questioning he admitted that shots were fired generally at the demonstrators to break up the protest.

The Committee drew his attention to a UNHCR report which indicated that the 30 or so Haitians sent from Cuba and the approximately 280 Haitians who had voluntarily repatriated to Haiti from Jamaica in July 2004 were monitored by the UNHCR and "there were no significant problems". Mr Cadet told the Committee that he did not know of the report. He also said that he had not had any contact with any other Haitians who had been repatriated from Jamaica.

With regard to the actual journey to Jamaica, he stated that everyone on the boat contributed to the trip. He said that since they were aware that he had previously travelled to Jamaica, they asked him to organise the trip and he did.

When asked why he chose to return to Jamaica, he indicated that anywhere would be better than Haiti. The applicant expressed a desire to remain in Jamaica with his family.

### Committee's Views

Questions were raised about the credibility of his story, in particular the account of his sister who was allegedly targeted by the opposition. In subsequent interviews with members of his family, further clarity on this issue was given by Jacques Cadet<sup>1</sup>, Remil's father, who explained that Yolette (Remil's sister) was a member of the Lavalas Party, that she lived in Port-au-Prince and that they had not heard from her since Aristide's departure. The Committee was of the view that Remil Cadet could not claim to be persecuted because of an imputed political opinion of a sister who did not live in the same town. The Committee did not believe that Remil Cadet was targeted at all, but that if he was, it was not because of his sister's political affiliation.

The Committee did not believe Mr. Cadet's claim that "he got back to camp and his name was called and he was sent back to Haiti without being interviewed or counselled

<sup>1</sup> See No. 4 on this report, page 5)

(Voluntary Repatriation Process). The Chair of the Committee noted the usual procedure followed by the UNHCR. In conducting the voluntary repatriation process the UNHCR ensured that individuals were not repatriated without proper counselling and their written consent was required.<sup>2</sup>

There were doubts about his motives for returning to Jamaica. Based on his interview and the interview of his family members, the Committee was informed that when Mr. Cadet came to Jamaica in 2004, he was the boat captain and had brought seven members of his family. On this occasion, he brought ten members of his family.

The Committee was concerned that he might be a "people smuggler". The Committee recalled the statement of another applicant who, in reference to his acquaintance with Remil, said he had heard of a man who had a boat in which he took people away to safety and stated that "that was his job". While Mr. Cadet stated that he only came to Jamaica two times, the Committee is still concerned that he might be engaged in the trafficking of persons. He was the owner of the boat and appeared to have benefited financially from the endeavour. There were no personal attacks either against himself or his family. His claims of being provoked and threatened were not credible - He could not give any specific examples of threats but just said generally that he was threatened from people whom he claimed were loyal to the Opposition but gave no basis for such a claim. The Committee was of the view that these claims did not amount to persecution.

The Committee reviewed his previous application for refugee status wherein Mr. Cadet's reasons for leaving Haiti the first time are similar to his reasons for leaving Haiti the second time. His reasons were just as vague and general.

In the Committee's view, Mr. Cadet did not demonstrate a "well-founded" fear of persecution. Mr. Cadet does not meet the criteria under the Convention to qualify as a refugee.

### **Recommendation**

That Mr Cadet's application for refugee status be denied.

## **2. Melonie Lesroi**

The applicant is the common-law wife of Remil Cadet. She, along with Mr. Cadet and other family members had previously arrived in Jamaica on 07 February 2004. She also applied for refugee status and was interviewed by the Committee in May 2004. Before a decision was made concerning her asylum application, she along with Remil Cadet returned to Haiti on 27 July 2004, under the Voluntary Repatriation Process.

When asked if she had any family in Jamaica, the applicant informed the Committee that one brother, Martino Muscadet, was already at the Montepelier camp in Montego Bay

<sup>2</sup> This was later confirmed by the UNHCR and a copy of the form signed by Mr Cadet was subsequently forwarded to the Ministry. See form at Annex II.

The applicant initially stated that he did not know whether his mother and siblings were alright as he had not seen them for a long time. He said he had communicated with his mother through friends who had helped him out when he was in hiding. When asked repeatedly by the Committee about his family, he subsequently stated that he went home in order to get on the boat and saw his family, and that they were all okay. He indicated that his mother did not undertake the trip because she has young children. He, however, hoped to bring his mother and other family members to settle in Jamaica if given an opportunity to remain here. He indicated that he wanted political asylum to stay and work in Jamaica, to go to school and become a mechanic.

#### **Committee's Views**

The Committee believed that Mr. Benoit's story was not credible. He first stated that he was the treasurer in the Lavalas Party and thereafter stated that he was active but did not have a particular role. He subsequently alleged that he had been in hiding since February 2004, but then admitted that this was not the case. The Committee noted that no one else that lived with him (Jacques Cadet and Jimmy Louisne) made any reference to any stone throwing incident.

Mr Benoit could only cite the stone throwing incident in terms of acts done which would cause him to be in fear. The Committee was of the view, however, that even if such an act had occurred, this would not amount to persecution on account of political opinion. There is no evidence that the stone-throwing incident, if it occurred, was done because of Mr. Benoit's political beliefs. Moreover, the Committee was of the view that one such incident was not enough to amount to persecution. The Committee does not believe that Mr. Benoit has a well founded fear of persecution.

#### **Recommendation**

That Mr Benoit's application for refugee status be denied.

#### **6. Marie Carmelle Bellefleur**

The applicant is a 26 year-old garment factory worker. She informed the Committee that she left Haiti because her boyfriend, Mark Joseph, with whom she lived in Del Mar, Port-au-Prince, was involved in the Lavalas Party and was having political problems. She said that since the departure of former President Aristide, people were being injured and killed and that members of the Party could no longer live in their communities for fear of reprisals.

She further stated that she was a member of the Lavalas Party and she distributed flyers at Party meetings. She said she could not stay in Delmar after Aristide left and she went to Bel Air. She said that people pursued them, there was shooting, so they left and went to Léogâne. As people were targeting anyone who was a member of the Lavalas Party, and she did not want to die. She also informed the Committee that she had been unable to work since 29 February 2004 and that her boyfriend, Mark Joseph, could not work either. She indicated that she had two children (not with Mr Joseph) currently living with

her mother in Delmar, Port-au-Prince. Ms Bellefleur expressed a desire to stay in Jamaica to do "whatever she can." She did not wish to return to Haiti.

When asked to clarify the sequence of events leading to her departure from Haiti, she stated that she left Port-au-Prince on 29 February and went to Bel Air where she spent one week and subsequently went to Léogâne. She said that she heard that "they" broke into the house where she and Mark Joseph lived in Delmar and stole all her belongings, so she stayed in Léogâne. She said that in Léogâne, they still pursued them, they heard a knock on the door one morning and she and Mark did not respond but left through a back door and moved to another area of the community. She presumed that "the people who came to the house were not even from the community" (Léogâne). She said that her boyfriend's family in Léogâne gave them money to contribute to the boat.

#### **Committee's Views**

The Committee noted that Ms Bellefleur alleged that Lavalas supporters were being targeted in Haiti but could not provide evidence that she was targeted for being a Lavalas Party member/supporter. She gave general accounts of shootings but did not give specific incidents of being shot at or otherwise being attacked or threatened. The Committee was of the view that the burglary at her home could have occurred for any number of reasons. The Committee noted that she only spoke of things being stolen and did not give the impression that the people who broke into the house were looking for her and her boyfriend.


The Committee noted inconsistencies between her account of the events and that of her boyfriend's account of events. She told the Committee that she lived with her boyfriend in Delmar and that they went to Bel Air and Léogâne but Mark gave the impression that he lived in Bel Air and from Bel Air went directly to Léogâne. She told the Committee that her boyfriend's family in Léogâne gave them money to contribute to the boat, however, he told the Committee that he had to sell his personal belongings to pay his way.

The Committee also noted that Ms. Bellefleur's mother and her children were still in Delmar and that they were okay. She had even indicated to the Committee that she had seen them before she left.

The Committee believed that Ms. Bellefleur's account of events was not credible. The Committee noted that Delmar and Bel Air are inner-city areas of Port-au-Prince. The Committee was of the view that while there may be incidents of violence in those areas, Ms. Bellefleur was not targeted because of her membership in the Lavalas Party or because of her political beliefs. The Committee's view is that she was fleeing from general violence/chaos in Haiti. The Committee was of the view that Ms. Bellefleur does not have a well-founded fear of persecution.

#### **Recommendation**

That Ms Bellefleur's application for refugee status be denied.


**Mark Joseph**

Mr Joseph stated that he is a 29 year old English teacher and had been teaching since he was 19 years old. He was accompanied by his girlfriend Marie Carmelle Bellefleur.

He told the Committee that Bel Air was a Lavalas "hotbed" and that he was a well-known in Bel Air as a supporter of former President Aristide. He said that he attended marches and did media interviews. He informed the Committee that prior to the departure of former President Aristide, he lost his job at the American School and he believed the reason was because he was a Lavalas supporter because the Principal (a rich man) did not agree with Lavalas supporters.

He stated that subsequent to the departure of Aristide, Haiti was in chaos, his house (59 Dessezar) was broken into and "trashed" so he moved to Léogâne where his father had a house. (His father had previously died). He said the robbers took his Dell computer, music system and television, among other things. He said that Léogâne was not a Lavalas town, that people speculated that he had to be a Lavalasien because he was on the run and that subsequently he was threatened verbally. His dog "Blacka" was killed and a chicken head was placed in front of his door. He said he was unable to find work there and it was difficult to live without a job.

Mr Joseph mentioned an affiliation with two persons in Haiti with whom he sought jobs, namely, leader of the Jeune Partie Politique (JPP) movement, Mr Rene Civil and a Magistrate, Fitz Joseph.

He explained that he had wanted to leave Haiti but had been constrained because of the complications involved in securing a passport and tickets (presumably airfare). He heard of a man who had a boat in which he took people away to safety and stated that "that was his job". He was told that it would cost H\$2000 for himself and his girlfriend so he sold some personal items to raise money. He explained that the boat was headed for Miami and that the other passengers were, for the most part, members of the Captain's family.

Mr Joseph gave graphic descriptions of the cramped conditions he experienced in the row boat and his ignorance about its lack of a motorised engine. He told the Committee that the boat first sailed to Anse D'Hainault where other members of the Captain's family got on board before the journey into the open sea began. The Committee received dramatic descriptions of the conditions the group endured up until the food ran out on day five, at which point they began to use salt to keep them alive. He vividly recounted their battle with a storm on the open seas, his fear that he was going to die, and the different emotions he experienced during the ordeal - including his attempts to rationalise about what he believed would be his impending death.

When they finally saw land they thought they had reached Miami but they were greeted by friendly Jamaicans who first asked whether they had guns. They were subsequently given food and medication.

This was the first time he had left Hispaniola, having visited the Dominican Republic several years ago.

He expressed his hope that an intelligent, young man such as himself would be given a second chance at life in Jamaica in the same way that God spared his life on the boat ride. Mr Joseph suggested that he be allowed to remain in Jamaica for two years after which he would undergo an evaluation to determine his suitability to reside here. His mother, who is 71 years old lives in Miami and if the opportunity arose he would go to Miami since, as an only child, he had no close relatives in Léogâne.

Mr Joseph informed the Committee that he has a three year-old child who is living with the mother in Haiti. He told the Committee that he could not get along with the child's mother.

Mr Joseph brought photographs of himself and his family; newspaper clippings about the refugees in Jamaica - albeit from the Jamaican press; and submitted a written statement to the Committee.<sup>5</sup>

#### Committee's Views

Mr Joseph bases his claim on the general targeting of Lavalas supporters and uses the fact that he was fired from his job, that his house was broken into, that his dog was killed and the chicken head placed at his door step as the basis for persecution.

The Committee was of the view that the robbery at his house could have been part of the general chaos and looting which occurred because of the social breakdown in the society and that there was no reason to believe that they broke into his house because he was a Lavalas supporter.

The Committee also believes that he could have been fired from his job for any number of reasons and not because he was a Lavalas supporter. The Committee was of the view that the dog could have been killed accidentally and that Mr. Joseph's reasons for believing otherwise were not credible. The chicken-head incident, in the Committee's view, was something that was not uncommon in Haiti as a cultural practice. Moreover, the Committee noted that his girlfriend, Marie Bellefleur did not mention the killing of the dog or the chicken-head.

While the Committee was aware that there was generalized violence in Port-au-Prince and was told that Mr. Joseph left Port-au-Prince and went to Léogâne as a result. The incidents described, if they actually did occur, did not amount to a well founded fear of political persecution. The Committee was of the view that Mr. Joseph made the trip for economic reasons. He had emphasized to the Committee that he sought an opportunity

<sup>5</sup> See Annex IV.

to improve the quality of his life in pursuit of a "brighter future", and the Committee is of the view that this brighter economic future is the reason he left Haiti. The presence of his mother in Miami provided a suitable alternative.

It was noted that Mr. Joseph speaks excellent English with an American accent. Mr Joseph stated that he had never been to the United States and that he learned English in Haiti. The Committee wondered whether someone who learned English in Haiti, albeit from an American school or teacher, would have such a pronounced American accent.

The incidents described in Mr. Joseph's story do not amount to a well-founded fear of persecution.

#### **Recommendation**

That Mr Joseph's application for refugee status be denied.

#### **8. Jimmy Louisne**

Mr Louisne is a 19 year old student who stated that he was a campaigner for the Lavalas Party. He is accompanied by Jacques Cadet, his step-father and Sonel Benoit, his brother.

He explained that former President Aristide had the support of most people from Léogâne and consequently, most people from Léogâne were forced to go into hiding because they were fearful of being targeted. He further explained that people from Port-au-Prince would come to Léogâne and "shoot-up" the place. He told also told the Committee that he had left Haiti because there was a shooting at his mother's house and that he had to go into hiding where he survived on fruits.

When asked by members of the Committee about specific incidents involving himself, he was unable to offer any information.

The applicant told the Committee that the group was heading for Miami but because of the storm they encountered they "stopped" in Jamaica. However, he was willing to stay in Jamaica and work as a bicycle mechanic or attend school if that was possible. He stated that he did not wish to go back to Haiti but would visit his family there.

#### **Committee's Views**

Although Mr. Louisne spoke of a shooting at his mother's house, when questioned further about the incident he could not give any information. The Committee noted that neither Jacques Cadet nor Soneil Benoit mentioned the shooting at the house although Mr. Benoit spoke of a stone throwing incident. The Committee felt that such an incident, if it did occur, was a result of general violence and not because persons were attempting to persecute Mr. Louisne and/or his family.



## **Annexe 7 : Tribune de Myrtha Désulmé dans le *Jamaica Gleaner* du 6 juillet 2008**

# **Haiti is not destabilising Jamaica**

published: Sunday | July 6, 2008

Myrtha Désulmé, Contributor



Désulmé

On June 17, Prime Minister Bruce Golding stood before Parliament, making a contribution to the sectoral debate in lieu of the Minister of National Security, who does not sit in the lower House. In that speech, he painted a forbidding picture of Haiti, as a lawless land raging with "battles", and awash with guns, which were finding their way on to the streets of Jamaica. He also expounded on the establishment of Haitian communities in Jamaica, and Jamaican neighbourhoods in Haiti, which he said were fostering the guns-for-drugs trade, concluding that the Haitian communities in Jamaica represented "a major threat to the security of the country".

Mr Golding, whose level-headedness, balance, and fair-minded spirit I have often had occasion to admire, made in this instance a dangerous statement, because it fed into an insidious notion. For some time now, a scapegoating campaign has been afoot, to create in Jamaica's collective unconscious the perception that Haitians are the ones destabilising Jamaica by bringing guns into the country, when it is, in fact, Jamaicans who are going to Haiti to trade drugs for guns. There are pockets of violence in Haiti, as there are pockets of violence in Jamaica. But Haiti's political instability has nothing to do with the destabilisation of Jamaica.

fostering trade?

While I can see how the establishment of Jamaican communities in Haiti could facilitate the guns-for-drugs trade, unless the Haitian communities are setting up gun factories in Jamaica, I fail to see how they could foster the trade on this side, as Jamaicans would still need to continue going to Haiti to fetch the guns, and don't need Haitians in Jamaica to send the drugs to Haiti. The fact that some Haitians might have been recruited to

participate in the guns-for-drugs trade does not necessarily mean, as we are being led to believe, that they are masterminding these operations.

If guns are being sourced in Haiti, let us use every available means to stop them. If the police apprehend Haitian nationals, who are engaged in running guns for drugs in Jamaica, then they should bring the evidence to bear. Once the suspects have been proven guilty beyond the shadow of a reasonable doubt, they should be dealt with pursuant to the law. But let's stop the media campaign of big, bold, black headlines screaming about vicious "Haitian hitmen operating in Jamaica", only for the alarmed public to discover, buried deep inside these articles, that the whole story is really based on anecdotal data, suspicion, and rumour; or statements from the police, which could not be corroborated, as "no links have been established", because "empirical evidence was not available".

Let us strive to remain rational, and take the prejudice, hysteria, and scapegoating out of the argument. The police need to concentrate on the very serious crime problem we have on our hands, and not deflect attention from the real issues by blowing side issues out of proportion. Sensationalistic allegations are irresponsible, because they foment xenophobic hatred against Haitians, exposing even legal and law-abiding immigrants to abuse, harassment, and hostility, and place their very lives at risk.

As for the security threat, could a few impoverished Haitian migrants, "having families", as the PM stressed, in some sleepy fishing villages of Jamaica, really constitute "a major threat to the security of the country", whose gun culture and political tribalism produced, in the last 40 years, the internationally notorious 'Posses' and 'Yardies', who rocked major world centres like London, New York, Miami and Philadelphia; whose legendary and deadly exploits dwarfed the viciousness of the infamous Colombian drug lords; mobilising international police agencies; spawning BBC documentaries and Hollywood movies; and creating garrison states within the Jamaican state, which have earned it the dubious distinction of being ranked 'the murder capital of the world'?

If this is where Operation Kingfish intends to focus, to crack Jamaica's intractable crime problem, then suggestion is respectfully made that they consider returning to the drawing board.

#### REAL THREAT TO SECURITY

How come we never hear about all of the guns coming in from the United States, which has always been the main supplier of weapons to both Jamaica and Haiti?

By an interesting twist of fate, on June 26, nine days after Golding's speech, the US Supreme Court handed down a momentous decision, as if to remind the honourable prime minister where the real threat to the region's security lies. In the first conclusive ruling on the Second Amendment since 1791, the Supreme Court voted 5-4 to strike down a 32-year-old municipal ban on handguns in Washington DC.

Despite the 30,000 victims who succumb to gun violence in the US every year, the ruling upheld the overriding power of the American gun lobbies, which have maintained some of the most liberal gun control laws in the world. These laws have turned South Florida, just one hour away from both Haiti and Jamaica, into one of the world's principal bases of operation for gun smugglers.

What is America doing to stem the flow of guns, which is destabilising the entire region? According to international arms trade analysts, the fact that the US has inadequate controls fuels the illicit arms traffic worldwide, and boosts violence among its neighbours.

When the US wants to stem the flow of drugs from the region, what does it do? It pressures governments, and then it collaborates with them. But it has consistently blocked resolutions leading to the ratification of international treaties to control the proliferation of small arms.

### THE HAITIAN CONTEXT

Despite acquiring a violent reputation from the propaganda generated by their revolutionary beginnings, the Haitian people are actually quite gentle. Jamaica has nine times the per capita murder rate of Haiti. For nearly two centuries after the revolution violence was limited to state repression, or conflicts between opposing political parties. In 1995, President Aristide demobilised the army, but failed to disarm the soldiers.

It is only since 2004, after the coup against Aristide left the country in a state of confusion and chaos, that a campaign of repression, waged by Gerard Latortue's interim government against Aristide's supporters, ignited gunfights in Port-au-Prince's slums between UN forces and local gangs.

The crisis within Haiti, however, in no way affects Jamaica. Haiti is more a victim of the weapons and drugs trade than anything else, trapped as she is as a trans-shipment point between the producers of the drugs and purchasers of weapons, which are Jamaica and South America, and the consumers of the drugs, and manufacturers of the weapons, which is the US. This unfortunate position has wreaked havoc on a Haitian society which produces neither guns nor drugs. Haiti is the one which has been unduly destabilised. Jamaica, Haiti, and the US should all collaborate on the disarmament effort.

As a Haitian-Jamaican I am forever analysing my two homelands, as I constantly find myself in a position to explain them. At the heart of the crime problem in our two nations lies the phenomenon of the 'two Haitis' and the 'two Jamaicas', societies predicated on exclusiveness, inequality, and lack of opportunity.

Vicious, hardened criminals notwithstanding, our rampaging youths just want to belong. They join gangs in search of the families and social support they have been denied. No amount of policing, gun seizures, and abrogation of civil rights can substitute for giving

the youth an alternative to crime. We keep struggling against the symptoms, while wilfully ignoring the cause.

They will not give up the gun without the opportunity of a peaceful way out of poverty. When we become 'One Nation Indivisible', and the youth have a stake in the society, they will then die to protect it, just as they are killing and dying today to protect their drug turfs.

Myrtha Désulmé is president of the Haiti-Jamaica Society; myrtha2004@yahoo.com.

# Annexe 8 : "Les pompiers guadeloupéens dans la plaie haïtienne", France-Antilles du 14 janvier 2010

## Les pompiers guadeloupéens DANS LA PLAIE HAÏTIENNE

Les pompiers guadeloupéens se sont mis au travail immédiatement à leur arrivée hier à Port-au-Prince. Ce qu'ils ont découvert va au-delà de ce qu'ils avaient pu imaginer.

Tres tôt hier matin, les premiers secours ont quitté la Guadeloupe pour Haïti. Une trentaine d'hommes du Service départemental d'incendie et secours (Sdis) sous les ordres du commandant Condo, des militaires et d'autres secouristes ont, paquetage en main, gagné l'aéroport Pile Carrière avant de s'envoler avec des boîtes de matériels vers Port-au-Prince. Des objets, du matériel de désincarcération et d'établissement, du matériel de soins, constituaient le gros du fret. (Pierre-Romain Bress)

une dizaine de médecins du Samu, des Guadeloupéens et des Martiniquais, venus en renfort des premières unités arrivées la veille.

De notre envoyé spécial en Haïti  
Philippe Baudet

Il attendait depuis 5 heures du matin, à Fort-de-France ou Pointe-à-Pitre, pour embarquer et arriver au plus tôt sur les lieux de la tragédie. Car comme souvent dans ce type de désastre, chaque minute compte. Arrivés à Port-au-Prince, ils se mettent rapidement en action. Une équipe du commandement part en reconnaissance dans le centre-ville en faisant un détour par l'ambassade française pour y prendre connaissance du périmètre qui leur sera attribué. Pendant ce temps, un Airbus dépose équipage, matériel et vivres et attend sa nouvelle mission. « On s'attend au pire, explique le sergent-chef Philippe Aschwald. Personnellement, j'étais déjà venu en Haïti, en 2008, après les inondations. Là, c'est différent. Pire. C'est la première fois qu'on intervient dans le cadre d'une opération de sauvetage et de déblaiement. On a essayé de se préparer psychologiquement mais on sait qu'Haïti est très sévèrement touchée. »

La policière haïtienne, Léna, confirme. Le visage fermé, le regard presque hagard, elle explique ce qui attend les pompiers antillais et tous les autres se

Finie l'activité incessante de l'arrivée des secours. Place au drame et à la désolation. « C'est un désastre, dit la jeune femme. Tout le monde est vraiment très traumatisé. Haïti va très mal. »

**Haïti souffre. Haïti attend qu'on l'aide**  
Preuve du dénuement général et du besoin urgentissime de secours et de vivres, les quelques kilomètres qui relient l'aéroport à l'ambassade de France à moitié effondrée. Visions effrayantes de milliers de gens marchant dans la rue. Des bâtiments effondrés. Beaucoup. Des gravats partout. Et toujours des cadavres par dizaines, posés à même le sol, sur des trottoirs. Juste un drap pour un peu de dignité.

Dans la rue, un masque sur le nez pour se prémunir des odeurs insoutenables, les gens changent de trottoirs sans un regard pour les leurs tombés dans la pire secousse qu'a connue le pays depuis plus de deux siècles.

Deux jours après, Haïti souffre. Haïti attend qu'on l'aide. Les pompiers et médecins antillais arrivés hier feront tout pour sauver les vies qui peuvent l'être.

« On s'attend au pire »  
Un Airbus A 310 aux couleurs de la République française est atterri à son tour. A son bord, soixante-douze pompiers et

## **Annexe 9 : Éditorial du *Jamaica Gleaner* du 14 janvier 2010**

# **EDITORIAL - Reaching out and embracing Haiti**

Published: Friday | January 15, 2010

It was entirely appropriate, we feel, that Prime Minister Bruce Golding travelled to Haiti yesterday for a first-hand view of the devastation wreaked by Tuesday's earthquake in that country, and to offer Jamaica's assistance and support in the recovery effort.

But there is a sense in which the PM's trip was more important than for any material impact Jamaica can have on the lives of the Haitian people. It was an important act of solidarity with Haiti which, unfortunately, is not sufficiently expressed by its Caribbean neighbours.

Our region entertains a deep ambivalence towards Haiti. We appreciate, and may even be mildly envious of its historic achievement - its overthrow of slavery and being the world's first independent republic of black people.

Yet, we have preferred to love the Haitians from a distance, assimilating their history as an intellectual process, assuming the right to be supercilious in our assessment. In a way, we have made Haiti into an abstraction - the poorest country in the hemisphere, where political instability is rampant, and so on.

### **Caricom's conscience**

Viewed from that context, it is not surprising Haiti was granted membership in the Caribbean Community (Caricom), but that Caricom has failed to really engage Haiti, even after we fretted over the unconstitutional removal of Jean-Bertrand Aristide and insisted on a return to democratic government.

Caricom's conscience, like that of most of the world, has been tugged by the latest events - those graphic images of crumpled buildings, the injured, the dead and the dying. And we are reminded, perhaps, of our common humanity.

In Jamaica's case, there is, too, our proximity. Haiti, after all, is only a few hundred miles east of Jamaica, as we are reminded these days in the frequent police reports about the so-called guns-for-drugs trade.

### **Decency and humanity**

It has been heartening these past days to see the empathy that has been apparent for the people of Haiti - real people who have suffered a disaster and who decency and

humanity demand that we help, even though our own resources are meagre. Prime Minister Golding's presence in Port-au-Prince, or wherever else he went, is an important symbol of this shared humanity.

Hopefully, it is more than one of those fleeting passages that have characterised Haiti's relations with its Caribbean partners, where we become hot and bothered only for the ardour to cool quickly once the immediate circumstance passes. We expect more from Caricom than a sterile institutional offer of assistance to Haiti.

Which is where we look to Mr Golding and see an opportunity in his visit, in these bad times, to President Preval and the Haitian people.

Mr Golding is, of course, confronted with deep economic problems at home which will require his heavy concentration. Jamaica, however, is the natural leader of Caricom. That, plus our proximity, makes it incumbent on Jamaica to lead the effort of Haiti's real integration into the community as part of a process of enlightened self-interest.

For now, we ignore the economic possibilities of a fuller partnership. We, however, should understand that their poverty and instability help to drive instability in Jamaica.

*The opinions on this page, except for the above, do not necessarily reflect the views of The Gleaner. To respond to a Gleaner editorial, email us: [editor@gleanerjm.com](mailto:editor@gleanerjm.com) or fax: 922-6223. Responses should be no longer than 400 words. Not all responses will be published.*

