



**HAL**  
open science

# Race, culture, communauté : Les Garifunas d'Amérique centrale entre ancrage territorial et déracinement

Olivier Cuisset

## ► To cite this version:

Olivier Cuisset. Race, culture, communauté : Les Garifunas d'Amérique centrale entre ancrage territorial et déracinement. Sociologie. Université Côte d'Azur, 2023. Français. NNT : 2023COAZ2024 . tel-04390196

**HAL Id: tel-04390196**

**<https://theses.hal.science/tel-04390196>**

Submitted on 12 Jan 2024

**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.

# THÈSE DE DOCTORAT

## Race, culture, communauté.

Les Garifunas d'Amérique centrale entre ancrage territorial et  
déracinement.

**Olivier CUISSET**

Unité de Recherches Migrations et Société (URMIS)

**Présentée en vue de l'obtention  
du grade de docteur en Sociologie  
de l'Université Côte d'Azur**

**Dirigée par :** Elisabeth Cunin

**Soutenue le :** 13 juillet 2023

**Devant le jury, composé de :**

Christian Rinaudo, Professeur, Université  
Côte d'Azur

Nicolas Rey, Professeur, Universidad de  
Guadalajara

Rina Cáceres, Professeure, Universidad de  
Costa Rica

Delphine Prunier, Maîtresse de conférence,  
Universidad Nacional Autónoma de México

Carlos Agudelo, Chercheur associé, Institut  
de Recherche pour le Développement



# Race, culture, communauté

## Les Garifunas d'Amérique centrale entre ancrage territorial et déracinement

Jury :

Président

Christian Rinaudo, Professeur, Université Côte d'Azur

Rapporteurs

Nicolas Rey, Professeur, Universidad de Guadalajara

Rina Cáceres, Professeure, Universidad de Costa Rica

Examineurs

Delphine Prunier, Maîtresse de conférence, Universidad Nacional Autónoma de México

Carlos Agudelo, Chercheur associé, Institut de Recherche pour le Développement

## **Race, culture, communauté. Les Garifunas d'Amérique centrale entre ancrage territorial et déracinement**

L'histoire garifuna commence avec le marronnage et la résistance indigène sur l'île de Saint-Vincent, et la déportation subséquente d'une partie des survivants de la guerre caraïbe de 1795-1796 vers le Honduras. Les Garifunas forment actuellement une diaspora dont les estimations varient entre cent et quatre-cent mille personnes, réparties principalement entre l'Amérique centrale (Belize, Guatemala, Honduras, Nicaragua) et les Etats-Unis (New York, Los Angeles, Houston, Nouvelle-Orléans, etc.). Nous étudions d'abord la manière dont les Garifunas, appelés Caraïbes noirs dans la littérature coloniale et ethnologique, ont été décrits et classifiés par des observateurs externes (chroniqueurs, voyageurs, fonctionnaires). Ceci nous permet d'analyser les catégorisations ethniques/raciales (Noirs, Indiens, Caraïbes), les schèmes de classement et les rapports de pouvoirs (conquête des territoires, exploitation de la main d'œuvre, répartition des populations) dans lesquels elles s'inscrivent. Les systèmes de classification des populations par race/ethnie apparaissent en effet comme l'expression de gouvernementalités qui lient l'*origine* de différents groupes à des affirmations sur leur *place* dans une certaine division du travail et du territoire. Cette place et ces classifications évoluent en fonction de divers facteurs (cycles du capital, appropriation et transformation des écosystèmes, migrations de main d'œuvre, circulation des discours et des savoirs), et sont l'objet de contestations de la part des groupes catégorisés. Cette dialectique exo/endo-identification, en tant que lutte symbolique, est située dans un double rapport à l'histoire et au territoire – le statut de peuple indigène, en particulier, étant lié à des droits territoriaux spécifiques. A partir du cas du Honduras, nous étudions les enjeux liés aux affirmations identitaires et aux territoires communautaires : accaparement des terres, revendication d'un statut de territoire ethnique, mobilité salariale et transformations socioéconomiques (expansion de l'agro-industrie, colonisation de front pionnier, prolétarianisation et émigration).

*Mots-clés : identité, race, ethnicité, territoire, Garifuna, Honduras*

---

## **Race, culture, community. The Garifuna of Central America between territorial anchorage and uprooting**

The Garifuna history begins with the marooning and the indigenous resistance on the island of Saint-Vincent, and the following deportation of some of the survivors of the Caribbean war of 1795-1796 to Honduras. The Garifuna currently form a diaspora whose estimates vary between one hundred and four hundred thousand people, distributed principally in Central America (Belize, Guatemala, Honduras, Nicaragua) and the United States (New York, Los Angeles, Houston, New Orleans, etc.). We first study how the Garifuna, known as Black Caribs in colonial and ethnological literature, have been described and classified by external observers (chroniclers, travelers, civil servants). This allows us to analyze the ethno-racial categorizations (Blacks, Indians, Caribs), the classification systems and the power relations (conquest of territories, exploitation of labor, distribution populations) in which they are embedded. Systems for classifying

populations by race/ethnicity indeed appear as the expression of governmentalities that link the putative origin of different groups to assertions about their place in a certain division of labor and territory. This place and these classifications evolve according to varying factors (cycles of capital, appropriation and transformation of ecosystems, labor migrations, circulation of discourse and knowledge), and are contested by the categorized groups themselves. This exo/endo-identification dialectic, as a symbolic struggle, is situated in a double relation to history and territory – the status of indigenous people, in particular, being linked to specific territorial rights. Parting from the case of Honduras, we study the issues related to identity affirmations and community territories: land grabbing, claim of ethnic territory status, wage mobility and socio-economic transformations (expansion of agro-industry, colonization of pioneer front, proletarianization and emigration).

*Key-words: identity, race, ethnicity, territory, Garifuna, Honduras*

---

### **Raza, cultura, comunidad. Los Garífunas de Centroamérica entre arraigo territorial y destierro**

La historia garífuna empieza con el cimarronaje y la resistencia indígena en la isla de San Vicente, y la posterior deportación de parte de los sobrevivientes de la guerra del Caribe de 1795-1796 a Honduras. Los Garífunas forman actualmente una diáspora cuyas estimaciones varían entre ciento y cuatrocientas mil personas entre Centroamérica y Estados Unidos. Primero analizamos cómo los Garífunas, conocidos como Caribes negros en la literatura colonial y etnológica, han sido descritos y clasificados por observadores externos (cronistas, viajeros, funcionarios). Esto permite entender las categorizaciones étnico-raciales (negros, indios, caribes), los sistemas de clasificación y las relaciones de poder (conquista de territorios, explotación del trabajo, distribución de poblaciones) en las que se enmarcan. Los sistemas de clasificación de poblaciones por raza/etnicidad aparecen, en efecto, como la expresión de gubernamentalidades que vinculan el supuesto origen de diferentes grupos a afirmaciones sobre su lugar en una determinada división del trabajo y del territorio. Este lugar y estas clasificaciones varían según diversos factores (ciclos del capital, apropiación y transformación de los ecosistemas, migraciones laborales, circulación de discursos y saberes), y son objeto de contestación por parte de las poblaciones categorizadas. Esta dialéctica exo/endo-identificación, como lucha simbólica, se sitúa en una doble relación con la historia y el territorio – la condición de pueblo indígena, por ejemplo, conlleva derechos territoriales específicos. A partir del caso de Honduras, estudiamos los problemas y desafíos relacionados con las afirmaciones identitarias y los territorios comunitarios: acaparamiento de tierras, reivindicación del estatus étnico territorial, movilidad salarial y transformaciones socioeconómicas (expansión de la agroindustria, colonización del frente pionero, proletarianización y emigración).

*Palabras claves: identidad, raza, etnicidad, territorio, Garífuna, Honduras*

## AVERTISSEMENT ET REMERCIEMENTS

Cette étude est d'abord le résultat de séjours de terrain réalisés entre 2011 et 2014, principalement au Honduras, ainsi qu'au Guatemala, au Belize et aux Etats-Unis. Diverses raisons, dont l'exercice du métier de professeur à Guatemala Ciudad, en ont retardé l'écriture et la finalisation.

Je remercie chaleureusement :

Ma famille pour son soutien sans faille ;

Elisabeth Cunin, qui m'a permis de reprendre et de terminer ce travail, pour ses conseils précieux, ses lectures attentives et son aide désintéressée ;

Carlos Agudelo et Nicolas Rey pour leur bienveillance et leur amitié ;

Alfonso Arrivillaga et Geraldina Tercero pour leur orientation et leur appui documentaire ;

Rolando Sierra, Yesenia Martínez, Rafael Murillo, René Pauck et Adalid Martínez pour leur hospitalité et leur sens du partage, tant sur un plan humain qu'intellectuel ;

Wingston González, Bayron Pineda, Karen Mejía, José Luis et Maritza Somoza pour leur hospitalité sans limite et nos conversations sans fin ;

Les habitants des communautés et de la diaspora garifuna, que je ne peux tous citer, pour leur confiance et leur générosité – notamment : doña Celia et doña Julia à Tornabé, 'Cos' à Triunfo de la Cruz, Celso Guillén à Guadalupe, Ricardo Sixto à Plaplaya, Shervin et sa famille à Sangrelaya, doña Lorena à Limón, Teofilo Lacayo à Francia, Ángel Ramos, Sandra Colón et Julio Arzú à New York ;

Juan Sánchez pour sa sagesse, sa connaissance des peuples indigènes d'Amérique, sa poésie, sa joie de vivre et sa simplicité.

## TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES .....	1
INDICE THEMATIQUE DES ILLUSTRATIONS .....	3
Introduction .....	4
<i>De l'Europe à l'Amérique centrale : le colonial et ses espace-temps</i> .....	4
<i>La race et l'ethnie : une perspective politique</i> .....	12
<i>Déconstruire les identités ? questions méthodologiques et organisation de la thèse</i> .....	18
 <i>Première partie : le discours de l'Autre</i> .....	25
 Chapitre 1 – La fabrique coloniale des identités.....	26
A. De quoi Caraïbe est-il le nom ? .....	29
B. Caraïbes, Arawaks : le sauvage dédoublé .....	35
C. Les nègres de Saint-Vincent .....	41
D. Caraïbes rouges, Caraïbes noirs : résistance, esclavage et déportation .....	48
Conclusion .....	54
 Chapitre 2 – Race, classe et nation .....	67
A. L'Etat colonial et les perceptions ambivalentes des Caraïbes noirs .....	71
B. Les républiques indépendantes, les Caraïbes et l'Atlantique .....	78
C. Race et classe dans l'enclave bananière .....	84
D. Noirs, <i>morenos</i> et <i>mestizos</i> : la nation et l'économie bananière.....	89
Conclusion .....	96
 Chapitre 3 – Le regard ethnologue .....	109
A. Géopolitique de la race .....	113
B. Au plus profond des corps.....	121
C. Culture et personnalité .....	130
D. Adieu aux origines ? .....	137
Conclusion .....	145

<i>Deuxième partie : le regard sur soi</i> .....	159
Chapitre 4 – Politiques de l’identité.....	160
A. Le jour du débarquement : Caraïbes et Garifunas au Belize.....	165
B. Le mouvement noir au Honduras.....	173
C. De la confédération autochtone au mouvement indigène.....	181
D. L’afrodescendance, une catégorie contestée .....	189
Conclusion .....	199
Chapitre 5 – Le territoire et la filiation.....	220
A. « Une mort annoncée » : une histoire des terres sur la côte caraïbe.....	225
B. De la réforme agraire aux droits ethniques ? .....	231
C. Triunfo de la Cruz, du CODETT à la CIDH.....	240
D. La terre pour qui et pourquoi ?.....	247
Conclusion .....	255
Chapitre 6 – Migrations et communautés .....	284
A. La racine et le rhizome, une histoire des migrations garifunas .....	289
B. Villes et villages : modernité et communauté .....	297
C. Des communautés bilocales à la nation garifuna.....	305
D. Géographies identitaires de la diaspora .....	315
Conclusion .....	325
Conclusion : à quoi servent les identités ?.....	345
<i>Colonialité du pouvoir et ethnicité</i> .....	345
<i>Déracinement, nation et nationalisme</i> .....	352
<i>L’universel et le particulier</i> .....	356
RECENSEMENTS DE LA POPULATION GARIFUNA PAR PAYS .....	367
CARTES DES PAYS D’AMÉRIQUE CENTALE .....	370
TABLE DES ENTRETIENS.....	374
BIBLIOGRAPHIE.....	378

## INDICE THEMATIQUE DES ILLUSTRATIONS

I. Images du Nouveau Monde .....	57
II. L'anthropologie et les aires culturelles pré-colombiennes .....	58
III. Rivalités impériales et résistance caraïbe aux Antilles.....	59
IV. Guerres, traités et territoires sur l'île de Saint-Vincent, 1700-1797 .....	61
V. Chroniques coloniales et positions sociales .....	63
VI. Le siècle des révoltes d'esclaves.....	64
VII. Agosto Brunias, les Caraïbes rouges et les Caraïbes noirs .....	65
VIII. L'affirmation de l'identité garifuna et l'histoire coloniale.....	66
IX. Trujillo et l'Atlantique .....	100
X. L'Amérique centrale et le golfe du Honduras à l'époque coloniale.....	101
XI. Villages garifunas du Golfete et de la baie d'Amatique au XIXème siècle.....	103
XII. L'influence britannique en Amérique centrale au XIXème siècle.....	104
XIII. Impérialisme états-unien et économie bananière en Amérique centrale .....	105
XIV. L'anthropologie, le corps et la race.....	149
XV. Le voyageur et l'ethnographe .....	150
XVI. L'Amérique centrale et la façade atlantique dans la géographie du XIXème siècle.....	151
XVII. Dessins et photographies dans la littérature ethnographique du XIXème siècle .....	153
XVIII. Le Maypole et le Jankunu.....	157
XIX. Actualité de l'anthropologie de Nancie González et Ruy Coelho.....	158
XX. Les villes de la côte atlantique centraméricaine .....	204
XXI. Lieux et rites de mémoire.....	206
XXII. Les organisations garifunas, noires et indigènes.....	209
XXIII. La dimension culturelle-spirituelle du mouvement autochtone hondurien .....	214
XXIV. L'affirmation d'une identité afrodescendante et sa contestation.....	215
XXV. Le multiculturalisme au Honduras.....	218
XXVI. Migrations, agroindustrie, aires indigènes et communautés garifunas au Honduras ....	259
XXVII. Titres fonciers, l'exemple des communautés garifunas de la zone d'Iriona .....	263
XXVIII. Usages du territoire.....	267
XXIX. L'Amérique centrale, la côte caraïbe et la géopolitique du narcotraffic.....	272
XXX. La défense des terres communautaires .....	273
XXXI. Récupération et occupation des terres de Vallecito.....	278
XXXII. La CIDH et le cas Triunfo de la Cruz .....	281
XXXIII. Communautés et mobilités – la diaspora en cartes .....	330
XXXIV. L'affirmation d'une identité menacée .....	332
XXXV. La migration vers les Etats-Unis hier et aujourd'hui .....	333
XXXVI. Remesas et architecture .....	335
XXXVII. Des influences culturelles diverses .....	337
XXXVIII. L'activisme garifuna à New York .....	340
XXXIX. Une nation garifuna ? .....	343

## Introduction

« Les conséquences de certains faits, loin de s’effacer, continuent indéfiniment. »

Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l’histoire* (1938)

### *De l’Europe à l’Amérique centrale : le colonial et ses espace-temps*

On ne sait jamais avec une entière clarté ce qui fait que l’on étudie ceci ou cela en particulier ; les choses qui laissent en nous leur marque, de même que leurs répétitions au cours du temps, débordent de mille façons la conscience que nous en avons. Ce qui nous touche, nous émeut, attire notre curiosité, est pourtant lié à nous par cette opacité de l’expérience vivante, accumulée, sédimentée, par quoi nous intériorisons, dans l’inconscient et le langage qui le structure, avant que de comprendre et de chercher à élucider. Deleuze aimait à répéter, contre la conception de l’inconscient familial, que « le délire est historico-mondial : on délire les races, les tribus, les continents, les cultures, les positions sociales »<sup>1</sup>. En d’autres termes, l’inconscient est liée à une histoire globale, il est traversé par les flux, symboliques, économiques, migratoires, d’un processus « qui a débuté avec la conquête des Amériques et le développement des navigations autour du monde aboutissant à la mise en relation de plus en plus étroite de toutes les parties du monde »<sup>2</sup>. Ce que l’on nomme aujourd’hui résurgence identitaire, ethnique ou religieuse, renvoie à des mouvements fort divers, qu’il faut d’abord comprendre dans leur contexte<sup>3</sup>; en même temps, les catégories à travers lesquelles ils s’expriment, signifient, infusent le débat public, sont le produit de cette histoire mondiale et de ses télescopes de dénominations, de discours et de perceptions – et ce d’autant plus qu’elle prétend s’en extraire.

C’est ainsi qu’en 2011 le groupe nationaliste français Bloc identitaire a lancé sa campagne présidentielle en appelant à « relocaliser l’homme (...) sur une terre qui lui permette de vivre son identité et sa culture pleinement », ainsi que le faisaient les « peuples autochtones en Amazonie ou en Afrique » : « nous revendiquons ce droit-là, le droit des

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, « Préface pour l’édition italienne de *Mille Plateaux* », dans *Deux régimes de fous*, Les Editions de Minuit, Paris, 2003, pp 288-290.

<sup>2</sup> Edgar Morin, « Au cœur de la crise planétaire », dans Jean Baudrillard et Edgar Morin, *La violence du monde*, Editions du Félin / Institut du Monde Arabe, Paris, 2003, pp 47-77.

<sup>3</sup> Eric Fassin, « Aveugles à la race ou au racisme ? Une approche stratégique », dans Didier Fassin et Eric Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, La Découverte, Paris, 2006, pp 106-130.

peuples autochtones pour les peuples d'Europe de vivre sur leur terre, selon leur identité », concluait le candidat présidentiel Arnaud Gouillon, promettant que le XXIème siècle serait « le siècle des identités » contre un « mondialisme » assimilé pêle-mêle au matérialisme, à l'islam et à l'immigration. Mais derrière les appels génériques à la « relocalisation » contre le « déracinement », il devient vite évident qu'A. Gouillon, à l'instar de ses coreligionnaires, s'identifie primordialement à cette vaste abstraction qu'est la « race blanche », opposée aux races « noire » ou « jaune »<sup>4</sup>.

Voilà un exemple de la manière dont les discours, dans une civilisation de l'écrit et des médias, « s'enchaînent sur le mode de l'histoire », s'opposant, se transformant, s'accumulant sous nos pieds, « résonnant à nos oreilles »<sup>5</sup>, interposant entre la conscience et le réel un système d'énoncés et de catégories qui porte en lui le poids de tout le passé moderne. Singulière réverbération de l'histoire coloniale qu'un discours qui dénonce le « mondialisme » sans en analyser la genèse ni les processus, se structure selon les catégories qui en sont le sous-produit<sup>6</sup>, voit dans l'immigration en provenance de l'empire français une « colonisation à rebours », se pare pour s'y opposer des atours d'une résistance autochtone, et revêt pour cela la race des habits de la culture et des racines locales.

Afin de mieux comprendre les continuités et ruptures entre la « mondialisation archaïque »<sup>7</sup> et la « planétarisation » actuelle<sup>8</sup>, et la manière dont celle-ci génère, par réaction, divers mouvements se revendiquant d'identités ethniques et/ou raciales, locales ou régionales, Jean-François Bayart invite à prendre en compte l'historicité de la mondialisation mais aussi les spécificités géographiques (types de colonisation, centres et marges d'empire, impérialisme libéral et financier) et les enchaînements particuliers

---

<sup>4</sup> « Arnaud Gouillon candidat identitaire à la présidentielle 2012 sur France Ô » [<https://www.youtube.com/watch?v=k1G3A-DfyL4>] et « La candidature d'Arnaud Gouillon vue par Génération Reporters (France4) » [<https://www.youtube.com/watch?v=6xs83CXMH6I>]. Nous utilisons le terme d'identification au sens d'une « reconnaissance d'origines ou de caractéristiques communes avec une autre personne ou un groupe, ou avec un idéal, qui va définir les frontières de l'allégeance et de la solidarité » (Stuart Hall, "Who needs identity", dans Stuart Hall et Paul du Gay, *Questions of cultural identity*, Sage, London, 1996, pp 1-17).

<sup>5</sup> Michel Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », juin 1967, dans *Dits et écrits I. 1954-1969*, Gallimard, Paris, 1994, pp 585-600.

<sup>6</sup> Cf. Theodore Allen, *The Invention of the White Race. Volume One: Racial Oppression and Social Control*, Verso, London & New York, 2012, et George M. Fredrickson, *Racisme, une histoire*, Ed. Liana Levi, Paris, 2003.

<sup>7</sup> Cf. Christopher A. Bayly, *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, Le Monde Diplomatique/Éditions de l'Atelier, Paris, 2006.

<sup>8</sup> Edgar Morin, « Au cœur de la crise planétaire », dans Jean Baudrillard et Edgar Morin, *La violence du monde*, Éditions du Félin/Institut du Monde Arabe, Paris, 2003, pp 47-77.

des moments coloniaux/post-coloniaux (ex-métropole ou ex-colonie, indépendance avec ou sans décolonisation, etc.). En définissant le fait colonial de sorte à éviter son usage indistinct et sa généralisation abusive, en documentant les discours et les pratiques propres à ces contextes particuliers, le chercheur a plus de chances d'éviter les écueils d'un discours qui, en faisant d'une colonisation dé-historicisée et dé-sociologisée « l'origine et la cause des rapports sociaux contemporains », tomberait dans le biais d'un écrasement du présent par le passé<sup>9</sup>.

Si le colonial se définit par une « visée de domination globale »<sup>10</sup> se traduisant par la formation d'empires ultramarins, la domination d'une majorité autochtone par une minorité de colons et l'appropriation coercitive de la terre, l'Amérique en est bien l'archétype, d'un point de vue à la fois conceptuel et chronologique. Pivot du système atlantique, mythe fondateur de la modernité<sup>11</sup>, utopie de *conquistadores*, de fonctionnaires impériaux et de missionnaires<sup>12</sup>, le Nouveau Monde et l'Atlantique furent la matrice d'une « accumulation primitive » et d'une « guerre mercantile » ayant « le globe entier pour théâtre »<sup>13</sup>, mais aussi le miroir imaginaire dans lequel l'Europe s'est rêvée comme supérieure et civilisée, ou, à l'inverse, comme avilie et corrompue par l'or, l'argent et les violences de la conquête<sup>14</sup>. Il fut aussi le lieu des « expériences historiques »<sup>15</sup> du Noir et de l'Indien, de la traite atlantique et du travail forcé de millions d'hommes à l'échelle d'un continent où, pourtant, « des humanités se sont puissamment obstinées »<sup>16</sup>.

Aux Amériques, l'abîme non refermé de la conquête et la division qu'elle instaure entre maîtres et esclaves entraînent un processus de codification dont les catégories élémentaires (civilisation vs sauvagerie, etc.) continuent de structurer les imaginaires qui les reconduisent, les recomposent, s'y opposent ou tentent d'en inverser le sens. La série

---

<sup>9</sup> Jean-François Bayart, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Karthala, Paris, 2010.

<sup>10</sup> Serge Gruzinsky, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Ed. de La Martinière, Paris, 2004, p. 17.

<sup>11</sup> Au sens d'une caractérisation « auto-centrique » exprimant un sentiment de supériorité par rapport aux « Anciens », liée en particulier à la conquête du Nouveau Monde et aux perspectives d'expansion illimitée qu'elle ouvre dans l'imaginaire européen (cf. Cornelius Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », *Les carrefours du labyrinthe 3. Le monde morcelé*, Seuil, Paris, 1990, pp. 11-28 ; John H. Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, chapitre 1).

<sup>12</sup> Cf. Eric Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Ed. Era, México, 1967, chapitre 8 : « conquista de utopía ».

<sup>13</sup> Karl Marx, *Le Capital. Livre I*, Maurice Lachatre et Cagnie, Paris, 1872, p. 336.

<sup>14</sup> Cf. Sofía Reding Blase, *El Buen Salvaje y el Caníbal*, UNAM, México, 1992.

<sup>15</sup> Expression d'Aimé Césaire (« En ces instants », *France Culture*, 13 février 1966).

<sup>16</sup> Edouard Glissant, *Poétique de la relation*, Gallimard, Paris, 1990, p. 79.

des identités coloniales (Espagnol-Indien, Blanc-Noir, et toutes les sous-catégories de métissage) n'a cessé, par des mécanismes de reproduction, d'opposition, d'accumulation discursive, d'engendrer des actions-réactions par lesquelles ces identités sont incorporées, mobilisées, refoulées, disséquées, revendiquées. Cette sorte de réaction en chaîne des (re)codifications coloniales est l'une des facettes de l'explosion discursive autour de l'identité dont parlait Stuart Hall dans les années 1990, qui s'est traduite, en Amérique latine, par l'essor de mouvements indigènes et noirs. Ces mouvements, en portant au cœur de l'espace public (la rue/les institutions d'Etat) des voix, des revendications, des mémoires dénonçant la violence constitutive du capital et de la nation, ont secoué le joug de la « domination symbolique » des classes dominantes et des « appareils idéologiques d'Etat »<sup>17</sup>. Comment maîtriser les flux de capitaux qui menacent de détruire des *espaces* d'autonomie et de résistance historiquement construits ? Comment redéfinir la nation, au-delà de noms et de symboles abstraits manipulés par les élites ? Comment recréer un imaginaire collectif par-delà le racisme et le colonialisme (externe/interne) qui ont historiquement structuré les sociétés latino-américaines ? Les mouvements ethniques et leurs nombreux acteurs (cadres, bases, ONG, anthropologues, prêtres et évêques, etc.), engagés dans « une lutte pour le sens et un nouveau sens commun » et pour « l'historicité » (la transformation de la société dans son ensemble)<sup>18</sup>, posent la question du mode d'intégration culturelle, de la maîtrise des flux économiques<sup>19</sup> et de la reformulation de l'idéal par lequel se définit, se réfléchit et s'oriente la société<sup>20</sup>.

L'adoption, dans les années 1990, de constitutions proclamant le caractère pluriethnique et multiculturel des Etats-nations (Colombie, Pérou, Bolivie, Paraguay, Equateur, Venezuela), constitue à cet égard une transformation symbolique majeure<sup>21</sup>, qu'il faut cependant nuancer eu égard :

---

<sup>17</sup> David Dumoulin Kervran et Christian Gros, « Un modèle latino-américain ? Introduction », dans Christian Gros et David Dumoulin Kervran (dir.), *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain ?*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris, 2012, pp 13-41.

<sup>18</sup> *Loc. cit.*

<sup>19</sup> Yvon Le Bot, *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*, Karthala, Paris, 1994, p 37.

<sup>20</sup> « Une société n'est pas simplement constituée par la masse des individus qui la composent, par le sol qu'ils occupent, par les choses dont ils se servent, par les mouvements qu'ils accomplissent, mais, avant tout, par l'idée qu'elle se fait d'elle-même », observait en ce sens Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, PUF, Paris, 1990, p 604).

<sup>21</sup> Jean-Baptiste Pascal, « Le multiculturalisme latino-américain. Chaire UNESCO "Mémoire, Cultures et Interculturalité" (France) », juin 2017 [<https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-01673330/document>].

1°) à la diversité des contextes : à l'exception du Nicaragua (statuts autonomes des Régions Atlantiques Nord et Sud, réforme constitutionnelle de 1995), l'Amérique centrale, et plus particulièrement le triangle nord (El Salvador, Guatemala, Honduras) n'a pas connu de processus constituant formalisant un « pacte » multiculturel, ni, plus généralement, la « redécouverte » démocratique qui a pu avoir lieu en Amérique du Sud avec la fin des dictatures et des régimes militaires<sup>22</sup> ; l'Etat y reste, plus qu'ailleurs, un appareil aux institutions fragiles et aux ressources limitées, contrôlé par des élites aux réflexes autoritaires qui l'instrumentalisent à leur profit ;

2°) à l'ambivalence de ses effets et des intentions qui l'animent : dans le double contexte de démocratisation et de néolibéralisme de la fin des années 1980 et des années 1990, les politiques « multiculturelles » qui répondent aux demandes du mouvement indien (statuts d'autonomie, délimitation de territoires « autochtones » désormais reconnus par le droit international<sup>23</sup>), mais dont s'accommodent également une partie des classes dominantes qui y voient un moyen commode de compenser à moindre coût les pertes de légitimité liées au recul de l'Etat social, planificateur et redistributeur. Il s'ensuit une lutte entre l'Etat et les organisations indigènes pour délimiter la portée des politiques multiculturelles, entre proclamations symboliques et mesures « cosmétiques » d'une part, et politiques redistributives, droit à la consultation et préservation de territoires autochtones d'autre part. Cette lutte se traduit par des clivages internes aux organisations indigènes, à mesure que l'Etat adopte des stratégies d'interlocution, de cooptation et d'institutionnalisation d'un côté et de marginalisation, de répression et de criminalisation de l'autre<sup>24</sup>.

D'où, au niveau de l'Etat et des élites blanches ou *mestizas*, un double discours, qui renvoie à une représentation dichotomique de l'Indien : le « bon Indien » (l'Indien « permis » ou folklorique, dont l'indigénisme d'Etat avait déjà produit différentes

---

<sup>22</sup> Gilles Bataillon, *Genèse des guerres internes en Amérique centrale (1960-1983)*, Les Belles Lettres, Paris, 2003, pp 12-14.

<sup>23</sup> En particulier par la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT), ratifiée par quinze pays d'Amérique latine, dont le Honduras et le Guatemala [[https://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO::P11300\\_INSTRUMENT\\_ID:312314](https://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO::P11300_INSTRUMENT_ID:312314)].

<sup>24</sup> Ivette Vallejo, Corinne Duhalde, Natalia Valdivieso, « Relaciones contemporáneas Estado-organizaciones indígenas amazónicas en Ecuador: entre alianzas, oposición y resistencia », dans François Correa, Philippe Erikson et Alexandre Surrallès (eds.), *Política y poder en la Amazonia: estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2017, pp 36-67.

versions) et le « mauvais Indien » (dont la révolte et la radicalité, interprétées comme « revanchisme » ou comme l'action d'agents étrangers, sont les signes d'un chaos social et d'une désintégration nationale qui renvoient au spectre colonial de « l'Indien insurgé »)<sup>25</sup>. J'avais abordé, dans mon mémoire de master, le premier aspect de cet imaginaire de l'Autre, via l'étude de la folklorisation de la culture garifuna et de ses différents aspects – marketing de l'exotisme, consommation de la différence, etc.<sup>26</sup> Mon idée première était de poursuivre cette étude au Honduras, pays peu étudié où s'était constitué un mouvement autochtone dans lequel les organisations garifunas ont joué un rôle plus prépondérant qu'au Guatemala.

Au Guatemala, l'identité nationale s'est construite, aux XIX<sup>ème</sup>-XX<sup>ème</sup> siècles, par opposition à l'identité indigène ; un racisme puissamment ancré dans l'espace et dans les mœurs traverse l'ensemble de la société, se reflète dans la division de classes, dans les interactions du quotidien, et, de manière particulièrement brutale, dans une politique de l'amnésie sur les causes et les conséquences d'une violence d'Etat aux dimensions génocidaires qui a profondément marqué les mentalités<sup>27</sup>. Les Accords de paix de 1995-1996 ont certes fait une large part à la reconnaissance des droits culturels indigènes (maya, xinca, garifuna), mais ne se sont traduits ni par un processus constituant, ni par une transformation des structures socio-économiques du pays<sup>28</sup>. Au Honduras, où l'Etat-nation a assumé, au XX<sup>ème</sup> siècle, une identité *mestiza*, a prévalu l'idée d'une exceptionnalité politique et raciale, notamment par rapport au voisin guatémaltèque<sup>29</sup>. Alors que sur le plan académique (et médiatique) le débat « interethnique » au Guatemala a porté, à la fin du XX<sup>ème</sup> et au début du XXI<sup>ème</sup> siècle, sur le contenu de l'identité *ladina* (est-elle autre chose qu'une *absence*, qu'une négation de soi via l'identification fantasmatique aux puissances de l'Occident ?) et de l'identité maya (est-elle autre chose qu'un anti-ladinisme fantasmant une culture perdue et/ou transformée par la colonie ?),

---

<sup>25</sup> Charles Hale, *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, AVANCSO, Guatemala, 2007.

<sup>26</sup> Olivier Cuisset, *Tourisme et Garifunas à Livingston, Guatemala. Economie et culture en contexte touristique*, Document de Travail No. 7, Afrodesc, México, août 2009.

<sup>27</sup> Marta Elena Casaús Arzú, *Racismo, genocidio y memoria*, F&G Editores, Guatemala, 2016.

<sup>28</sup> ICEFI, *Logros y desafíos de los Acuerdos de Paz de Guatemala*, Guatemala, octobre 2021 [[https://mail.icefi.org/sites/default/files/icefi\\_-\\_ddf\\_-\\_logros\\_y\\_desafios\\_de\\_los\\_acuerdos\\_de\\_paz.pdf](https://mail.icefi.org/sites/default/files/icefi_-_ddf_-_logros_y_desafios_de_los_acuerdos_de_paz.pdf)].

<sup>29</sup> Voir par exemple l'idée d'une modération et d'une « souplesse » relative des forces armées engagées, depuis les années 1960, dans les affaires politiques du pays (Mark Rosenberg et Forrest Colburn, « Le gouvernement des casernes : les militaires au Honduras, 1963-1986 », *Les Temps Modernes*, n°517-518, août-septembre 1989, pp 226-250). Sur l'idée d'un « exceptionnalisme racial » hondurien, cf. Mark Anderson, « ¿Existe el racismo en Honduras? », *Mesoamérica*, n°42, décembre 2001, pp. 135-163.

et sur la possibilité de dépasser la dichotomie ladino/indigène (via les notions d'hybridation, de métissage, etc.)<sup>30</sup>, au Honduras le débat historiographique s'est centré sur la signification du *métissage* en tant que projet national. Était-il nécessaire de le remettre en cause ? N'excluait-il pas les identités minoritaires, noires et indiennes ? Ne reléguait-il pas l'indianité dans un passé dont il ne resterait rien ? Ne niait-il pas la présence historique des Noirs et des Mulâtres, refoulés de la mémoire officielle ? L'historien Darío Euraque, dont les travaux montraient que « le métissage dans le pays n'a été ni aussi profond ni aussi harmonieux que l'on a voulu le croire », s'attira des critiques lui faisant reproche d'importer des concepts et des préoccupations extérieures à l'histoire nationale ; selon Euraque, Rodolfo Pastor, historien et ex-ministre de la culture, lui aurait par exemple recommandé « d'oublier » la notion de « race », « étrangère à notre conception du monde »<sup>31</sup>.

Une telle critique n'est pas sans rappeler l'article de Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, qui reprochaient au politologue afro-américain Michael Hanchard d'importer, dans un livre sur le mouvement noir à Rio de Janeiro et Sao Paulo, des catégories raciales propres à l'histoire des Etats-Unis, et de « surimposer » ainsi un imaginaire dichotomique Noir/Blanc à des pays « où les principes de vision et de division des différences ethniques sont différents », puisque fondés sur un « continuum de couleur » autorisant un usage « flexible et diffus » d'un grand nombre de catégories intermédiaires<sup>32</sup>. Hanchard, pour sa part, faisait grief à ses détracteurs de rester prisonniers du cadre analytique de l'Etat-nation, de réduire les circulations transnationales d'idées, de philosophies, de pratiques politiques à des formes de domination symbolique, de disqualifier la subjectivité des acteurs et leurs formes d'expression culturelle et de mobilisation sociale, et de surestimer les effets d'égalité produits par la « miscégénération raciale » qui, en Amérique latine et dans la Caraïbe, n'a pas impliqué pas la disparition des « préjugés anti-

---

<sup>30</sup> Cf. Severo Martínez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, Ediciones en Marcha, Guatemala, 2014 ; Carlos Guzmán-Bockler et Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social*, Siglo XXI, México, 1972 ; Mario Roberto Morales, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Editorial Palo de Hormigo, Guatemala, 2002.

<sup>31</sup> Darío Euraque, *Conversaciones históricas con el mestizaje en Honduras y su identidad nacional*, Centro Editorial, San Pedro Sula, 2004, pp 9-10.

<sup>32</sup> Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, « Sur les ruses de la raison imperialiste », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Vol. 121-122, 1998, pp 109-118.

noirs »<sup>33</sup>. Hanchard, qui se voyait accusé de dé-historiciser les rapports raciaux en appliquant des catégories hors-sol, contre-attaquait en accusant Bourdieu et Wacquant de ne pas prendre en compte les échelles et les complexités de la « production du local », par-delà les limites territoriales de l'Etat-nation. Il retournait ainsi le reproche qui lui était fait d'utiliser des notions sans en interroger la pertinence. Vous devez questionner ce que vous appelez « race », « ethnicité », « identité », et situer ces catégories dans des histoires spécifiques, disaient Wacquant et Bourdieu. Vous devez questionner ce que vous appelez « national », ou « latino-américain », et situer les catégories raciales dans les histoires globales qui les construisent et les acteurs qui les incarnent, répondait en substance Hanchard.

Il me semble qu'il y a là des remarques importantes et complémentaires, les spécificités des histoires régionales, nationales ou locales étant elles-mêmes liées à des rapports différentiels à des centres de pouvoir internes et externes : l'Espagne, ses villes et ses routes coloniales et ses réseaux marchands ; l'Angleterre et les Etats-Unis après l'indépendance... C'est en fonction de tels rapports que le royaume du Guatemala (l'Amérique centrale coloniale) peut être décrit comme le « ventre mou » de l'empire espagnol<sup>34</sup>, que le Honduras n'est lui-même qu'une province périphérique de ce royaume, et que la côte caraïbe, « marge parmi les marges »<sup>35</sup>, y est le théâtre d'une rivalité anglo-espagnole (les Anglais s'accaparant le Belize, une partie du Honduras et du Nicaragua) avant d'être annexée par « l'empire informel »<sup>36</sup> des compagnies bananières états-uniennes. C'est dans ce contexte historico-géographique qu'apparaissent, au XXème siècle, des mouvements noirs se réclamant de Garvey ou de Luther King, que se forme une Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH), etc. L'émergence de telles organisations, leurs discours, leurs actions et leurs revendications ne peuvent se comprendre qu'en rapport avec des catégorisations historiques des Noirs et des Garifunas d'une part, et avec des formes d'impérialisme, de spécialisation économique et de

---

<sup>33</sup> Michael Hanchard, "Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant", *Theory, Culture & Society*, Vol. 20, n°4, 2003, pp 5-29.

<sup>34</sup> Alain Musset, *L'Amérique centrale et les Antilles. Une approche géographique*, Armand Colin, Paris, 1998, p 30.

<sup>35</sup> Camille Le Masne, *Les dynamiques spatiales sur la façade caraïbe de l'Amérique centrale : pouvoirs et formation des territoires dans un espace de marges*, Thèse de doctorat en géographie, Université Paris VII-Diderot, 2010, p 6.

<sup>36</sup> Cf. Pierre Singaravélou, « Introduction. Situations coloniales et formations impériales : approches historiographiques », dans Pierre Singaravélou (dir.), *Les empires coloniaux (XIXème-XXème siècle)*, Points, Paris, 2013, pp 9-35.

division ethnoraciale du travail et du territoire d'autre part. D'un côté, l'on a affaire à des strates de discours qui se déploient sur plusieurs siècles, et à une lutte pour les discours ; de l'autre, à des flux de capitaux, de marchandises, de populations, d'informations sur une période donnée. Comment émerge, de ce double contexte (diachronique, synchronique), une parole d'acteurs se revendiquant comme « Noirs » ? Pourquoi une organisation comme l'OFRANEH se revendique-t-elle aujourd'hui noire *et indigène* ? Quel rapport à une histoire qui commence au XVII<sup>ème</sup> siècle, au sud des Antilles, de la rencontre et de la résistance d'Indiens et de Noirs marrons, cela suppose-t-il ?

### ***La race et l'ethnie : une perspective politique***

Pour répondre à ces questions, l'anthropologue colombien Arturo Escobar propose de « partir de la compréhension que les gens ont d'eux-mêmes, en expliquant comment cette compréhension de soi façonne la pratique des agents »<sup>37</sup>. Pourquoi la race/l'ethnie s'imposent-elles, en certaines circonstances, comme une dimension prédominante de la compréhension de soi, de discours et d'actions politiques ? Dans un essai intitulé « L'individualisme espagnol », Unamuno part de l'idée selon laquelle pour chaque peuple, comme pour chaque individu, il y a trois Juan : « Juan tel qu'il croit être, Juan tel que les autres croient qu'il est, et Juan tel qu'il est en réalité »<sup>38</sup>. Mais comment définir ce qu'*est* Juan en réalité ? L'un ou l'autre observateur sélectionnera certains traits, qu'il expliquera par différentes conjectures ; les Espagnols, par exemple, se caractérisent par leur tendance au dogmatisme et au « cantonalisme », trait que l'écrivain anglais Martin A. S. Hume associe à leur origine raciale afro-sémitique, et qu'Unamuno explique par une tendance au nomadisme et à la « désagrégation » propre aux peuples pasteurs, à leur tendance à la transhumance, etc. Et l'on peut sans doute, par une généralisation nécessairement abusive, distinguer tel ou tel groupe, selon l'échelle choisie, par l'un ou l'autre trait de caractère, façon d'agir et d'interagir, etc. Ce qui nous intéresse ici, pour reprendre l'exemple d'Unamuno, c'est plutôt de comprendre quand et comment des individus en viennent à s'identifier à une « race » (« aryenne » ou « afro-sémitique ») ou à une nation (les Espagnols) – vis-à-vis de laquelle les « provinces » apparaissent dès lors

---

<sup>37</sup> Arturo Escobar, "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research", dans Arturo Escobar et Sonia E. Álvarez (ed.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Routledge, New York & London, 2018, pp 62-87.

<sup>38</sup> Miguel de Unamuno, « El individualismo español. A propósito del libro de Martin A. S. Hume *The spanish people: their origin, growth and influence* », dans *Ensayos. Tomo I*, Aguilar Ed., Madrid, 1951, pp 439-453.

comme des « tribus » séparatistes – bref, comment ces catégories (race, nation, ethnie ou tribu) en viennent à structurer une vision du monde et une compréhension de soi – le débat portant dès lors sur le contenu à donner à ces catégories de base (l’Espagnol glorieux et conquérant, cruel et intolérant, etc.) et la manière de les associer (comment les « tribus » sont incluses dans la « nation », celle-ci dans les « races », etc.). Quelle est, en termes bourdieusiens, « l’histoire collective qui a produit nos catégories de pensée, et l’histoire individuelle à travers laquelle elles nous ont été inculquées »<sup>39</sup> ? Comment, « à travers le dialogue avec l’idée qu’ont les autres de qui je suis, je développe une conception de ma propre identité »<sup>40</sup> ? Quel rôle joue, dans ce processus dialogique, une division historique du travail et du territoire, et les institutions (Etat, Eglise) qui les ont produites et légitimées via un travail continu de classement et de déplacement des populations ? Dans quelle mesure la redéfinition de qui je suis, du nous auquel je m’identifie, vise-t-elle à transformer les principes de classement et cette division du travail et des territoires à laquelle ils sont liés ? Dans quelle mesure s’explique-t-elle par une évolution de cette même division, ou encore par le rapport à d’autres processus de redéfinition identitaire ?

Ces questions amènent à situer les mouvements noirs/indigènes dans ses dimensions historique (la partition des sociétés américaines entre colons et colonisés, l’assignation de fonctions et d’espaces spécifiques aux Noirs, Indiens, *castas*, les territoires non conquis ou de frontière, les résistances à la conquête et à l’exploitation), sociologique (les mobilités scolaires, salariales, les cercles de socialisation), économique (les cycles du capital, les spécialisations productives, l’appropriation des terres et l’agencement des territoires qu’ils suscitent) et politique (le rapport de tel mouvement ethnique à d’autres mouvements sociaux, à l’Etat, aux organisations internationales, etc.). Les mouvements noirs/indigènes se caractérisent, de par leur orientation culturelle, identitaire, comme des « nouveaux mouvements sociaux »<sup>41</sup>, liés aux mouvements étudiants, écologiques, féministes, de défense des droits de l’homme, et mobilisent, en même temps, des mémoires et des expériences historiques particulières. Bourdieu situait ainsi « 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

---

<sup>39</sup> Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 2003, p 23.

<sup>40</sup> Kwame Anthony Appiah, “Identidad, autenticidad, supervivencia. Sociedades multiculturales y reproducción social”, dans Charles Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, FCE, México, 2009, pp 213-232.

<sup>41</sup> Cf. Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, La Découverte, Paris, 2005, chapitre 5.

sont corrélatives »<sup>42</sup>, dans la catégorie des « luttes symboliques » dont l'objectif est « de changer les groupes, les rapports entre les groupes, la division en groupes, la hiérarchie des groupes, en changeant la vision des groupes, c'est-à-dire la vision que les groupes ont des groupes, la vision que les gens faisant partie des groupes ont des groupes dont ils font partie et aussi la vision des autres groupes »<sup>43</sup>. Cette caractérisation bourdieusienne des mouvements ethniques présente pour nous un triple intérêt :

1°) elle conçoit les groupes comme indissociables des représentations qui les constituent. Les rapports sociaux, les caractéristiques corporelles ou culturelles nous intéressent ici en tant qu'elles sont considérées, dans une situation donnée, comme des éléments *signifiants*, relatifs à un système de classification, c'est-à-dire en tant qu'être-perçu (*percipi*) plutôt qu'en tant qu'être (*esse*)<sup>44</sup>. Une généalogie de la « race » ou de la « culture » ne consistera pas, en ce sens, à retracer l'évolution d'un ensemble de caractéristiques phénotypiques, de croyances religieuses, de pratiques rituelles ou alimentaires, mais à comprendre comment ces caractéristiques, ces croyances et ces pratiques sont prises dans des « prismes réflexifs »<sup>45</sup> qui en font des objets de discours, de savoirs, de « représentations mentales » et « objectales »<sup>46</sup>, et les institue comme enjeux stratégiques. La couleur de peau, par exemple, sera considérée comme « un produit de l'interaction et un vecteur de classement social de l'autre »<sup>47</sup> : qui se définit/définit l'autre comme Blanc ou Noir, à quel moment, en y attachant quelles significations, en fonction de quels enjeux, de quels intérêts, etc. De même, l'histoire d'un groupe ethnique ne se confond pas avec l'histoire de pratiques culturelles – lesquelles peuvent changer, s'apprendre, se perdre, sans que ne disparaisse le sentiment d'identification au groupe, par opposition à d'autres groupes ; l'augmentation des contacts et les transformations culturelles qui en découlent peuvent

---

<sup>42</sup> Pierre Bourdieu, « L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 35, novembre 1980, pp 63-72.

<sup>43</sup> Pierre Bourdieu, *Sociologie générale volume 1. Cours au Collège de France (1981-1983)*, Seuil, Paris, 2015, cours du 2 juin 1982.

<sup>44</sup> *Loc. cit.*

<sup>45</sup> Cf. Michel Foucault : « je n'ai voulu en aucun cas faire la généalogie de l'État lui-même ou l'histoire de l'État. J'ai simplement voulu montrer quelques faces ou quelques arêtes de ce qu'on pourrait appeler le prisme pratico-réflexif, ou prisme réflexif tout simplement, dans lequel est apparu, fin XVIème-début XVIIème siècle, le problème de l'État » (*Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*), Seuil/Gallimard, Paris, 2004, cours du 15 mars 1978). Foucault souligne dans ce même cours qu'à la différence de ce qu'il se passe dans les sciences de la nature, cette réflexivité a des effets de rétroaction déterminants sur le cours des phénomènes sociaux.

<sup>46</sup> Pierre Bourdieu, « L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 35, novembre 1980, pp 63-72.

<sup>47</sup> Elisabeth Cunin, *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le « noir » entre apparences et appartenances*, Paris, L'Harmattan, 2004, p 11.

même aboutir à une réaffirmation de l'identité ethnique, par la valorisation de certains traits culturels qu'il s'agit de considérer comme signifiants, de revitaliser, etc. Comme Bourdieu, Barth prête en ce sens une attention particulière aux « innovateurs culturels » et à leur rôle moteur dans les mouvements qui dont des différences culturelles un principe d'organisation politique<sup>48</sup> ;

2°) elle définit l'identité ethnique par la notion d'*origine*, et par les *marques* perceptibles qui y sont associées. Peter Wade observe, en ce sens, que la question « d'où viens-tu ? » est « la question ethnique par excellence » ; aussi l'identité ethnique renvoie-t-elle, pour Wade, à l'origine au sens géographique et aux caractéristiques culturelles associées à un lieu spécifique (ainsi que le suggère l'association ethnie-région dans l'article de Bourdieu), alors que celle de race renvoie davantage à la *filiation* en un sens biologique<sup>49</sup>. Ces deux sens de « l'origine », cependant, s'interpénètrent. Le mot « race » renvoie en effet à un ensemble « de traits distinctifs à la fois physiques *et culturels* », dont la transmission de génération en génération est supposée constante<sup>50</sup>. Inversement, le « référent biologique » n'est « jamais absent » du champ sémantique de l'ethnicité, même s'il est « plus indirect »<sup>51</sup>. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, Max Weber définissait ainsi les « groupes ethniques » comme des « groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une *communauté d'origine* fondée sur des similitudes de l'*habitus* extérieur *et/ou* des mœurs »<sup>52</sup>. Barth remarquait, en 1969, que le groupe ethnique est généralement utilisé, dans la littérature anthropologique, pour désigner une unité biologique (principe de reproduction) et culturelle (principe d'unité des valeurs et des pratiques qui les manifestent)<sup>53</sup>. Les termes « ethnie » et « race » renvoient donc davantage à des différences d'échelle (en particulier aux XVIII<sup>ème</sup>-XX<sup>ème</sup> siècles, lorsque le mot « race » en vient à désigner des macro-types biologiques à l'intérieur desquels sont distingués différents groupes linguistiques et nationaux) et d'accentuation de telles ou telles « marques » d'origine (culturelles, linguistiques vs phénotypiques) qu'à des champs

---

<sup>48</sup> Fredrik Barth, "Introduction", dans Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown and Company, Boston, 1969, pp 9-38.

<sup>49</sup> Peter Wade, *Race and ethnicity in Latin America*, Pluto Press, London, 1997, pp 16-24.

<sup>50</sup> Je souligne ; « la race embrasse donc ce que les mots "ethnie", "peuple", voire "populations", recouvrent plus d'un siècle plus tard » (Armelle Enders, « "Castes", "races", "classes". Dynamiques sociales et politiques », dans Pierre Singaravélou (dir.), *op. cit.*, pp 77-124).

<sup>51</sup> Stuart Hall, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Editions Amsterdam, Paris, 2007, pp 307-308.

<sup>52</sup> Max Weber, « Les relations communautaires ethniques », *Economie et société 2. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Plon, Paris, 1995, chapitre IV (je souligne).

<sup>53</sup> Fredrik Barth, *op. cit.*, pp 10-11.

sémantiques strictement séparés (aussi utiliserons-nous l'adjectif *ethnoracial* lorsqu'il s'agit de souligner le recoupement partiel de ces catégories<sup>54</sup>) ;

3°) elle permet de situer des identités liées à l'origine et/ou au territoire dans un processus dialectique – stigmatisation, renversement du stigmate en emblème –, donc dans une histoire des discours, au sens où « le discours ce n'est pas simplement 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>55</sup>. Les discours actuels sur l'identité garifuna s'inscrivent ainsi dans une histoire de « choses dites » qui se sont « succédées, opposées, influencées, remplacées, engendrées et accumulées »<sup>56</sup> (discours coloniaux, étatiques, anthropologiques) ; le concept de « lutte symbolique » renvoie à cette dialectique de l'exo- et de l'endo-identification, où l'identité est conçue comme le « résultat d'un travail incessant de négociation entre des actes d'*attribution*, des principes d'identification venant d'autrui et des actes d'*appartenance* qui visent à exprimer l'identité pour soi, les catégories dans lesquelles l'individu entend être perçu »<sup>57</sup>.

Les actions protestataires en général, et les mouvements ethniques en particulier, sont un terrain propice à l'observation d'un tel « travail identitaire »<sup>58</sup>. En effet, comme le note E. Cunin, « si l'ethnicité apparaît traditionnellement comme le résultat d'une assignation identitaire, qui vise à différencier un “nous” des “autres”, seuls porteurs de l'attribut ethnique, elle devient aujourd'hui une ressource pour des acteurs qui s'approprient et mobilisent une catégorie jusqu'alors construite depuis l'extérieur »<sup>59</sup>. Les catégories de « Noirs, Indiens », les sous-catégories de « Caraïbes, *sambos* », sont d'abord les signifiants par lesquels le système colonial perçoit, trie, classifie, assigne à telle ou telle tâche, à tel ou tel espace, à tel ou tel statut, les groupes d'homme dont il opère le déplacement, le regroupement ou l'élimination. Ce dont il s'agit au départ, c'est, pour reprendre une heureuse formule de Castoriadis, « la saisie d'une catégorie d'hommes par

---

<sup>54</sup> Tout en gardant à l'esprit que dans le contexte latino-américain, la catégorisation raciale-phénotypique tend à s'appliquer davantage au Noir, et la catégorisation ethnique-culturelle à l'Indien (Peter Wade, *op. cit.*, 1997, pp 37-39).

<sup>55</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale prononcée au Collège de France le 2 décembre 1970*, Gallimard, Paris, 1971, p 12.

<sup>56</sup> Michel Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », juin 1967, dans *Dits et écrits I. 1954-1969*, Gallimard, Paris, 1994, pp 585-600.

<sup>57</sup> Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, La Découverte, 2005, p 77.

<sup>58</sup> *Loc. cit.*

<sup>59</sup> Elisabeth Cunin, « De la antropología del otro al reconocimiento de otras antropologías », *Coloquio el espacio público de las ciencias sociales y humanas*, Universidad de Buenos Aires, Centro Franco-argentino, 20-21 novembre 2006.

une autre catégorie comme assimilable, à tous égards pratiques, à des animaux ou des choses. C'est une *création imaginaire* (...) qui agit dans la pratique et le faire de la société considérée comme sens organisateur du comportement humain et des relations sociales »<sup>60</sup>. Le Noir bestial et esclave par nature, l'Indien sauvage, paresseux et alcoolique, sont les bases imaginaires essentielles de la colonisation, et la justification idéologique des guerres de conquête et de l'exploitation des terres et du travail. C'est à l'encontre d'une telle infériorisation, réelle et idéale, et à partir de ces expériences historiques particulières que les mouvements ethniques affirment la valeur positive des cultures indiennes et noires et revendiquent un certain nombre de droits spécifiques.

Afin de retracer cette lutte, et la dialectique exo-/endo-identification qui la sous-tend, il est nécessaire d'étudier :

α) d'un point de vue historique, la manière dont l'ethnie et la race ont été instituées comme principes de division, de connaissance et de gestion des populations – institution dont divers documents (archives d'Etat, d'entreprises, écrits de missionnaires et de voyageurs, etc.) portent la trace, et où les actes d'*appartenance* n'apparaissent que dans l'ombre d'actes d'*attribution*. Nous ne disposons en effet, jusqu'à une période récente, que de la vision des vainqueurs, des auteurs européens, nord-américains ou *criollos* (Espagnols nés aux Amériques), et c'est par leurs voix qu'apparaît, ci et là, la parole des Garifunas, plus connus des premiers comme « Caraïbes noirs » ;

β) d'un point de vue sociologique, la manière dont l'ethnie et la race sont appropriées et mobilisées via des actes d'*appartenance*. Il s'agit alors de comprendre comment des acteurs se revendiquant comme Garifunas s'auto-définissent, quel sens ils donnent à cette identification, dans quels contextes elle est produite, avec quels mots, en fonction de quels enjeux. Apparaît alors une autre série d'archives et d'images : témoignages, communiqués et discours d'activistes, de militants d'organisations, d'habitants des villes et des communautés ; rencontres et forums, manifestations et rituels mémoriels...

Notons que le discours anthropologique occupe, dans cette dialectique exo-/endo-identification, une position intermédiaire, puisqu'il fait d'abord corps avec les pratiques et l'idéologie coloniale, pour s'en démarquer progressivement jusqu'à jouer un rôle actif

---

<sup>60</sup> Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, pp 211-213.

dans la formation d'un mouvement indien international<sup>61</sup>. Celui-ci, à son tour, transforme le discours anthropologique. Comme le note par exemple Medina, si les anthropologues pouvaient encore se concevoir, jusqu'aux années 1970, comme interprétant les cultures vécues par d'autres, la situation a ensuite évolué à tel point que la culture n'est plus simplement « faite » mais dite, pensée, théorisée, objectivée par un ensemble d'acteurs qui revendiquent, notamment, un statut de *natif*, des droits territoriaux, etc.<sup>62</sup> Les « objets » de l'anthropologie sont devenus « sujets », et formulent en leurs propres termes une anthropologie savante, militante ou spontanée de leurs « univers quotidiens »<sup>63</sup>. Il ne s'agit plus tant de *parler pour* que de *parler avec*, surtout lorsque l'on part d'une sociologie des « stratégies de constitution des groupes », et que l'on s'intéresse moins aux interactions du quotidien qu'aux discours et aux pratiques qui portent « à l'ordre de la représentation verbale ou (...) théâtrale l'expérience supposée d'un groupe »<sup>64</sup>. Une grande partie du travail du sociologue consiste alors à dialoguer avec les activistes, mandataires ou simples membres des communautés, dont il s'agit de situer les discours et les pratiques sur un plan diachronique et dans le champ politique des identités.

### ***Déconstruire les identités ? questions méthodologiques et organisation de la thèse***

Ce dialogue, cependant, peut être lourd de malentendus. Tandis que le chercheur se défie du « naturalisme sociologique » qui considère les ethnies comme des groupes « en soi » reproduisant leur être hors de l'histoire, les acteurs impliqués dans la construction politique des ethnies, des races ou d'une quelconque unité territoriale-culturelle tendent à œuvrer en sens inverse, substantialisant les traditions, le lien au territoire et à la nature

---

<sup>61</sup> Voir par exemple la première déclaration des Barbades de 1971, qui reconnaît que l'anthropologie « a souvent rationalisé et justifié dans un langage scientifique la domination de certains peuples par d'autres » et défend le droit des Indiens à « s'auto-gouverner » selon leurs principes et coutumes – “Declaration of Barbados for the Liberation of the Indians”, *IWGIA Document* [[https://www.iwgia.org/images/publications/0110\\_01Barbados.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications/0110_01Barbados.pdf)].

<sup>62</sup> Laurle Kroshus Medina, “History, culture, and place-making: ‘native’ status and Maya identity in Belize”, *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 4, n°1, pp 133-165.

<sup>63</sup> Elisabeth Cunin, *op. cit.*

<sup>64</sup> Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 2003, pp 255-256.

et le groupe en lui-même via un « durcissement des faits »<sup>65</sup> qui assure aux cultures et aux identités « une cohésion et une “authenticité” indispensables à leur opérativité »<sup>66</sup>.

Cet écart chercheur-acteurs est lui-même lié à une différence de positionnalité dans le champ social. Premièrement, comme le rappelle Hoffmann, les identités ethnoraciales sont vécues par les dominés comme une réalité palpable, un « nous intérieur » inscrit dans les mémoires, dans les corps, vécu dans des interactions sociales parfois blessantes et douloureuses<sup>67</sup>. Deuxièmement, les discours produits dans le cadre militant de la défense d'une cause établissent un « lien fondamental » entre « rapports de force et relations de vérité » : dans cette perspective, « plus j'accrois le rapport de force, plus je me bats, plus effectivement la vérité va se déployer devant moi, et dans cette perspective du combat, de la survie ou de la victoire. Et inversement, si le rapport de force délivre la vérité, la vérité à son tour va jouer, et elle n'est finalement cherchée, que dans la mesure où elle pourra effectivement devenir une arme dans le rapport de force »<sup>68</sup>. Le discours sociologique ne se situe certes pas en dehors du champ social et des rapports de force ; il est lié à une histoire personnelle, à des orientations spécifiques de la curiosité, à des hasards de l'existence. Comme tout projet d'élucidation, il est « intéressé » car « nous ne sommes pas là pour dire ce qui est, mais pour faire être ce qui n'est pas (à quoi le dire de ce qui est appartient comme moment) »<sup>69</sup>. La sociologie participe de ce *moment* qui, dans la dialectique de l'être et du devoir-être, consiste à faire effort pour comprendre des fragments du réel – des paroles, des actes, des représentations dont la mise en rapport avec des conditions d'énonciation (l'histoire et ses échelles de temps, la géographie et ses échelles d'espace, la politique et ses échelles d'action, etc.) conduit à la production d'un surplus de sens par rapport aux discours des acteurs eux-mêmes<sup>70</sup>. Avec, toujours, l'espoir que ce surplus puisse contribuer à une meilleure compréhension du phénomène étudié – soit ici la dimension identitaire du rapport de force dont parle Foucault, des clivages multiples qui le traversent, des catégories qui lui donnent forme, des discours par lesquels il s'exprime, des actions qui le transforment. Le regard sociologique, en ce sens, est à la

---

<sup>65</sup> Jean-Loup Amselle « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 185, pp 96-113.

<sup>66</sup> Odile Hoffmann, *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*, IRD-Karthala, Paris, 2004, pp 227-228.

<sup>67</sup> *Loc. cit.*

<sup>68</sup> Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Seuil/Gallimard, Paris, 1997, p 45.

<sup>69</sup> Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, pp 247-248.

<sup>70</sup> Bernard Lahire, *L'esprit sociologique*, La Découverte, Paris, 2005, pp 41-65.

fois situé et « éloigné » – situé car l’observateur n’est pas une abstraction désincarnée, et son travail est le produit de rencontres dans des lieux et à des moments spécifiques ; éloigné car il parle depuis la distance qu’autorise ce temps partiellement libéré des « urgences du monde » dont parlait Bourdieu<sup>71</sup>, qui en fait à la fois la faiblesse (la déconnexion vis-à-vis des acteurs et des contraintes qui s’imposent à eux, la tendance à considérer les problèmes du point de vue abstrait de la « pensée pure ») et la force (la possibilité de recueillir, de croiser, d’analyser ou de synthétiser des données, la distanciation relative d’avec le *pathos* de l’action, etc.).

Aussi le champ militant et le champ académique se caractérisent-ils par des positions et des fins spécifiques qui peuvent susciter incompréhensions et malentendus. Le discours militant, s’il produit ses propres explications, reste essentiellement performatif, en ceci qu’il vise à faire advenir un devoir-être ; le discours sociologique vise d’abord à décrire, comprendre et expliquer. L’un est dialectique en acte, l’autre pensée de la dialectique ; les sciences sociales, en ce sens, perdent en incarnation ce qu’elles gagnent en distanciation<sup>72</sup>. C’est aussi pourquoi les deux sont complémentaires, et s’interpénètrent dans cet espace politico-scientifique défini par Gramsci entre le « réalisme excessif » qui consiste à décrire le réel « tel qu’il est », sans voir les contradictions, les rapports de force, de domination et de résistance qui le constituent comme réalité mouvante, et l’utopisme qui considère un devoir-être abstrait, déconnecté des contraintes et des complexités du réel<sup>73</sup>.

Ces réflexions *a posteriori* n’effacent nullement les difficultés rencontrées sur le terrain ni les doutes qui en ont résulté. Pourquoi est-on là ? Quelle vérité cherche-t-on à produire ? Faute de disposer soi-même et *a priori* d’une réponse assurée, l’on s’expose d’autant plus à la méfiance que, dans un contexte de criminalisation et de terreur sélective<sup>74</sup> tel que celui du Honduras des années 2010, l’action militante est chargée d’une

---

<sup>71</sup> Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p 9.

<sup>72</sup> Francis Jeanson, « Posface : reconnaissance de Fanon », dans Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, Seuil, Paris, 1952, pp 209-239.

<sup>73</sup> Antonio Gramsci, *Maquiavelo y Lenin. Notas para una teoría política marxista*, Editorial Diógenes, México, 1980, pp 62-64.

<sup>74</sup> A la différence de la « terreur de masse », la terreur sélective consiste à cibler certaines personnes en fonction de leurs positions et/ou de leurs activités – cf. Carlos Figueroa Ibarra, “El recurso del miedo”, *Nueva Sociedad*, n°105, janvier-février 1990, pp 108-117 ; sur les menaces, assassinats, disparitions, emprisonnements et procès à l’encontre des défenseurs des droits de l’homme, militants indigènes, écologistes, journalistes, etc. au Honduras, voir par exemple les rapports de la Cour Interaméricaine des Droits de l’Homme (CIDH) [<https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Honduras2019.pdf>] ou

tension qui encourage la circonspection. A qui va servir cette étude ? Qui l'a commanditée ? Afin de résoudre ces difficultés, Charles Hale a théorisé une forme d'anthropologie engagée où le chercheur définit l'objet de recherche via une concertation « avec les personnes avec qui il est principalement en phase »<sup>75</sup>, ce qui lui permet tout à la fois de bénéficier de leur confiance, de clarifier les enjeux de sa recherche et de produire des résultats intéressant les informateurs. Cunin objecte à cette méthodologie des difficultés pratiques : face à des organisations d'orientations diverses, cela ne comporte-t-il pas des risques de « fermeture du terrain », voire une identification à des catégories de mobilisation dont il s'agit précisément de rendre compte<sup>76</sup> ? Toute étude, d'autre part, a divers publics potentiels, et ne s'adresse pas exclusivement à l'un ou à l'autre.

Enfin, si les questions qui orientent la recherche sont nécessairement subjectives (« la confusion dans le problème de l'«objectivité» était de supposer qu'il pouvait y avoir des réponses sans questions et des résultats indépendants d'un être qui questionne »<sup>77</sup>), elles ne s'affinent que par les séjours successifs, la diversification des contacts et des « situations de parole » : comme le rappelle Olivier Schwartz, « le premier objet de l'enquête n'est pas de répondre à des questions mais de découvrir celles que l'on va se poser, et il faut, pour cette simple découverte, du temps : le temps de comprendre où sont, dans l'univers des enquêtés, les problèmes et les enjeux »<sup>78</sup>. Cette phase de tâtonnement, si elle ne débouche pas nécessairement sur l'anthropologie engagée de Hale, implique cependant une part non négligeable de co-élaboration des thèmes et des problématiques. Comme le chercheur se situe, d'autre part, dans l'intersubjectivité de la communauté scientifique, il est nécessairement pris dans un double agencement qui fait de son écriture une « multiplicité »<sup>79</sup> – bien que la sélection, l'organisation et l'interprétation des données lui soit en définitive et en totalité imputable.

---

d'Amnesty International [<https://www.amnesty.org/en/location/americas/central-america-and-the-caribbean/honduras/report-honduras/>].

<sup>75</sup> Charles Hale, *op. cit.*, p XIX et pp 42-43.

<sup>76</sup> Elisabeth Cunin, « Commentaires sur le texte de Charles Hale "Racial Eruptions: The Awkward Place of Blackness in Indian Centered Spaces of Mestizaje" », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos: coloquios*, mis en ligne le 19 novembre 2009 [<http://nuevomundo.revues.org/57602>].

<sup>77</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Gallimard, Paris, 1972, p 68.

<sup>78</sup> Olivier Schwartz, « L'empirisme irréductible. La fin de l'empirisme ? », dans Nels Anderson, *Le Hobo. Sociologie du sans-abri*, Armand Colin, Paris, 2011, pp 335-384.

<sup>79</sup> Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980, pp 9-10.

D'un intérêt initial pour le mouvement garifuna ont ainsi émergé les thématiques de l'histoire du mouvement garifuna, de la défense des terres et des migrations. La dimension historique permettait aux acteurs de porter un regard rétrospectif sur leurs expériences, en même temps qu'il me permettait de mieux comprendre les dynamiques de construction des identités politiques, et parfois de désamorcer les enjeux liés à l'actualité « chaude » des conflits pour les terres et des tensions internes qui leur sont liés. La question territoriale, de même, est apparue comme un enjeu et une préoccupation majeurs au fil des voyages, des conversations et des entretiens. La migration, enfin, s'est imposée comme une dimension omniprésente dans le parcours des uns et des autres, dans la vie quotidienne des communautés (familiales, villageoises) et dans la structuration du mouvement garifuna dans différents pays et à différentes échelles ; outre les questions liées à son histoire et à ses modalités, elle permet d'aborder la construction de identités depuis un double processus de territorialisation (la défense des terres) et de déterritorialisation (les mobilités migratoires et les transformations économiques qui en sont la cause et la résultante).

Dans le cadre d'une sociologie de la production politique des identités, nous partirons de la question suivante : quels sont acteurs, les mécanismes, les contextes et les enjeux des luttes symboliques pour la définition de l'identité caraïbe noire/garifuna<sup>80</sup> ? Les réponses à cette sont présentées en deux parties.

Dans la première partie, les chapitres sont organisés par types de discours. Le chapitre 1 part des écrits des colonisateurs et missionnaires espagnols, français et anglais dans les petites Antilles (Saint-Vincent, XVIIème-XVIIIème siècle) ; il fait la synthèse de divers travaux sur « l'ethnohistoire » garifuna tout en analysant les divers actes de classement et les politiques coloniales qui leur sont associées, lesquels aboutissent à la déportation des « Caraïbes noirs » vers le Honduras par les Anglais en 1796-1797. Les deuxième et troisième chapitres couvrent la période 1797-milieu du XXème siècle. Le chapitre 2 situe les discours de l'Etat colonial et post-colonial et des élites guatémaltèques et honduriennes dans le contexte des évolutions majeures de la période – indépendance, libéralisme concessionnaire, impérialisme nord-américain. Le chapitre 3 traite de la littérature ethnographique et anthropologique européenne et nord-américaine en

---

<sup>80</sup> Nous entendons ici par « contexte » à la fois « 1°) un ensemble de circonstances qui favorisent ou pas la possibilité de certaines actions, 2°) la combinaison de ces actions qui font apparaître de nouveaux lieux de tension et d'instabilité, 3°) la rivalité entre les acteurs pour imposer un sens, lequel sera présent comme contexte » (Daniel Pécaut cité par Gilles Bataillon, *op. cit.*, p 151).

interrogeant les intentions et les présupposés de la constitution des « Caraïbes noirs » en objets de savoir, de classification raciale et culturelle ; il est également l'occasion d'un bilan critique des études d'anthropologie classique des « Caraïbes noirs ». Nous nous appuyons dans ces chapitres sur des documents d'archive (directement ou par le prisme des études dont ils ont fait l'objet), des récits de voyage et des thèses d'anthropologie ; si de telles sources permettent de reconstruire, par moments, une dialectique d'endo/exo-identification, les catégories d'endo-identification n'y apparaissent que de manière indirecte et diffuse. Les introductions des chapitres visent néanmoins à mettre en perspective cette partie historique vis-à-vis de préoccupations, de situations, de paroles actuelles qui éclairent les enjeux contemporains qui y sont associés.

La deuxième partie part des discours et des actes d'affirmation d'une identité garifuna. Le chapitre 4 traite des origines du mouvement garifuna au Belize et au Honduras au XX<sup>ème</sup> siècle, en rapport avec l'histoire des mouvements syndicaux, noirs et indigènes, et d'un multiculturalisme d'Etat dont nous interrogerons les modalités. Dans le chapitre 5, nous nous intéressons plus particulièrement à la centralité de la question territoriale dans la lutte de l'OFRANEH et des organisations communautaires honduriennes et aux enjeux identitaires, socio-économiques et juridiques qui y sont associés. Le chapitre 6, enfin, interroge le rapport territoire-mobilité-communauté depuis la dimension diasporique et les reformulations identitaires qu'elle suscite. Nous utilisons, pour cette deuxième partie, le résultat 1<sup>o</sup>) d'entretiens avec des acteurs non exclusivement mais souvent activistes, engagés dans l'une ou l'autre des organisations se revendiquant garifuna ; 2<sup>o</sup>) d'observations participantes menées lors d'actions militantes et d'évènements politiques, et 3<sup>o</sup>) de séjours à Tegucigalpa, dans les principales villes de la côte nord hondurienne (San Pedro Sula, Puerto Cortés, La Ceiba, Trujillo) et dans un certain nombre de communautés garifunas (Travesía, Triunfo de la Cruz, Cusuna, Sangrelaya, Tocamacho, Plaplaya) ; les séjours au Belize (Punta Gorda, Dangriga) et à New York (Bronx), bien que plus courts et moins répétés dans le temps, ont été menés dans la même perspective, mais sont de ce fait davantage dépendants de paroles recueillies lors de conversations informelles et d'entretiens semi-directifs, individuels et collectifs. Ces paroles expriment la réalité vécue des assignations identitaires, en même temps qu'un rapport réflexif à « l'identité » et à des processus de revendication qui renvoient déjà à plusieurs décennies d'expérience.

Les études de terrain ont été réalisées entre 2011 et 2014 ; diverses raisons ont retardé l'écriture finale, notamment l'exercice du métier de professeur à Guatemala Ciudad postérieurement à 2014. L'objectif général de la thèse dans son ensemble est d'« analyser comment [les catégories identitaires] organisent les sociétés »<sup>81</sup>, et de comprendre quand, comment et pourquoi elles sont à la fois remises en cause et mobilisées comme des facteurs de transformation de soi, de la communauté et de la société. Il ne s'agit pas, ce faisant, de réduire la réalité sociale à des croyances et à des représentations. En termes bourdieusiens, chercher à comprendre comme la réalité sociale est *construite* n'implique pas « de séparer la sphère de la représentation de celle de la “réalité sociale”, mais plutôt de considérer celle-ci comme le lieu d'une lutte permanente pour *définir* la “réalité” »<sup>82</sup>. Les identités ethnoraciales ne sont qu'une dimension de cette lutte ; en tant que *fait social total*, elles engagent cependant l'ensemble des sphères (économique, politique, juridique, esthétique, religieuse)<sup>83</sup> et des niveaux d'organisation du social (sous-groupe ethnique, société nationale, marché global), et ne sont pas moins révélatrices des *valeurs* qui « qualifient » une collectivité et un système social *entier*<sup>84</sup>. Aussi avons-nous cherché à faire usage, à différentes échelles, de cadres théorico-méthodologiques pluriels, permettant de multiplier les points de vue sur cet objet si difficilement saisissable qu'est l'identité et ses multiples composantes – race, classe, nation, culture, genre, communauté. Des documents iconographiques (cartes, photographies) ont été ajoutés en fins de chapitres, afin d'illustrer des références ou des noms nécessairement abstraits ; nous espérons qu'ils donnent corps aux quelques réflexions qui suivent, et rendent plus amène leur lecture.

---

<sup>81</sup> Odile Hoffmann, *op. cit.*, p 228.

<sup>82</sup> Pierre Bourdieu, « L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 35, novembre 1980, pp 63-72.

<sup>83</sup> Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1997, pp 258-279.

<sup>84</sup> Serge Tcherkézoff, « Le “fait social total” », dans *Mauss à Samoa. Le holisme sociologique et l'esprit du don polynésien*, Pacific-CREDO, Marseille, 2015, pp 29-43.

*Première partie : le discours de l'Autre*

## Chapitre 1 – La fabrique coloniale des identités

« Dans toute l’histoire il y a, sur un quart de réalité, trois quarts au moins d’imagination, et ce n’est pas la partie imaginaire qui a agi de tout temps le moins puissamment sur les hommes. »

Michel Bakounine, « Lettre à Johann Philipp Becker » (4 décembre 1869)

Le 25 juin 2006, la Garifuna Heritage Foundation (GAHFU) de Los Angeles organisait un acte de protestation à Anaheim, Californie, à l’occasion de la première mondiale du film « Pirate des Caraïbes : le coffre maudit », produit par la compagnie Walt Disney. Michael Polonio, président du National Garifuna Council (NGC, organisation béliézienne), déclarait : « nous avons pris connaissance du fait que la compagnie Walt Disney a réalisé un film appelé “Pirates des Caraïbes”, dans lequel les Carib ou Calinago, les ancêtres des Garinagu (comme nous nous appelons dans notre langue) sont représentés comme des cannibales » ; la United Confederation of Taino People, invitée à se joindre au boycott, ajoutait dans un communiqué : « depuis l’arrivée de Christophe Colon sur nos rivages, il est bien connu que ces images de “cannibales” ont été utilisées comme propagande pour réduire en esclavage et assassiner les peuples indigènes de l’hémisphère et au-delà » ; « c’est pourquoi nous, peuple Taino, avons uni nos voix avec nos frères Kalinago, Carib et Garinagu pour attirer l’attention sur cette représentation injuste et raciste des peuples indigènes »<sup>85</sup>.

Ces doléances mettent en abîme la pérennité de représentations qui peuplent un imaginaire dont le cinéma est devenu l’un des vecteurs de diffusion ; elles expriment du même coup l’inconformité de ceux qui s’affirment Garinagu<sup>86</sup>, descendants des « Caraïbes », *contre* ces stéréotypes persistants. Comment, pourquoi et par qui ces noms et ces représentations – Carib, cannibale, etc. – furent-ils institués ? Dans quelles circonstances et par quels types de discours la catégorie de « Caraïbe noir » fut-elle inventée, avec quelles conséquences ?

Pour Alfonso Arrivillaga, anthropologue guatémaltèque et spécialiste de l’histoire garifuna, alors que l’ethnogenèse d’autres peuples « se perd dans les ténèbres », celle des Garifunas se confond précisément avec la « fusion » entre Amérindiens et Noirs africains

---

<sup>85</sup> “EEUU : Potestan contra ‘Piratas del Caribe’ película de Walt Disney”, blog du Consejo General de Tainos Borincanos, 29 juin 2006 [<http://naciontaino.blogspot.com/2006/06/>].

<sup>86</sup> Terme pluriel désignant, en garifuna, le collectif. Pour des raisons pratiques, nous utiliserons en français les termes Garifuna/Garifunas.

à Saint-Vincent aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>87</sup>. L'anthropologue hollandaise Carel Roessingh affirme au contraire qu'« il n'y a pas *une* genèse claire des Caraïbes noirs »<sup>88</sup>: non seulement le processus de fusion dont parle Arrivillaga est étendu dans le temps, mais il nous est essentiellement accessible par un ensemble de textes performatifs, qui font advenir la réalité au moins autant qu'ils ne la décrivent<sup>89</sup>. La langue, en ce sens, n'est pas seulement moyen de communication ; elle est instrument de pouvoir via les opérations de classement qu'elle opère, qui découpent, divisent, ordonnent idéologiquement le réel. L'ethnogenèse des « Caraïbes noirs » n'est donc pas seulement l'histoire d'une miscégenation, d'une transculturation, etc. ; ni simplement des guerres de conquête et de l'exploitation du travail qui en sont le contexte ; elle est aussi l'histoire de la manière dont différents groupes d'individus sont perçus-traités-catégorisés par les puissances qui les conquièrent et/ou les exploitent. Le processus d'expansion européenne à l'origine de la modernité est en ce sens « l'histoire d'une invention des hommes et des espaces »<sup>90</sup>, d'un discours sur l'Autre et sur les autres qui n'est pas seulement l'image-reflet du processus politique, militaire et économique de la colonisation, mais qui en est une partie et une force motrice<sup>91</sup>. Les processus de construction identitaire qui en résultent, comme le dit fort bien Said,

« ne sont pas de simples exercices mentaux, mais des conflits sociaux à résoudre d'urgence qui recouvrent des problèmes politiques concrets tels que (...) l'élaboration d'une orthodoxie, la légitimation de la violence et de l'insurrection, (...) la conduite de la politique étrangère, tous sujets qui ont très souvent un rapport direct avec la désignation d'ennemis officiels. En bref, la construction d'une identité est liée à l'exercice du pouvoir »<sup>92</sup>.

C'est à cet exercice et à cette construction que se réfère ce chapitre consacré à l'invention des « Caraïbes » puis à la racialisation des « Caraïbes noirs », terme par lequel ceux qui s'identifient aujourd'hui comme Garifunas seront désignés par les observateurs externes

---

<sup>87</sup> Alfonso Arrivillaga Cortés, *La población garífuna migrante*, CODISRA, Guatemala, 2009, p 21.

<sup>88</sup> Carel Roessingh, *The Belizean Garifuna. Organisation of identity in an ethnic community in Central America*, Rozenberg Publishers, Amsterdam, 2001.

<sup>89</sup> Sur la distinction constatif/performatif, cf. John Langshaw Austin, *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, 1970.

<sup>90</sup> Pierre Chaunu, *L'expansion européenne du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, p 3.

<sup>91</sup> Tzvetan Todorov, « Préface à l'édition française », dans Edward Said, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 2005, pp 7-10.

<sup>92</sup> Edward Said, *op. cit.*, p 358.

jusqu'à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle. Il s'agira donc de faire l'étude critique du processus par lequel apparaît, sur la scène coloniale caribéenne, un groupe social différencié, identifié comme tel par les agents de la conquête et de la colonisation du Nouveau Monde. Le pouvoir conquérant et colonisateur s'exprime alors, de façon singulière, dans l'acte de *désigner*, c'est-à-dire dans la puissance de catégoriser, de prendre possession par la langue et le symbole, de définir ainsi de nouveaux territoires et de nouvelles frontières. Todorov note la passion de Christophe Colon de *nommer* les hommes et les lieux découverts, jusqu'à baptiser par deux fois le même lieu<sup>93</sup>. « Caraïbe » devient ainsi le premier dénominateur collectif (*indios* mis à part) appliqué à des populations dont Colon ignore tout – premier terme d'une interminable série de « dispositifs d'ethnification et de normalisation » qui constituent, selon la formule de Guillaume Boccara, « l'un des aspects capitaux du processus colonial : la création de sujets coloniaux collectifs »<sup>94</sup>.

L'histoire coloniale est donc abordée ici sous l'angle de la construction de « mondes indigènes en grande partie imaginaires », de l'enracinement « de certaines cultures dans des territoires déterminés, selon la nécessité de la pacification, de la colonisation et de l'évangélisation »<sup>95</sup>; de l'attribution de rôles et de fonctions nouvelles aux hommes et à la terre ; de l'édification qui s'ensuit d'une société de maîtres et d'esclaves, de conquies et de conquérants. La colonisation peut ainsi être envisagée comme processus générateur de « significations imaginaires » opérant par négation et réification de l'Autre (« Noir » et « Indien », « sauvage », non-chrétien, non-Blanc, non-civilisé), rejeté dans l'envers obscur de l'histoire<sup>96</sup>, et qui aura à reformuler son identité à partir et à l'encontre de ces définitions négatives en termes d'absences, de manques et de carences.

Les processus sociohistoriques à l'origine des identités caraïbes à l'époque de leur formation coloniale nous sont accessibles via divers écrits de chroniqueurs, d'officiers et de missionnaires espagnols, français et anglais, que les travaux des historiens et

---

<sup>93</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, pp 34-36. Je reprends ici l'orthographe proposée par Todorov car pour Christophe Colon, *Christum ferens* (« celui qui porte le Christ ») colonisateur, les mots sont l'image même de l'être, et se confondent avec les choses qu'ils sont censés décrire.

<sup>94</sup> Guillaume Boccara, "Antropología política en los márgenes del Nuevo Mundo. Categorías coloniales, tipologías antropológicas y producción de la diferencia", dans Christophe Giudicelli (ed.), *Fronteras movilizadas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, CEMCA-Colegio de Michoacán, México, 2010, pp 103-135.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp 111-112.

<sup>96</sup> Cf. Nathan Wachtel, « Introduction », dans *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Gallimard, Paris, 1971.

anthropologues travaillant sur le cas spécifique de l'ethnogenèse garifuna ont commencé à recenser au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle<sup>97</sup>. Nous nous attacherons ici à fournir les éléments d'une critique de « l'économie narrative »<sup>98</sup> de ces récits qui, dans la violence confuse des guerres de conquête, ont assigné origines et identité aux peuples colonisés des Antilles et à leurs « syncrétismes imprévisibles et improbables »<sup>99</sup>. Nous suivrons pour cela le procès de catégorisation des Indiens depuis les voyages de Colon, avec la création de la catégorie de « Caraïbe » (A), la manière dont elle s'oppose terme à terme à celle d'Arawak (B), la perception des « nègres » par rapport aux Indiens (C) et la subdivision subséquente des populations de Saint-Vincent en « Caraïbes rouges » et « Caraïbes noirs » (D).

### A. De quoi Caraïbe est-il le nom ?

« L'Amiral a navigué toute la journée vers la terre, toujours vers le Sud, avec peu de vent, et le courant ne lui a pas permis d'arriver, et il était toujours aussi loin d'elle au coucher du soleil qu'au matin. (...) Au-delà de ce cap dépassait une autre terre, ou cap, allongée aussi à l'Est, et que les Indiens qu'il emmenait nommaient Bohío, et dont ils disaient qu'elle était très grande et qu'il y avait là des gens qui avaient un œil sur le front, et d'autres qui étaient appelés *caníbales*, qui leur inspiraient une grande frayeur. Et quand ils apprirent que je me dirigeais vers cet endroit ils restèrent frappés de stupeur car ces gens, fortement armés, les dévoraient »<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> Pour une bibliographie générale incluant un certain nombre de ces sources coloniales, cf. Carlos Agudelo et Carlson Tuttle, *Compilation bibliographique sur le peuple garifuna*, Document de travail n° 15, AFRODESC – EURESCL, France, juin 2012.

<sup>98</sup> J'emprunte cette expression à Jean-Pierre Faye, dont les réflexions sur l'importance des récits dans la formation des catégories du langage et des idéologies qu'elles construisent nous incitent à nous interroger sur les « effets de narrations » dans l'histoire, à savoir la définition de champs de possibilité de discours et d'actions (par exemple, les discours nationalistes, le langage totalitaire et les pratiques nazies) à partir d'un « système de langages », c'est-à-dire un système d'articulation des énoncés par le biais de discours narratifs. Faye plaide ainsi pour une étude détaillée du « lieu de production » et de la « sphère de distribution » des mots et des syntagmes (*La crítica del lenguaje y su economía*, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1975).

<sup>99</sup> Roger Toumson, « Problématiques de l'identité culturelle dans les champs historico-anthropologiques de la Caraïbe », *Cycle de conférences « penser la caraïbe, penser le monde »*, Institut du Tout-Monde, 18 avril 2018.

<sup>100</sup> Journal de Christophe Colon, 23 novembre 1992, dans *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, Biblioteca Clásica, Madrid, 1892, p 72.

C'est ainsi qu'apparaît pour la première fois, dans le journal de bord de Christophe Colon, le 23 novembre 1492, le mot « cannibale », associé d'emblée à la pratique de l'anthropophagie. Bartolomé de Las Casas, qui retranscrit les notes de « l'Amiral de la mer océane », mentionne en marge que celui-ci confond manifestement le mot *bohío* (maison) avec le nom d'une île : « cela montre comme il les comprend peu », constate le dominicain<sup>101</sup>. Persistant à reconnaître dans la parole des Indiens les mots dont il est familier, Colon engage « des dialogues cocasses et imaginaires »<sup>102</sup>. A la recherche du grand Khan, il corrige les dires de ses interlocuteurs ; ils énoncent *cariba*, il comprend *caniba* – « l'Amiral sentait qu'ils devaient être de la seigneurie du Gran Can »<sup>103</sup>. Pendant toute la durée du premier voyage, « l'incompréhension est totale » ; le 24 octobre 1492, Colon écrit : « J'ai appris de ces gens que l'île [de Cuba] était très grande et qu'elle regorgeait d'or et d'épices et de grands navires et de marchands » – puis il ajoute : « de par la langue, je ne les comprends pas »<sup>104</sup>.

Comme le démontre Todorov, l'incompréhension de Colon, au-delà du problème du langage, est liée à une non-prise en compte de la réalité, de la conscience, de la subjectivité de l'Autre ; les Indiens apparaissent comme des objets de nature parmi d'autres, à dominer et à posséder, dont on détaille le corps, la stature, la couleur de peau, mais jamais les coutumes, sauf à souligner une altérité radicale – ils vont nus, mangent de la chair humaine, etc. Peter Hulme, pour sa part, montre la coexistence, dans le journal de bord du premier voyage, de deux « réseaux discursifs » : d'une part « Cathay », « le grand Khan », des « soldats intelligents », de « grands édifices », des « navires marchands » ; de l'autre « la sauvagerie, la « monstruosité », des « mangeurs d'hommes »<sup>105</sup>. Ces deux discours renvoient à des registres littéraires préétablis, à partir desquels est *perçue/imaginée* la réalité nouvelle : l'un se réfère aux magnificences des royaumes d'Orient, l'autre aux bestiaires de Pline l'Ancien, de Marco Polo ou de Pierre d'Ailly<sup>106</sup> ; ils sont les reflets dédoublés du désir, de l'ambition et de la connaissance

---

<sup>101</sup> Cité dans Peter Hulme, *Colonial Encounters. Europe and the native Caribbean, 1492-1797*, Methuen, London & New York, 1986, p 20.

<sup>102</sup> Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p 39.

<sup>103</sup> *Loc. cit.*

<sup>104</sup> Todorov ajoute : « ce qu'il "entend", en effet, est simplement un résumé des livres de Marco Polo et de Pierre d'Ailly » (*loc. cit.*).

<sup>105</sup> Peter Hulme, *op. cit.*, pp 20-21.

<sup>106</sup> Le *Livre des merveilles du monde* de Marco Polo mélange lui-même ces deux « réseaux discursifs » ; le grand Khan, empereur de Chine, est décrit comme un souverain magnifique qui « a pour sa garde douze mille cavaliers », et dont les murailles du palais « brillent d'or et d'argent » (Livre II, chapitres XI et XII) ; par ailleurs, l'Orient est rempli de créatures fantastiques, licornes géantes, dragons et

livresque de Colon, qui se surimposent à un réel qu'ils distordent<sup>107</sup>. Discours de la civilisation orientale et discours de la sauvagerie se croisent autour d'un élément commun, l'or, souverain bien, pivot central de la narration<sup>108</sup> ; ils se heurtent à propos d'un même signifiant, *caniba*, lieu de rencontre et de divergence des attentes et des imaginaires<sup>109</sup>. A mesure que s'éloigne la cour et le palais du grand Khan, le « discours oriental » laisse place aux métaphores de sauvagerie, l'or de l'Orient à l'or des sauvages. A la fin du premier voyage, Colon croit se trouver en présence d'un *caribe* ; cet homme, « d'allure plus difforme que les autres »,

« avait les cheveux très longs, ramassés, attachés en arrière, et placés dans une espèce de bourse de plumes de perroquet, et il était nu comme tous les autres. L'amiral jugea que de devait être un des *Caribes* qui mangent les hommes (...). Il s'informa de l'Indien [qui l'accompagnait] s'il y avait des *Caribes*, en lui faisant signe vers l'est, non loin de cet endroit. (...) Cet Indien dit de l'île de Martinino qu'elle était entièrement peuplée de femmes, qu'il n'y avait aucun homme. Il dit qu'il y a beaucoup de *tuob* [de l'or ou du cuivre] et qu'elle est située à l'est de *Carib*. (...) L'amiral dit que dans les îles où il avait passé les habitants avaient grand'peur de *Carib*, que dans quelques autres on l'appelait *Caniba*, mais qu'à La Española on la désignait sous le nom de *Carib*. Il ajoute que le peuple devait en être courageux et hardi, puisqu'il pénètre dans toutes ces îles, et qu'il mange ceux qu'il peut prendre »<sup>110</sup>.

---

cynophales (Mercedes Serna, *Crónicas de Indias. Antología*, Catédra, Madrid, 2013, pp 32-34). Colon disposait également d'une édition annotée de l'*Imago Mundi* de Pierre d'Ailly, géographie universelle écrite en 1410 et publiée entre 1480 et 1483, qui mentionne l'existence d'anthropophages « aux visages difformes et repoussants » (Marcelo Ramírez Ruiz, "Bestiario americano. De Piri Reis (1513) a Guamán Poma (1615)", dans Martín Ríos Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores*, UNAM, México, 2017, pp 721-734).

<sup>107</sup> « En ce sens, Colon ne s'est pas consacré à voir et à connaître la réalité qui se présentait sous ses yeux, mais à sélectionner ce qui correspondait à l'image qu'il s'était formée et qu'il devait rencontrer. De la géographie à la langue, en passant par la description des habitants, tout devait confirmer le modèle établi à l'avance » (Mercedes Serna, *op.cit.*, p 37).

<sup>108</sup> Peter Hulme, *op.cit.*, pp 22-23.

<sup>109</sup> Ainsi Colon hésite-t-il, dans le journal du 26 novembre 1492, entre deux signifiés, anthropophages ou soldats du grand Khan, qui sont incompatibles : « il comprend aussi que selon les Indiens ces personnages ont des têtes de chien (de l'espagnol *can*, chien) avec lesquelles, justement, ils les mangent. Or cela lui paraît tout de même une affabulation et il la leur reproche : "L'Amiral pensait qu'ils mentaient et croyait que ceux qui les capturaient étaient de la seigneurie du Grand Khan" (26 novembre 1492) » (Tzvetan Todorov, *op.cit.*, p 39).

<sup>110</sup> Martín Fernández De Navarrete, *Relations des quatre voyages entrepris par Christophe Colomb pour la découverte du Nouveau-Monde de 1492 à 1504. Tome second*, Treuttel et Würtz, Paris, 1828, pp 277-279.

Colon renonce finalement à s'aventurer dans la direction indiquée ; préoccupé par l'état de ses navires, qui « prennent l'eau par la quille », il fait voile vers l'Espagne quelques jours plus tard, abandonnant mangeurs d'homme, amazones et métal précieux sur des îles mystérieuses et inexplorées. « Caraïbe » est alors signe d'obscurs confins, dont le lieu sémantique et géographique se déplace avec l'or que les Indiens indiquent au marin génois.

Dès le deuxième voyage, les cannibales des îles reparaissent comme objets d'un commerce dont on entrevoit l'envergure. Le « mémoire » du 30 janvier 1494, remis au capitaine Antonio de Torres, qui repart le 2 février vers Cadix à la tête d'une flotte de douze navires, justifie en ces termes l'envoi d'esclaves indiens dont Colon fait présent aux Altesses royales, Isabelle et Ferdinand d'Aragon :

« et parce que parmi les îles celles de cannibales sont nombreuses, grandes et fort bien peuplées, y prendre des hommes et des femmes et les envoyer en Castille ne pourrait être qu'un bien, pour leur ôter une fois pour toutes cette coutume inhumaine de manger des hommes, et là-bas en Castille, en apprenant la langue, ils pourraient rapidement recevoir le baptême pour le bien de leur âme »<sup>111</sup>.

Au cours du troisième voyage, malgré les réticences de la Couronne, Christophe Colon défend l'esclavage de masse comme un projet rentable et prometteur. Il écrit, dans une lettre aux rois catholiques de septembre 1498 : « D'ici on pourrait envoyer, avec l'aide de la Sainte Trinité, autant d'esclaves qu'on pourrait en vendre, ainsi que du Brésil [bois]. Si les renseignements dont je dispose sont bons, on me dit qu'on pourrait vendre quatre mille esclaves, qui pourraient valoir vingt millions et plus. (...) Il est vrai qu'il en meurt beaucoup maintenant ; mais il n'en sera pas toujours de même. Les nègres et les Canariens avaient commencé de la même manière »<sup>112</sup>.

Le détour par le journal de Colon et les premières violences de la Conquête permet de retracer une séquence au terme de laquelle le signifiant *caraïbe* occupe une place centrale dans l'imaginaire colonial naissant, en tant qu'il est associé aux terres inexplorées, objet de futures conquêtes, et, d'autre part, à une sauvagerie propre à justifier l'esclavage.

---

<sup>111</sup> Memorial a A. Torres, cité dans Carlos Jaúregui, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Iberoamerica, Madrid, 2008, pp 78-79.

<sup>112</sup> Cité par Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p 55.

Après que juristes, canonistes et théologiens eurent condamné la pratique de l'esclavage indiscriminé aux Antilles, seules l'opposition à la conquête et à l'évangélisation et la pratique de coutumes « inhumaines », comme l'anthropophagie, sont à même de justifier la traite des Indiens<sup>113</sup>. Au début du XVIème siècle, les « Caraïbes ou Cannibales », comme les confond encore Pierre Martyr dans sa première décade, se trouvent dès lors liés à la pratique et la légitimation d'un trafic d'esclaves qui prend de l'ampleur à mesure que s'accroît la demande et que se multiplient les expéditions de capture. Des instructions de 1503, signées par la reine Isabelle, justifient, après un rappel de la récente prohibition de l'esclavage et la traite des Indiens, la réduction en esclavage de ceux « que l'on dit Cannibales », accusés d'avoir « tué quelques Chrétiens » et « mangé » les Indiens loyaux à la Couronne<sup>114</sup>. Les Cannibales sont ainsi définis, *en premier lieu*, par la résistance qu'ils opposent ; le fait qu'ils mangent de la chair humaine est en quelque sorte surrogatoire et caractérise presque automatiquement le barbare qui s'oppose aux chrétiens, légitimant leur soumission par surcroît. La Real Provision du 23 décembre 1511 se réfère ainsi aux « indiens caraïbes qui peuvent être pris comme esclaves », précisant les îles où ils se trouvent et où ils peuvent être capturés comme esclaves :

« par la presente je donne licence et faculté à toutes personnes sous mon autorité, sur les îles et terre ferme de la mer Océane qui ont été découvertes jusqu'ici, et à ceux qui découvriront d'autres îles et terre ferme, pour faire la guerre aux *caribes* des îles de la Trinidad et de Barú et de la Dominica et Martiniño et Sainte Lucie et Santa Lucía et San Vicente et la Ascensión et los Barbudos et Tabaco et Mayo, et pour les capturer et les amener aux lieux et aux îles qu'ils voudraient »<sup>115</sup>.

En théorie donc, seuls les crimes de résistance et d'inhumaine barbarie peuvent légalement justifier la traite ; en fait, cette justification est le prétexte tout trouvé pour des colons qui échappent largement au contrôle de l'administration royale ; aussi les dominicains dénoncent-ils le trafic d'esclaves généralisé qui continue à sévir dans les îles et sur la Terre Ferme. En 1518, alors que s'achève la phase d'exploration des petites Antilles, l'empereur Charles Quint demande à Rodrigo de Figueroa, *juex de residencia* de la Hispaniola, de déterminer quels Indiens pouvaient légitimement être appelés

---

<sup>113</sup> Ainsi que les cas d'esclavage « traditionnel » (Indiens esclaves d'autres Indiens), *op.cit.*, p 54.

<sup>114</sup> Manuel Lucena Salmoral, *op.cit.*, p 544.

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp 549-550.

*caribes*, et, par conséquent, capturés et vendus comme esclaves. Suite à une enquête auprès d'officiers, marins et marchands de l'empire, Figueroa concluait : « que toutes les îles qui ne sont pas peuplées de chrétiens, exceptées Trinidad, et les Lucayos, et Barbados, et Gigantes et Margarita, je dois les déclarer et je les déclare être de *caribes* et de gens barbares, ennemis des chrétiens (...) tels qu'ils mangent de la chair humaine, et n'ont pas voulu ni ne veulent recevoir en conversation les chrétiens, ni les prédicateurs de notre Sainte Foi Catholique »<sup>116</sup>.

Rodrigo de Figueroa procède ensuite à classer la Terre Ferme d'ouest en est en direction du delta de l'Orénoque, et introduit le vocable *guatiao*, un terme taino signifiant « ami », par opposition aux Indiens « caraïbes »<sup>117</sup> ; sur plusieurs pages, chaque province est ainsi déclarée « *de caribes* » ou « *de guatiao* » selon que ses habitants sont réputés pacifiques ou belliqueux. Durant toute la période coloniale et encore au-delà, le qualificatif « caraïbe » ne cessera de s'appliquer de la sorte aux Indiens insoumis, rebelles ou mal connus des confins de l'empire espagnol et des républiques de la post-colonie. Eduard Conzemius, auteur, au XX<sup>ème</sup> siècle, d'études ethnographiques sur la côte de la Mosquitia, au Honduras et au Nicaragua, résume bien cet usage, dont il souligne la pérennité :

« Les Espagnols, au début de la conquête de l'Amérique, donnaient le nom de *Caribes* ou *Canibales* à toute tribu d'*Indios bravos* censés se livrer à la consommation de chair humaine, même s'ils étaient d'une souche entièrement différente des vrais Caraïbes. Encore de nos jours, alors que le cannibalisme est éteint depuis longtemps en Amérique centrale, les *Ladinos* (natifs hispanophones) désignent par ce terme des tribus aux coutumes primitives très différentes entre elles. (...) le mot *Carib* n'a dans ces cas aucune signification ethnique, et il est appliqué dans le sens de "sauvage", "inculte" »<sup>118</sup>.

Dans les années 1960 Jacques Soustelle l'utilise encore à propos des Indiens lacandons du Chiapas, qui parlent, pourtant, « le maya "classique" du Yucatan » : « Indiens lacandons », « "Caribes" comme on dit là-bas » ; « un *caribal*, un hameau lacandon »<sup>119</sup>... Le même terme de *caribal* désigne, aux XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècle, les

---

<sup>116</sup> Cité par Carlos Jaúregui, *op.cit.* p 84.

<sup>117</sup> Peter Hulme, *op.cit.*, pp 69-72.

<sup>118</sup> Eduard Conzemius, "Ethnographic Notes on the Black Carib (Garif)", *American Anthropologist*, Vol. 30, n°2, 1928, pp 183-205.

<sup>119</sup> Jacques Soustelle, *Les quatre soleils*, Plon, Paris, 1967, p 39 et 42.

villages garifunas d'Amérique centrale. Cette surprenante élasticité linguistique et géographique souligne par l'absurde l'arbitraire du processus colonial d'étiquetage collectif : signifiant flottant, extensif, métonymique<sup>120</sup>, dont l'ambiguïté persiste jusqu'à nos jours. Ainsi la définition de l'Académie espagnole énonce-t-elle : « peuple qui en d'autres temps dominait une partie des Antilles et s'est étendu via le nord de l'Amérique du Sud » ; « groupe de langues amérindiennes » ; « personne cruelle et inhumaine ». Vocabulaire à la fois ethnique et linguistique, « générique » et « fourre-tout », qui a sans doute « plus contribué à obscurcir qu'à éclaircir (...) le panorama humain de la région »<sup>121</sup>, mais qui met en lumière de manière exemplaire les dispositifs coloniaux d'ethnification aux frontières de l'empire.

### **B. Caraïbes, Arawaks : le sauvage dédoublé**

L'opposition entre *caribe* et *guatiao*, dans le rapport de Fernando de Figueroa, se retrouve dans les chroniques coloniales des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles et les récits historiques contemporains sous la forme de la dualité caraïbe/arawak, avec une connotation similaire mais une dénotation quelque peu différente, puisqu'il s'agit non seulement d'opposer de cruels guerriers et de paisibles autochtones, mais aussi de distinguer entre deux langues ou familles linguistiques. La mise en contraste des sauvages pacifiques des grandes Antilles, victimes des mangeurs d'hommes féroces et belliqueux des petites Antilles, est déjà solidement ancrée dans l'imaginaire colonial du début du XVI<sup>e</sup> siècle, ainsi qu'en atteste la chronique de Pierre Martyr :

« Les Espagnols ont entendu dire que non loin de ces îles s'étendaient d'autres archipels, habités par des peuplades féroces qui se nourrissent de chair humaine. C'est pour cela que les naturels d'Hispaniola s'enfuirent si précipitamment à notre arrivée. Ils nous l'ont avoué plus tard, ils nous avaient pris pour des Cannibales : tel est le nom qu'ils donnent à ces barbares. Ils les nomment encore Caraïbes. Les îles de ces impies sont situées au midi, à peu près à mi-chemin des autres îles. Quant aux insulaires d'Hispaniola, qui sont d'un naturel doux, ils se

---

<sup>120</sup> Ainsi Rousseau se réfère-t-il au XVIII<sup>e</sup> siècle aux « Caraïbes » comme exemple type du « Sauvage » : « les Caraïbes, celui de tous les Peuples existans, qui jusqu'ici s'est écarté le moins de l'état de Nature » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Edition de Dresde, 1755, p 59).

<sup>121</sup> Sybille de Pury, « Le Père Breton par lui-même », dans Révérend Père Raymond Breton, *Dictionnaire caraïbe-français (1665)*, IRD-Karthala, Paris, 1999, pp XV-XLV.

plaignent avec raison d'être exposés aux fréquentes attaques des Cannibales, qui débarquent chez eux pour faire du butin, et les poursuivent dans les forêts comme des chasseurs en quête de bêtes fauves. Les Cannibales les prennent tout entants, et les châtrant, comme nous faisons chez nous des poulets ou des porcs que nous voulons engraisser et attendrir pour nos repas ; quand ils ont grandi et se sont engraisés, ils les mangent »<sup>122</sup>.

A la différence des Cannibales-Caraïbes, leurs victimes impuissantes ne sont désignées que par leur origine : les « naturels d'Hispaniola ». Dans les chroniques du siècle suivant, les ennemis et victimes des Caraïbes sont appelés « Allouaques ». Ainsi le père Breton, missionnaire français à la Guadeloupe et la Dominique entre 1635 et 1654, auteur d'un dictionnaire caraïbe-français, reporte-t-il dans ses manuscrits :

« Nos Karaïbes disent par'une tradition certaine parmy eux qu'ils ont tués les Alouaques, premiers habitans des Isles. (...) Ils ont une haine implacable contre les Allouaques qui sont de certains peuples de terre ferme, et autres alliés aux Allouaques qui habitent en l'île de la Trinité ou dans les rivières de la terre ferme où il y a des nations innombrables. Nos sauvages surprennent quelquefois les Allouaques et en tuent quelques-uns, en font d'autres prisonniers dont ils mangent les mâles et font esclaves les femmes. Les Allouaques leur rendent bien leur change et les attaquent souvent et ne leur font pas plus doux traitement »<sup>123</sup>.

Selon Hulme, ce vocable (allouaque, ou arawak) n'a jamais été utilisé par les Indiens des Antilles ; *aruaca* apparaîtrait pour la première fois en 1540 sous la plume de Gregorio Batela, évêque de Carthagène, à propos de l'occupation des provinces du Caura, de Guiana et du delta de l'Orénoque ; il proviendrait d'un terme méprisant utilisé par leurs voisins à l'encontre d'un groupe d'Indiens de Guyane, et qui signifierait « mangeurs de manioc » ; il fut utilisé par la suite pour désigner, par extension, un groupe de langues apparentées, en Amérique du Sud et dans les Antilles<sup>124</sup>. Dans les années 1660-1670,

---

<sup>122</sup> Pierre Martyr d'Anghiera, *De Orbe Novo*, Ernest Leroux, Paris, 1907, pp 12-13.

<sup>123</sup> Cité par Sybille de Pury, dans Révérend Père Raymond Breton, *op. cit.*, pp XXXV-XXXVI. Notons que dans le récit du père Breton les Allouaques font aussi la guerre aux Caraïbes ; « nos Caraïbes insulaires (...) sont ces cannibales et anthropophages dont les Espagnols se plaignent tant, comme des personnes qu'ils n'ont pu dompter, et qui ont dévoré un si prodigieux nombre des leurs et de leurs alliés (à ce qu'ils disent en leurs livres) ; je ne les veux pas diffamer davantage ; quant à moi, je n'ai pas sujet de me plaindre de leur cruauté, au contraire, je me plaindrais volontiers de leur douceur à mon égard » (*ibid.*, p 55).

<sup>124</sup> La linguistique moderne se réfère en effet aux dizaines de langages de l'aire amazonienne en termes de groupes de langues, *Maipuran*, *Arawakan* ou *Cariban*, catégories elles-mêmes alternativement définies comme macro-familles, branches ou sous-groupes. Michell Ann Forbes suit le linguiste Terrence Kaufman,

d'autres publications tiennent pour acquis que les Caraïbes, venus de la région de l'Orénoque postérieurement aux Arawaks, ont massacré ces derniers et pris leurs femmes comme esclaves, ces dernières continuant, au sein de la société caraïbe, à transmettre leur propre langue ; de fait, les missionnaires qui commencent à étudier la langue des Indiens des petites Antilles remarquent que les hommes et les femmes ne parlent pas tout à fait la même langue<sup>125</sup>, l'explication acceptée jusqu'à une date récente étant une double transmission linguistique père-fils/mère-fille<sup>126</sup>. Au-delà des débats linguistiques, ce modèle tend à reconduire le dualisme conventionnel exposé par Martyr, figé en un corpus de textes, reproduit de chroniques en histoires, avec une consistance remarquable :

« Les récits européens de la Caraïbe, historiques ou anthropologiques, partent toujours de la même base historique. En voici les grandes lignes : les îles des Caraïbes avaient d'abord été peuplées par les gentils agriculteurs que Colomb avait rencontrés lors de son premier voyage, qui s'avèrent être des Arawaks ; puis par les féroces mangeurs d'hommes et nomades Caraïbes, réputés pour voler les femmes arawaks, et qui, pendant plusieurs siècles, avaient chassé leurs ennemis le long de la chaîne d'îles jusqu'à Porto Rico. L'Arawak insulaire s'est révélé trop fragile pour résister aux adversités de la présence espagnole ; victime du double fléau des nouveaux virus et de l'esclavage forcé, ils s'est rapidement éteint »<sup>127</sup>.

Cette opposition caraïbe/arawak comprend plusieurs niveaux : mode de subsistance, structures politiques, phénotype et traits de caractère, que l'on retrouve aussi bien dans les chroniques coloniales que dans les descriptions plus récentes de l'anthropologie

---

qui définit deux macro-familles, *Arawakan* et *Kariban*, l'*Inyeri* désignant la langue d'origine arawak parlé aux petites Antilles, tandis que le *Kari'nya* correspond à la langue de famille *Kariban* parlé dans la région du delta de l'Orénoque, au nord-est de l'actuel Venezuela, au sud de l'île de Trinidad. La langue *kaliphona*, ou « caraïbe des îles », serait alors le produit de la convergence de l'*Inyeri* et du *Kari'nya* (*Garifuna: the birth and rise of an identity through contact language and contact culture*, Doctoral Dissertation, University of Missouri, 2011, pp 19-21).

<sup>125</sup> Selon M. A. Forbes, la première mention de cette différence linguistique se trouve dans la chronique du voyageur protestant Charles César de Rochefort, publiée en 1658 (*op.cit.*, pp 55-57).

<sup>126</sup> Les études historiques et archéologiques des XIX<sup>ème</sup>-XX<sup>ème</sup> siècles font généralement l'hypothèse d'une migration caraïbe quelques trois siècles avant la conquête espagnole, la migration arawak remontant à une date plus ancienne. Cette hypothèse est désormais remise en cause. L'anthropologue Louis Allaire, réfutant l'idée d'une conquête militaire, a proposé un modèle de migrations continues entre le continent et les îles, avec la formation d'une culture commune et d'un *pidgin* spécifiquement utilisé par les hommes pour le commerce et les échanges à l'échelle du bassin caraïbe. Pour un exposé des deux hypothèses, cf. M. A. Forbes, *op.cit.*, pp 57-67.

<sup>127</sup> Peter Hulme, *op.cit.*, p 48.

universitaire. Comparons, d'une part, cette description des Caraïbes par le marquis de Lambertye, officier du roi Louis XV, dans son *Histoire des Caraïbes* :

« Les Caraïbes sont habituellement de petite taille. (...) Ils ont des dents bien faites et très blanches, de très petits yeux, un nez très aplati, et des cheveux longs et noirs comme le geai » ; « Les Caraïbes sont naturellement doux et gentils. (...) Ils sont humains et généreux » ; « Les Sauvages Caraïbes sont mélancoliques et ne rient pas facilement, contrairement à leurs femmes, qui ont une disposition charmante et une nature joviale » ; « Ces Sauvages ont leurs moments de furie, presque de folie, souvent lorsque la chasse ou la pêche s'est mal passée : ils blâment leurs femmes et leurs enfants, qui restent en retrait dans leurs carbets »<sup>128</sup>.

Et, d'autre part, cette notice du *Handbook of South American Indians*, publié entre 1946 et 1950 : « Les Caraïbes étaient plus robustes que les Arawaks. Ils avaient des corps souples et bien bâtis, des épaules et des postérieurs larges. Ils étaient de taille moyenne, avaient la peau couleur olive, les yeux et les cheveux noirs. Quand ils étaient à leur aise ils tendaient à la mélancolie ; quand ils étaient excités ils devenaient agressifs et vindicatifs »<sup>129</sup>. Ce genre de description stéréotypée, outre des caractérisations phénotypiques pour le moins spéculatives, n'est pas sans rappeler, par son dualisme tautologisant, celle des Coromantees, esclaves de langue Akan, par Christopher Codrington, planteur-gouverneur de la Barbade : « reconnaissants et obéissants envers un bon maître, mais impitoyablement revanchards quand ils sont maltraités »<sup>130</sup>. Ce *Handbook* entreprend par ailleurs de délimiter les « aires culturelles » de l'Amérique précolombienne, parmi lesquelles l'aire des cultures de « forêt tropicale », caractérisée par des villages relativement primitifs, un usage limité de l'agriculture, et l'aire « circum-caribéenne », qui se distingue par une agriculture plus développée, ainsi qu'une organisation politique et religieuse d'une certaine complexité. Les Caraïbes y apparaissent comme une anomalie : semi-nomades, ne pratiquant guère l'agriculture, « manquant » de structures politiques stables et de rites « élaborés » (on notera les

---

<sup>128</sup> Cité par Peter Hulme, "French accounts of the Vincentian Caribs", dans Joseph Palacio (ed.), *The Garifuna: A nation across borders. Essays in Social Anthropology*, Cubola Productions, Belize, 2005, p 21-42.

<sup>129</sup> Cité par P. Hulme, *Colonial Encounters. Europe and the native Caribbean, 1492-1797*, p 49.

<sup>130</sup> Cité par Michael Craton, *Testing the Chains. Resistance to Slavery in the British West Indies*, Cornell university Press, Ithaca & London, 1982, p 25.

connotations hiérarchisantes propres à un évolutionnisme persistant dans les classifications de l'anthropologie américaniste<sup>131</sup>), ils correspondent plutôt à une culture de l'aire de forêt tropicale, bien qu'ils soient établis au cœur de l'aire circum-caribéenne. Pour Hulme, « la suggestion implicite (...) est que les Caraïbes ne sont “pas à leur place”, que leur vraie place est en Amérique du Sud, tout comme leur aire d'appartenance est celle de la Forêt Tropicale, et que leur présence dans l'aire caribéenne est de ce fait une intrusion » ; de fait, le *Handbook of South American Indians* reprend à son compte le schéma narratif de la conquête des Antilles par les Caraïbes, aux dépens des Arawaks, victimes de leurs exactions.

La conquête des Antilles par les puissances rivales de l'Europe monarchique s'accompagne ainsi de la construction d'une « chaîne d'associativité »<sup>132</sup> (caraïbe-cannibale-sauvage-à-conquérir) à la structure binaire, via la narration d'un peuple guerrier-envahisseur (et donc pas à sa place) par opposition aux habitants « naturels » des îles (schéma arawak vs caraïbe, bon et mauvais sauvage). Dans de telles chaînes d'association, le signe (le signifiant caraïbe et les signifiés qui lui sont associés) renvoie lui-même à d'autres signes, en fonction d'une perception et d'une intention subjectives (c'est ainsi que le mot cheval évoque pour le paysan le labeur et pour le seigneur la guerre<sup>133</sup>). Ici, c'est des rapports de pouvoir, de conquête et/ou d'exploitation que découlent de telles chaînes, selon qu'il s'agisse de fixer, de faire travailler un peuple sur son territoire ou de l'en expulser ; et ce sont précisément ces rapports de domination – dépossession, esclavage, extermination – qui se trouvent à la fois niés et justifiés en étant déplacés, projetés sur les rapports entre les Indiens eux-mêmes, divisés en guerriers barbares et victimes innocentes.

Ce dédoublement Caraïbe/Arawak, dont l'on retrouve différentes variantes dans la littérature ethnologique contemporaine, s'opère en fait en fonction de réactions différentielles au processus de colonisation (selon une dialectique conquête-résistance-soumission). Hulme fait à ce propos l'hypothèse d'une résistance plus forte de la part de sociétés moins centralisées des îles du sud des Antilles, organisées en villages autonomes

---

<sup>131</sup> Cf. Guillaume Boccara, *op.cit.*, pp 106-110.

<sup>132</sup> Gilles Deleuze, *Cours sur Spinoza*, Université de Vincennes à Saint-Denis, 27 janvier 1981.

<sup>133</sup> *Id.* Frantz Fanon en donne plusieurs exemples dans son analyse du racisme anti-noir : « le nègre est une bête, le nègre est mauvais, le nègre est méchant, le nègre est laid » ; « Nègre = biologique, sexe, fort, sportif, puissant, boxeur, Joe Louis, Jess Owen, tirailleurs sénégalais, sauvage, animal, diable, péché. Le mot de tirailleur sénégalais évoque ceux de : terrible, sanguinaire, costaud, fort » (*Peau noire masques blancs*, Seuil, Paris, 1952, pp 111-112 et 154).

susceptibles de former des alliances flexibles, militairement efficaces, capables de harceler les positions ennemies et de maintenir une opposition tenace<sup>134</sup> qui leur a fait une réputation d'insoumis – « car à moins que de leur crever cruellement les yeux, comme a fait de mon temps un gouverneur de Montsarat à quelques Sauvages de la Dominique, il est impossible de les retenir », écrit le missionnaire dominicain Jean-Baptiste Du Tertre en 1654<sup>135</sup>. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Alexandre Moreau de Jonnés, soldat et aventurier, décrit ainsi son arrivée à Saint-Vincent en août 1795 :

« C'était la première fois que je voyais des hommes de la race indigène du Nouveau-Monde. Je fus frappé de leur aspect autant que Christophe Colomb. La première chose que je remarquai fut leur air grave, digne et fier. (...) On reconnaissait de suite des gens qui n'avaient jamais été avilis par l'esclavage, et qui se croyaient bien fermement les égaux de qui que ce fût. Leurs regards étaient assurés et on y lisait le courage indomptable dont ils avaient fait preuve depuis plus de trois siècles »<sup>136</sup>.

Moreau de Jonnés était, cependant, témoin du dernier acte d'une longue conquête. Au nord-ouest de l'arc antillais, Tainos et Lucayos avaient été réduits en esclavage puis exterminés ; l'île d'Hispaniola, qui comptait, en 1492, entre 600 mille et 3,7 millions d'habitants, était totalement dépeuplée cinquante ans plus tard ; « le bilan à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle ne prête pas à débat : la population autochtone avait entièrement disparu dans les Grandes Antilles »<sup>137</sup>. L'archipel volcanique du sud-est offrait davantage de possibilités pour la guérilla, le repli dans les montagnes et la guerre d'embuscade ; lesdits Caraïbes pouvaient de plus – de même que les marrons – jouer de la rivalité entre puissances européennes pour le contrôle des petites Antilles. Le XVII<sup>e</sup> siècle, en effet, est le siècle du « démembrement » des Caraïbes<sup>138</sup>, « gigantesque foire d'empoigne »<sup>139</sup>

---

<sup>134</sup> En reprenant les théories de l'anthropologue brésilien Robert Carneiro quant à l'émergence d'un régime de « chefferies », Hulme cherche ici à proposer une lecture en termes de « culture politique » alternative à la grille d'analyse ethnocentriste : dans les grandes Antilles, la compétition pour les terres cultivables aurait conduit à un processus d'intégration territoriale, de stratification sociale et de centralisation politique ayant favorisé l'entreprise de conquête espagnole (Hulme, *op.cit.*, pp 76-77).

<sup>135</sup> Cité dans Douglas Taylor, *The Black Carib of British Honduras*, The Viking Fund Inc., New York, 1951, p 138.

<sup>136</sup> Alexandre Moreau de Jonnés, *Aventures de guerre au temps de la République et du Consulat*, Pagnerre, Paris, 1858, p 242.

<sup>137</sup> Marcel Dorigny, Jean-François Klein, Jean-Pierre Peyroulou, Pierre Singaravélou et Marie-Albane de Suremain, *Grand Atlas des Empires coloniaux*, Autrement, Paris, 2015, pp 26-27.

<sup>138</sup> Juan Bosch, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*, Alfa & Omega, Santo Domingo R. D., 1989, p 237.

<sup>139</sup> Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Gallimard, Paris, 2004, p 65.

où Français, Anglais et Hollandais se disputent un archipel à mi-distance entre l'Europe et le cœur de l'Amérique espagnole, stratégique sur le plan militaire, bientôt mis en valeur par le système des plantations. A Saint-Christophe, Sainte-Lucie, la Grenade, la Barbade, la Martinique, les nouvelles puissances commerciales européennes font face à une résistance déterminée des Caraïbes<sup>140</sup>; repoussés vers le sud, ils continuent de harceler les positions ennemies ; massacrés d'île en île, vaincus en Guadeloupe, qui fut longtemps leur place forte, ils signent en 1660 le traité de Basse-Terre, qui acte leur éviction. « Battus de tous côtés, et renfermés dans les seules îles de la Dominique et de Saint-Vincent, [les Caraïbes] furent forcés de vivre en paix »<sup>141</sup>, selon l'euphémisme du père Labat, missionnaire dominicain à la Martinique entre 1694 et 1705.

### C. Les nègres de Saint-Vincent

Chaque phase de la conquête projetée ainsi, telle une ombre portée, des séries de chaînes significatives, investies de significations préexistantes (l'imaginaire du cannibale, etc.), qui se recomposent en fonction d'un rapport de force de plus en plus défavorable à des indigènes décimés en passe de perdre les ultimes refuges d'un chapelet d'îles d'où les Européens exportent déjà café, cacao, tabac et indigo, et que la « révolution sucrière » du second XVII<sup>e</sup> siècle<sup>142</sup> s'apprête à transformer radicalement. Alors qu'une population considérable d'esclaves vient peupler l'univers concentrationnaire de la plantation, la dualité caraïbe-arawak se redistribue de part et d'autre d'une ligne de couleur au tracé incertain, dans un contexte historique et géographique particulier, celui de Saint-Vincent et des petites Antilles, auquel il nous faut revenir afin de comprendre les tenants et les aboutissants de cette métamorphose de « l'engrenage de la différence coloniale »<sup>143</sup>.

Plus que la Dominique, Saint-Vincent est l'objet de la convoitise des planteurs ; la terre y est réputée fertile. Le père Labat en donne cette description enthousiaste : « cette isle

---

<sup>140</sup> J. Bosch note que dans la plupart des îles des petites Antilles les conquêtes anglaise, hollandaise et française se sont heurtées à la résistance des *caribes* plus qu'à celle des Espagnols qui ne les ont jamais véritablement occupées ; le principal problème pour des colons était donc, dans un premier temps, la « pacification » des Indiens caraïbes (*op.cit.*, p 218).

<sup>141</sup> Révérend Père Jean-Baptiste Labat, *Nouveau Voyage aux isles de l'Amérique. Tome 5*, Ch. J. B. Delespine, Paris, 1742, p 144.

<sup>142</sup> Olivier Pétré-Grenouilleau, *op.cit.*, p 59.

<sup>143</sup> Walter Mignolo, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", dans LANDER Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericana*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp 34-52.

est une des meilleures de toutes les Antilles. La terre y est bonne, profonde, grasse et franche. On trouve peu d'endroits où le terrain ne réponde pas à tout ce qu'on peut lui demander. Toute l'Isle est arrosée d'une infinité de rivières, de ruisseaux, de fontaines, de la plus belle et de la meilleure eau du monde »<sup>144</sup>. La population caraïbe y est aussi beaucoup plus nombreuse qu'à la Dominique. Visitant Saint-Vincent en 1699, le père Labat décrit l'île comme « le centre de la république caraïbe ; c'est l'endroit où les sauvages sont en plus grand nombre : la Dominique n'en approche pas »<sup>145</sup>. Par ailleurs, un grand nombre d'esclaves fugitifs y ont trouvé refuge ; les premières références aux « Noirs » de Saint-Vincent font état du naufrage de navires espagnols<sup>146</sup>. Lord William Willoughby, capitaine-général de la Barbade, la Dominique, Sainte-Lucie et Saint-Vincent, décrit, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, une île « recouverte de bois, d'Indiens et de Noirs »<sup>147</sup>, dans un style qui rappelle les récits de Colon et laisse peu de doutes quant à la manière dont il considère les habitants du territoire qui lui a été octroyé par le roi Charles II. Le père Labat, quelques décennies plus tard, décrit les « nègres » de Saint-Vincent comme des esclaves en fuite des îles voisines, lesquels, accueillis par les Caraïbes, les ont surpassés en nombre, les « maltraitent » et les humilient :

« Outre les sauvages, cette île (Saint-Vincent) est encore peuplée d'un très grand nombre de nègres fugitifs, pour la plupart de la Barbade, qui étant au vent de Saint-Vincent donne aux fuyards toute la commodité possible de se sauver des habitations de leurs maîtres dans des canots ou sur des piperis, ou radeaux, et de se retirer parmi les sauvages. Les Caraïbes les ramenaient autrefois à leurs maîtres lorsqu'ils étaient en paix avec eux, ou bien ils les portaient aux Français ou aux Espagnols, à qui ils les vendaient. Je ne sais par quelle raison ils ont changé de méthode, et ce qui les a portés à les recevoir parmi eux et à les regarder comme ne faisant qu'un même peuple. Ils s'en repentent à présent très fort, et très inutilement, car le nombre de nègres s'est tellement accru, ou par ceux qui les sont venus joindre de la Barbade, ou qui sont nés dans le pays, qu'il surpasse de beaucoup celui des Caraïbes, de sorte qu'ils les ont contraints de partager l'île avec eux et de leur céder la Cabesterre. Mais ce n'est pas encore cela qui chagrine

---

<sup>144</sup> Révérend Père Jean-Baptiste Labat, *op. cit.*, pp 321-322.

<sup>145</sup> Révérend Père Jean-Baptiste Labat, *Nouveau Voyage aux isles de l'Amérique. Tome 4*, Guillaume Cavelier, Paris, 1722, pp 442-443.

<sup>146</sup> Cf. Douglas Taylor, *op. cit.*, p 20.

<sup>147</sup> Cité dans *ibid.*, p 18.

le plus les sauvages, c'est l'enlèvement fréquent de leurs femmes et de leurs filles, dont les nègres se saisissent quand ils en ont besoin, et qu'il n'est pas possible de retirer de leurs mains, parce qu'étant plus braves, et en plus grand nombre, ils se moquent des Caraïbes, les maltraitent, et les obligeront peut-être un jour d'aller chercher une autre île, si tant est qu'ils veulent bien leur laisser la liberté, et ne les faire pas travailler pour eux comme leurs esclaves, ce qui pourrait bien arriver »<sup>148</sup>.

Le marquis de Lambertye, quant à lui, s'en tient à la version du naufrage, qui fait suite, ici, à une révolte des esclaves ; il évoque, au reste, une évolution similaire, qu'il attribue pour sa part à des qualités propres qui distinguent les « nègres » des natifs, les « Caraïbes rouges » :

« Ces Sauvages étaient très différents de tous les autres en Amérique, étant plutôt noirs que rouges. Aux premiers jours de l'implantation européenne aux Antilles, sur un navire venant de Guinée chargé de Noirs pour la culture des colonies, les esclaves se révoltèrent et jetèrent tous les Blancs à la mer après les avoir tués, mais comme ils ne savaient comment pour naviguer, ils étaient obligés de laisser le navire dériver dans les courants. Les alizés (...) conduisirent tout naturellement le navire négrier vers la première terre de la partie la plus au vent de cette partie nord de l'Amérique : l'île Saint-Vincent (...). Les Caraïbes Rouges-Américains natifs qui occupaient l'île les reçurent avec leur humanité habituelle et leur montrèrent un côté de l'île précédemment habité où ils purent s'établir. (...) Au fil du temps, la colonie de Noirs s'est agrandie au point qu'ils sont maintenant plus de vingt mille rien qu'à Saint-Vincent (même s'ils n'étaient pas plus de deux-cents environ à leur arrivée), contre trois ou quatre mille Sauvages Rouges tout au plus. (...) [ils] se sont fait reconnaître par les Gouverneurs généraux des îles au Vent au nom du Roi de France, sous le nom de Caraïbes noirs, comme les habitants libres possesseurs de la partie sous le vent de l'île de Saint-Vincent »<sup>149</sup>.

---

<sup>148</sup> Cité dans Sybille de Pury, *op.cit.*, pp XXXII-XXXIII.

<sup>149</sup> Cité par Peter Hulme, "French accounts of the Vincentian Caribs", dans Joseph Palacio (ed.), *op. cit.*, p 33. Ces estimations sont visiblement exagérées afin d'accentuer l'idée d'une domination des « Noirs » sur les « Rouges » – cf. Nancie González, "Próspero, Calibán and Black Sambo. Colonial Views of the Other in the Caribbean", *Discovering the Americas: 1992 Lecture Series, Working Papers n°11*, University of Maryland, College Park, 1991.

Comme dans le récit du père Labat, les « Noirs » supplantent ainsi les « Rouges » en force et en nombre, si bien que les premiers s'accaparent la Cabesterre (la partie est de l'île, ou côte-au-vent), aux dépens des seconds ; ce partage de l'île par une ligne nord-sud, « le barré de l'Isle », aurait été acté en 1700 par un arbitrage du gouverneur de la Martinique – les « Caraïbes rouges » héritant de la partie ouest de Saint-Vincent. La présence de « nègres fugitifs » sur les terres des Indiens n'était pas une nouveauté : source de préoccupation pour les autorités coloniales, elle a constitué l'un des motifs de la guerre de 1658 contre les Caraïbes de la Guadeloupe. A Saint-Vincent, s'y ajoute le fait que les « nègres », ayant adopté la langue et les coutumes des Indiens, revendiquent leur statut, forment une société relativement prospère et défendent farouchement leurs terres et leur indépendance. Le père Labat, commentant l'arrivée à la Martinique du marquis de Feuquières, nouvellement nommé, en 1717, gouverneur des île du Vent, signale que celui-ci considérait les « Nègres fugitifs » de Saint-Vincent comme un « dangereux exemple » pour les esclaves des îles voisines » ; ces « Sauvages noirs », ajoute-t-il, veulent se faire passer pour des « vrais Caraïbes », bien que leurs traits physiques (« leurs cheveux et leur air de tête ») trahissent leur origine<sup>150</sup>. Dans les annexes du tome cinquième de son *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*, le père Labat se réfère encore aux « nègres marrons, à qui on a donné improprement le nom de Caraïbes noirs ». Ajoutons que le père Labat était lui-même un fervent défenseur de l'esclavage des Noirs<sup>151</sup>, et qu'il se trouvait à Saint-Vincent, au début du XVIIIème siècle, une population de colons français propriétaires d'esclaves qui pratiquaient la culture du café, de l'indigo, du coton et du cacao<sup>152</sup> ; les Caraïbes, aussi bien que les Noirs marrons, représentent dès cette époque une menace et un obstacle à l'expansion des planteurs. L'intendant anglais Roberts constate en 1700 que « leur principale préoccupation est ne ne laisser personne mettre les pieds sur leur île, ni les Français ni aucune autre personne ; dans leur détermination ils préfèrent voir 2.000 nègres (*negroes*) s'installer sur leur île plutôt que seulement cinquante Français en armes »<sup>153</sup>.

---

<sup>150</sup> Révérend Père Jean-Baptiste Labat, *Nouveau Voyage aux isles de l'Amérique*. Tome 5, Ch. J. B. Delespine, Paris, 1742, pp 297-298.

<sup>151</sup> Selon Michel le Bris, dans sa présentation du *Voyage aux Isles*, les feux follets, en Martinique, sont dits « chandelles du père Labat », et « les mères, parfois, menacent leurs petits enfants d'appeler le terrible curé pour qu'il les viennent chercher s'ils ne restent pas sages » (cité par Sybille de Pury, *Op.cit.*, p XXV).

<sup>152</sup> Nancie González, *Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los Garifunas*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2006, p 42.

<sup>153</sup> Cité dans Mark Anderson, "The Significance of Blackness: Representations of Garifuna in St. Vincent and Central America, 1700-1900", *Transforming Anthropology*, Vol. 6, n°1-2, 1997, pp 22-35.

Les colons européens, officiers et propriétaires terriens, sont donc préoccupés d'un front commun marrons-indiens ; d'une part, leur perception est conditionnée par une raciologie rigide qui répugne au mélange et assigne de force des identités binaires et cloisonnées – on est Noir *ou Indien* – ; d'autre part, c'est un impératif stratégique que de susciter et d'instrumentaliser autant que possible l'opposition entre « Noirs » et « Rouges » – dont on peut supposer, de ce point de vue, qu'elle recoupe des divergences internes, parmi les marrons et les Indiens, quant à l'attitude à adopter face aux colons, aux guerres et aux alliances conclues à différents moments avec telle ou telle nation européenne, etc.<sup>154</sup> Surtout, il faut remarquer que l'« hospitalité » des Indiens envers les esclaves en fuite, qui semble avoir surpris, dans un premier temps, les observateurs européens, peut s'expliquer par un changement de stratégie des Caraïbes, lesquels, « dos au mur », acculés jusque sur les deux îles qui leur restaient, auraient considéré ces réfugiés des plantations et des navires négriers non plus comme des esclaves, mais comme des alliés<sup>155</sup>.

De fait les plans militaires français, qui misent alors sur l'alliance avec les Indiens contre les Noirs marrons, ne semblent pas rencontrer le succès escompté. En 1719, une incursion destinée à soumettre et déporter les « nègres de Saint-Vincent » vers Haïti échoue faute de participation des auxiliaires indiens ; les forces françaises, quelques cinq-cent miliciens surpris par la guerre d'embuscades et d'offensives nocturnes (cette « manière impertinente de faire la guerre », selon l'expression de Labat<sup>156</sup>), sont finalement contraintes de se retirer, laissant les Noirs maîtres d'une île qu'ils partagent, cependant, avec des planteurs français de plus en plus nombreux. Selon une inspection britannique de 1763, l'île de Saint-Vincent compte alors 700 colons français, propriétaires de 3.400 esclaves, concentrés dans la partie sud-ouest<sup>157</sup>. Cette même année marque un tournant de l'histoire coloniale : la guerre de Sept Ans, qu'on a pu qualifier de « premier conflit mondial », consacre le triomphe de la puissance anglaise aux Indes orientales, en

---

<sup>154</sup> Peter Hulme, *Colonial Encounters. Europe and the native Caribbean, 1492-1797*, pp 225-226.

<sup>155</sup> Michael Craton, *op.cit.*, pp 22-23. Des rapprochements entre marrons et Indiens sont d'ailleurs attestés dès les premières décennies de la colonisation espagnole – ainsi du soulèvement du *cacique* Enriquillo dans la région montagneuse du Bahoruco de l'île d'Hispaniola, qui impliqua la participation d'esclaves fugitifs (Juan Bosch, *op.cit.*, pp 138-144).

<sup>156</sup> Cité par Douglas Taylor, *op.cit.*, p 23.

<sup>157</sup> N. González, *op.cit.*, p 43. Le traité d'Aix-la-Chapelle, en 1748, qui déclarait Saint-Vincent, ainsi que Sainte-Lucie, la Dominique et Tobago, comme territoires neutres, et prévoyait l'évacuation des populations françaises et anglaises, était resté lettre morte (Bosch, *op.cit.*, p 335). González parle ailleurs de « quelques 1.450 Français et Britanniques et près de 12.000 esclaves à la veille de la [première] guerre caraïbe » (“Próspero, Calibán and Black Sambo. Colonial Views of the Other in the Caribbean”, *Discovering the Americas: 1992 Lecture Series, Working Papers n°11, University of Maryland, College Park, 1991*).

Amérique du nord et dans les Antilles. Le traité de Paris cède aux Anglais le contrôle des dernières terres disponibles pour l'expansion des plantations de canne à sucre : la Dominique, Tobago, la Grenade et Saint-Vincent, où les Caraïbes noirs, ultimes ennemis des planteurs, disposent toujours du nord-est de l'île. Aussi les descriptions des Caraïbes noirs par les colons anglais sont-elles, à cette époque, particulièrement dévalorisantes : Sir William Young nommé, président de la *Commission for the Sale of Lands in the Ceded Islands* suite à la signature du traité de Paris, décrit « un peuple oisif, ignorant et sauvage, soumis à aucune loi ni discipline, reconnaissant à peine l'autorité d'un quelconque chef »<sup>158</sup>.

Les commissaires anglais proposent alors aux Caraïbes une compensation financière de 13.48£ par acre de terre, sans succès<sup>159</sup>. Un rapport de la commission pour la vente des terres conclut, en 1771 : « Nous concevons comme impossible qu'une île si petite puisse encore être divisée entre un peuple civilisé et des sauvages, qui ne sont liés par aucune loi ni religion : et qui, vivant dans les bois, sont même exempts de la peur du châtement »<sup>160</sup>. La première guerre caraïbe qui doit forcer, en 1772, leur éviction, se conclut par un nouvel échec. Un traité de paix est signé début 1773. L'article II est formulé comme suit : « Les Caraïbes reconnaîtront Sa Majesté comme le souverain légitime de l'île et du domaine de Saint-Vincent ; lui prêteront serment de fidélité comme leur Roi, promettent une absolue soumission à sa volonté, et déposeront leurs armes » ; l'article VIII oblige lesdits « Charaïbs » à restituer les esclaves en fuite à leurs propriétaires<sup>161</sup>; en retour, une ligne est-nord-ouest délimite les terres caraïbes et les terres des planteurs, majoritairement anglais. Les termes de ce traité seront sources de tensions constantes ; certaines plantations anglaises se trouvent, de fait, sur le territoire caraïbe – dont la concession royale du colonel George Etherington, au nord-ouest de l'île. Surtout, les planteurs n'acceptaient pas cette enclave caraïbe, qui comprenait presque la moitié du territoire de l'île et certaines des meilleures terres pour la culture de la canne à sucre, entre les rivières Byera et Rabacca<sup>162</sup>. Ils proposaient une solution plus radicale, que Sir William Young résumait par la formule *delenda est carthago*<sup>163</sup>. La soif de terres des planteurs anglais

---

<sup>158</sup> Description d'avril 1767, citée par Peter Hulme, *op. cit.*, pp 243-244.

<sup>159</sup> Michael Craton, *op. cit.*, p 150.

<sup>160</sup> Cité par Peter Hulme, *op. cit.*, p 244.

<sup>161</sup> I. E. Kirby et C. I. Martin, *The Rise and Fall of the Black Caribs*, Caracas, 1985, pp 47-52.

<sup>162</sup> Michael Craton, *op.cit.*, p 153.

<sup>163</sup> Cité dans *ibid.*, p 151.

pousse les Caraïbes noirs à se rapprocher des Français<sup>164</sup>, avec lesquels ils concluent par deux fois, au cours des deux décennies suivantes, une alliance militaire, dans un contexte international marqué par la rivalité impériale franco-anglaise :

1°) lors de la guerre d'indépendance américaine. En juin 1779, le comte d'Estaing, vice-amiral commandant la flotte envoyée en soutien des insurgés américains, s'empare de Saint-Vincent à la tête de troupes régulières et d'une milice volontaire de la Martinique, des négociations préalables entre les officiers français et Chatoyer ayant assuré les Français de l'appui des Caraïbes noirs ; en 1783, le traité de Versailles restitue l'île aux Anglais, alors propriétaires de plus de soixante plantations de canne à sucre<sup>165</sup>;

2°) lors des guerres révolutionnaires, durant le gouvernement de la Convention. Victor Hugues, Commissaire de la République à la Guadeloupe, fomenta des révoltes d'esclaves, de « libres de couleur » et de blancs sans terres à Sainte Lucie et à la Dominique ; en mars 1795, Chatoyer proclame son adhésion aux idéaux républicains français<sup>166</sup>. Il est tué au combat quelques jours plus tard, à Dorsetshire Hill, dans le sud de l'île, à proximité de Kingstown. La guerre entre les Caraïbes noirs, alliés aux Français, et les Anglais dure un peu plus d'un an et demi ; l'arrivée de renforts anglais supérieurs en nombre scelle le sort des insurgés. La force expéditionnaire du général Ralph Abercromby (quelques 17.000 soldats répartis entre Sainte Lucie la Grenade et Saint-Vincent) remporte la victoire finale ; entre juin et octobre 1796, quelques 5.000 Caraïbes noirs se rendent ou sont capturés par les Anglais<sup>167</sup>.

La deuxième guerre caraïbe (1795-1796) sera la dernière : entre juillet 1796 et février 1797, quelques 4.580 personnes, hommes, femmes et enfants, sont déportées vers la petite

---

<sup>164</sup> La documentation coloniale, ainsi que les nombreux emprunts au lexique français, dont les nombres au-delà de quatre, mettent en évidence des échanges commerciaux précoces entre Caraïbes noirs et colons français. La liste des signataires « *charaibs* » du traité de 1773 ne comporte que des noms français : Chatoyer, Jean Baptiste, Du Vallet, Clement, Anisette, François Laron, Matthieu, etc. (Kirby et Martin, *op.cit.*, pp 52-53). Un document d'archive britannique de 1723 signale que « tous peuvent parler Français, et beaucoup sont Catholiques » (cité par Douglas Taylor, *op.cit.*, p 23).

<sup>165</sup> Nancie Gonzalez, *Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los Garífunas*, Guaymas, Tegucigalpa, 2006, p 44. Le *statu quo* du traité de Versailles masque une aggravation des contradictions sociales dans la Caraïbe, du fait d'une situation de renchérissement des denrées alimentaires ayant provoqué famines et disettes dont ont souffert esclaves, Mulâtres, Noirs libres et Blancs pauvres ; la Caraïbe est alors, selon la formule de Juan Bosch, un « barril de poudre » prêt à exploser (*ibid.*, pp 370-371).

<sup>166</sup> Cf. Nicolas Rey, « Caraïbes noirs et "negros franceses" (Antilles/Amérique centrale) : le périple de Noirs "révolutionnaires" », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, février 2005 [<http://nuevomundo.revues.org/index315.html>].

<sup>167</sup> Ruy Galvao de Andrade Coelho, *The Black Carib of Honduras. A Study in Acculturation*, Doctoral Dissertation, Northwestern University, Evanston, Illinois, 1955, pp 38-39.

île de Balliceaux, une vingtaine de kilomètres au sud de Saint-Vincent ; les registres du *War Office* font état d'un sous-total de 4.338 « Caraïbes noirs », auxquels s'ajoutent 41 esclaves leur appartenant, et 101 « Caraïbes jaunes ». Lorsqu'une flotte britannique d'une demi-douzaine de navires fait finalement voile vers l'île de Roatan, le 3 mars 1797, seuls 2.258 « Caraïbes noirs » sont embarqués, dont 2.026 arriveront au large du Honduras, le 12 avril, après plus d'un mois de traversée. Près de la moitié sont morts à Balliceaux, d'une épidémie qui s'est rapidement propagé dans un environnement précaire qui a fait office de camp d'internement ; les esclaves ont été vendus et transportés ailleurs, tandis que les « Caraïbes jaunes » ont été ramenés à Saint-Vincent<sup>168</sup>.

#### **D. Caraïbes rouges, Caraïbes noirs : résistance, esclavage et déportation**

Pour comprendre cette différence de traitement, il faut revenir sur les enjeux de cette guerre : les planteurs désiraient étendre leur activité sur les terres caraïbes, et redoutaient, d'autre part, les raids de ces derniers, ainsi que leur alliance avec les Français. Alexandre Moreau de Jonnés résume, dans ses mémoires, la situation à Saint-Vincent, en 1795 :

« Les Caraïbes, dépossédés successivement de toutes les Antilles, depuis Porto-Rico jusqu'à la Trinidad, s'étaient réfugiés à Saint-Vincent qu'ils occupaient entièrement ; mais les colons anglais des îles voisines parvinrent à s'y établir et à y bâtir une ville défendue par une citadelle et par des forts. Ils mirent en culture les campagnes d'alentour, et, de proche en proche, ils s'emparèrent du territoire jusqu'aux montagnes boisées qui divisent l'île en deux parties inégales. La Basse-Terre qu'ils habitaient, avait l'avantage d'un port et d'une communication facile avec les autres parties de l'Archipel ; mais la Cabesterre qu'ils convoitaient, était plus vaste, plus fertile et plus salubre »<sup>169</sup>.

Il ajoute que « la destruction des Caraïbes était un projet qui remontait à un siècle et qui, dix ans auparavant, avait été sur le point d'être effectuée »<sup>170</sup>. La légitimité de ce projet, qui ne faisait guère de doute pour les planteurs de l'île, ne faisait pas l'unanimité en Angleterre ; lors de la guerre de 1772, Granville Sharp, figure de l'abolitionnisme,

---

<sup>168</sup> Nancie González, "New evidence on the origins of the Black Carib, with thoughts on the meaning of tradition", *New West Indian Guide*, Vol. 57, n° 3/4, 1983, pp 143-172. González pense qu'un grand nombre de Caraïbes noirs sont morts du typhus.

<sup>169</sup> Alexandre Moreau de Jonnés, *op.cit.*, p 240.

<sup>170</sup> *Ibid.*, pp 240-241.

invoquait dans une lettre au secrétaire d'Etat « les principes inaliénables de la justice naturelle », et contestait la validité du traité de Paris, les Français n'ayant eux-mêmes aucun droit de « céder ce qui leur appartenait pas » ; il s'élevait contre ce qui constituerait « un crime épouvantable », « une oppression injuste » et « un meurtre prémédité ». Lors du débat parlementaire du 9 décembre de la même année, d'aucuns condamnent des « hostilités contre un peuple, sans défense, innocent et inoffensif » qui « se bat pour sa liberté, et que chaque cœur en Angleterre doit applaudir »<sup>171</sup>.

Dans ce contexte, le distinguo entre « Noirs et Caraïbes », « Caraïbes noirs » et « Caraïbes rouges » ou « jaunes », permet d'opposer l'Indien racialement pur aux usurpateurs illégitime de leurs droits et de leur héritage<sup>172</sup>. Ce *modus operandi* apparaît clairement dans les écrits de Sir William Young, le « moins impartial des historiens-plantateurs »<sup>173</sup>, dont le témoignage a été « longtemps considéré (...) comme le texte séminal » et la principale source historique sur les Caraïbes noirs de Saint-Vincent<sup>174</sup>. La lecture du livre de William Young est compliquée par le fait que ses écrits ont été compilés et présentés par son fils, Sir William Young II, après la mort de son père, en 1788 ; il est donc pratiquement impossible de démêler le point de vue du père de celui du fils, ce dernier écrivant lors de la deuxième guerre caraïbe. L'exposé historique s'ouvre par cette mise en contexte :

« Les Caraïbes (*Charaibs*) ont été considérés par certaines personnes en Grande-Bretagne comme une nation indépendante, les propriétaires originaux et légitimes de l'île de Saint-Vincent ; et comme un peuple poussé par les injustices et le ressentiment à des actes qui, si cruels soient-ils, peuvent porter le nom de représailles. Les Caraïbes, selon d'autres, n'avaient aucun droit originel sur le sol du pays, mais ce droit leur était directement conféré par la couronne britannique, à laquelle ils ont juré allégeance, et de laquelle ils ont reçu une protection constante et des faveurs répétées. La version de nos confrères et sujets britanniques à Saint-Vincent est que l'attaque tardive contre eux par les Caraïbes était entièrement non provoquée ; et que dans son opération la cruauté et la perfidie étaient si mêlées, qu'aucune confiance future ne peut subsister ; et que

---

<sup>171</sup> Cité par Peter Hulme, *op.cit.*, pp 246-248.

<sup>172</sup> Mark Anderson, *op.cit.*

<sup>173</sup> Michael Craton, *op.cit.*, p 146.

<sup>174</sup> Mia Bagneris, *Colouring the Caribbean. Race and the art of Agostino Brunias*, Manchester University Press, 2018, pp 45-47.

*la seule alternative est que soit eux-mêmes, soit les Caraïbes soient retirés de la surface de l'île »<sup>175</sup>.*

Aussitôt, les termes de ce débat sur les droits des Caraïbes à disposer du sol de Saint-Vincent sont reformulés en termes d'un dédoublement desdits Caraïbes en « deux nations » distinctes :

« Saint-Vincent était occupé et disputé par deux nations de peuples d'origine et de prétentions très différentes : par les Caraïbes Rouges, ou Indiens aborigènes, et par les Caraïbes Noirs, ou colonie de Nègres africains (*African Negroes*). Les Caraïbes Rouges avaient une tradition, que leurs ancêtres venaient des rives de l'Oronookko, d'où ils avaient navigué vers Trinité et Tobago, à la Grenade, et de là par les Grenadines, ils sont arrivés à Saint-Vincent, ont soumis les habitants indigènes, appelés Galibeis, et ont pris possession de l'île : (...) et la race actuelle peut être considérée, d'un côté au moins, comme des descendants de cette nation, et des aborigènes de l'île. Ces Indiens Rouges étaient les seuls habitants de Saint-Vincent au moment de l'affirmation de la souveraineté [britannique] par Charles I ou II et des concessions à Lord Carlisle ou Willoughby »<sup>176</sup>.

Cette référence aux concessions royales de 1627 et 1667<sup>177</sup> établit de la sorte l'antériorité de la souveraineté anglaise par rapport aux revendications des Caraïbes noirs, qui, en tant que « Noirs africains », descendants de naufragés, ne sauraient prétendre à une quelconque filiation ancestrale ou traditionnelle sur le territoire de l'île :

« Les Nègres (*Negroes*), ou (*Black Charaibs*) (comme ils ont été appelés ces dernières années), sont les descendants de la cargaison d'un navire négrier africain, qui naviguait de la baie du Bénin à la Barbade, et ont fait naufrage, vers l'an 1675, sur la côte de Bequia, une petite île à environ deux lieues au sud de Saint-Vincent. Les Caraïbes (...) ont bientôt découvert ces nègres, et les trouvant

---

<sup>175</sup> William Young, *An account of the Black Charaibs in the island of St. Vincent's*, London, Frank Cass, 1970 [1795], pp 1-2.

<sup>176</sup> *Ibid.*, pp 5-6.

<sup>177</sup> Les colonisations anglaise, française et hollandaise aux Antilles sont d'abord des entreprises privées, menées par des compagnies marchandes, parfois même avant de disposer des « concessions royales » donnant autorisation de conquérir, peupler et gouverner les territoires explorés ; ainsi le capitaine Thomas Warner, financé par une compagnie marchande, débarque-t-il à Saint Kitts, où il établit une place forte et une plantation de tabac, avant de retourner en Angleterre faire la demande d'une concession royale. Saint-Kitts devient ainsi, en 1624-1626, la première possession anglaise aux Antilles (Juan Bosch, *op.cit.*, pp 190-191).

en grande détresse (...) les ont transportés via le canal jusqu'à Saint-Vincent, où ils en ont fait des esclaves »<sup>178</sup>.

S'ensuit le récit détaillé d'une hostilité qui aboutit à la stricte séparation des deux groupes – les Noirs rejoignant, suite à une insurrection contre leurs anciens maîtres d'autres esclaves en fuite, « meurtriers » et autres hors-la-loi, dans les montagnes du nord-est, et les « Caraïbes rouges », victimes de la « férocité » des Noirs, étant virtuellement annihilés<sup>179</sup>. Les « Caraïbes noirs » ont donc usurpé « improprement », comme le disait Labat, le nom, le territoire et les coutumes caraïbes, afin de faire valoir des droits qu'on ne saurait leur reconnaître :

« Ils formaient une nation connue aujourd'hui sous le nom de Caraïbes Noirs (*Black Charaibs*) ; un titre qu'ils se sont eux-mêmes arrogés en entrant en concurrence avec leurs anciens maîtres. Le sauvage, avec le nom et le titre, croit hériter des qualités, des droits et des biens de ceux qu'il prétend remplacer : aussi s'assimile-t-il par le nom et les manières, comme pour constituer son identité (*to make out his identity*), et confirmer la succession »<sup>180</sup>.

L'opposition Caraïbe noir-Caraïbe rouge inverse ainsi les termes de l'opposition Caraïbe-Arawak, dont il conserve la structure : les Caraïbes, isolés, vaincus, prennent la place de la victime innocente, dépossédés de leurs terres ancestrales par des envahisseurs que caractérisent la sauvagerie et l'agressivité. Cette caractérisation dépréciative vient légitimer les campagnes militaires destinées à briser la résistance dont ils font preuve et la menace qu'ils représentent ; en même temps, le dédoublement du sauvage permet d'attribuer l'acte de conquête et de dépossession aux « mauvais sauvages », voire de

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, pp 6-7.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p 15.

<sup>180</sup> W. Young, cité par Anderson, *op.cit.*, p 26. Young ajoute : « ces Nègres n'ont pas seulement adopté une grande partie de leurs coutumes : ils aplatissaient le front de leurs nouveaux-nés à la façon indienne ». Plusieurs auteurs ont noté cette pratique, au point d'inspirer, au XIX<sup>ème</sup> siècle les récits d'aventure du romancier populaire Gustave Aimard : « lorsque nous parlons des Caraïbes, nous entendons les noirs comme les rouges ; car, particularité que beaucoup de personnes ignorent, certains Caraïbes étaient noirs et ressemblaient si bien à la race africaine que lorsque par exemple les planteurs français vinrent s'établir à l'île Saint-Vincent et amenèrent avec eux des esclaves nègres, les Caraïbes noirs indignés de ressembler à des hommes dégradés par l'esclavage, et craignant en outre que plus tard leur couleur ne devînt un prétexte pour leur faire subir le même sort, s'enfuirent dans les retraites les plus inexplorées des bois et pour créer et perpétuer une distinction visible entre leur race et les esclaves transportés dans l'île, ils comprimèrent le front de leurs enfants nouveau-nés, de sorte qu'il était entièrement aplati, ce qui à la génération suivante devint comme une race nouvelle et fut depuis le signe de leur indépendance » (*Journal du dimanche : littérature, histoire, voyages, musique*, Ed. A. Dugit, Paris, 8 août 1886).

justifier des guerres coloniales menées, en quelque sorte, au nom du « bon sauvage »<sup>181</sup> – comme l’a bien vu P. Hulme, « un moment antérieur d’usurpation supposée est projeté pour faire écran à l’usurpation présente qui peut alors être présentée comme la rectification d’un crime commis par d’autres. (...) les “vrais” Caraïbes ont été dépossédés, les Caraïbes noirs sont les usurpateurs. Déposséder les dépossesseurs n’est que justice »<sup>182</sup>.

Dans le cas des Caraïbes noirs, cette symétrie inversée est accentuée par une assignation raciale spécifique au Noir : esclave ou criminel en fuite, son origine est un non-lieu, le navire négrier, qui supprime son humanité. Contrairement aux Caraïbes rouges, dans le récit de Young, le Noir n’a pas d’ancêtre ; il *descend* d’un naufrage, d’une fuite hors de la plantation, son unique lieu d’appartenance sur les terres antillaises ; il ne saurait, par conséquent, prétendre disposer d’un territoire légitime. L’Africain-noir-esclave est ainsi exclu de la *filiation*, au sens d’un discours généalogique qui identifie territoire, ethnicité et ancestralité. Il incarne de surcroît, par sa couleur, son statut et son origine, la menace que font peser sur l’ordre social des Indes occidentales les esclaves insurgés. Si le XVII<sup>ème</sup> siècle fut celui de la résistance caraïbe, le XVIII<sup>ème</sup> siècle, selon la formule de Juan Bosch, est « le siècle des rébellions d’esclaves »<sup>183</sup> ; l’onde de choc du soulèvement de Saint-Domingue, en août 1791, et ses images de nègres massacrant leurs maîtres et brûlant leurs maisons<sup>184</sup>, font planer une ombre d’apocalypse sur l’univers esclavagiste des plantations<sup>185</sup>.

---

<sup>181</sup> Cf. Michael Craton : « la menace externe représentée par les Caraïbes n’a diminué qu’après 1700. A cette époque la principale inquiétude des planteurs européens était la menace interne de la résistance et de la rébellion de leurs esclaves africains » (*op.cit.*, p 22).

<sup>182</sup> Peter Hulme, *op.cit.*, p 246.

<sup>183</sup> Juan Bosch, *op.cit.*, 374.

<sup>184</sup> Cf. Alejandro E. Gómez, « Images de l’apocalypse des planteurs », *L’Ordinaire des Amériques*, n° 215, 2013 [<https://journals.openedition.org/orda/66>].

<sup>185</sup> L’économie de plantation est alors à son apogée ; le nombre d’esclaves est estimé à 300 mille à la Jamaïque et 500 mille à Saint-Domingue, la « perle des Antilles » (à peu près autant qu’aux Etats-Unis à la même époque) – *Grand atlas des empires coloniaux*, pp 64-65.

Le discours de Young, de même que celui de Labat, exclut que le contact entre Noirs et Indiens puisse être autre chose qu'une usurpation susceptible, en tant que telle, de remettre en cause l'ordre et le discours colonial, lequel fonctionne selon une logique binaire excluant tout mélange, toute rencontre. Le stigmate définitif qui définit le Noir comme esclave renforce la rigidité d'un ordre désormais racial, dont la matrice – la séparation radicale du Noir, assigné à la couleur de son corps – est déjà apparente dans le plaidoyer instrumental de Young. Dans un essai d'une portée générale sur la raison raciste à l'époque moderne, Achille Mbembe remarque que l'Afrique et le nègre « renvoient à la différence la plus pure et la plus radicale et à la loi de la séparation » : « déserté par l'intelligence, le Nègre est avant tout un corps (...), un membre, des organes, une couleur »<sup>186</sup>.

C'est ce corps nègre que représente Agostino Brunias, dont les peintures, réalisées sur commande de Sir W. Young, diffusent la représentation de deux races distinctes – les uns faisant figure d' « authentiques reliques raciales et culturelles du passé précolonial de Saint-Vincent »<sup>187</sup>, tandis que les seconds apparaissent comme des corps noirs, musclés, dont la nudité contraste avec la blancheur et les uniformes immaculés des Anglais. Chatoyer, « chef des Caraïbes noirs », apparaît davantage comme le maître polygame de femmes réduites à la condition d'esclaves, tyran sans envergure d'une nation de sauvages, que comme le « fondateur de la civilisation caraïbe » décrit par ailleurs dans les écrits de W. Young<sup>188</sup>.

Nancie González, l'anthropologue qui a mené les recherches les plus complètes sur l'ethnogenèse garifuna, n'hésite pas à qualifier cette représentation de « deux races très distinctes » comme le produit de l'imagination européenne. « Il n'est fait aucune mention d'un chef Caraïbe Jaune à Saint-Vincent dans les archives, et les Britanniques n'ont signé aucun traité avec eux », note-t-elle – et de conclure : « puisque les Caraïbes Jaunes étaient eux-mêmes mélangés avec les Africains, il est probable que ces distinctions aient principalement existé dans les esprits des Européens, et que ce qui était un Caraïbe jaune pour l'un fût un Caraïbe Noir pour l'autre »<sup>189</sup>. L'on citera, à l'appui de ces observations,

---

<sup>186</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2013, p 66.

<sup>187</sup> Mia Bagneris, *op.cit.*, pp 45-46.

<sup>188</sup> Cité par Douglas Taylor, *op.cit.*, p 24.

<sup>189</sup> Nancie González, " Próspero, Calibán and Black Sambo. Colonial Views of the Other in the Caribbean", *Discovering the Americas: 1992 Lecture Series, Working Papers n°11*, University of Maryland, College Park, 1991.

cette description de Moreau de Jonnés – où apparaît cependant une série de stéréotypes phénotypiques sur lesquels nous aurons à revenir au chapitre 3 :

« Au centre du village était une maison commune dont la salle d’assemblée avait au moins quatre-vingts pieds de long ; j’y trouvai réunis les chefs et les guerriers des deux tribus : les Caraïbes rouges et les Noirs. Je n’avais pas encore eu occasion de voir ces derniers, et d’après d’ignorants récits je m’en faisais une très-fausse idée. Je croyais qu’ils devaient leur origine, comme l’ont dit les missionnaires, à des esclaves nègres échappés des colonies voisines. Je fus fort surpris de voir en eux des hommes d’une tout autre race. Au lieu d’une chevelure lanugineuse, d’un nez épaté, d’une bouche béante, bordée de grosses lèvres retournées en dehors, ils avaient les traits des Abyssins : des cheveux plats, longs, noirs, analogues à une crinière ; leur nez était droit, partant du front, légèrement recourbé vers la pointe, et comme on n’en a jamais rencontré depuis le cap Bon jusqu’au golfe de Guinée ; enfin leur bouche était garnie de lèvres minces, et n’avait rien de semblable à celle des nègres, sinon la beauté des dents »<sup>190</sup>.

C’est pourtant sur la base d’une telle distinction que les Anglais rappatrient, en 1797, ceux qu’ils considèrent comme « Caraïbes jaunes » (dont la peau était jugée plus claire) à Saint-Vincent, et déportent, à l’inverse, les « Caraïbes noirs » à plus de 2.500 kilomètres de distance, au large des côtes du Honduras. « En ce sens, note Mark Anderson, les “origines” du peuple connu aujourd’hui sous le nom de Garifuna ne devraient pas seulement renvoyer à un procès de mélange racial et culturel au XVII<sup>e</sup> siècle, mais aussi à la ségrégation desdits Caraïbes Noirs au moment de la déportation »<sup>191</sup>.

## Conclusion

La carte ethnoraciale de l’Amérique coloniale est la synthèse de trois choses : l’Amérique précolombienne, les recompositions (alliances, guerres internes) qui font suite à la conquête, et les classifications européennes qui réorganisent les territoires et les populations en fonction de catégorisations *ad hoc*, liées à diverses pratiques de guerre, de rapine et d’exploitation des sols et d’une main d’œuvre servile, recodifiées en

---

<sup>190</sup> Alexandre Moreau de Jonnés, *op. cit.*, p 246.

<sup>191</sup> Mark Anderson, *op.cit.*, p 27.

appropriations légitimes et nécessaires car civilisatrices. A partir de représentations préexistantes et de rapports de force évolutifs, l'imaginaire colonial s'élabore comme sociodécisée d'une conquête que justifie la caractérisation des colonisés comme sauvages et/ou non autochtones. Dans le cas présent, ces deux justifications se confondent : les sauvages par excellence sont aussi des conquérants qui exercent violence et cruauté contre des habitants préalablement installés. Cette opposition structurante (Arawaks/Caraïbes, Caraïbes rouges/Caraïbes noirs) est évolutive et contextuelle ; pour que les Européens eux-mêmes ne soient pas justiciables d'une telle accusation, ils doivent alléguer d'une supériorité en termes religieux et « civilisationnels » (l'avantage douteux de disposer d'un roi, d'un Etat, etc.) qui les exclut *a priori* de l'espace de la sauvagerie. Ces définitions en miroir de soi et des autres, cette saisie-réification par laquelle est organisé-justifié un système de rapports militaires et économiques, définissent le procès de catégorisation-ethnification indissociable de la conquête du Nouveau Monde.

« Le concept, écrit en ce sens Todorov, est la première arme dans la soumission d'autrui, car il le transforme en objet »<sup>192</sup>. Ce procès de catégorisation est lui-même indissociable d'une sémiotique des corps, destinée à garantir l'application empirique des concepts à des populations diverses aux frontières poreuses. Ainsi des Caraïbes noirs et des Caraïbes rouges : le fait qu'ils se présentent ensemble et « peints de rouge » devant les colons, explique le père Labat, « n'empêche pas qu'on ne distingue aisément les Caraïbes des Nègres », de par la texture de leurs cheveux, la forme de leur crâne ou de leur visage<sup>193</sup>. Les dispositifs de racialisation visent à faire du corps ce « lieu sans recours »<sup>194</sup> où vient s'inscrire le statut des individus dans les hiérarchies sociales de la colonie antillaise. Autrement dit, quels que soient les *masques* par lesquels le colonisé affirme extérieurement le « nous » auquel il s'identifie face-aux-autres, le colon s'y retrouve via cette ontologie des corps qui segmente par codage binaire les « multiplicités » que les rencontres coloniales font surgir, et en annule les devenirs en ramenant tout un chacun à une origine essentielle<sup>195</sup>.

---

<sup>192</sup> « Préface à l'édition française », dans Edward Said, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris, 2005, pp 7-10.

<sup>193</sup> Révérend Père Jean-Baptiste Labat, *Nouveau Voyage aux isles de l'Amérique. Tome 4*, Guillaume Cavelier, Paris, 1722, p 447.

<sup>194</sup> Michel Foucault, « Le corps utopique », *France Culture*, 7 décembre 1966.

<sup>195</sup> Sur l'opposition binarité/multiplicité, cf. Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996, p 34 et 43.

La manière dont les marrons de Saint-Vincent transforment leur corps et revendiquent le statut de *caraiïbe* montre en même temps que les colons doivent composer avec l'*agency* de dominés-résistants qui transparait entre les lignes des archives qui écrivent l'histoire du point de vue des vainqueurs. Face aux Européens, les Caraïbes se veulent une nation libre, capable de négocier des traités leur garantissant un territoire propre. L'histoire du discours sur l'*autre* n'implique donc pas de considérer une population donnée comme « la somme des regards qui ont été portés sur elles »<sup>196</sup>, mais laisse entrevoir une dialectique entre auto- et hétéro-définition, lutte pour définir les signifiants (les *noms* de l'identité raciale/ethnique) et les signifiés (sauvage, étranger/résistant, indigène) dont le droit à la terre reste le principal enjeu.

Par ailleurs, du fait de leur caractère stratégique, relatif et changeant, des mélanges et des *créolisations* auxquels donnent lieu l'histoire coloniale, de telles essentialisations sont paradoxalement contextuelles<sup>197</sup>. F. James Davis raconte qu'en Virginie les personnes « qui ont un quart ou plus de sang indien et moins d'un seizième de sang noir sont définis comme Indiens lorsqu'ils sont sur le territoire de la réserve mais comme noirs (*blacks*) lorsqu'ils en sortent »<sup>198</sup>. Indien reterritorialisé, Noir déterritorialisé : telle est la bipartition (imaginaire en un sens, mais « plus réelle que le réel » de par ses effets concrets<sup>199</sup>) opérée par la politique anglaise à Saint-Vincent à la fin du XVIIIème siècle. Nous retrouverons aux chapitres 4 et 5 la question du lien entre histoire ethnoraciale (qui sont-ils, d'où viennent-ils/qui sommes-nous, d'où venons-nous) et droit au territoire dans le cadre des politiques nationales (hondurienne en particulier) et du droit international contemporain ; nous poursuivrons auparavant l'histoire du procès de racialisation/ethnification des Caraïbes noirs en nous intéressant au contexte de l'Amérique centrale coloniale et post-coloniale (chapitre 2).

---

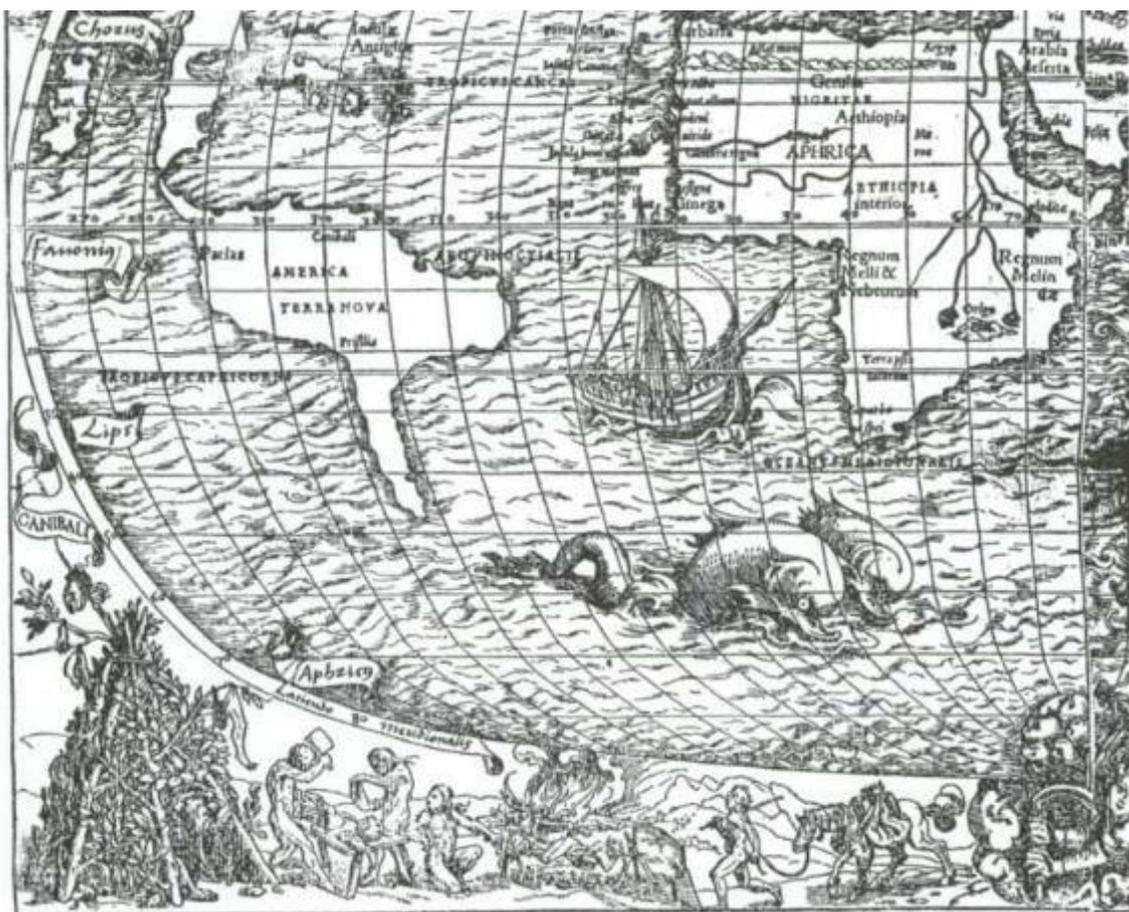
<sup>196</sup> Formule de Jean-Loup Amselle qui vise les « apories » d'une anthropologie post-moderne de la culture comme « texte » (« De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°185, pp 96-113).

<sup>197</sup> Le concept de « créolisation », tel qu'il est défini par Edouard Glissant, est assez proche de l'idée deleuzienne de multiplicité : « si nous posons le métissage comme en général une rencontre et une synthèse entre deux différents, la créolisation nous apparaît comme le métissage sans limites, dont les éléments sont démultipliés, les résultantes imprévisibles » (*Poétique de la Relation*, NRF, Gallimard, Paris, 1990, p 161, pp 46-47).

<sup>198</sup> Floyd James Davis, *Who is Black? One Nation's Definition*, Pennsylvania State University, 2001, p 9.

<sup>199</sup> Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, p 212.

## I. IMAGES DU NOUVEAU MONDE



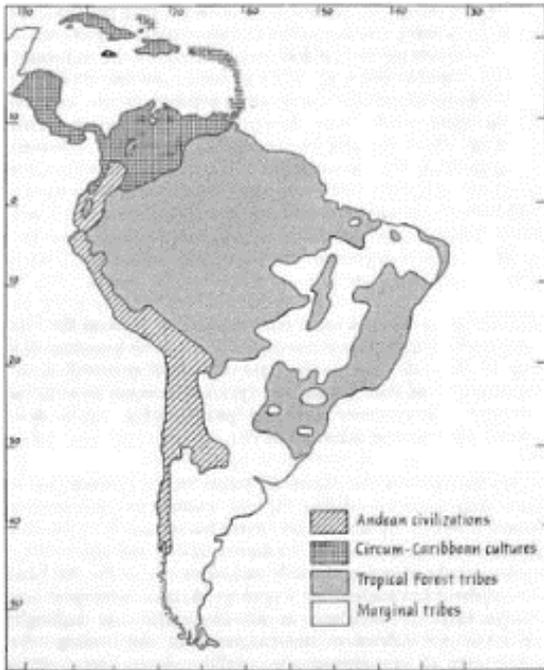
1. “Canibali” (détail de planisphère – Grynæus, *Novvs Orbis*, Bâle, 1555, reproduit dans Jean-Pierre Sanchez, *Mythes et légendes de la conquête de l’Amérique*, Presses Universitaires de Rennes, 1996)



2. Le bestiaire de l’*Histoire naturelle* de Pline l’Ancien, illustration d’une édition castillane publiée à Madrid en 1624, reproduite dans Martín Ríos Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores*, UNAM, México, 2017 (ci-dessus).

3. Le Nouveau Monde et ses créatures monstrueuses, bêtes et démons. Gravure extraite de Théodore de Bry, *Navigatio in Brasiliam Americae*, 1592 (ci-contre).

## II. L'ANTHROPOLOGIE ET LES AIRES CULTURELLES PRE-COLOMBIENNES

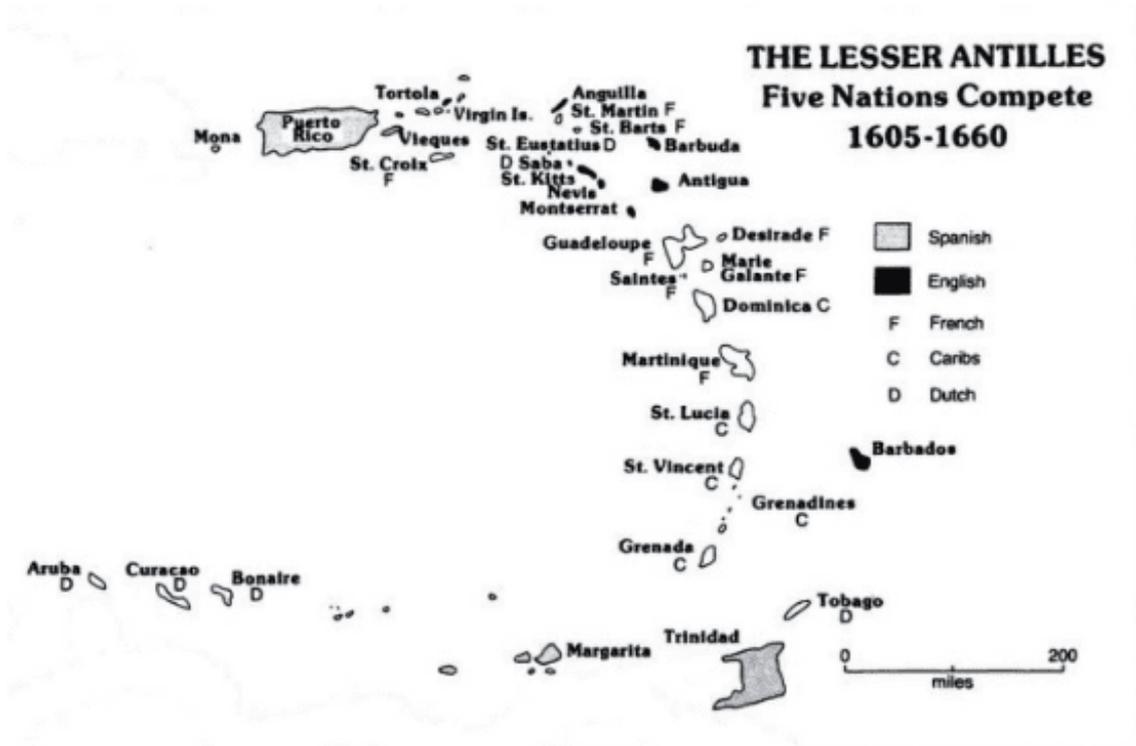


1. Classification conventionnelle des aires culturelles pré-colombiennes, reproduite dans Peter Hulme, *op. cit.*, p 52.

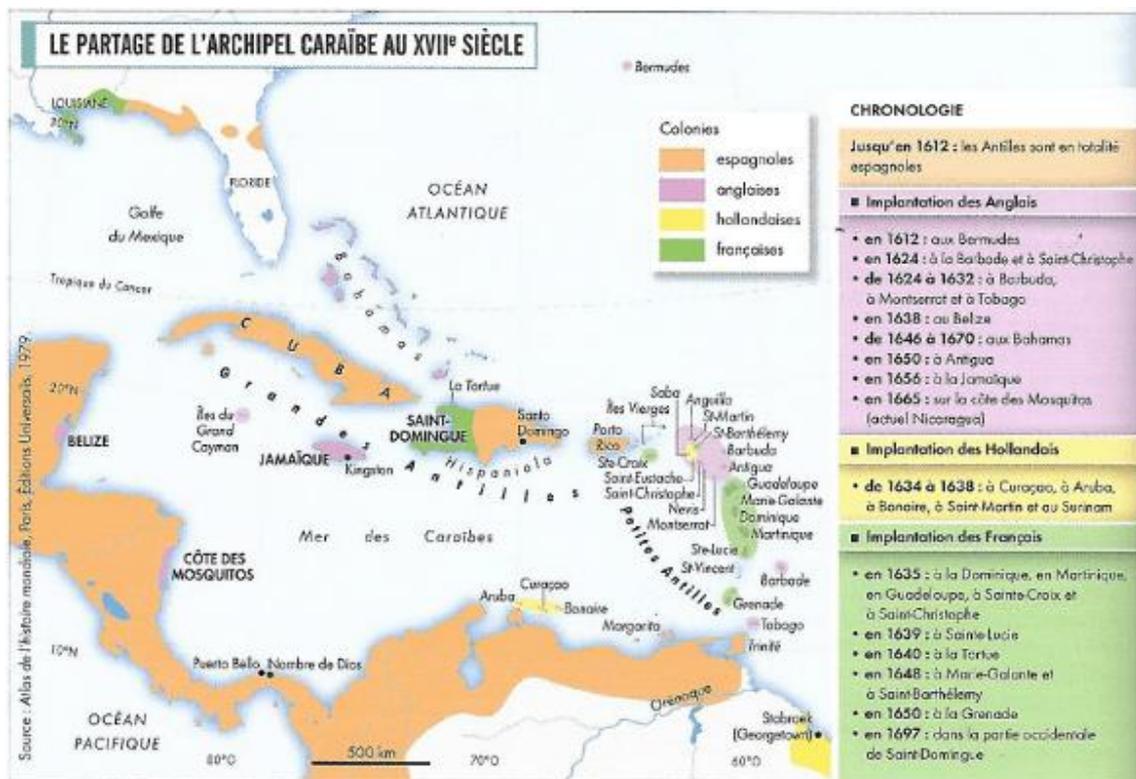


2. Aires culturelles de l'Amérique pré-colombienne, reproduite dans le *Grand atlas des empires coloniaux*, p 27.

### III. RIVALITES IMPERIALES ET RESISTANCE CARAÏBE AUX ANTILLES



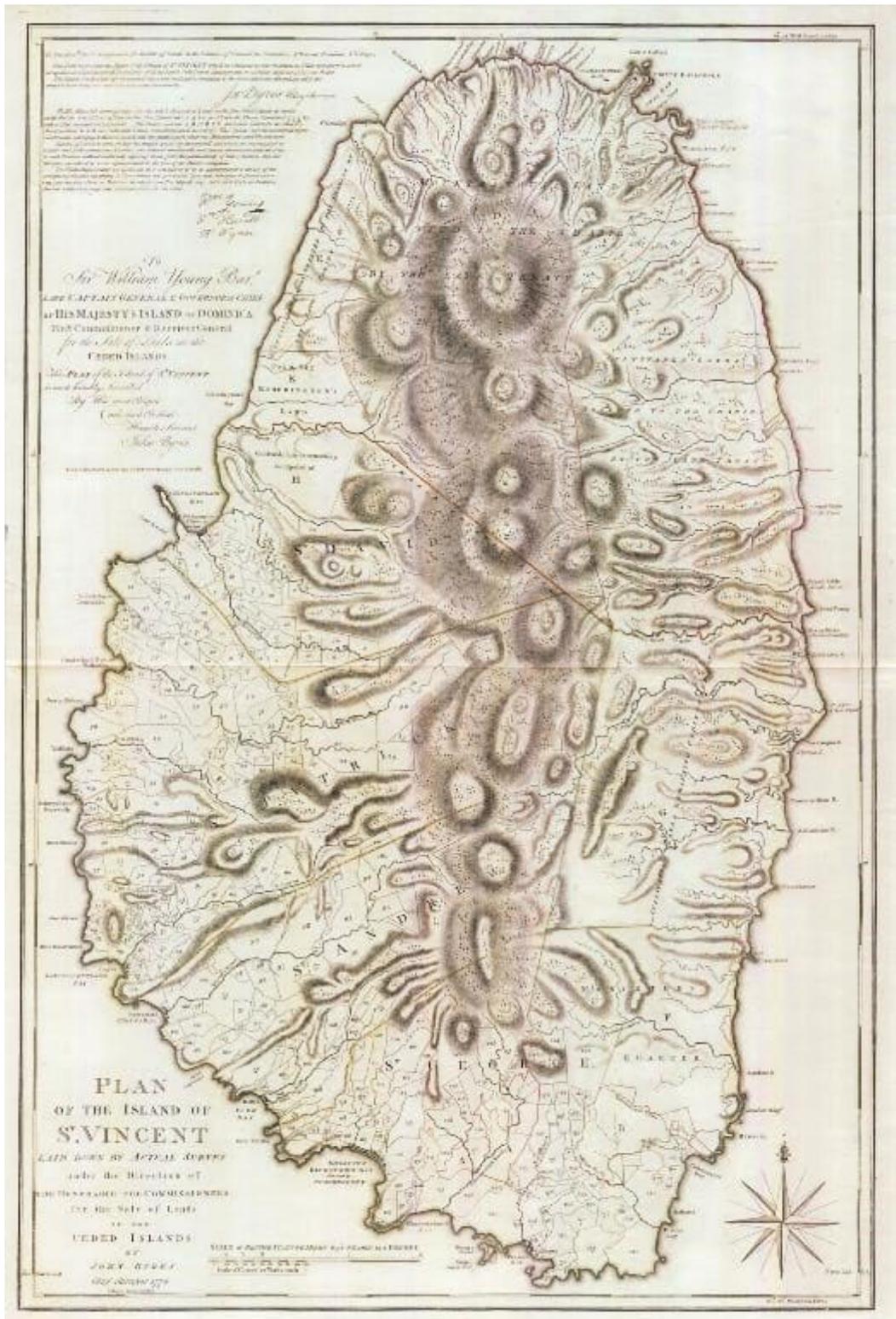
1. Cinq nations se disputent les petites Antilles, début du XVIIème siècle, carte de Michael Craton, *op. cit.*, p 20.



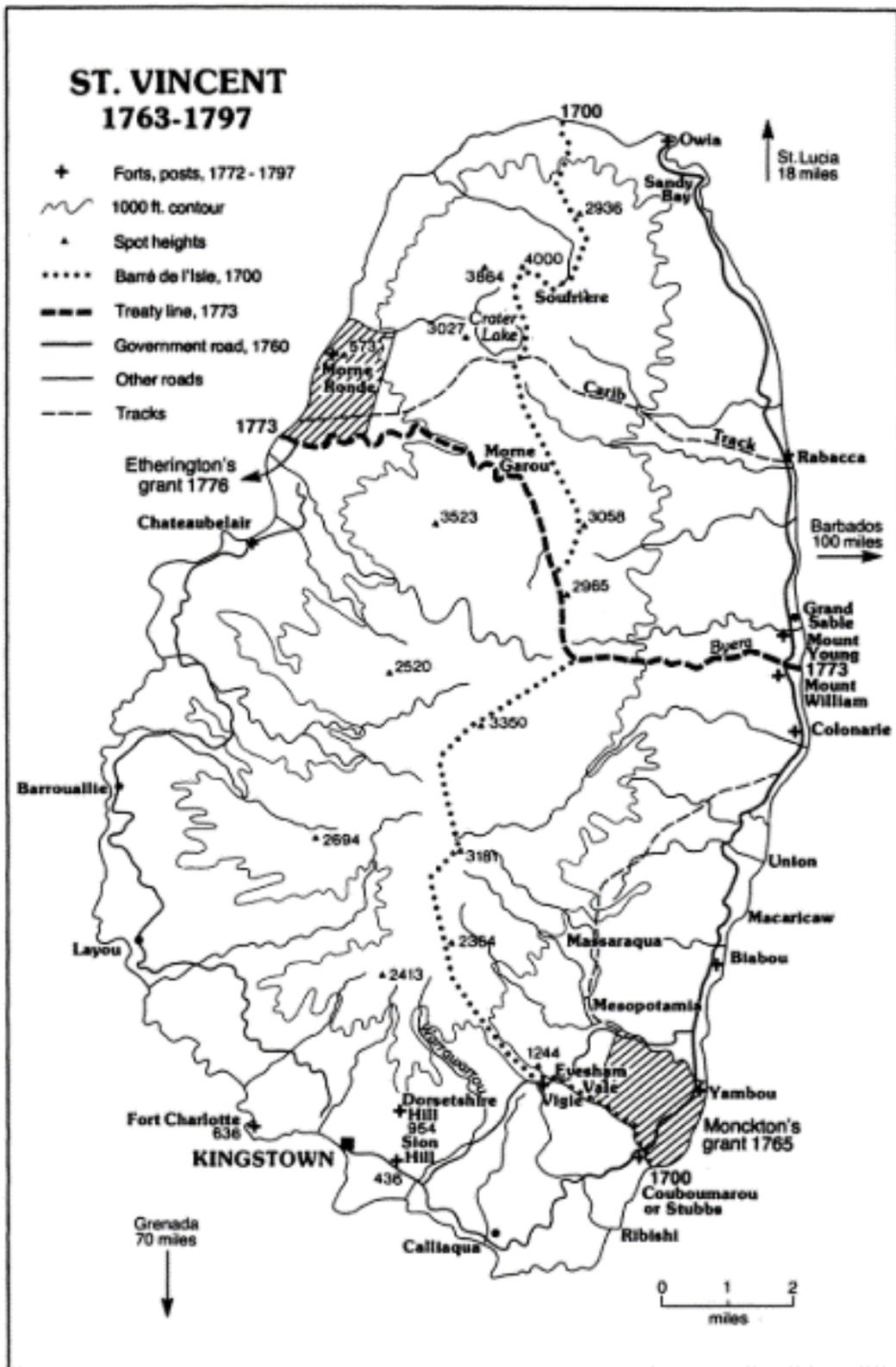
2. A la fin du XVIIème siècle, seule l'île de Saint-Vincent demeure indépendante des puissances européennes (carte reproduite dans le *Grand atlas des empires coloniaux*, p 42).



#### IV. GUERRES, TRAITES ET TERRITOIRES SUR L'ILE DE SAINT-VINCENT, 1700-1797



1. Carte de Saint-Vincent incluant le cadastre de la Commission de vente des terres et la ligne de démarcation du traité de 1773, par John Byres, *chief surveyor*, 1776.



2. Carte de Saint-Vincent (1763-1797) par Michael Craton (*op. cit.*, p 148), incluant le barré de l'Isle (1700) et la ligne de 1773, ainsi que les forts et les voies de communciation.

## V. CHRONIQUES COLONIALES ET POSITIONS SOCIALES

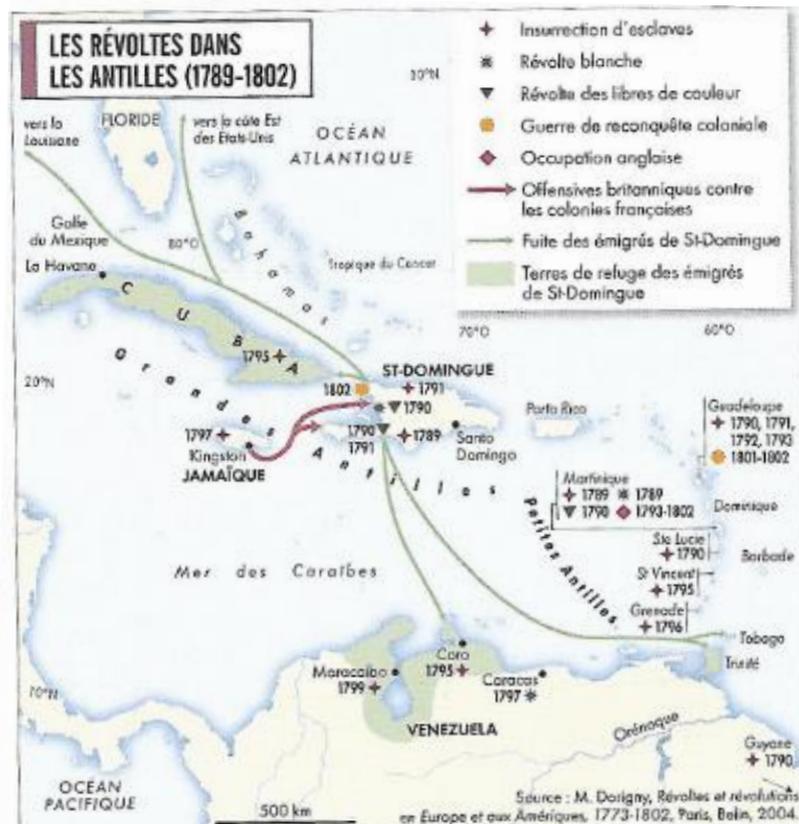


1. *The Family of Sir William Young* (1766), par Johann Zoffany.



2. Portrait du révérend père Jean-Baptiste Labat (1663-1738), gravure par André Bouys et C. Mathey, extraite du tome premier du *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique* (1742).

## VI. LE SIECLE DES REVOLTES D'ESCLAVES



1. Les révoltes dans les Antilles, carte reproduite dans le *Grand atlas des empires coloniaux*, p 89. Les affrontements armés de Saint-Vincent apparaissent comme une « insurrection d'esclaves » ; dans d'autres ouvrages historiques ils sont décrits comme une guerre entre Anglais et Indiens caraïbes (Juan Bosch, *op. cit.*, pp 428-429).



2. « Soulèvement des nègres à la Jamaïque en 1759 » (F. A. David, *Histoire d'Angleterre*, 1800)



3. Incendie de la plaine du Cap. Massacre des Blancs par les Noirs » (Abel Hugo, *France militaire : histoire des armées françaises de terre et de mer de 1792 à 1833*, tome 1, Delloye, Paris, 1833 – ci-dessus).

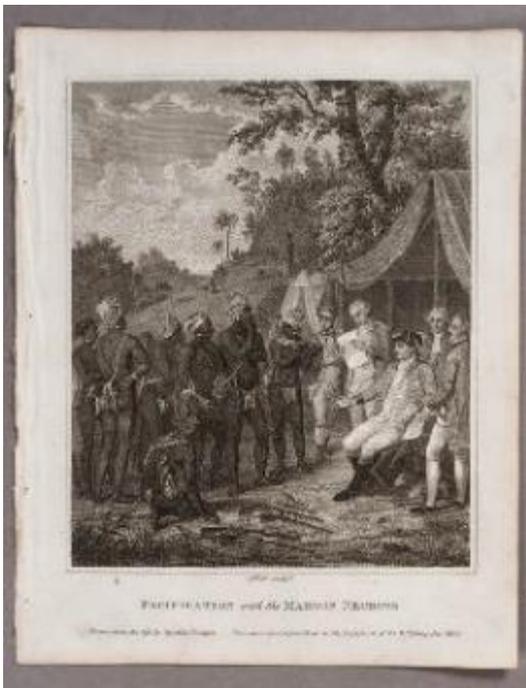
VII. AGOSTO BRUNIAS, LES CARAÏBES ROUGES ET LES CARAÏBES NOIRS



1. *A Family of Charaibes in the Island of Saint Vincent* (A. Brunias, XVIIIème siècle).



2. *The Black Charaibs of Saint Vincent* (A. Brunias, fin XVIIIème siècle).



3. *Traité de paix de 1773 entre Caraïbes noirs et Anglais*, original d'A. Brunias, gravure de Charles Grignon intitulée par erreur "The Pacification of the Maroons in Jamaica" (Bryan Edwards, *The History, Civil and Commercial, of the British Colonies in the West Indies*, 1801).



4. *Chatoyer the Chief of the Black Charaibes in Saint Vincent with his five wives* (Brunias, gravure par Charles Grignon, 1796).

## VIII. L’AFFIRMATION DE L’IDENTITE GARIFUNA ET L’HISTOIRE COLONIALE



1. Manifestation contre le film « Pirates des Caraïes » à Anaheim, Californie, le 26 juin 2006 [<http://www.picturetrail.com/sfx/album/view/11089644>].



2. T-shirt « Garifuna » (Twitter, @bsugarcanela, janvier 2018).

## Chapitre 2 – Race, classe et nation

« Ce n'est pas l'un des moindres malheurs de l'oppression que les opprimés en arrivent  
à se haïr les uns les autres. »

Albert Memmi, *L'homme dominé* (1968)

Le 12 avril 2009, lors d'un discours prononcé à l'occasion des célébrations du « Jour de l'ethnie noire au Honduras »<sup>200</sup>, Salvador Suazo, intellectuel garífuna, auteur de divers ouvrages sur l'histoire, la culture et la langue garifunas, alors ministre de la culture du Honduras, offrit à l'auditoire assemblé pour l'occasion un exposé de l'histoire des exilés de Saint-Vincent depuis leur débarquement en terres centraméricaines. Il commença d'abord par rappeler les premières activités qui furent les leurs dans les années qui suivirent leur installation le long de la baie de Trujillo puis du golfe du Honduras, de la Mosquitia au Belize, alors contrôlés par les Anglais : « six mois après l'arrivée des Garifunas sur la terre ferme, une immense majorité s'est incorporée à la soldatesque de Trujillo, d'autres ont été agriculteurs, d'autres espions et contrebandiers, car les Garifunas pratiquaient la contrebande entre Trujillo, les îles de la Baie, et le Belize ». Il termina son exposé en remémorant au public la haine raciale dont « les Noirs » en général et les Garifunas en particulier avaient été la cible au cours du XXème siècle : « un journal du parti communiste du Honduras, qui s'appelait *El Martillo*, a publié un article le 22 avril 1929, qui disait : “guerre aux noirs, racec ignorante et diforme, dont la seule présence inspire le dégoût et la répugnance ; tant de bras désœuvrés, tant d'hommes sans travail, tant de vagabondage, tant de vice, parce que les noirs travaillent à n'importe quel prix et à n'importe quelle heure, avec soumission et humiliation” »<sup>201</sup>. Cette qualification en tant que « Noirs », associée à de tels préjugés, interroge le contexte social dans lequel ont évolué les Garifunas à la fin du XVIIIème, au XIXème et au début du XXème siècle. Comment expliquer pareille diatribe, en 1929, de la part d'un journal communiste ?

L'allocation de Salvador Suazo situe les Garifunas dans l'histoire des populations noires d'Amérique latine : l'intégration dans les milices coloniales, dans le contexte des rivalités anglo-espagnoles puis des guerres d'indépendance et des guerres civiles du premier XIXème siècle, fut une voie d'intégration, voire d'ascension pour les Noirs, Mulâtres et

---

<sup>200</sup> Cf. infra, chapitre 4.

<sup>201</sup> Scène du documentaire *Hijos del destierro: memorias del pueblo garífuna de América central* (Melesio Portilla et Carlos Agudelo, Afrodesc, 2010).

*pardos* qui étaient exclus d'autres espaces institutionnels (Eglise, université, bureaucratie d'Etat, etc.)<sup>202</sup>. Elle ouvrait la voie à leur enrôlement dans les guerres d'indépendance du premier XIX<sup>ème</sup> siècle, alors que le vague concept de « nation » et l'égalité en droits émergeaient comme légitimation théorique d'Etats aux bases fragiles. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, par un apparent contraste, le racisme anti-noir « fait retour » dans des républiques dont les élites, renouvelées par le boom de l'agro-exportation, adoptent d'autant plus facilement les idées en vogue du « racisme scientifique » et du « darwinisme social » européens et nord-américains qu'elles venaient confirmer « leur inébranlable croyance, dérivée de trois cents ans d'esclavage et de régime des castes, dans l'infériorité innée de leurs compatriotes noirs, indiens, *mestizos* et mulâtres »<sup>203</sup>. Y a-t-il donc, au cours du siècle et demi qui sépare l'arrivée des Garifunas de la publication de l'article cité par Salvador Suazo, rupture ou continuité ? Il est nécessaire, pour répondre à cette question, de considérer les transformations de la structure économique et politique et de l'agencement territorial des sociétés centraméricaines (lesquelles sont liées à leur mode d'insertion dans l'économie-monde atlantique et sa division internationale du travail), et les métamorphoses des imaginaires ethnoraciaux qui en sont l'expression.

Si l'on définit le racisme, d'une manière générale, comme l'association d'une origine commune à des caractères stables qui déterminent l'individu appartenant au groupe ainsi spécifié<sup>204</sup>, il n'en reste pas moins un concept pluriel, en fonction des caractères, physiques ou mentaux, attribués à tel ou tel groupe ; du statut social, de la fonction économique, de l'utilité ou de l'indésirabilité que lui attribuent tel ou tel autre groupe ; des énoncés xénophobes et fantasmatiques<sup>205</sup>, des conduites haineuses ou condescendantes<sup>206</sup> par lesquels il se manifeste dans des contextes historico-géographiques dont les sociologues ont cherché à établir la typologie. Oliver Cox, qui souligne l'origine coloniale et la fonction économique du racisme, distingue ainsi sept situations-types, selon que le nombre de *white* et de *colored people*, leurs rapports de production (système de plantation, nombre d'esclaves) et leur taux de miscégenation produisent une ségrégation stricte et dichotomique, une hiérarchisation par « degrés de

---

<sup>202</sup> George Reid Andrews, *Afro-Latin America, 1800–2000*, Oxford University Press, New York, 2004, chapitres 1 et 2.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p 118.

<sup>204</sup> Léon Poliakov, Christian Delacampagne et Patrick Girard, *Le racisme*, Seghers, Paris, 1976, pp 12-13.

<sup>205</sup> *Ibid.*, pp 29-30.

<sup>206</sup> Harmannus Hoetink, *Slavery and Race Relations in the Americas: Comparative Notes on Their Nature and Nexus*, Harper & Row, New York, 1973, pp 172-173.

couleur » ou une tendance à l'amalgamation progressive, dont il surestimait visiblement les effets<sup>207</sup>.

D'abord, comme l'observe H. Hoetink, une telle « amalgamation » peut être limitée à certains groupes, dominants (les Blancs aux Etats-Unis) ou dominés (les « segments subordonnés », à l'exclusion d'une élite fortement endogame comme celle des *criollos* des colonies espagnoles)<sup>208</sup>; ensuite, le taux de miscégenation réel n'implique pas une valorisation équivalente de ses différentes origines, et s'accommode fréquemment du refoulement de l'une ou de plusieurs d'entre elles et du rejet des personnes qui y restent associées (noirs et/ou indigènes). Comme le note Elisabeth Cunin, le métissage, en brouillant un ordre social originellement conçu sur le modèle des « deux républiques » (Espagnols et Indiens vivant dans des espaces ségrégués, les *pueblos de indios*), « alimente et accentue le recours à l'idéologie raciale et au préjugé de couleur »<sup>209</sup>. Rappelons que les « statuts de pureté du sang », qui excluaient en Amérique espagnole les sangs-mêlés des institutions de savoir et de pouvoir, furent d'abord inventés pour différencier les « chrétiens purs » des Juifs convertis dans l'Espagne du XV<sup>e</sup> siècle – c'est-à-dire pour perpétuer, par le biais de la loi et d'une investigation généalogique, la différence là où elle risque de s'estomper<sup>210</sup>. C'est ainsi qu'en 1794 Dionisio de Herrera, premier chef d'Etat du Honduras indépendant, dut pour être admis à l'université San Carlos de Guatemala présenter un « certificat de pureté de sang » (*información de limpieza de sangre*) certifiant que ses parents, légitimement mariés, « étaient tenus et réputés dans la Province comme des Espagnols de première distinction, libres de toute mauvaise race (*limpios de toda mala raza*) de *mulato*, *zambo*, *indio* et hérétique »<sup>211</sup>.

Les historiens ont souligné les difficultés pratico-juridiques liées à la multiplication des unions mixtes et des sous-catégories raciales qu'elles engendrent, et « la liberté avec

---

<sup>207</sup> Oliver C. Cox, *Caste, Class and Race. A Study in Social Dynamics*, Monthly Review Press, New York, 1959, chapitre 17, spécifiquement les passages sur l'Amérique latine pp 371-374 : Cox estime que l'absence de prohibition des mariages mixtes et la volonté de christianiser les populations soumises y auraient favorisé une amalgamation qui tendrait à annuler l'effet des distinctions originelles.

<sup>208</sup> Harmannus Hoetink, *op. cit.*, pp 145-146.

<sup>209</sup> *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le « noir » entre apparences et appartenances*, Paris, L'Harmattan, 2004, p 19.

<sup>210</sup> Max S. Hering Torres, "Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración", dans Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Agustín Laó-Montes et César Rodríguez Garavito (eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Universidad Nacional de Colombia/Universidad del Valle, Bogotá, 2010, pp 113-160.

<sup>211</sup> Antonio R. Vallejo, *Compendio de la historia social y política de Honduras, aumentada con los principales acontecimientos de Centro-América*, Tomo I, Tipografía Nacional, Tegucigalpa, 1882, p 271.

laquelle la plèbe était autorisée à choisir la caste qu'elle préférait »<sup>212</sup>. Cette liberté reste cependant relative ; l'impossibilité de situer précisément tel ou tel individu sur l'échelle des catégories raciales ne doit pas faire oublier que celles-ci continuent d'agir comme principes et actes de classement dont les critères s'organisent autour de polarités massives (blancheur, indianité, négritude) qui associent des caractères somatiques, psychologiques et moraux dont l'une des principales fonctions est de légitimer la guerre ou l'exploitation. Les catégories raciales se chargent ainsi de connotations sociopolitiques susceptibles de changer en fonction du contexte économique et géopolitique : le terme *zambo*, dans les sources espagnoles, se référait la plupart du temps aux Mosquitos, issus d'unions entre des indigènes de la Mosquitia, des Africains, esclaves et naufragés, et des colons anglais auxquels ils étaient alliés, et renvoyait donc à une assertion à la fois ethn raciale et politico-militaire<sup>213</sup>. Ces connotations politiques se mêlent à des connotations morales plus pérennes – la couleur noire comme synonyme de servitude et d'immoralité<sup>214</sup>.

Comment cet ensemble de catégories et de représentations est-il réinvesti dans le cas des Garifunas ? Par quels termes sont-ils désignés dans les sources coloniales et post-coloniales (archives, livres historiques et biographiques, revues, journaux) ? Quelle est la part d'invariant et de transformations dans l'usage de ces termes et de leurs connotations spécifiques ? Nous partirons de l'hypothèse selon laquelle catégorisations et théories raciales sont inextricablement liées aux processus politiques, économiques et culturels auxquels nous avons déjà fait partiellement mention, et au rôle qu'y jouent les Garifunas aux yeux de différents acteurs (Etat, élites économiques, classes populaires, écrivains). Nous nous appuierons sur des documents d'archive ainsi que sur la littérature existante pour mettre en rapport systèmes de classification, technologies de pouvoir et rapports de production, en essayant à chaque fois de souligner la place qu'y occupent les Garifunas aux côtés d'autres populations. Nous diviserons ce chapitre en quatre contextes : (A) les réformes bourbonniennes, parfois qualifiées de « seconde conquête » de l'Amérique espagnole ; (B) l'indépendance et la fédération centraméricaines ; (C) l'essor de l'impérialisme nord-américain ; (D) le nationalisme hondurien du début du XX<sup>ème</sup> siècle. Nous verrons ainsi comment il faut mettre en relation ces différents contextes afin

---

<sup>212</sup> Déclaration d'un procureur de Nouvelle Espagne en 1770 citée par G. R. Andrews, *op. cit.*, p 48.

<sup>213</sup> Lowell Gudmunson, "Sociedad y política (1840-1871)", dans Héctor Pérez Brignoli (coord.), *Historia General de Centroamérica III. De la ilustración al liberalismo*, Sociedad Estatal Quinto Centenario-FLACSO, Madrid, 1993, pp 203-256).

<sup>214</sup> Max S. Hering Torres, *op. cit.*

de comprendre la particularité des systèmes et des imaginaires ethnoraciaux centraméricains, sans pour autant les isoler d'une géopolitique globale et d'un espace transnational de circulation des idées, des personnes, des marchandises et des capitaux.

### A. L'Etat colonial et les perceptions ambivalentes des Caraïbes noirs

Le premier contact entre les « Caraïbes » et l'empire espagnol est un acte d'allégeance à la Couronne : débarqués en avril 1797 sur l'île de Roatan, ils reçoivent en mai la visite d'un émissaire, José Rossi y Rubí qui, à la tête d'une force armée « considérable »<sup>215</sup>, obtient le ralliement d'exilés affaiblis par l'exil et les maladies, sans outil pour pêcher, et dont les perspectives de survie sur une île encore sauvage paraissaient limitées<sup>216</sup>. Voici le récit qu'en fait J. Rossi y Rubí dans la *Gazeta de Guatemala* de juin 1797 :

« Jack arriva, second chef de la place, et à ce moment l'unique, étant donné que son frère aîné était alors dans la montagne : il avait un couteau dans la main droite, et une espingole de bronze dans la gauche : il était sérieusement ivre, ce qui rendait son aspect encore plus infernal, en étant ainsi atrocement rassasié. Alors qu'il se rapprochait de moi, je me suis saisi de mon sabre avec grand flegme, ainsi que j'empoignais mon pistolet. Dans cette posture, et parlant avec un ton majestueux et fier, je lui intimai de me remettre le titre, ou les titres, avec lesquels il dirigeait au nom des Anglais. Il me répondit (sans vouloir parler français, mais anglais) : *Je ne dirige au nom de personne : je ne suis pas Anglais, ni Français, ni Espagnol, ni souhaite être quelque chose de cela : je suis un Caraïbe, un Caraïbe sans sujétion, je ne veux pas être plus, ni avoir plus* - Et bien, répondis-je, *le Roi mon maître, et ses généraux qui m'ont envoyé, ne daignent pas traiter avec les Caraïbes : je parlerai et traiterai avec le peuple*. En effet, je dirigeai ma voix vers l'assistance : je leur répétais, en termes cette fois plus énergiques et diffus, la même harangue que j'avais faite à la population du Nord : je proposais la même capitulation, et ceux qui l'avaient déjà acceptée dans l'autre bande, l'expliquaient et la défendaient devant leurs compagnons.

---

<sup>215</sup> Ruy Galvao de Andrade Coelho, *The Black Carib of Honduras. A Study in Acculturation*, Doctoral Dissertation, Northwestern University, Evanston, Illinois, 1955, p 40.

<sup>216</sup> Sur cette question et pour une liste des armes, outils et provisions laissées par les Anglais aux Caraïbes noirs, cf. Nancie González, "New evidence on the origins of the Black Carib, with thoughts on the meaning of tradition", *New West Indian Guide*, vol. 57, n° 3/4, 1983, pp 143-172.

Après un bref murmure et quelques altercations entre eux, il y eut les mêmes signes de liesse : on n'entendit plus qu'une voix générale et bruyante qui répétait : *Nous acceptons ce que tu veux : nous sommes déjà frères : vive le Roi d'Espagne : vive, vive* »<sup>217</sup>.

La plupart des rescapés de Roatan effectuent la traversée vers le continent et s'installent à Trujillo, dans les quartiers de Cristales et Río Negro qu'ils occupent encore aujourd'hui. Surplombant la baie où fut célébrée, lors du quatrième voyage de Christophe Colon, la « première messe en terre ferme continentale »<sup>218</sup>, Trujillo était un port aux marges d'une colonie tournée vers l'ouest et le sud de la capitale, Santiago de Guatemala, où se concentraient *fincas*, *ingenios* et réserves de main d'œuvre – les *pueblos de indios* de l'altiplano guatémaltèque, d'El Salvador et de l'ouest hondurien, soumis aux régimes du tribut et du travail forcé<sup>219</sup>. La façade atlantique, interface du commerce avec la métropole qui constituait la principale source de richesse des *criollos* de Santiago, avait été dépeuplée par la *conquista* ; à la différence des Indiens des hautes terres, les tribus mobiles et sans Etat qui y vivaient fuirent vers l'intérieur où furent réduites en esclavage<sup>220</sup>, et les Espagnols n'y tenaient que des postes avancés d'importance secondaire (Castillo del Golfo, Omoa, Trujillo). Le commerce avec l'Espagne s'effectuait essentiellement, pour la partie nord de l'isthme, via le port de Veracruz<sup>221</sup>. D'où un paradoxe géographique structurant : des centres productifs orientés vers le Pacifique, distants d'installations portuaires précaires et difficiles d'accès sur la côte atlantique.

Ce problème était accentué par la présence des colons anglais qui s'étaient établis depuis le XVII<sup>e</sup> siècle sur les côtes du Belize et de la Mosquitia, où ils avaient établi un protectorat gouverné par un roi miskito<sup>222</sup>. Les réformes bourbonniennes, au XVIII<sup>e</sup> siècle

---

<sup>217</sup> Traduit et cité par Nicolas Rey, « Caraïbes noirs et “negros franceses” (Antilles/Amérique centrale) : le périple de Noirs “révolutionnaires” », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, février 2005 [<http://nuevomundo.revues.org/index315.html>].

<sup>218</sup> Cf. Ismael Moreno SJ, “500 años en Trujillo: una fiesta desmovilizadora”, *Envío*, n°246, septembre 2002 [<https://www.envio.org.ni/articulo/1172>].

<sup>219</sup> « En 1770 environ de 68% des tribulaires d'Amérique centrale vivaient dans le territoire du Guatemala actuel », précise Héctor Lindo Fuentes (“Economía y sociedad (1810-1870)”, dans Héctor Pérez Brignoli (coord.), *Historia General de Centroamérica III. De la ilustración al liberalismo*, Sociedad Estatal Quinto Centenario-FLACSO, Madrid, 1993, pp 141-201).

<sup>220</sup> Linda Newson, *The Cost of Conquest: Indian Decline in Honduras Under Spanish Rule*, Westview Press, Boulder, 1986, p 4.

<sup>221</sup> Pierre Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1650). Tome VIII, Les structures géographiques*, IHEAL, Paris, 1959, p 792 ; Juan Carlos Solórzano Fonseca, “Los años finales de la dominación española (1750-1821)”, dans Héctor Pérez Brignoli (coord.), *op. cit.*, pp 13-71.

<sup>222</sup> Sur l'ethnogenèse des Miskitos via le métissage d'indigènes bahwikas, de colons anglais et d'esclaves africains, cf. Claudia García, “¿Zambos o indios? Mestizaje y etnogénesis en la costa caribe de Nicaragua

siècle, visent à remédier à cette situation<sup>223</sup> via l'édification du fort d'Omoa et une série de missions, d'expéditions militaires et de plans de colonisation aux résultats éphémères et limités :

« Les Espagnols ont tenté en vain de prendre le contrôle de la Côte Mosquito en établissant des colonies d'immigrants espagnols à Black River, Cabo de Gracias a Dios et Bluefields. (...) 1.298 colons furent recrutés en Espagne et aux Canaries. (...) la menace d'attaque anglaise a finalement abouti à l'abandon de Roatán et de la colonie de Cabo de Gracias a Dios en 1795, tandis qu'en 1800 une attaque des Zambos-Mosquitos a chassé les Espagnols de Black River, de sorte que Trujillo est redevenue la ville frontière »<sup>224</sup>.

La ville-frontière de Trujillo est alors défendue par des milices noires, dont l'alliance avec la Couronne d'Espagne répond à un principe d'utilité, dans un contexte de concurrence militaire et en l'absence de troupes régulières<sup>225</sup>. Les miliciens, en effet, n'avaient pas le statut de soldat ; ils étaient subordonnés à des officiers du roi qui les « classaient par ethnie et occupation »<sup>226</sup>. Ce type de classement se reflète dans l'enquête de Ramón de Anguiano, ingénieur militaire originaire de Grenade, nommé intendant de Comayagua en 1796, dont le rapport est la principale source documentaire sur la population du Honduras au tournant du XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>227</sup>. En 1801, Anguiano recense à Trujillo une population de 200 *negros franceses*, 300 *negros ingleses* et 4.000 *negros caribes*<sup>228</sup>. Les Garifunas

---

y Honduras", dans Christophe Giudicelli (ed.), *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, CEMCA-Colegio de Michoacán, México, 2010, p 231-248).

<sup>223</sup> Réformes administratives et économiques, qui visent à réaffirmer le pouvoir absolutiste face aux élites *criollas* et aux puissances rivales, via la construction d'infrastructures de défense et de transport, des programmes de colonisation interne et le développement du commerce d'outre-mer et la réorganisation de la bureaucratie coloniale – envoi d'intendants, etc. (M. G. Laguardia, "José del Valle. Ilustración y liberalismo en Centroamérica", dans José Cecilio del Valle, *Obras escogidas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1982, pp IX-LVIII).

<sup>224</sup> Cf. Linda Newson, *op. cit.*, pp 254-257 et 266.

<sup>225</sup> Alfonso Arrivillaga précise qu'au Guatemala « les bataillons de *pardos* et de *mulatos* étaient déjà un recours commun des autorités pour le maintien de l'ordre, ce qui n'était pas bien vu par la population qui s'alarmait de les savoir armés » ("En torno a las ideas y la participación política de los garínagu: una aproximación", en *Lo político y la política: una mirada desde la antropología*, ASOGAP, Guatemala, 2008, pp 63-78).

<sup>226</sup> *Id.* Comme le note Elizet Payne Iglesias, « les miliciens noirs et de l'intérieur furent aussi utilisés comme ouvriers dans la construction du fort et autres installations militaires, ainsi que dans les ouvrages civils de caractères public ou privé » (*El puerto de Trujillo. Un viaje hacia su melancólico abandono*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2007, p 88).

<sup>227</sup> Cf. Bernabé Fernández Hernández, *El gobierno del intendente Anguiano en Honduras (1796-1812)*, Universidad de Sevilla, 1997, pp 23-38.

<sup>228</sup> Elizet Payne Iglesias, *op. cit.*, p 181. Les « Noirs anglais » procèdent « de diverses vagues d'esclaves en fuite des villages anglais de Río Tinto et d'autres localisations » (*ibid.*, p 118). Les « Noirs français » font ici

sont donc identifiés d'abord comme noirs, ensuite comme caraïbes ; le premier terme les inclue dans un ensemble de noirs libres et d'esclaves<sup>229</sup>, dont les « noirs français » exilés d'Haïti, arrivés à Trujillo à un an d'intervalle ; le second terme, associé de longue date aux Indiens insoumis<sup>230</sup>, les différencie en fonction d'une histoire spécifique. Les deux termes renvoient à l'histoire particulière du peuplement de la « Costa del Norte ». L'enquête d'Anguiano est l'expression d'une volonté de l'administration de renforcer son emprise sur cette région, et en même temps de tout ce qui échappe à son savoir et à son action. Elle se présente d'abord comme un inventaire (« l'état du gouvernement »<sup>231</sup>) qui passe en revue les « royaumes végétal, animal et minéral » (les ressources agricoles, en bétail et en métaux précieux), puis la population des différentes provinces – la population, c'est-à-dire le problème du dépeuplement, et l'ensemble des variables qui l'expliquent : climat, état des chemins, dispositions raciales, valeurs morales... Anguiano déplore la « dépopulation » de la province du Honduras et du royaume du Guatemala, qu'il trouve dans un état de « misère » et de « décadence » : les Indiens sont trop peu nombreux, leurs villages à l'abandon, sans « juges ou commissaires » pour les « gouverner » ; les gisements de métaux sont sous-exploités faute de main d'œuvre, les plantes exportables (*añil*, cacao, sucre, café) ne sont cultivées qu'en faibles quantités.<sup>232</sup> L'intendant se désole de cet écart potentiel-production, dans une perspective mercantiliste où la population est d'abord une « force productive » au service de la « puissance du souverain »<sup>233</sup> – ce qui implique une rationalisation de l'exercice du pouvoir via l'accumulation, d'une part, de rapports, de connaissances, de statistiques (au sens étymologique de connaissance de l'Etat)<sup>234</sup>, et la répartition, d'autre part, des populations en fonction des « milieux », de

---

référence aux insurgés du nord de Saint-Domingue, qui, dans le contexte du soulèvement des esclaves en 1791 et de la guerre entre la France, l'Espagne et l'Angleterre pour le contrôle de l'île, ont prêté allégeance à l'Espagne. Une partie d'entre eux sera exilée à Trujillo en 1796 après la victoire des troupes françaises dirigées par Toussaint Louverture (Nicolas Rey, *Quand la Révolution aux Amériques était nègre*, Karthala, 2005 et Jorge Victoria Ojeda, "Los negros auxiliares de España en Centroamerica", *Boletín AFEHC*, n°21, 4 juin 2006 [[http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=375](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=375)]).

<sup>229</sup> Dont plusieurs centaines d'esclaves du roi importés de Jamaïque, employés dans la construction du fort d'Omoa (Rina Cáceres, "Omoa: Cruce de identidades", *Yaxkin*, vol. XXIV, n°1, 2008, pp 113-127).

<sup>230</sup> Cf. supra, chapitre 1.

<sup>231</sup> Sur la distinction souveraineté/gouvernement et le sens de ce mot dans l'Europe moderne, cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil/Gallimard, Paris, 2004, pp 96-109.

<sup>232</sup> Ramón de Anguiano, "Visita hecha a los pueblos de Honduras, por el gobernador e intendente don Ramón de Anguiano", *Boletín del Archivo General del Gobierno*, Vol. XI, n°1-2, mars-juin 1946, pp 113-150.

<sup>233</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, p 71 et pp 105-106.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p 280.

manière à optimiser leur utilité<sup>235</sup>. En effet, cette population coloniale dont Anguiano fait l'inventaire n'est pas une simple somme d'individus, mais un système de groupes que la race et l'origine prédisposent à tel ou tel milieu : le climat du Honduras, et de la « *Costa del Norte* » en particulier, de par sa chaleur et son humidité, est « admirable pour les Noirs, mais totalement nocif en général pour les Européens »<sup>236</sup>. Il favorise la « paresse » des Indiens, qui se divisent entre *manzos* et *insoumis*<sup>237</sup>. La classification des groupes obéit ainsi à un double principe, naturel (biologique) et politique – au sens disciplinaire d'un ensemble de prescriptions, d'une organisation de l'espace, etc., propres à corriger la mauvaise nature des castes inférieures dont l'utilité dépend d'un processus, fragile et constant, de soumission. C'est à cette condition – « qu'elle soit obéissante d'une part et, d'autre part, animée d'un zèle, d'un goût du travail, d'une activité [utile au] souverain »<sup>238</sup> – que l'on pourra souhaiter accroître leur nombre au bénéfice de l'Etat. A l'inverse, les *negros caribes*, en tant que *noirs* apparentés aux *sambos* et autres Noirs libres de la côte, et du fait d'activités de contrebande qui échappent au contrôle des autorités et nuisent au souverain, sont jugés indésirables :

« Le Gouverneur fait d'abord la réflexion que dans quelques années avec tant de Noirs qui se propagent en polygamie et selon une progression bien connue, la côte Nord ne pourra plus les contenir ; et dans ce cas ils relèveront la tête, et les ports du Royaume seront perdus. Le gouverneur conçoit cet événement comme possible et non comme absolu, bien qu'une mauvaise issue semble probable. La raison en est que, parce que les Indiens Sambos sont aussi noirs, en tant que fils de tels (ce qui est bien connu) et qu'ils formeront facilement une alliance avec eux après avoir communiqué à travers les montagnes et qu'alors ils formeront une même race, depuis le Golfe du Honduras jusqu'au cap Gracias à Dios, en continuant le long du Rio de San Juan, Costarrica et Veraguas. (...) Ce gouvernement sait que les noirs Caraïbes passent à Walis [Belize] sans être vus parce que certains d'entre eux campent loin du port de Punta de Quemara (...) et après huit à quinze jours ils apparaissent de nouveau dans leurs huttes ; et même si cette amitié n'a qu'un but de contrebande (...) on ne peut exprimer les dégâts qu'un tel établissement de Walis fait à ce Royaume avec d'aussi mauvais vassaux. (...) Ne pouvant pas maintenant

---

<sup>235</sup> Sur la notion de « milieu », cf. Michel Foucault, *op. cit.*, pp 22-24.

<sup>236</sup> Ramón de Anguiano, *op. cit.*, p 119.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p 120.

<sup>238</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, p 70.

détruire Walis comme il conviendrait, il est très important pour les intérêts de Votre Majesté que (...) toute cette côte soit laissée vide de Noirs (*se dexe limpia de Negros toda esta costa*) (...) avant qu'ils ne se répandent davantage, en les transportant vers leurs colonies françaises ou ailleurs si la République les rejette, pour éloigner de ce Royaume un peuple seulement bon pour lui-même, inutile à nos industries (...) et nuisible par les suspicions exposées »<sup>239</sup>.

Les discours racialisés portent ici sur des groupes humains susceptibles d'interactions, qu'il s'agit de favoriser (Européens-Indiens) ou d'empêcher (*negros caribes-sambos mosquitos*), dans un milieu géographique qui participe de leur *naturalité* (leurs désirs, leurs activités, leur accroissement, leur mortalité)<sup>240</sup>. « "Caribe", note Galio Gurdíán, est une catégorie utilisée par le pouvoir colonial espagnol pour catégoriser *un territoire et une population* par-delà leurs domaines, obstiné dans ses croyances non chrétiennes, persistant dans sa rébellion contre les tentatives de conquête, réfractaire à la *reducción* [regroupement en *pueblos de indios*] et à la christiannisation »<sup>241</sup>. Il faut donc prêter attention à la manière dont les imaginaires ethnoraciaux articulent préjugés raciaux et considérations économiques, politiques et géographiques. Le jugement d'Anguiano sur les noirs de Trujillo est d'autant plus sévère qu'il considère ce port comme « inutile » : les chemins qui mènent à l'arrière-pays sont « intransitables », les communications maritimes ne servent qu'à la contrebande, etc.<sup>242</sup> D'autres témoignages de cette époque sont plus favorables quant à l'utilité des noirs caraïbes, mais expriment toujours quelque réserve concernant leur indocibilité potentielle, proportionnelle à l'accroissement de leur nombre :

« Les Caraïbes ont été et sont très utiles pour Trujillo : ils sont très habiles pour la navigation et construisent avec perfection de petits bateaux : à ce jour ils possèdent de telles embarcations en quantité, avec lesquelles ils aident à charger et décharger les bateaux qui arrivent au port, favorisant ainsi l'approvisionnement de cette place. Ils travaillent aussi dans l'agriculture et ce sont presque exclusivement eux qui possèdent les semailles et fournissent à la population le maïs, le riz, le manioc, etc.

---

<sup>239</sup> Ramón de Anguiano, *op. cit.*, pp 122-124.

<sup>240</sup> Cf. Michel Foucault, *op. cit.*, pp 72-74.

<sup>241</sup> Galio Gurdíán, "Alamikangban: tierra comunal y "fisionomías" en Nicaragua", dans Darío Euraque, Jeffrey Gould, Charles Hale (eds.), *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica del 1920 al presente*, CIRMA, Guatemala, 2004, pp 465-509 (je souligne).

<sup>242</sup> Ramón de Anguiano, *op. cit.*, p 124.

Il est donc indispensable que se maintienne à Trujillo une partie de ces Caraïbes qui, en même temps qu'ils favorisent cette dite place, ne sèment pas la crainte de par leur grand nombre (...) [ceux qui ne restent pas à Trujillo] pourront s'établir à l'intérieur de la province ou le long des grands fleuves qui la traversent ; en s'assurant que ces établissements se fassent dans les environs de zones très peuplées. Cette proximité servirait de frein aux Caraïbes pour leur ôter toute idée de rébellion ou d'alliance avec les *zambos*, et l'échange fréquent avec les Espagnols leur inspirerait plus d'amour et d'attachement à ces alentours »<sup>243</sup>.

C'est en contrôlant le rapport nombre-territoire, en distribuant les Caraïbes vers des endroits contrôlés, que l'on pourrait s'assurer, selon la formule de Foucault, « que cette population travaillera comme il faut, où il faut et à quoi il faut »<sup>244</sup>. Dans ces confins d'empire, cependant, une telle volonté se heurte à des difficultés pratiques : l'absence d'un réseau dense de noyaux de peuplement, la rareté des prêtres et des institutions religieuses, l'éloignement des centres de pouvoir, les vastes extensions d'eaux et de forêts, la proximité de peuples insoumis, la dynamique même des échanges commerciaux, fluviaux et maritimes, y favorisent des formes culturelles et de circulation qui échappent en grande partie à la surveillance de l'Etat<sup>245</sup>.

C'est ainsi que dans les années qui suivirent l'installation dans la baie de Trujillo, les Garifunas, lassés de la guerre et des mauvais traitements, commencèrent à migrer vers la Mosquitia « pour chasser et pêcher pour les colons britanniques comme le faisaient les Miskitos depuis plusieurs générations », et vers le Belize, où ils trouvaient à s'employer dans les exploitations forestières qui s'étendaient vers le sud de la colonie, malgré la défiance des fonctionnaires britanniques<sup>246</sup>. Ce n'est qu'avec la prohibition de la traite en 1807, puis l'abolition de l'esclavage dans les années 1830, que les *black caribs* seront

---

<sup>243</sup> Signé "Serenísimo Señor. Florencio del Castillo. Cadiz, 31 août 1813", traduit et cité par Nicolas Rey, « Caraïbes noirs et "negros franceses" (Antilles/Amérique centrale) : le périple de Noirs "révolutionnaires" », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2005. Florencio del Castillo était alors député du Guatemala aux cortes de Cadiz. La lettre ajoute, concernant les « Noirs français » : « plus civilisés, ils pourraient servir à gouverner directement les Caraïbes sous les ordres du Chef principal de Trujillo ».

<sup>244</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, p 71.

<sup>245</sup> L'étude comparative des Andes et de la plaine caraïbe de la Nouvelle Grenade par Marta Herrera Ángel (*Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos, siglo XVIII*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2014) présente en ce sens bien des similitudes avec le contexte centraméricain.

<sup>246</sup> Nancie González, *op. cit.*

essentiellement considérés comme une force de travail, malgré la persistance des préjugés à leur égard (descendants des cannibales, adorateurs du diable, etc.)<sup>247</sup>.

Les mobilités garifunas entre Trujillo et le Golfo Dulce d'une part, vers la Mosquitia et le Belize de l'autre, s'adaptent ainsi aux espaces en concurrence entre lesquels ils naviguent, vendant leurs services à des Etats également soucieux d'augmenter leur population, leurs troupes et leur activité commerciale<sup>248</sup>. Les autorités coloniales, lorsqu'elles ne recommandent pas leur expulsion, conditionnent leur emploi à une dispersion qui suit, parallèlement, sa logique et ses intérêts propres – établissement de territoires autonomes, échappant à la surveillance du pouvoir ; recherche de travaux salariés saisonniers permettant de s'approvisionner en biens de consommation divers<sup>249</sup>. Nous chercherons à comprendre, dans les parties suivantes, comment les indépendances et les évolutions économiques qui s'ensuivirent ont affecté les activités et les mobilités garifunas, ainsi que la manière dont ils ont été perçus et catégorisés à mesure que de nouveaux flux d'hommes et de capitaux parcouraient la côte atlantique.

## **B. Les républiques indépendantes, les Caraïbes et l'Atlantique**

Comme nous l'avons vu, l'espace caraïbe centraméricain se caractérise par sa centralité commerciale et la faiblesse de son peuplement ; les Anglais, après l'abolition de l'esclavage, y ont besoin de main d'œuvre à bon coût ; l'Etat (post)colonial et les négociants *criollos* du Guatemala, de colons capables d'y tenir des postes avancés et d'assurer ainsi la liaison atlantique. Autrement dit, le problème du territoire et du littoral, pour les élites politiques et économiques du XIX<sup>ème</sup> siècle et au-delà, est celui des axes de circulation et des possibilités de développement associées. La route vers l'Atlantique est alors un chemin muletier entre la capitale et le port d'Izabal, sur la rive sud du Golfo Dulce, et, de là, vers le Golfete, la baie d'Amatique et le Belize, lien vers les ports du Mexique et de l'Europe. Au cours de la première décennie du XIX<sup>ème</sup> siècle, le Real

---

<sup>247</sup> Carel Roessingh, *The Belizean Garifuna. Organisation of identity in an ethnic community in Central America*, Rozenberg Publishers, Amsterdam, 2001 pp 76-77.

<sup>248</sup> Voir les réflexions de Michel Foucault sur le lien entre découverte de l'Amérique, développement des empires coloniaux et ouverture d'un espace de concurrence entre Etats au sein duquel chacun s'efforce de maintenir sa position par l'accroissement de ses forces (*op. cit.*, pp 297-304).

<sup>249</sup> Notant que la moitié du salaire, dans les exploitations forestières, était payé en biens de consommation divers (vêtements, vaisselle, etc.), Nancie González conclut à un renforcement mutuel des procès de salarisation et d'augmentation des besoins (*Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los Garifunas*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2006, p 203).

Consulado de Guatemala, qui représentait l'élite commerçante de la capitale<sup>250</sup>, a rédigé plusieurs propositions afin de peupler le port d'Izabal et les provinces alentours « via l'introduction depuis d'autres pays d'une classe de personnes laborieuses et intelligentes » ; en 1804, il fut question de faire venir des colons de Cuba<sup>251</sup>. Face à l'échec de ce genre de plans, le Real Consulado s'est résolu à proposer « le transport des Caraïbes, désormais inutiles à Trujillo, vers les rivages des fleuves Dulce et Motagua »<sup>252</sup>.

Cette solution par défaut correspondait aux théories naturalistes en vigueur, selon lesquelles les corps des différentes races sont plus ou moins adaptés à tel ou tel climat : selon les préceptes climatologiques en vigueur, les hommes d'ascendance africaine étaient particulièrement aptes au travail des terres basses, chaudes et humides de la côte atlantique<sup>253</sup>. Les habitants des îles Canaries envoyés coloniser la côte hondurienne en 1787 ne s'étaient-ils pas plaints aux autorités que la culture de ces terres « était un travail pour les Noirs »<sup>254</sup> ? Si les Noirs caraïbes, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, se sont révélés utiles pour cette tâche, les libéraux ont d'autres projets que la mise en culture de régions dépeuplées qui caractérisait la politique bourbonnienne. « Les libéraux, résume Gudmunson, envisageaient une Amérique centrale profondément transformée d'un point de vue démographique et économique. Le futur serait celui d'une majorité *criolla-mestiza* et non indigène, d'une économie prospère et exportatrice et non d'une économie d'autosuffisance arriérée »<sup>255</sup>. En lieu et place du système des monopoles et des prohibitions du mercantilisme, la circulation internationale du capital devait permettre de faire surgir et circuler la richesse inexploitée de terres et de ressources

---

<sup>250</sup> Le Consulat fut créé à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans le cadre des réformes bourbonniennes, « comme institution impériale pour administrer la justice mercantile, superviser l'activité commerciale et favoriser le développement de l'économie commerciale » (Ralph Lee Woodward, *Consulado de Comercio de Guatemala: Privilegio de clase y desarrollo económico (1793-1871)*, EDUCA, San José C. R., 1981, pp 11-12).

<sup>251</sup> *Ibid.* p 111-112.

<sup>252</sup> Cité par Henry Dunn, *Guatemala or the Republic of Central America in 1827-8*, James Nisbet, London, 1829, pp 247-248. Différents groupes garifunas ont de fait occupé, depuis 1802, les rives et la desembouchure du *golfo dulce* ainsi que le pourtour de la baie d'Amatique, une région dénommée *gulfuiyumu* en garífuna (Alfonso Arrivillaga, "Asentamientos caribes (garífuna) en Centroamérica: de héroes fundadores a espíritus protectores", *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 21, N°38, 2007, pp 227-252).

<sup>253</sup> Lara Putnam, "Foráneos al fin: La saga multigeneracional de los antillanos británicos en América Central, 1870-1940", dans Lowell Gudmunson et Justin Wolfe (eds.), *La negritud en Centroamérica. Entre raza y raíces*, Editorial Universidad Estatal a Distancia, San José C.R., 2012, pp 403-445).

<sup>254</sup> Cité par Douglas A. Tompson, *Frontiers of identity: The Atlantic Coast and the formation of Honduras and Nicaragua, 1786-1894*, Doctoral Dissertation, University of Florida, 2001, p 37.

<sup>255</sup> Lowell Gudmunson, "Sociedad y política (1840-1871)", dans Héctor Pérez Brignoli, *op. cit.*, pp 203-256.

destinées au marché global. « Les ports du Guatemala doivent s'ouvrir à toutes les nations du monde. Que viennent les commerçants de tous les peuples du globe à Golfo et Acajutla, à Omoa et Trujillo, à San Juan et el Realejo. Plus ils seront nombreux, plus nous aurons d'acheteurs ; la valeur de nos produits augmentera en proportion de leur nombre »<sup>256</sup>, s'enthousiasme José Cecilio del Valle au lendemain de l'indépendance dont il a co-rédigé l'Acte<sup>257</sup>. Del Valle, qui se prévalait par ailleurs d'un américanisme universaliste (« la couleur n'est pas un titre de supériorité ou d'esclavage. *Cobrizo, moreno* ou *blanco*, tu es un homme, américain malheureux, et cette essence d'homme te donne des droits imprescriptibles »<sup>258</sup>), défendait là des intérêts de classe : fils de propriétaires terriens *criollos* honduriens, il voyait dans le libre-échange un moyen d'augmenter et de diversifier les exportations agricoles<sup>259</sup>. Sans s'embarrasser des contradictions entre égalité en droits et hiérarchie de classes, il écrit ailleurs que « toute richesse est en dernière analyse le produit des lumières du savant ou de l'homme de talent qui observe la nature, des projets du spéculateur qui profite des observations du sage, des fonds du capitaliste qui les avance pour exécuter les plans du spéculateur et des bras du journalier qui les emploie à leur exécution »<sup>260</sup>.

Le rôle de l'Etat vis-à-vis de la société civile, dans cette perspective, est de faciliter l'agencement du capital et de la main d'œuvre de manière à intensifier la production, les échanges et la « richesse de la nation »<sup>261</sup>. C'est dans cette perspective que le gouvernement guatémaltèque de Mariano Gálvez (1831-1838) met en œuvre une politique de concessions consistant à céder de considérables étendues de terres à des compagnies étrangères privées, lesquelles acquièrent le droit d'en exploiter les ressources (cèdre et acajou en particulier) et s'engagent en retour à établir des colonies agricoles et

---

<sup>256</sup> "Discurso presentado a la Junta Gubernativa", Guatemala, 10 de febrero de 1822 (J. C. Del Valle, *op. cit.*, pp 286-291).

<sup>257</sup> Ladite indépendance fut avant tout un acte de palais, proclamé par un conseil composé des plus hautes autorités coloniales et ecclésiastiques, sous la menace des armées mexicaines. L'article 1 de l'Acte d'indépendance proclame « que l'indépendance vis-à-vis du gouvernement espagnol étant la volonté générale du peuple du Guatemala, et sans préjuger de ce que décidera à ce propos le congrès qui doit être formé, *el Sr. Jefe Político* ordonne sa publication afin de prévenir les conséquences terribles qui suivraient sa proclamation par le peuple lui-même ».

<sup>258</sup> *Ibid.*, p XIV. Rappelons qu'en Amérique centrale les grands principes de l'égalité en droits et de la souveraineté nationale ont été proclamés par l'Acte d'indépendance de 1821, l'abolition de l'esclavage en 1823 et la constitution fédérale de 1824.

<sup>259</sup> Mario García Laguardia, "José del Valle. Ilustración y liberalismo en Centroamérica" (*ibid.*, pp IX-LVIII).

<sup>260</sup> "Prospecto al mensual de la sociedad económica de amigos de Guatemala", *Gaceta del Gobierno Supremo de Guatemala*, 30 août 1824, dans José Cecilio del Valle, *op. cit.*, p 258.

<sup>261</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, pp 357-365.

développer des moyens de transports (routes, navigation fluviale). Marshall Bennett, anglais établi au Belize, étend ainsi son empire forestier en acquérant des droits d'exploitation exclusifs sur les terres et forêts au sud du Río Dulce et de sa desembouchure<sup>262</sup>. Cette politique concessionnaire a suscité de vives protestations des communautés et des autorités municipales, notamment dans le département de Chiquimula, qui comprenait alors le secteur d'Izabal et de la baie d'Amatique, et finirait par se soulever<sup>263</sup>. Il est difficile d'en évaluer l'impact sur les Garifunas, dont un certain nombre avait fui la région suite à l'implication de bataillons de Caraïbes noirs dans la révolte conservatrice de Manuel José Arce, allié aux élites *ciollas* et à l'Eglise catholique, contre le gouvernement fédéral libéral de Francisco Morazán<sup>264</sup>. Les avis divergent sur la raison de l'engagement de Garifunas dans le camp d'Arce. Pour Nancie González, « tout comme d'autres segments peu instruits et moins influents de la population, [les Caraïbes] étaient faciles à convaincre avec des arguments qui avaient peu à voir avec le futur bien-être, réel ou imaginaire, de l'Etat ; autrement dit, ils combattaient aux côtés de ceux qui les payaient bien et de manière régulière »<sup>265</sup>. Selon Nicolas Rey, au contraire, « la raison du soutien des Caraïbes noirs aux conservateurs semble d'abord être liée à la question de la terre »<sup>266</sup>. Récemment, des intellectuels garifunas ont à l'inverse mis en avant la figure de Juan Francisco Bulnes (Walumugu), « lieutenant de Morazán à la tête d'un bataillon de Noirs »<sup>267</sup>. De tels récits sont eux-mêmes ambivalents : il s'agit de hisser un héros garifuna au panthéon de l'histoire nationale, et en même temps de dénoncer l'oppression

---

<sup>262</sup> Entre autres concessions, incluant le libre usage des voies d'eau et des exemptions de taxes sur l'importation de machines ou d'outils et sur l'exportation de leurs produits – cf. William Griffith, *Empires in the Wilderness. Foreign Colonization and Development in Guatemala, 1834-1844*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2012, chapitre 3.

<sup>263</sup> La révolte de Chiquimula, connue comme guérilla de La Montaña, entraîna la chute du gouvernement de Gálvez, de la Fédération et des libéraux de la génération de l'indépendance.

<sup>264</sup> Cf. Ruy Coelho : « les Caraïbes noirs qui ont pris part à cette guerre furent cruellement persécutés. Un grand nombre est parti au Honduras britannique et s'est établi à Stann Creek ; ils ont aussi fondé la ville de Punta Gorda. D'autres ont cherché la protection du "roi" des Indiens Mosquito, qui (...) les ont autorisés à s'établir sur les terres à l'ouest de Río Tinto » (*op. cit.*, pp 41-42).

<sup>265</sup> Citant l'envoi de missionnaires dès 1813 à Trujillo, Nancie González (*op. cit.*, p 100) émet l'hypothèse d'une influence idéologique de l'Eglise catholique, que l'on sait importante dans les révoltes contre les gouvernements libéraux de Gálvez et Morazan et leurs politiques de sécularisation – confiscation de biens d'Eglise, adoption des « codes Livingston » sur l'éducation laïque, le divorce et le mariage civil, etc. (cf. L. Gudmunson, "Sociedad y política (1840-1871)", dans Héctor Pérez Brignoli, *op. cit.*, pp 203-256).

<sup>266</sup> Nicolas Rey, *op. cit.* Sur la politique agraire libérale et ses effets sur les communautés indigènes et paysannes (communaux, terres sans titres juridiques formels), cf. Julio César Pinto Soria, "La independencia y la federación", dans Héctor Pérez Brignoli, *op. cit.*, p 73-140.

<sup>267</sup> "Historia del soldado hondureño Walumugu", vidéo publiée le 21 septembre 2019 par Engels Castillo, petit-fils de Santos Centeno et présentateur du programme *Lo que nunca se dijo* [<https://www.youtube.com/watch?v=1M-Qc4QObJk>]. Sur Santos Centeno, cf. infra, chapitre 4.

des Garifunas utilisés comme « chair à canon », simples instruments des puissants « qui luttèrent entre eux pour le contrôle politique » de l'isthme<sup>268</sup>. Une manière de dire que, quel que soit le rôle qu'ont pu jouer différents groupes de Garifunas dans les guerres opposant libéraux et conservateurs, ils ne furent que le bras armé d'une lutte intra-classiste entre une aristocratie coloniale alliée à l'Eglise et des élites périphériques alliées à un groupe d'intellectuels influencés par la philosophie des Lumières, la révolution française et le libéralisme anglais<sup>269</sup>. Entre ces deux camps, note Gudmunson, « la communauté de sang et d'origine ethnique s'est révélée plus épaisse que l'eau de l'identification politique partisane »<sup>270</sup> ; les élites hispaniques voient donc d'abord les Caraïbes comme une force de combat et une main d'œuvre profitables, malgré l'indiscipline et l'instabilité dont ils font preuve. Francisco Morazán, alors président de la Fédération, écrit en 1832 que

« le Gouvernement Suprême [Fédéral] de la Nation devrait prendre des mesures afin de protéger les ports et les frontières du Nord des insurrections auxquelles seront toujours enclins les Caraïbes, du fait du manque de jugement qui les pousse à suivre n'importe quel aventurier qui se présente à eux. Les Caraïbes sont nombreux, et l'on ne doit jamais leur faire confiance. [Mais] leur faire quitter la République, dans des circonstances où l'on manque de population, serait une erreur, car ils pourraient devenir utiles »<sup>271</sup>.

Il recommande néanmoins d'expulser quelques deux cents Caraïbes parmi les plus âgés, et de déplacer les plus jeunes sur la côte pacifique, où ils se rendraient utiles au commerce côtier entre Etats de la Fédération. On retrouve dans ces directives le dilemme de l'Etat colonial – dans une république faiblement peuplée, le nombre des Garifunas accroît leur *utilité* en même temps que leur *puissance d'insoumission* –, et la politique subséquente de déplacement/dispersion qui fait office de solution<sup>272</sup>. Faute de moyens financiers, le

---

<sup>268</sup> *Id.*

<sup>269</sup> Edelberto Torres-Rivas, *Interpretación del desarrollo social centroamericano. Procesos y estructuras de una sociedad dependiente*, EDUCA, Centroamérica, 1981, p 47.

<sup>270</sup> Lowell Gudmunson, *op. cit.*, pp 216-217.

<sup>271</sup> "Circular, Palacio del Gobierno Federal to Gefe del Estado de Guatemala", 18 mai 1832, citée par D. A. Tompson, *op. cit.*, p 144.

<sup>272</sup> On voit là la continuité avec les conceptions de la classe commercante *criolla*, dont un éminent représentant, José de Aycinena, écrivait en 1813 : « les Caraïbes sont assidus dans les travaux agricoles, travaillent sans relâche dans la coupe des bois précieux, (...) sont des marins aguerris et de braves soldats. (...) en vertu de leur constitution physique ils sont forts et robustes ; ils sont adaptés au climat et se multiplient en grand nombre, et sont tout à fait adaptés au peuplement des vastes étendues désolées de cette côte, pour le bénéfice de l'Etat, afin de former des villages le long des routes, qui en manquent si

transfert un temps envisagé de quatre-cents Caraïbes de Trujillo vers le port d'Itzapa, sur la côte pacifique guatémaltèque, n'aura pas lieu<sup>273</sup>. Les Garifunas resteront en revanche sollicités sur la côte atlantique, à Omoa, où un décret hondurien de 1842 ordonne leur « rapatriement »<sup>274</sup>, ainsi que sur le site de *labuga*, à l'embouchure du Golfo Dulce, où est créé en 1831 le district de Livingston. En s'alliant aux Caraïbes et en les encourageant à se réinstaller à cet emplacement stratégique, Manuel Gálvez espérait réaffirmer le contrôle de la république guatémaltèque sur la zone côtière menacée par les exploitants forestiers du Belize<sup>275</sup>.

Avant comme après les indépendances, les Garifunas sont donc pris dans le jeu de la concurrence entre des Etats qui s'inscrivent dans la continuité des réformes bourbonniennes et d'une colonie dont ils héritent la structure sociale et les catégories raciales, tout en concevant la nation comme un processus d'expansion qui a pour horizon le marché unifié du futur. Dans la perspective des républicains libéraux en effet, « l'Amérique centrale était le nombril du monde, le pont et le passage naturel entre les océans ; aussi était-elle destinée à devenir le coeur du système économique mondial, un emporium de richesses sans limites. (...) Pour cela, la nation n'avait qu'à construire le canal [interocéanique] et de bonnes voies de transport »<sup>276</sup>. Les Garifunas, en peuplant les marges atlantiques, devaient contribuer à réaliser cette jonction, à une échelle qui leur permettait encore le contrôle de territoires relativement isolés et d'une navigation de cabotage (transport de personnes, d'articles de consommation, d'armes et de munitions). Nancie González parle à ce propos d'un « monopole caraïbe noir » qui aurait duré jusqu'en 1870 environ, « quand le nombre des embarcations privées de tous types

---

cruellement. (...) [Mais] si l'on ne soumet pas [les Caraïbes] à [notre] religion, ils émigreront facilement vers le Belize, comme ils le font déjà, ce qui résulte en une perte pour l'Etat de ces habiles cultivateurs. Et surtout, si ces Caraïbes noirs venaient à se soulever, ils prendraient le contrôle de cette colonie [Trujillo], et l'on ne pourrait leur reprendre qu'au prix d'un bain de sang » («Parrafo de la carta de recomendación del ex.mo S.or d.n José de Ayzinena», 18 mars 1814, cité dans D. A. Tompson, *op. cit.*, pp 128-130).

<sup>273</sup> *Ibid.*, p 146.

<sup>274</sup> Décret qui concerne « tous les *morenos* et autres individus du port d'Omoa qui avaient abandonné le territoire national dans les années 1832-1833, suite au mouvement révolutionnaire dirigé par le général Vicente Domínguez » (cité par Darío Euraque, *Conversaciones Históricas con el Mestizaje en Honduras y su Identidad Nacional*, Centro Editorial, San Pedro Sula, 2004, pp 146-148).

<sup>275</sup> William Griffith, *op. cit.*, chapitre 2. Selon Alfonso Arrivillaga (*op. cit.*) le capitaine de Livingston, dans une communication de 1<sup>er</sup> avril 1836, annonce que « conformément aux ordres donnés par le gouvernement de l'Etat et de la Fédération pour que les *caribes* reviennent à Livingston, le commandant s'est entretenu avec Marcos Sánchez et l'a persuadé de revenir s'établir dans cette localité, en lui offrant la somme de dix pesos mensuels ».

<sup>276</sup> Rodolfo Pastor, *Historia de Centroamérica*, Editorial Piedra Santa, Guatemala, 1990, p 160.

augmenta avec l'essor du commerce fruitier avec le sud des Etats-Unis »<sup>277</sup> ; c'est-à-dire jusqu'à la Réforme libérale et l'importation des capitaux qui faisaient défaut quelques décennies auparavant, et qui transformeront radicalement les territoires et la démographie du littoral atlantique.

### C. Race et classe dans l'enclave bananière

Les gouvernements libéraux de seconde génération<sup>278</sup> vont en effet profiter du boom des exportations de matières premières et agricoles lié à la demande des pays industrialisés et urbanisés d'Amérique du nord et d'Europe de l'ouest pour attirer des capitaux étrangers synonymes de progrès. La constitution hondurienne de 1881 proclame ainsi que

« l'Etat fournira tout ce qui est susceptible de conduire au bien-être et à l'avancement du pays, en encourageant le progrès de l'agriculture, de l'industrie et du commerce ; de l'immigration, de la colonisation des terres désertes, et de la construction de routes et de chemins de fer (...) ; de l'importation de capitaux étrangers et de l'exploitation et de la canalisation des fleuves et des lacs, par le moyen de lois protectrices de ces objectifs, et de concessions temporaires de privilèges et d'incitations »<sup>279</sup>.

Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, le système de la plantation bananière se développe via la concession de lots de milliers d'hectares à des compagnies états-uniennes en échange de la construction de voies de chemin de fer. La banane était alors cultivée par des producteurs locaux (les *poquiteros*) tout au long de la côte du golfe du Honduras<sup>280</sup>. Avec l'introduction des chambres de réfrigération dans le transport maritime dans les années 1890, les capitalistes états-uniens voient l'opportunité d'assurer eux-mêmes la production sur les terres que les contrats ferroviaires leur cédaient en concession. C'est ainsi que se constitue le système de l'enclave bananière, dont le Honduras présente l'archétype : « au

---

<sup>277</sup> Nancie González, *op. cit.*, pp 198-200.

<sup>278</sup> Cette expression renvoie au libéralisme des années 1870, dit de la Réforme (Justo Rufino Barrios au Guatemala, Marco Aurelio Soto au Honduras), qui revendique l'héritage du libéralisme fédéraliste de la période de Morazán.

<sup>279</sup> Article 25, cité par André Marcel d'Ans, *Honduras. Difícil emergencia de una nación, de un Estado*, Renal Video Producción, Tegucigalpa, 2009, p 172.

<sup>280</sup> Cf. Joseph Palacio, Carlston Tuttle et Judith Lumb, *Garifuna Continuity in Land: Barraonco Settlement and Land Use 1862 to 2000*, Producciones de la Hamaca, Caye Caulker, Belize, 2011, p 69 et 147, et Ramón Rivas, *Pueblos Indígenas y Garifuna de Honduras. Una caracterización*, Guaymuras, Tegucigalpa, 1993, pp 262-263.

milieu des années 1920, des centaines de kilomètres de chemin de fer traversaient les plaines de la côte nord et les plantations bananières qui s'étendaient depuis la frontière guatémaltèque à l'ouest, jusqu'à la région du Río Tinto au nord-est du Honduras »<sup>281</sup> – une frange fertile que se répartissent trois compagnies, la Cuyamel Fruit Company à l'ouest de la vallée de Sula, la Standard Fruit Company dans la région de La Ceiba, et la United Fruit Company, divisée en deux filiales : la Tela et la Truxillo Railroad Company<sup>282</sup>. L'enclave bananière est plus qu'un *latifundio* : l'extension et la continuité des territoires concernés (des dizaines de milliers d'hectares), l'intégration verticale des activités (production, transport, infrastructure ferroviaires et portuaires, lignes télégraphiques, etc.), le contrôle indirect de l'appareil d'Etat (via la corruption de fonctionnaires et le financement des partis politiques<sup>283</sup>) faisaient du système bananier « une organisation totalisatrice du commerce se projetant, telle une force, à partir de centres de décision situés en dehors de la zone de production »<sup>284</sup>.

Cette force se conçoit elle-même comme une conquête civilisatrice, qui transforme une nature sauvage en richesse marchande<sup>285</sup> par l'instauration d'une division industrielle du travail<sup>286</sup>, répartie par divisions, districts, plantations, usines de conditionnement et terminaux portuaires. La main d'œuvre est principalement formée par deux types de flux migratoires : 1°) des *mestizos* de l'intérieur du pays et des pays alentour – émigration du sud vers la côte nord, qu'un journal local décrivait à la fin des années 1920 comme une

---

<sup>281</sup> John Soluri, *Landscape and livelihood: An agroecological history of export banana growing in Honduras, 1870-1975*, Doctoral Dissertation, University of Michigan, 1998, p 141.

<sup>282</sup> « La United avait déjà des plantations au Costa Rica, où elle était née de l'impulsion de l'entrepreneur Minor C. Keith, et s'était ensuite étendue rapidement au Guatemala, en Colombie, au Panama et en République dominicaine. (...) Vers les années 1920 sa production au Honduras dépassait celle de tous les autres pays réunis » (Marcos Carías Zapata, "Honduras : la *Banana Republic*", dans Rubén Darío Paz (comp.), *Honduras: del Estado-nación a la democracia formal. Lecturas de historia de Honduras del siglo XX*, Fondo Editorial, Tegucigalpa, 2004, pp 75-92).

<sup>283</sup> Cf. Mario Posas : « dans le cas du Honduras, les entreprises bananières ont mis en cause la souveraineté de l'Etat sur le littoral atlantique en octroyant des primes aux fonctionnaires locaux et régionaux (...) et en les subordonnant ainsi à leur volonté » ("La plantación bananera en Centroamérica", dans Víctor Hugo Acuña Ortega (ed.), *Historia general de Centroamérica IV. Las Repúblicas agroexportadoras (1870-1945)*, Sociedad Estatal Quinto Centenario-FLACSO, Madrid, 1993, pp 111-165).

<sup>284</sup> Edelberto Torres-Rivas, *op. cit.*, pp 91-92.

<sup>285</sup> « C'est ainsi que les Tropiques sont en train d'être conquis. C'est la Guerre et c'est Magnifique ! Et c'est un combat pour créer et non pour détruire. L'homme n'aura pas accompli sa mission sur terre aussi longtemps que des marais pestilentiels continuent de le menacer, et ceux qui travaillent à transformer les marais et les jungles en jardins productifs n'auront pas vécu en vain » (campagne publicitaire de l'UFCO citée par John Soluri, *op. cit.*, pp 20-21).

<sup>286</sup> Elisavinda Echeverri-Gent, *Labor, class, and political representation: A comparative analysis of Honduras and Costa Rica*, Doctoral Dissertation, University of Chicago, 1988, p 26.

« fièvre endémique »<sup>287</sup> – ; 2<sup>o</sup>) des *creoles* (noirs de la Caraïbe anglophone) que le déclin de l'agroindustrie sucrière et les problèmes d'accès à la terre expulsaient vers les ports et les chantiers d'Amérique centrale<sup>288</sup>. Des dizaines de milliers de travailleurs originaires des Barbades et de la Jamaïque ont ainsi travaillé, dans les années 1880-1890, à l'excavation du canal de Panama, à la construction du chemin de fer transocéanique et dans les plantations bananières au Costa Rica<sup>289</sup>. Ces travailleurs étaient perçus par les *managers* des compagnies américaines, originaires pour la plupart du sud des États-Unis, comme soumis, exploitables et adaptés au climat des basses terres<sup>290</sup>. Au sein du système bananier, cependant, la maîtrise de l'anglais leur a permis d'accéder à une forme de mobilité ascendante<sup>291</sup>, de sorte qu'au Honduras les Antillais occupaient habituellement les fonctions techniques intermédiaires (électriciens, mécaniciens, cheminots) tandis que les Honduriens et autres Centraméricains exécutaient les autres tâches manuelles et agricoles<sup>292</sup>. Les Garifunas, qui formaient une part non négligeable de la force de travail des compagnies bananières<sup>293</sup>, entraient généralement dans cette catégorie de postes subordonnés en qualité d'ouvriers agricoles, cuisiniers, jardiniers, employés de service<sup>294</sup> ou dockers<sup>295</sup>.

La force de travail des compagnies nord-américaines (l'UFCO en particulier) était ainsi spécialisée, hiérarchisée et répartie par race, langue et origine, selon des conceptions

---

<sup>287</sup> *El Olanchno*, 1<sup>er</sup> décembre 1928, cité par John Soluri, *op. cit.*, p 270.

<sup>288</sup> Glenn Anthony Chambers Jr., *Foreign Labor and the Struggle for a Honduran Identity: West Indian Workers and Community Formation in the Republic of Honduras, 1876-1954*, Doctoral Dissertation, Howard University, Washington D.C., 2006, p 102 et p 208.

<sup>289</sup> Philippe Bourgois, *Ethnicity at Work. Divided Labor on a Central American Banana Plantation*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1989, pp 48-51.

<sup>290</sup> G. A. Chambers, *op. cit.*, pp 65-66. « Durant la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, explique Bourgois, les firmes opérant dans les plaines atlantiques d'Amérique centrale ont commence une recherché systématique de travailleurs prêts à accepter des bas salaires et des conditions de travail difficiles. Des milliers de personnes du monde entier furent importées dans la region. (...) ces recherches racialistes par tâtonnement [*trial-and-error*] ont finalement cessé dans les années 1890 quand il est devenu évident que les Noirs antillais [black West Indian] étaient les plus exploitables » (Philippe Bourgois, *op. cit.*, pp 47-48).

<sup>291</sup> *Ibid.*, chapitre 6.

<sup>292</sup> G. A. Chambers, *op. cit.*, pp 133-135.

<sup>293</sup> A titre d'exemple, un document interne de la compagnie de la Truxillo Railroad Company mentionne un total de 463 Caraïbes honduriens sur un total de 5.128 employés (cité par John Soluri, *op. cit.*, p 240).

<sup>294</sup> Mark Anderson et Sarah England, "¿Auténtica cultura africana en Honduras? Los afrocentroamericanos desafían el mestizaje indohispano en Honduras", dans Darío Euraque, Jeffrey Gould, Charles Hale (eds.), *op. cit.*, pp 253-293.

<sup>295</sup> « Le chargement et le déchargement des bateaux bananiers est généralement réalisé par la main d'oeuvre caraïbe » (Eduard Conzemius, "Ethnographic Notes on the Black Carib (Garif)", *American Anthropologist*, vol. 30, n<sup>o</sup>2, 1928, pp 183-205).

biologiques (adaptation corps-climat), des critères pragmatiques (langue, qualification<sup>296</sup>) et une politique de *divide-and-conquer* qui vise à limiter le développement d'une solidarité de classe en utilisant, par exemple, des briseurs de grèves de différentes origines raciales ou ethniques<sup>297</sup>. D'un point de vue fonctionnel, Wallerstein note que « si l'on veut maximiser l'accumulation du capital, il faut, simultanément, minimiser les coûts de production (et par conséquent les coûts de la force de travail) et minimiser également les coûts des troubles politiques (et par conséquent minimiser (...) les revendications de la force de travail). Le racisme est la formule magique favorisant la réalisation de tels objectifs »<sup>298</sup>. Le racisme de l'enclave bananière, les frontières ethniques et territoriales qui la structurent renvoient en fait à deux ensembles de phénomènes :

1°) le mépris que professent les Blancs états-uniens pour les travailleurs noirs et *mestizos*, qu'ils considèrent comme des formes raciales dégénérées, impropres par elles-mêmes à la *civilisation* telle qu'ils la définissent<sup>299</sup>, et dont il convient d'éviter le contact par l'instauration d'un système de ségrégation – les zones « blanches » ou « américaines », qui imposent une forme d'apartheid urbain<sup>300</sup>. « Des panneaux *Whites Only* et *Colored Only* étaient présents dans certaines zones de Tela comme ils l'étaient au Sud des Etats-Unis. Dans toutes les villes de la compagnie, il y avait une section blanche, une section noire, et une zone où vivaient les locaux honduriens », observe Chambers<sup>301</sup>. A La Ceiba, la plus grande ville de la côte nord, « les Garifunas (tout comme les autres Noirs) étaient interdits d'entrée dans les hôtels, restaurants et casinos des élites, et même du parc central »<sup>302</sup>. La ville bananière apparaît ainsi comme un espace hiérarchisé et racialisé, où

---

<sup>296</sup> Selon Chambers, une majorité de migrants antillais venus travailler au Honduras pour les compagnies fruitières possédait un niveau d'instruction primaire en anglais et de formation technique qui leur conférait un avantage supplémentaire vis-à-vis des travailleurs honduriens (*op. cit.*, pp 133-134).

<sup>297</sup> Philippe Bourgois, *op. cit.*, p 61.

<sup>298</sup> « Universalisme, racisme, sexisme : les tensions idéologiques du capitalisme », dans Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 2007, pp 42-53.

<sup>299</sup> Sur les représentations états-uniennes concernant les *mixed-races* hispano-américaines (difformité, dégénérescence, paresse, incapacité politique, etc.) et leur rôle dans la justification de l'impérialisme nord-américain, cf. John Mangipano, *William Walker and the Seeds of Progressive Imperialism: The War in Nicaragua and the Message of Regeneration, 1855-1860*, Doctoral Dissertation, University of Southern Mississippi, 2017.

<sup>300</sup> « Les fonctionnaires de haut rang des entreprises bananières (...) résidaient dans la localité ou centre urbain où la compagnie avait ses bureaux. (...) ils vivaient dans des zones clairement différenciées du reste du conglomérat par une clôture métallique ou un accident géographique comme une rivière comme c'était le cas à Tela » (Mario Posas, *op. cit.*, p 140).

<sup>301</sup> G. A. Chambers, *op. cit.*, p 165.

<sup>302</sup> Mark Anderson et Sarah England, *op. cit.*, p 263.

s'exprime ouvertement le racisme des élites blanches et la discrimination des noirs par les entreprises et les autorités locales<sup>303</sup>;

2°) l'instrumentalisation stratégique de sentiments de supériorité culturelle, de haine raciale, de xénophobie au sein de la classe travailleuse elle-même : mépris culturel des anglophones antillais envers les *mestizos* et les Garifunas<sup>304</sup>, racisme des *mestizos* envers les *negros*, auxquels il est reproché d'accaparer les postes de travail, de briser les grèves et de faire baisser les salaires des *mestizos*, etc. En juillet 1924, à Trujillo, des groupes armés de machettes menacent de tuer tous les Noirs qui ne quitteraient pas le pays, obligeant plus d'un millier de travailleurs noirs à se réfugier sur un navire norvégien qui mouillait dans la baie<sup>305</sup>. En janvier 1926, le journal *Cuarto Poder* de San Pedro Sula se préoccupe des unions mixtes sur la côte nord, d'où « ne peuvent résulter que des rejetons dégénérés, inclinés à la fange des vices de toutes sortes » ; en septembre 1929, le journal *El País* de La Ceiba rapporte des blessés suite à des échauffourées entre « les Noirs jamaïquains et les fils du pays qui travaillent sur les quais... si les choses continuent ainsi, nous aurons à lamenter de nouveaux malheurs pour nos compatriotes, car la plus grande partie de ces Noirs sont aussi féroces et inhumains que des gorilles »<sup>306</sup>.

La crise économique et une concurrence exacerbée pour l'emploi sont généralement citées comme facteurs de ces flambées de violence et d'attaques verbales, ainsi que le fait que les travailleurs antillais forment une communauté à part, socialement et culturellement<sup>307</sup>. De fait,

« les politiques de travail des entreprises bananières ont exploité à fond le problème racial. D'un côté, ils ont profité de la situation du travailleur noir, étranger et d'une race méprisée par la population locale, pour le mater et le réprimer quand il prenait part aux conflits de classe. Ils se sont aussi servis de sa vulnérabilité pour lui payer un salaire inférieur et l'utiliser comme briseur de grève. Cependant, d'un autre côté et bien que cela semble contradictoire, les

---

<sup>303</sup> Voir par exemple G. A. Chambers, *op. cit.*, pp 85-96 sur la brutalité policière et les formes d'humiliation et de travail forcé de noirs antillais et nord-américains à Puerto Cortés dans les années 1900.

<sup>304</sup> « Tout comme les Nord-Américains ont imposé leurs propres notions de supériorité raciale aux populations antillaises et hondurienne, les Antillais ont imposé leurs propres notions de supériorité anglo-caribéenne à la population locale hondurienne » (G. A. Chambers, *op. cit.*, p 167).

<sup>305</sup> E. Echeverri-Gent, *op. cit.*, pp 89-90.

<sup>306</sup> Articles cités par Omar Valladares, *Tela, un puerto en el Caribe hondureño (1524-1954)*, IHAH, Tegucigalpa, 2012, p 78.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p 38.

compagnies ont placé certains travailleurs noirs à des postes de commandement, de surveillance et de supervision des salariés d'origine locale. Ces contre-maîtres étaient perçus comme cruels, arbitraires, serviles et inconditionnellement soumis à l'entreprise »<sup>308</sup>.

Pourtant, ces facteurs pris ensemble – division ethnique/raciale du travail, différences culturelles, crise économique, concurrence pour l'emploi – ne suffisent à expliquer ni la haine des masses pour les « Noirs » ni les chaînes signifiantes spécifiques qu'elle articule (laideur, animalité, contamination, etc.)<sup>309</sup>. Comme le rappelle Soluri, « des centaines de *negros* ou *morenos* ont été ciblés alors que des milliers de travailleurs salvadoriens étaient généralement (...) incorporés dans une identité supra-nationale en tant que Centraméricains »<sup>310</sup>. Ainsi, dans une lettre de protestation contre l'accaparement des terres agricoles du « *suelo patrio* », les artisans du syndicat El Progreso s'identifient comme « travailleurs honduriens et centraméricains », par opposition aux « immigrants » qui menacent « l'intégrité territoriale de la nation »<sup>311</sup>. Pour comprendre les discours ethnoraciaux de l'époque bananière, il faut donc comprendre l'émergence d'un tel discours *nationaliste* et la manière dont il reformule les imaginaires préexistants de la race, du progrès et de la nation : comment l'identité raciale *mestiza*, dans le cas du Honduras, devient-elle synonyme d'identité nationale ? Par quelles frontières, par quel type d'opposition se définit-elle ? Quel est le *sens* attribué à l'être-noir dans ce procès de construction identitaire ? Dans quelle mesure les Garifunas sont-ils assimilés aux noirs antillais ?

#### **D. Noirs, *morenos* et *mestizos* : la nation et l'économie bananière**

Les nationalismes de la fin du XIX<sup>ème</sup> et du XX<sup>ème</sup> siècle ont pu être associés, dans une perspective comparative, à un sentiment d'humiliation ou d'infériorité lié à une conquête

---

<sup>308</sup> Víctor Acuña Ortega, "Clase subalternas y movimientos sociales en Centroamérica (1870-1930)", dans Víctor Hugo Acuña Ortega (ed.), *op. cit.*, pp 255-323.

<sup>309</sup> C'est la limite des explications fonctionnalistes d'inspiration marxiste (cf. par exemple Oliver C. Cox, *op. cit.*, p 411) : ces significations imaginaires *sui generis* ne peuvent se comprendre comme les produits d'une réaction automatique d'intolérance ou d'une défense rationnelle des salaires.

<sup>310</sup> John Soluri, *op. cit.*, p 239. Cf. G. A. Chambers : « les Guatémaltèques et les Salvadoriens représentaient la plus grande part des immigrants au Honduras avant 1910 » ; « en 1928 les Antillais ne représentaient que 4,5% de tous les employés de la Tela RR. Co. et 8,6% des travailleurs de la Trujillo RR. Co. » (*op. cit.*, pp 123-124 et 135).

<sup>311</sup> Lettre de la société d'artisans El Progreso au président de la République, aux ministres de l'Intérieur et du Travail et au gouverneur d'Atlántida, 1931, citée par John Soluri, *op. cit.*, pp 237-238.

et à un rapport de domination asymétrique – sentiment susceptible de se convertir en affects de haine irrationnelle contre des groupes identifiés comme « ennemis » de la nation, réels ou imaginaires<sup>312</sup>. L'idée de *menace* serait ainsi consubstantielle à la définition de la nation selon des critères ethniques et linguistiques<sup>313</sup> ; Hobsbawm a insisté en ce sens sur le rôle moteur des classes moyennes et des intellectuels, que la position sociale intermédiaire prédisposait au chauvinisme et à la xénophobie, face à des travailleurs, des immigrés, des financiers ou des capitalistes perçus comme une menace à leur statut et à leurs prétentions de « supériorité » et de « singularité »<sup>314</sup>.

Historiens et critiques ont effectivement souligné le rôle d'une classe d'« intellectuels organiques » liés aux partis et aux sphères dirigeantes dans la formulation du nationalisme *mestizo* hondurien, synthèse des influences latino-américaines (indo-hispanisme de Sandino au Nicaragua, *raza cósmica* de Vasconcelos au Mexique), du racisme scientifique de l'époque et d'un anti-impérialisme patriotique qui se diffuse parmi les syndicats de travailleurs urbains liés aux institutions de l'Etat libéral<sup>315</sup>. Comme le résumait Anderson et England, « le défi pour l'élite latino-américaine était d'être vue comme moderne dans une hiérarchie des nations » où l'Europe faisait office de maître-étalon, « et en même temps de disposer d'une identité autochtone qui surgisse du territoire national lui-même »<sup>316</sup>. Le métissage, en tant que mythe d'origine, vise à enraciner l'identité nationale dans une filiation ancestrale, via la célébration symbolique de l'autochtone qui lutte face à l'étranger ; c'est ainsi qu'au Honduras Lempira, emblème de la résistance indigène à la conquête espagnole, est intégré dans les années 1920-1930 au panthéon des héros de la nation tels que José Cecilio del Valle ou Francisco Morazán (création de la monnaie Lempira, proclamation du Jour de Lempira, édification de statues)<sup>317</sup>. Cette célébration, cependant, est profondément ambivalente. D'une part l'Indien *symbolique* est relégué dans un passé lointain, révolu, qui doit laisser place au progrès et à une nation *mestiza* dont les catégories démographiques signalent

---

<sup>312</sup> Isaiah Berlin, *Sobre el nacionalismo. Textos escogidos*, Página Indómita, Barcelone, 2019.

<sup>313</sup> Selon Eric Hobsbawm, cette importance centrale de l'ethnie et de la langue caractérise le nationalisme de la fin du XIXème et du début XXème siècle, et le « glissement vers la droite des thèmes de la nation et du drapeau » propre à cette période, à propos duquel a justement été forgé le terme *nationalisme* (*Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Gallimard, Paris, 1992, pp 132-133 et 155-156).

<sup>314</sup> *Ibid.*, p 130.

<sup>315</sup> Victor Acuña Ortega, *op. cit.*

<sup>316</sup> Mark Anderson et Sarah England, *op. cit.*, p 269.

<sup>317</sup> Darío Euraque, *Estado, Poder, Nacionalidad y Raza en la Historia de Honduras: Ensayos*, Ediciones Subirana, Obispado de Choluteca, 1996, p 64.

l'avènement : alors que le recensement de 1910 classifie la population en *ladinos*, *mestizos*, *negros*, *blancos*, *indios*, *amarillos* et *mulatos*<sup>318</sup>, en 1930 les catégories de *mulato* et de *ladino* disparaissent, de sorte que la majorité de la population est comptabilisée comme *mestiza*<sup>319</sup>. D'autre part, le Noir est rejeté hors de l'histoire nationale, la perception de soi comme *mestizo* annulant la perception de soi comme *mulato* : Alfonso Guillén Zelaya, intellectuel lié au Parti Libéral qui gouvernait alors le pays, écrivait dans un article de 1931 que l'« importation africaine » faisait courir « le danger qu'avec le passage des années le Honduras ne soit plus qu'une nation de mulâtres »<sup>320</sup>.

Le métissage indo-hispanique définit donc l'Indien comme altérité *interne*, objet de politiques de *civilisation* (évangélisation, hispanisation, etc.)<sup>321</sup> et le Noir comme altérité *externe*, objet de politiques d'*expulsion* qui freineront l'arrivée et précipiteront le départ des travailleurs antillais – la loi d'immigration de 1934, en particulier, interdit l'entrée sur le territoire hondurien aux *negros*, *chinos* et *gitanos*<sup>322</sup>. Dans l'imaginaire dédoublé de la nation *mestiza*, les Noirs sont l'antithèse de l'autochtonie : « au Honduras, écrit encore A. G. Zelaya, l'invasion noire déplace les Honduriens de façon persistante et humiliante »<sup>323</sup>.

Comme l'observe Appadurai dans un essai récent, « dans un monde de super-Etats, de flux économiques incontrôlés et de souverainetés compromises », « les minorités sont le site par excellence où déplacer les angoisses des Etats-nations quant leur propre minorité ou marginalité (réel ou imaginaire) » ; en effet, « la perte quasi complète de la fiction d'une économie nationale (...) ne laisse plus guère que le champ culturel comme domaine où puissent se déployer les fantasmes de pureté, d'authenticité, de frontières et de

---

<sup>318</sup> Gloria Lara Pinto, "Las poblaciones indígenas de Honduras : panorama histórico y tendencias modernas", dans Rubén Darío Paz (comp.), *op. cit.*, pp 385-430.

<sup>319</sup> Darío Euraque, *op. cit.*, p 62.

<sup>320</sup> "Protección de los nacionales", 1931, cité dans *ibid.*, pp 81-82. Euraque a souligné ailleurs la proportion pourtant significative de *mulatos* dans l'histoire hondurienne – il avance les estimations suivantes pour le début du XIXème siècle : « *indígenas* 50%, *mulatos* 25%, *mestizos* 15% ; et les 10% restants divisés entre *blancos*, *negros*, *pardos*, etc. » (*Conversaciones Históricas con el Mestizaje en Honduras y su Identidad Nacional*, Centro Editorial, San Pedro Sula, 2004, pp 21-22).

<sup>321</sup> Sur la perception des Indiens comme *selváticos* et *incivilizados* et les politiques indigénistes au Honduras aux XIXème et XXème siècles, cf. Marvin Barahona, "Imagen y percepción de los pueblos indígenas de Honduras", dans Marvin Barahona et Ramón Rivas (comp.), *Rompiendo el espejo. Visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, SNV-Guaymuras, Tegucigalpa, 1998, pp 17-33.

<sup>322</sup> Darío Euraque, *Estado, Poder, Nacionalidad y Raza en la Historia de Honduras: Ensayos*, Ediciones Subirana, Obispado de Choluteca, Honduras, 1996, p 55.

<sup>323</sup> "Protección de los Nacionales", 1931, cité dans *ibid.*, pp 81-82.

sécurité »<sup>324</sup>. Aussi voit-on dans le Honduras de l'époque bananière l'exaltation de la nation, identifiée à ses héros mythiques, par opposition à des populations définies comme minoritaires qui font office de boucs émissaires. Le « Noir » est prédisposé à assumer ce rôle à son corps défendant, en tant que polarité négative d'un imaginaire colonial où « le Noir est assimilé, identifié à la débauche, au danger, au Mal »<sup>325</sup>, métonymie commode d'entreprises toutes puissantes, travailleur réputé servile dont il est rassurant de se distinguer. Comme le *ladino* se définit, au Guatemala, comme non-indigène, menacé par la contamination indienne<sup>326</sup>, le *mestizo* se définit, au Honduras, comme non-noir, menacé par la contamination noire. A ceci près que le noir n'est pas améliorable : sa différence est biologique, essentielle, à *fleur de peau* ; il se définit par cette *inconvertibilité* et ce transfert d'affects qui caractérisent la « fixation raciste »<sup>327</sup>. La position d'infériorité, l'inaptitude au progrès et autres traits négatifs que les nord-américains attribuent aux *mestizos* sont ainsi projetées sur la figure du noir.

Une autre catégorie se superpose cependant aux classifications de *mestizo*, *indio* et *negro* : celle de *moreno*, terme synonyme de *negro* dès l'époque coloniale (une *real cédula* de 1623, se réfère, à propos des milices de défense des ports des provinces, aux « *morenos* libres qui vivent dans les ports »)<sup>328</sup>, qui désigne au début du XIX<sup>ème</sup> les noirs de Trujillo (une allocution du gouverneur de Comayagua, en 1819, interpelle les miliciens du port comme « *morenos caribes*, français et anglais »)<sup>329</sup> puis, à la fin du XIX<sup>ème</sup> et au début XX<sup>ème</sup> siècle, les *caribes* en particulier (les villages garifunas étant désignés dans les sources officielles comme *caribales*, et de manière plus informelle comme *morenales*). « Le mot *moreno*, qui dans l'Amérique espagnole est un euphémisme pour une personne ayant des traits négroïdes, est devenu [au Honduras] synonyme de Caraïbe noir », résume l'anthropologue Ruy Coelho au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle<sup>330</sup>. La particularisation progressive du terme *moreno*, la connotation générale de Noir qu'il conserve dans le

<sup>324</sup> Arjun Appadurai, *Fear of small numbers. An essay on the geography of anger*, Duke University Press, Durham & London, 2006, pp 22-23 et 43.

<sup>325</sup> Victorien Lavou Zoungbo, « Miroirs obscurs des spéculations indigénistes », *Marges*, n°18, 1997, pp 171-188.

<sup>326</sup> Cf. Charles Hale, *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, AVANCSO, Guatemala, 2007, p 238.

<sup>327</sup> Cornelius Castoriadis, « Réflexions sur le racisme », *Les carrefours du Labyrinthe 3. Le monde morcelé*, 1990, Seuil, Paris, pp 29-46.

<sup>328</sup> Cité par l'archevêque Francisco de Paula García Peláez dans *Memorias para la historia del antiguo reyno de Guatemala. Tomo II*, Establecimiento Tipográfico de L. Luna, Guatemala, 1852, p 37.

<sup>329</sup> Cité par Antonio R. Vallejo, *op. cit.*, pp 112-113.

<sup>330</sup> Ruy Coelho, *op. cit.*, pp 41-42.

même temps, en fait une catégorie ambivalente, qui perturbe les classifications de l’imaginaire national-*mestizo* ; selon les lieux (géographiques et institutionnels) d’énonciation et les contextes d’interaction, les Garifunas-*morenos*, population mobile, répartie entre communautés rurales, plantations bananières et terminaux portuaires, apparaissent tantôt comme Noirs-indésirables, Indiens-sauvages ou Noirs-mais-nationaux :

« A la différence d’autres Afrohonduriens, les Garifunas ont été classifiés comme indigènes depuis les années 1860, quand ils furent considérés comme *morenos*, avec d’autres *indios selváticos* de la côte nord et de la Mosquitia dans la législation qui promouvait leur intégration à la nation. En même temps, cependant, leur condition de Noirs, leur histoire qui les associait aux Anglais, leur orientation vers la Caraïbe et leur activité de travailleurs salariés dans les plantations et à l’étranger, différenciaient les Garifunas du modèle des Indiens isolés et primitifs. En conséquence, les Garifunas occupent une place ambivalente dans l’idéologie nationale hondurienne du métissage, où l’“indianité” et la “négritude” ont des connotations distinctes »<sup>331</sup>.

Dans les rapports officiels des autorités en charge de la « civilisation » de la Mosquitia<sup>332</sup>, les Garifunas apparaissent, aux côtés des indigènes et des Mosquitos, comme des sauvages « diaboliquement superstitieux »<sup>333</sup>, « indolents et paresseux »<sup>334</sup>, « inclinés à l’alcool »<sup>335</sup>, etc. Dans le système de l’entreprise bananière, comme le déclarait la Truxillo Railroad Company, « les *morenos* et *caribes* honduriens qui travaillent dans l’entreprise sont généralement considérés comme noirs »<sup>336</sup>, de sorte qu’ils furent l’objet des mêmes préjugés et la cible des mêmes contrôles et pratiques de police<sup>337</sup>. Une lettre d’un haut fonctionnaire hondurien, publiée dans *El Atlántico* le 22 juin 1929, affirmait ainsi que « la haine manifestée contre les Noirs a été si grande et si profonde que leurs adversaires, en les attaquant, n’ont pas pris en compte les *morenos* honduriens qui sont

---

<sup>331</sup> Mark Anderson et Sarah England, *op. cit.*, p 261.

<sup>332</sup> Dans le cadre des politiques post-réincorporation, suite aux traités de 1859-1860 par lesquels la couronne britannique reconnaissait les souverainetés hondurienne et nicaraguayenne sur la Mosquitia.

<sup>333</sup> Manuel de Jesús Subirana, missionnaire, cité dans Ramón Rivas, *op. cit.*, pp 266-267.

<sup>334</sup> Melquisedec Zúñiga Ehenique, Comisionado Especial del gobierno, 1875 cité dans Marvin Barahona, *op. cit.*, pp 20-21.

<sup>335</sup> Rapport de la Comisión Especial de la Gobernación de Trujillo, 1882, cité dans *ibid.*, p 25.

<sup>336</sup> Lettre de la Truxillo Railroad Co. au *ministro de fomento*, 1929, citée par J. Soluri, *op. cit.*, pp 239-240.

<sup>337</sup> G. A. Chambers, *op. cit.*, p 222.

nos frères et qui forment la majeure partie des hommes de couleur qui travaillent dans ce port »<sup>338</sup>.

Ce document montre l'ambiguïté du terme *moreno*, qui maintient la racialisation comme noir tout en introduisant une distinction culturelle au sein de cette catégorie. Harmannus Hoetink, simplifiant la typologie de Cox, établit une distinction entre « minorité réelle » et « minorité exotique », selon qu'un groupe minoritaire donné, identifié en termes culturels et/ou raciaux, soit considéré par le groupe majoritaire comme une menace ou comme une simple « curiosité ». Dans le premier cas, il est objet de vindicte, de suspicion, de réactions violentes ; dans le second, il est objet de curiosité, considéré comme inoffensif et traité avec condescendance<sup>339</sup>. Il semble que dans le cas du Honduras le terme *negro* ait été associé à l'idée de menace, et que le terme *moreno* ait pu représenter son *envers exotique*. Hoetink, cependant, n'a pas développé davantage cette notion d'exotisme, en particulier sa dimension érotique et objectivante. Dans la littérature bananière hondurienne, les *morenos* sont associés à l'imaginaire d'une sexualité sans entraves ; Jorge Amaya, qui en a fait l'étude, cite à titre d'exemple le roman *Trópico*, écrit par Marcos Carías Reyes dans les années 1940, où le narrateur, un jeune de Tegucigalpa qui migre vers la côte nord pour travailler dans les plantations bananières, s'exclame :

« Ah, les *morenales* ! Les *morenales* qui ont été témoins de ma faim, de ma désolation, de ma révolte ; les *morenales* miséricordieux où la cassave a fait taire le cri de mon estomac vide ; les *morenales* accueillants où la nuit a été complice de mes impudences ; les *morenales* qui couvent la prostitution et la contrebande. (...) (...) *Morenitas* de Barrio Cristales, de Tornabé ou de Triunfo : *morenitas* qui dans mes bras ont laissé leur virginité sauvage et leur odeur profonde »<sup>340</sup>.

Ce sensualisme primitiviste illustre ce que Sartre, à propos de l'antisémitisme, qualifiait de « curiosité fascinée pour le Mal »<sup>341</sup> (luxure, prostitution, sorcellerie<sup>342</sup>), synthétisant le mélange de crainte et d'attirance, de dégoût et de désir qui caractérise le racisme. Hoetink admettait qu'une même minorité puisse être considérée, successivement ou

---

<sup>338</sup> Cité par John Soluri, *op. cit.*, p 240.

<sup>339</sup> Harmannus Hoetink, *op. cit.*, p 189.

<sup>340</sup> Cité par Jorge Amaya, "Las imágenes de los negros garífunas en la literatura hondureña: la construcción de discursividades nacionales excluyentes", *Boletín AFEHC*, n°13, octobre 2005 [[http://afehc-historia-entroeconomia.org/index.php?action=fi\\_aff&id=378](http://afehc-historia-entroeconomia.org/index.php?action=fi_aff&id=378)].

<sup>341</sup> Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paul Morihien, Paris, 1946, p 58.

<sup>342</sup> Cf. Jorge Amaya, *op. cit.*

simultanément, selon le lieu, la situation, etc., comme menaçante ou exotique. Au Honduras, les connotations liées au terme de *moreno* condensent ces dualités et ces oscillations, l'étrangeté des *morenos* signifiant, concomitamment ou alternativement, leur non-autochonie et leur statut de « minorité exotique » – un exotisme d'un type particulier, les Garifunas restant associées, dans les comptes-rendus géographiques de l'époque, à des rituels réputés diaboliques<sup>343</sup> et à une sauvagerie primitive, africaine, étrangère à la nation et au folklore honduriens. D'un côté, ces représentations les rapprochent des « tribus aborigènes » de la Mosquitia, d'une réminiscence primitive que la nation *mestiza* doit civiliser ; de l'autre, « leur négritude qui marquait toujours leur différence et leur amalgame avec l'étranger »<sup>344</sup>.

Vis-à-vis de la société *mestiza*, les Garifunas semblent avoir revendiqué leurs droits en insistant sur les filiations spécifiques associées aux catégories de *caribe* et de *moreno*. Un article de Sixto Cacho, intitulé “Por la Raza Morena y la Protección de Todos mis Compatriotas”, publié dans le *Diario del Norte* le 14 juin 1932, affirme ainsi que

« les *morenos* qui résident au Honduras sont aussi ses enfants légitimes. (...) Les autorités devraient nous protéger d'une manière ou d'une autre ; nous sommes noirs, nous le savons, mais malheureusement ou heureusement nous sommes les frères légitimes des *indo-latinos* (...). Je peux démontrer à quiconque que la race caraïbe qui peuple la Côte Nord du Honduras descend des habitants trouvés par Christophe Colon, dans les îles et sur la terre ferme, lors de la découverte de l'Amérique. (...) Je requiers le bon traitement de ma race, qui est pacifique, travailleuse et honnête ; que nos gouvernements ne permettent pas aux étrangers de prendre notre pain et de nous insulter sur notre sol ; cela arrive dans tous les secteurs des compagnies, particulièrement la Tela et la Trujillo Railroad Co., où les étrangers distincts des Nord-Américains sont préférés dans les ateliers et sur les docks ; tandis que les *latinos* et les *morenos* font le travail le plus dur, les Jamaïquains et les Bélizéens nous dirigent. (...) Je défendrai toujours le droit de tous mes compatriotes et spécialement ceux des *morenos*, qui n'ont personne pour parler en leur nom »<sup>345</sup>.

---

<sup>343</sup> Eduard Conzemius (*op. cit.*) précise en 1928 que le *dügü*, appelé *baile Mafya* par les *ladinos*, avait été interdit par les autorités honduriennes avant d'être autorisé contre paiement d'une licence.

<sup>344</sup> Mark Anderson, *op. cit.*, p 96.

<sup>345</sup> Cité dans *ibid.*, pp 89-90.

Observons, dans ce discours, 1<sup>o</sup>) l'acceptation formelle d'une racialisation comme noir, 2<sup>o</sup>) l'affirmation d'origines indigènes<sup>346</sup>, 3<sup>o</sup>) la primauté de l'identification comme Caraïbes honduriens sur une quelconque « solidarité de race » ou de classe avec les noirs anglophones, et 4<sup>o</sup>) le constat d'une absence de représentation politique effective. De même que la segmentation ethnique du prolétariat bananier constitua un obstacle à la formation d'une conscience de classe unifiée, l'activisme anti-raciste et l'affirmation d'une identité noire – telle qu'elle était promue notamment par la Universal Negro Improvement Association de Marcus Garvey, fondée en 1914 – semble avoir été limités par l'hostilité latente entre noirs *creoles* et Garifunas<sup>347</sup>, ainsi que par le conservatisme de classe moyenne des noirs *creoles*<sup>348</sup>. Bien que *The Negro World*, le journal de l'UNIA, ait circulé sur la côte nord et que des branches locales aient été fondées à Tela, La Ceiba, Trujillo, ou encore dans les îles de la Baie, le mouvement garveyiste y est resté moins influent qu'au Panama, au Belize ou au Costa Rica<sup>349</sup>. Au Honduras, le mouvement syndical et l'activisme noir se développeront avec davantage de force après la seconde guerre mondiale et la fin de la dictature de Tiburcio Carías Andino (1933-1948)<sup>350</sup>. Nous reviendrons, au chapitre 4, sur les liens entre ces différents mouvements et la genèse des organisations garifunas contemporaines.

## Conclusion

L'idée de menace est d'une importance centrale dans la construction des chaînes signifiantes de l'imaginaire ethnoracial colonial, chaque groupe racial/ethnique étant

---

<sup>346</sup> Selon les carnets de terrain de Ruy Coelho, l'affirmation d'origines africaines était encore minoritaire parmi les Garifunas de Trujillo à la fin des années 1940 (« tous les anciens (...) répétaient la même chose : les Caraïbes noirs n'étaient pas Africains, et n'avaient jamais été esclaves » – cité dans *ibid.*, pp 73-74).

<sup>347</sup> Voir par exemple le récit de Gloria Rowe-Arnold, citoyenne guatémaltèque-états-unienne issue d'une famille jamaïquaine de Puerto Barrios : « les Jamaïquains n'étaient pas autorisés à se mêler aux natifs, et eux ne voulaient pas se mêler aux "autres noirs" [les Garifunas] » (*Guiou. Los otros negros. La presencia afrojamaïquina en Guatemala*, Editorial Piedra Santa, Guatemala, 2014, p 52).

<sup>348</sup> Cf. G. A. Chambers, *op. cit.*, pp 160-161.

<sup>349</sup> *Id.*

<sup>350</sup> Dictature qui s'inscrit dans un contexte que Pastor caractérise comme le « fascisme capitaliste des années 1930 » (*op. cit.*, p 193). Le régime de Carías Andino, dirigeant du Parti National, fondé en 1902 par Manuel Bonilla, s'inscrivait de fait dans la continuité d'un Etat libéral qui fut, en Amérique centrale, « un pouvoir militaire et jamais démocratique » (Edelberto Torres-Rivas, *Revoluciones sin cambios revolucionarios. Ensayos sobre la crisis en Centroamérica*, F&G Editores, Guatemala, 2011, p 54). Les rivalités entre partis et la pratique particulièrement autoritaire et répressive de Carías coûtèrent la vie à de nombreux opposants, dont une vingtaine de Garifunas de la communauté de San Juan, accusés d'avoir transporté armes et soldats pour la guérilla de Justo Humberto Umaña – cf. Victor Virgilio López García, *La Bahía del Puerto del Sol y la Masacre de los Garifunas de San Juan*, IHAH, Tegucigalpa, 2007.

subdivisé, dans les classifications espagnoles puis nationales, en sous-groupes soumis ou insoumis, utiles et/ou dangereux, etc. Le cas des Caraïbes noirs montre une oscillation constante entre ces deux catégories, l'importance stratégique et commerciale de la côte atlantique et le besoin d'hommes pour l'occuper et la relier à l'hinterland et aux routes maritimes incitant les autorités impériales et post-coloniales à prendre en compte les avantages que l'Etat était susceptible de retirer de leur présence. La concurrence entre Etats a renforcé cette logique, en même temps qu'elle permettait aux Garifunas de trouver refuge en divers points de la côte – Mosquitia, Guatemala, Belize. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, l'afflux de capitaux et d'une main d'œuvre surnuméraire transforment le littoral atlantique qui, de frontière-refuge, devient le cœur d'une économie agro-industrielle dont le Honduras constitue l'archétype.

De même qu'au Guatemala l'idéal d'une nation *ladina*, c'est-à-dire *non-indienne*, est un produit idéologique de l'économie caféière, de sa division ethnique du travail et de son élite dirigeante, le nationalisme hondurien est le produit du rapport ambivalent d'élites politiques, d'intellectuels de classe moyenne, d'artisans et d'ouvriers à un impérialisme nord-américain synonyme, tout à la fois, de progrès économique, de « mise en valeur » des terres de l'Atlantique et de dépossession du sol national. « L'Etat hondurien, anxieux d'annexer la Côte Nord à son domaine territorial, a paradoxalement poursuivi cet objectif en accordant des concessions à des non-nationaux, dont les projets étaient plus conformes aux conceptions libérales du développement national que les modes de vie d'un grand nombre des habitants de la Côte Nord »<sup>351</sup>. Au sein du groupe s'identifiant comme *mestizo*, le racisme anti-noir permet de résoudre la contradiction entre identification à « l'idéal culturel » nord-américain et ressentiment anti-impérialiste : sorte de « snobisme du pauvre »<sup>352</sup>, il est une manière, pour les classes moyennes et ouvrières, de s'identifier à la classe détentrice du pouvoir et/ou des moyens de production en projetant le mépris dont ils sont l'objet sur un groupe jugé inférieur<sup>353</sup>. Dans la continuité de la conscience *criolla*, qui s'affirme comme américaine mais non-indienne face au mépris des Espagnols péninsulaires, la conscience *mestiza* se définit donc *géopolitiquement* par rapport à

---

<sup>351</sup> John Soluri, *op. cit.*, p 85.

<sup>352</sup> Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p 31.

<sup>353</sup> Sur la fonction de « satisfaction narcissique » et de « dédommage[ment] des préjudices subis » d'une identification, via l'idée d'une culture/origine commune, des classes subordonnées aux classes dominantes, cf. Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, Hatier, Paris, 2012, pp 18-19.

l'Europe et à l'Amérique du nord et *racialement* par rapport aux populations noires et indiennes<sup>354</sup>.

Racialement, car les discours sur les Noirs et les Indiens, au Honduras comme au Guatemala, sont à la fois culturels et biologiques – biologiques en ce qu'ils caractérisent les corps et renvoient à l'imaginaire de la contamination ; culturels en ce qu'ils opposent sauvagerie et civilisation. Dans le nouvel imaginaire national, les Indiens ne peuvent devenir civilisés qu'à condition d'abandonner leur condition d'Indien, en devenant *ladinos* ou *mestizos* ; les Noirs, quant à eux, « cumulent le défaut de n'être ni des descendants des premiers occupants, ni de pouvoir prétendre, de par leur "race", à la culture portée par les élites »<sup>355</sup> ; si une utilité en tant que *force de travail* leur est parfois reconnue, ils restent considérés, indépendamment de leur nombre, comme une menace biologique et culturelle. Les représentations du Noir dans la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle s'inscrivent ainsi dans la continuité des politiques coloniales du royaume du Guatemala : en l'absence de grands centres de production minière ou sucrière, et une fois le régime de travail forcé des Indiens instauré, « les Noirs sont devenus superflus. Puisqu'ils étaient superflus, les institutions et les moyens de domination nécessaires à leur contrôle ne se sont pas développés, et dans de telles circonstances, ils sont devenus dangereux et indésirables aux yeux des groupes dominants »<sup>356</sup>.

Les termes de *caraiïbe noir* et de *moreno*, qui qualifient de l'extérieur les Garifunas, combinent racialisation et particularisme culturel, et reflètent l'ambivalence des représentations existantes du Noir et de l'Indien sauvage. Le terme *moreno*, notamment, est caractéristique d'une altérité liminaire qui questionne les schèmes de classement de l'imaginaire ethnoracial de la (post)colonie : entre Noir et Indien, étranger et autochtone, menace et exotisme, cette altérité particulière montre à la fois l'arbitraire et la versatilité des chaînes signifiantes d'un tel imaginaire, dont les métamorphoses n'éliminent pas les

---

<sup>354</sup> Walter Mignolo, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", dans LANDER Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericana*, pp 34-52.

<sup>355</sup> Christian Gros, *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 1997, p 265. Notons que la ladinisation de l'Indien est également ambiguë, du fait que l'indianité est considérée à la fois comme une culture (à laquelle on peut renoncer) et comme une nature (de laquelle on ne se défait jamais vraiment) – cf. Charles Hale, *op. cit.*, p 160.

<sup>356</sup> Severo Martínez, *op. cit.*, pp 274-275. La politique d'importation d'esclaves en Amérique centrale reflète la même contradiction notée à propos des Caraïbes noirs, « puisqu'à certains moments on demande au roi l'envoi de plus de noirs pour le travail des mines et l'agriculture, mais d'autres fois on interdit leur arrivée en raison du danger qu'ils représentent » (Rafael Leiva Vivas, *Tráfico de Esclavos Negros a Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa, 1982, p 119).

polarités (Blanc, Indien, Noir). La nation *mestiza* se réalise *entre* ces polarités qui continuent à structurer un imaginaire à la fois *duel* (civilisation vs primitivisme) et *fractal* (chaque unité locale tendant à reproduire la hiérarchie du niveau supérieur). Les *mestizos* reproduisent à l'égard des Noirs et des Indiens des préjugés analogues à ceux que les Européens et Nord-Américains nourrissent à leur égard, les Noirs *creoles* tendent à s'identifier à la civilisation anglo-saxonne par opposition aux « sauvages caraïbes »<sup>357</sup>; ceux-ci, enfin, se distinguent des descendants d'esclaves ou des Indiens qui forment, selon Coelho, « la strate inférieure de la population »<sup>358</sup>. C'est précisément ce que Pierre Bourdieu appelait « violence symbolique » : « cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) (...) lorsque les schèmes qu'il met en œuvre pour se percevoir et s'apprécier ou pour apercevoir et apprécier les dominants (...) sont le produit de l'incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit »<sup>359</sup>.

C'est de cette domination symbolique, et de son procès de renversement, qu'il sera question aux chapitre 4 et 5. Nous nous intéresserons auparavant aux représentations non-nationales des Garifunas d'Amérique centrale : celles des voyageurs et des ethnographes.

---

<sup>357</sup> Cf. Jennifer Allan Goett, *Diasporic Identities, Autochthonous Rights: Race, Gender, and the Cultural Politics of Creole Land Rights in Nicaragua*, Doctoral Dissertation, The University of Texas at Austin, 2006, p 79.

<sup>358</sup> Extrait du journal de terrain de Ruy Coelho, cité par Mark Anderson, *op. cit.*, p 74. Coelho y compare le rapport à l'indianité des Garifunas et des *mestizos*, expliquant que « leur attitude est identique à celle de la majorité des Honduriens, qui sont fiers de dire qu'ils ont du sang indien, mais écartent catégoriquement tout rapport avec les Indiens d'aujourd'hui ».

<sup>359</sup> Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, 2003, p 246.

## IX. TRUJILLO ET L'ATLANTIQUE

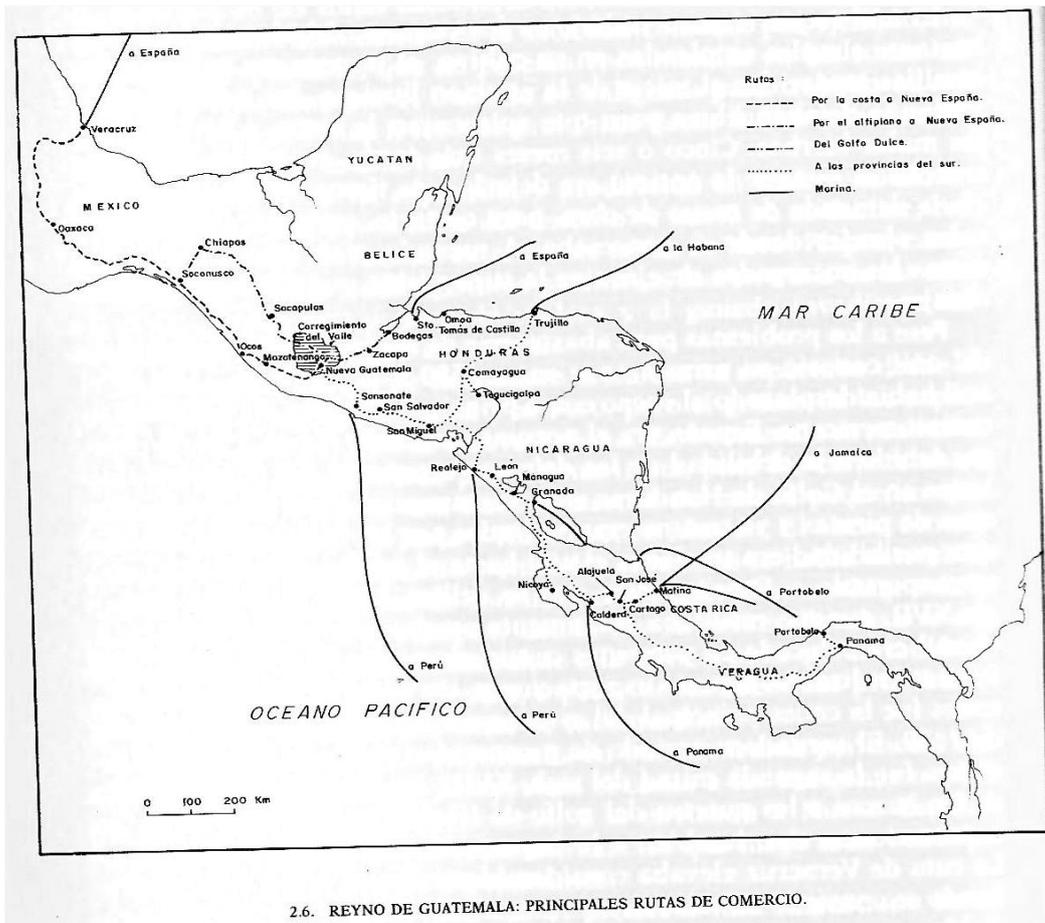


1. Une vue idéalisée de Trujillo au XVIIème siècle – les fortifications et l'activité commerciale sont exagérées par l'auteur (Arnoldus Montaldus, *De Nieuwe en Onbekende Weereld*, Amsterdam, 1671).

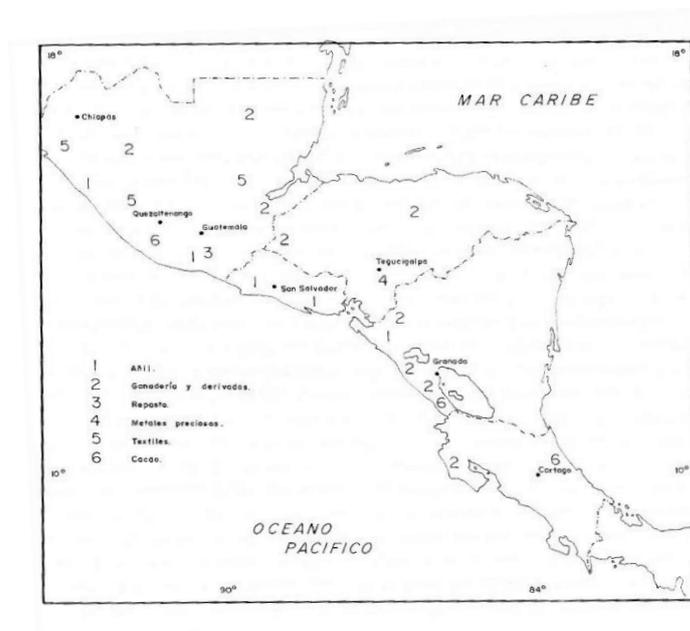


2. La forteresse de Santa Bárbara, bâtie au XVIème siècle, surplombant la baie de Trujillo (photo O. C.).

## X. L'AMERIQUE CENTRALE ET LE GOLFE DU HONDURAS A L'EPOQUE COLONIALE



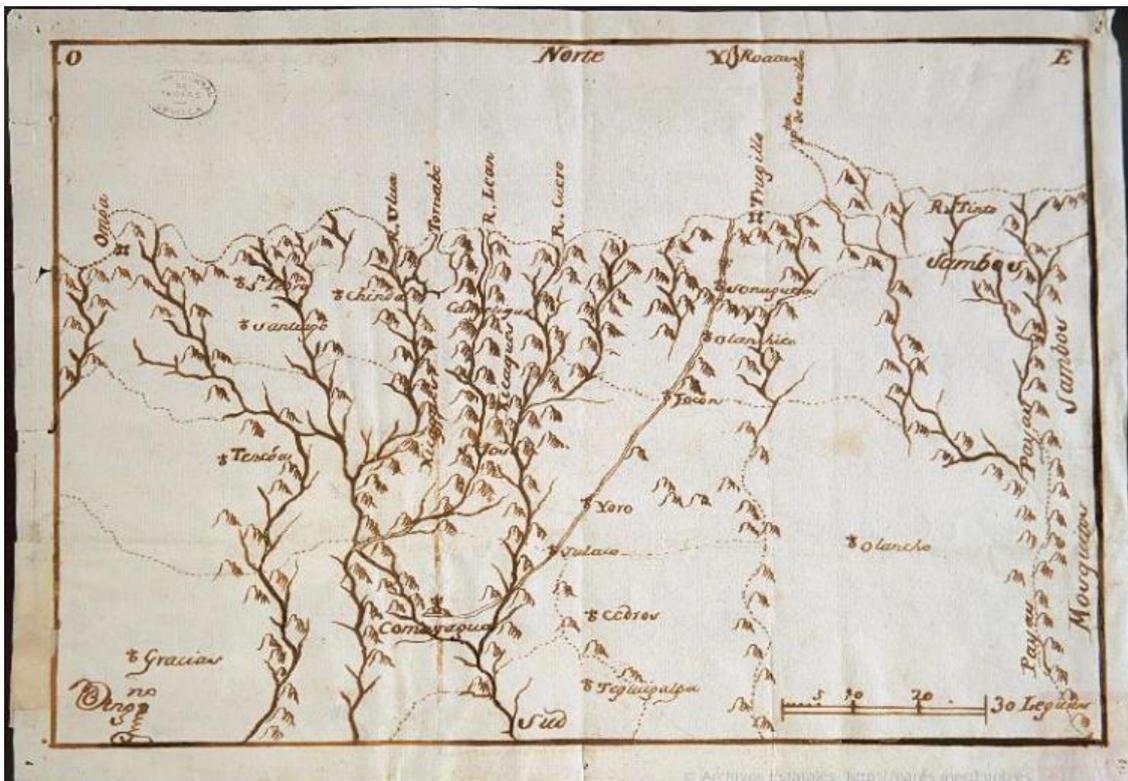
1. Principales routes de commerce de l'Amérique centrale coloniale (*Historia general de Centroamérica II*, p 136).



2. Principaux centres productifs du royaume de Guatemala (*Historia general de Centroamérica II*, p 253).

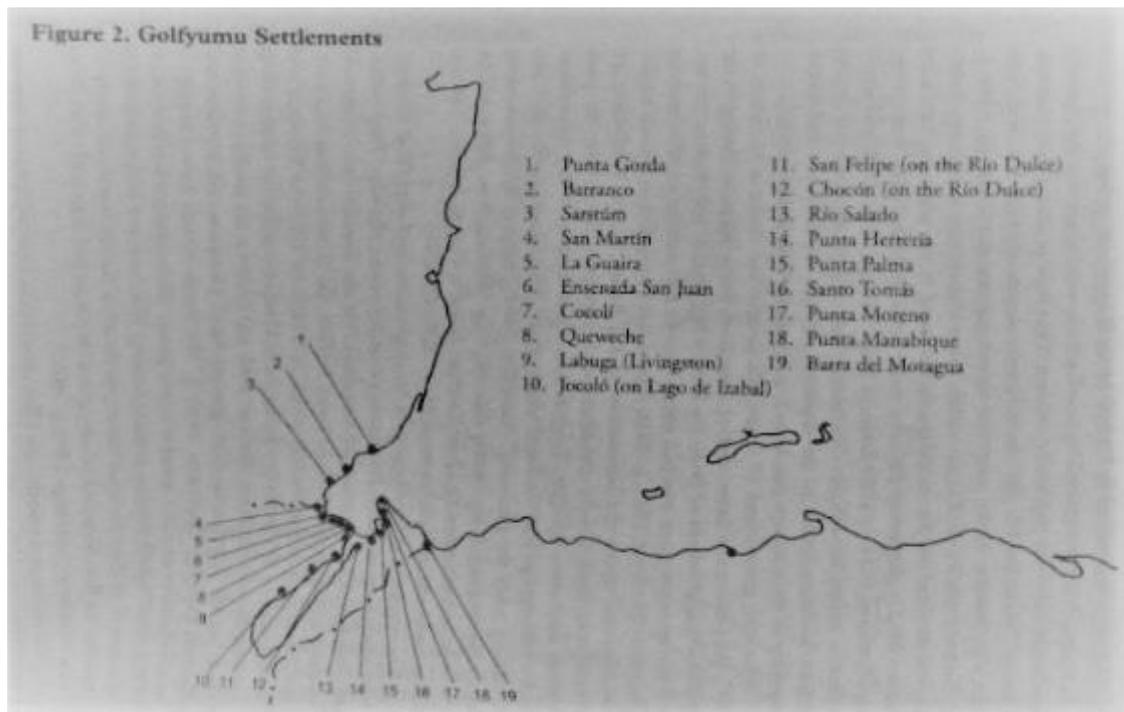


3. “Mapa que comprende desde el golfo de Matina hasta el de Santo Thomás”, ingénieur Luis de Navarro, 1758 (Archivo General de Indias). Le nord est orienté vers le bas ; à l’extrême-ouest le Golfo Dulce et le Golfete, à l’extrême-est le cap Gracias a Dios.



4. “Mapa de la parte de la Provincia de Comayagua ú Honduras en que habitan los indios Xicagues”, intendant Ramón de Anguiano, 1798 (Archivo General de Indias).

## XI. VILLAGES GARIFUNAS DU GOLFETE ET DE LA BAIE D'AMATIQUE AU XIXÈME SIÈCLE



1. *Golfuyumu*, villages garifunas au Guatemala et au sud du Belize, XIXème siècle (carte d'Alfonso Arrivillaga reproduite dans Joseph Palacio (ed.), *The Garifuna. A nation across borders: Essays in Social Anthropology*, Cubola Productions, Belize, 2005).



2. Le château San Felipe de Lara, construit au XVIIème siècle, à l'embouchure du Río Dulce (photo Wikipedia).

## XII. L'INFLUENCE BRITANNIQUE EN AMERIQUE CENTRALE AU XIXEME SIECLE

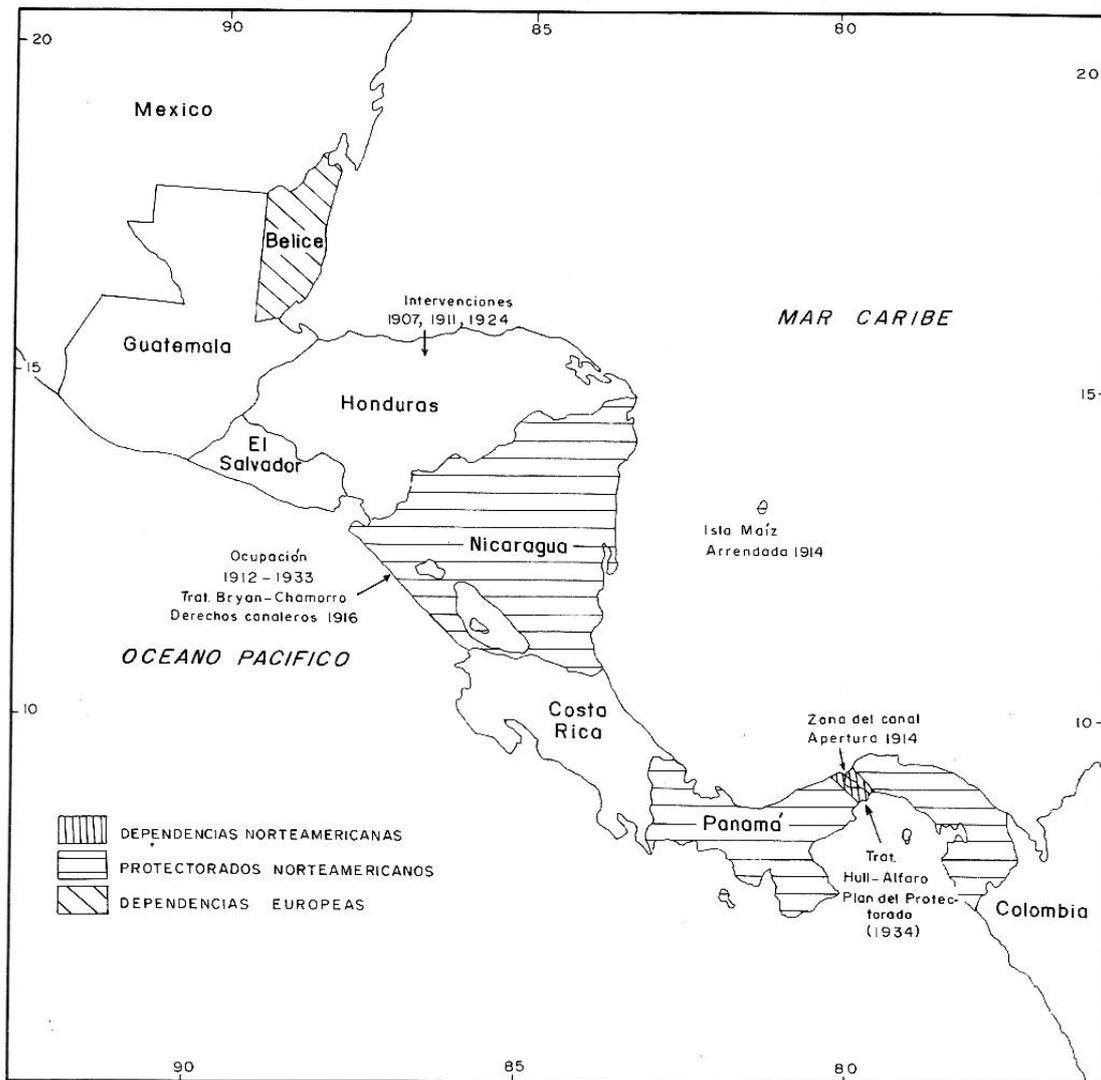


1. « Map of Central America, shewing different lines of Atlantic and Pacific communications », James Wylde, 1852 (Library of Congress). En rouge, les établissements anglais du Belize et de la Mosquitia.

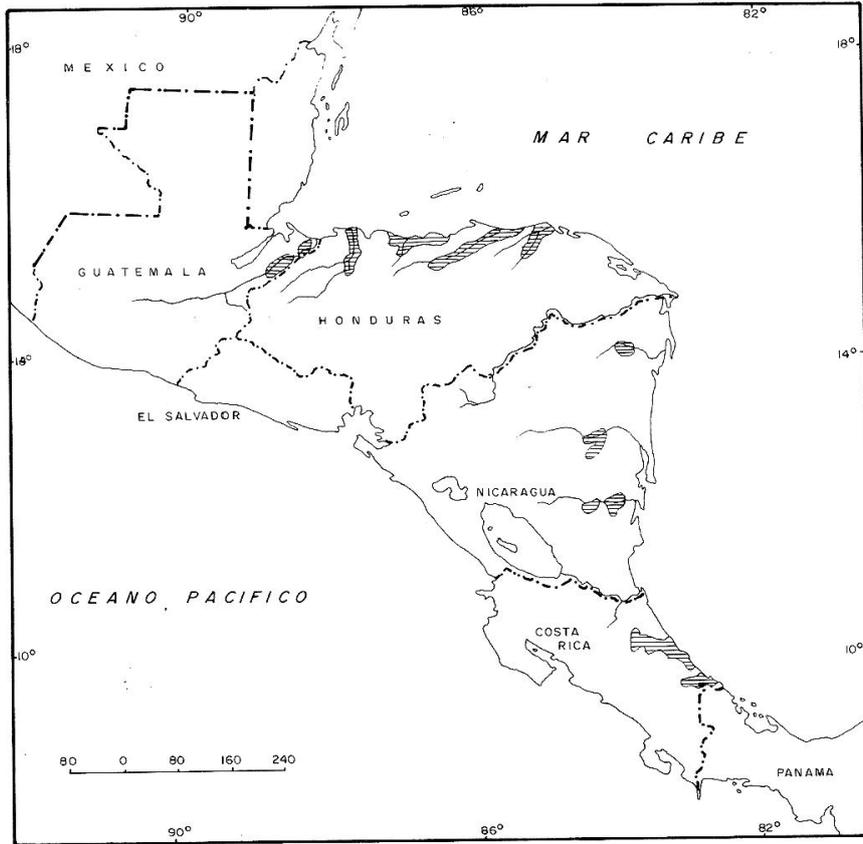


2. Le roi Mosquito Robert Henry Clarence et son conseil exécutif en 1894 (*Historia General de Centroamérica III*, p 251).

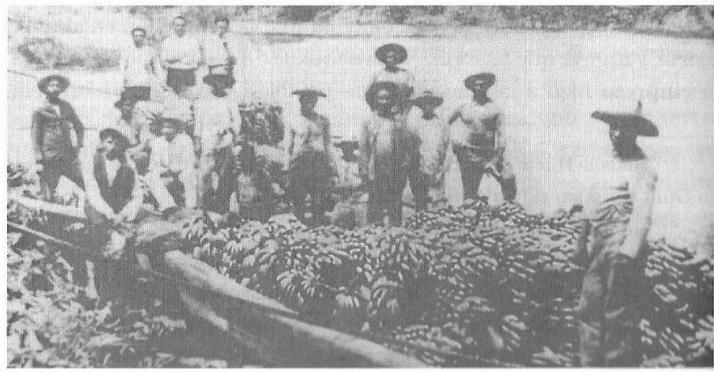
### XIII. IMPERIALISME ETATS-UNIEN ET ECONOMIE BANANIERE EN AMERIQUE CENTRALE



1. Présence nord-américaine en Amérique centrale (1898-1936), avec les dates d'interventions militaires (*Historia General de Centroamérica IV*, p 171).



2. Economie de la banane et économie du café : les principales zones de plantations bananières (ci-dessus) ; les zones caféières avec les lignes de chemin de fer et ports d'exportation (ci-dessous) – *Historia General de Centroamérica IV*, p 49 et 133).

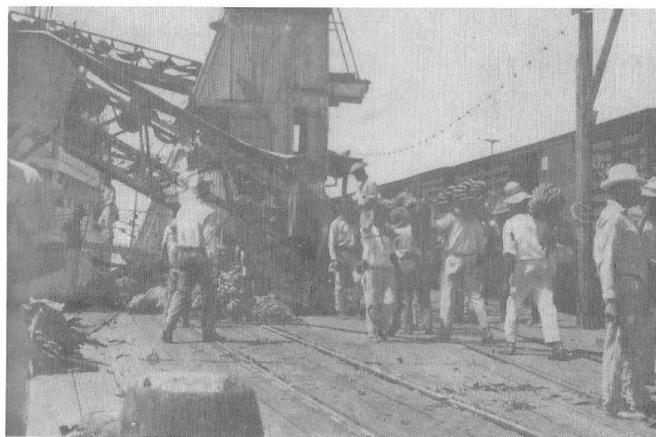


Poquiteros cargando bananos en la barra del río Cangrejal, a inicios del siglo XX.

3. *Poquiteros* (petits producteurs) chargeant des bananes, río Cangrejal, Honduras, début du XXème siècle (reproduit dans Antonio Canelas Díaz, *El Estrangulamiento Economico de La Ceiba 1903-1965*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2009, p 138).

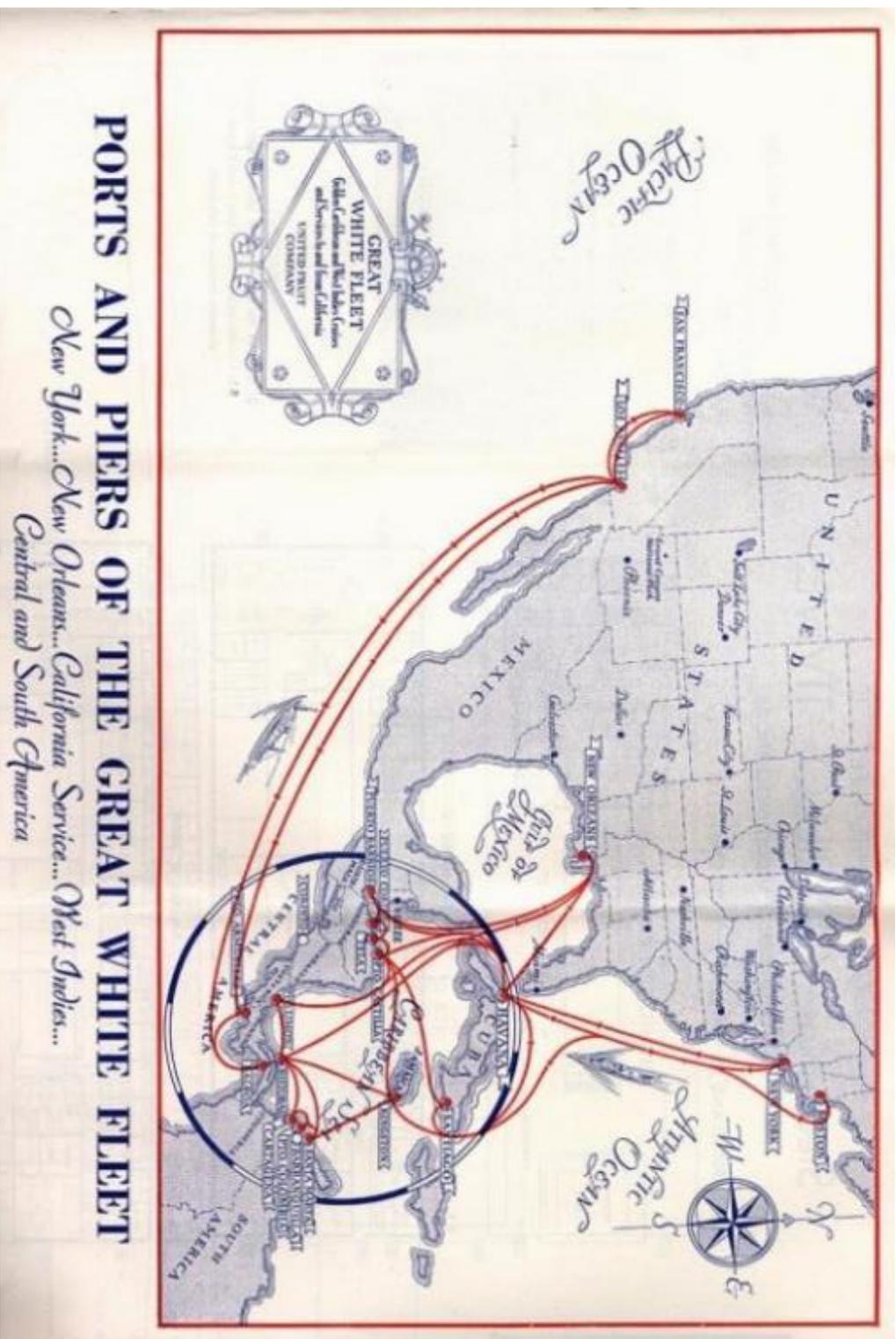


4. Travailleurs des plantations bananières, Costa Rica, vers 1911 (*Historia general de Centroamérica IV*, p 116).



Embarcando bananos transportados por el ferrocarril en 1947.

5. Transport et chargement des bananes, 1947 (reproduit dans Antonio Canelas Díaz, *op. cit.*, p 253).



6. Le réseau commercial maritime de la « Grande flotte blanche » de la United Fruit Company et les lignes reliant Puerto Barrios-Puerto Cortés-Tela-Puerto Castilla (Trujillo) à la Nouvelle-Orléans et New York, v. 1920-1930 [<https://www.histamar.com.ar/LineasdePaxNAaSCA/UnitedFruitCo.html>].

### Chapitre 3 – Le regard ethnologue

« Pourquoi Nietzsche généalogiste récuse-t-il, au moins en certaines occasions, la recherche de l'origine ? Parce que d'abord on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à ce qui est externe, accidentel et successif. »  
Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire » (1971)

Le 15 mai 2013 à Ciriboya je m'entretenais avec Andoni Castillo, auteur de plusieurs livres sur la culture garifuna, et dont le dernier ouvrage, *Códigos Genéticos de los Célebres del Edén*<sup>360</sup>, combinait les théories de Leo Wiener et Ivan van Sertima sur les expéditions mandingues en Amérique au début du XIV<sup>e</sup> siècle aux travaux de Rebecca Cann et des généticiens de la théorie « Out of Africa »<sup>361</sup>, agrémentés de références à la Bible et aux civilisations pré-colombiennes<sup>362</sup>. Voulant montrer l'origine africaine de l'humanité d'une part, et l'influence africaine sur les civilisations amérindiennes d'autre part, il s'agissait, pour A. Castillo, d'affirmer, dans une perspective afrocentriste, l'origine africaine (bantoue) des « Caraïbes noirs ou Garifunas de Saint-Vincent », contre les travaux d'anthropologie ayant conclu à une filiation arawak (sud-américaine) de la culture, et, en particulier, de la langue garifunas. Je lui exposai mes critiques lorsque Luther Castillo, cousin d'Andoni, médecin bien connu de la communauté garifuna hondurienne<sup>363</sup>, m'a sèchement accusé d'eurocentrisme – j'étais le Blanc qui reproduisait son empire dans la production des savoirs sur des populations colonisées qui en sont l'objet. Quel droit avais-je de me sentir « dérangé » par des théories produites « de l'intérieur » ? « Nous avons l'autorité d'écrire ce que nous avons envie sur nous-mêmes... c'est comme si j'allais chez les Indiens Kunas leur dire ce qu'ils peuvent écrire ou non sur eux-mêmes ! »

Cette réplique m'a semblé au premier abord excessive, en ceci qu'elle décorrélait la vérité d'un discours de sa conformité à un réel historique objectivement vérifiable, pour en faire

---

<sup>360</sup> Andoni Castillo, *Códigos Genéticos de los Célebres del Edén. La revelación de los códigos genéticos con una visión desde adentro de la historia oculta del Africa*, SCAD-MAMUGAH-Instituto Tecnológico del Litoral Atlántico (ITLA)-SEDINAFROH, Editorial Cultura, Tegucigalpa, 2013.

<sup>361</sup> Selon cette théorie, les lignes d'ADN mitochondriaux convergeraient vers une « mère » (africaine) de l'humanité, l'« Ève mitochondriale », quelques 200 mille ans avant J-C. Cf. Rebecca L. Cann, Mark Stoneking et Allan C. Wilson, "Mitochondrial DNA and human evolution", *Nature*, n°325, 1987, pp 31-36.

<sup>362</sup> En particulier la civilisation olmèque, dont les statues sont censées représenter des visages aux traits « négroïdes ». Sur la popularité des thèses afrocentristes parmi la diaspora garifuna, cf. infra, chapitre 6.

<sup>363</sup> Il est notamment à l'initiative du premier hôpital garifuna à Ciriboya – cf. infra, chapitre 5.

le corrélat exclusif d'une position d'énonciation – qui parle et d'où parle-t-il ? Parle-t-il de lui-même ou d'un autre ? La remarque de Luther pose en fait la question de la légitimité ce que l'on *peut* dire de soi ou des autres, au double sens de ce qu'il est *possible* et de ce qu'il est *permis* de dire. Que peut-on dire, par exemple, des Garifunas ? Qui peut non seulement le dire mais le diffuser, l'accréditer, le transformer ? Les critiques comme celle de Luther, qu'il est commun d'entendre sur le terrain lorsque l'on se présente comme chercheur, ne portent pas tant sur un auteur ou un contenu en particulier que sur une « discipline » historiquement structurée par un « domaine d'objets » (l'étude des sociétés et des cultures « primitives » ou « exotiques »), un système de positions sociales (l'auteur occidental et ses « objets d'étude »), des enjeux et des rapports de pouvoir (qui bénéficie du savoir produit, quelles pratiques informe-t-il ?), un partage entre ceux qui ont la capacité de dire (ou plus précisément écrire) et ceux qui ne l'ont pas<sup>364</sup>.

Les écrits d'Andoni Castillo visent, en ce sens, à perturber un système d'énoncés et de positions en opposant un discours « natif » à un discours « externe », une filiation africaine-yoruba à la filiation arawak-caraiïbe, une « découverte » africaine à la « découverte » européenne<sup>365</sup>. En même temps ce contre-discours, produit depuis une position périphérique du champ académique, se situe sur le même *plan d'objets* que celui de l'anthropologie « classique » (les races, les cultures, les origines). Cette importance donnée à la question des origines ne peut elle-même se comprendre qu'en regard d'une histoire déterminée par l'importance des généalogies dans le système social et juridique de la (post)colonie – nous verrons, au chapitre 5, l'importance actuelle de « l'autochtonie », de la filiation indigène du point de vue du droit national et international (qui revendique quel droit en fonction de quelle filiation, etc.). De ce point de vue l'anthropologie, en tant que savoir scientifiquement légitime sur les cultures et les origines, produit des effets de légitimation et de contestation, informe des discours et des pratiques, fait l'objet de critiques et de réappropriations tant de la part de l'Etat que des organisations de défense des droits garifunas. Les études d'anthropologie biologique menées par Michael H. Crawford et Nancie González dans les années 1970-1980 afin de déterminer l'origine (africaine ou amérindienne) des Garifunas<sup>366</sup>, par exemple, sont vivement critiquées par l'anthropologue garifuna Doris Garcia comme une preuve de la

---

<sup>364</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale prononcée au Collège de France le 2 décembre 1970*, Gallimard, Paris, 1971.

<sup>365</sup> Cf. *infra*, chapitre 6, partie D.

<sup>366</sup> Cf. *infra*, partie D.

persistance d'une colonialité racialisante du regard anthropologique ; ces mêmes études sont néanmoins citées, en 2010, par l'Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH) comme une preuve « indéniable de l'amalgame génétique et culturel entre Amérindiens et Africains »<sup>367</sup>.

Dans la dialectique exo-/endo-identification, l'ethnologie tient donc une place intermédiaire et ambivalente ; elle forme une masse d'énoncés qui, par le jeu des références croisées, *fait système*, et qui dans le même temps a considérablement évolué dans ses méthodes, ses règles et ses définitions. Aussi nous proposons-nous dans ce chapitre de faire l'histoire des discours anthropologiques sur les Garifunas (connus des voyageurs et des ethnologues comme « Caraïbes noirs ») en les situant dans une histoire caractérisée par une circulation transnationale d'idées (sur l'homme, la race, la culture) mais aussi par des contextes particuliers (de formation intellectuelle – Europe, Etats-Unis – et d'observation *in situ* – Amérique centrale). Comment les discours « ethnologiques » se situent-ils dans la série des discours (post)coloniaux sur les Caraïbes noirs ? Comment constituent-ils les Caraïbes noirs et les autres populations d'Amérique centrale comme objets de savoir ? Que voulait-on savoir d'eux ? En fonction de quel regard, de quelles catégories, de quelles intentions ? Comment les discours sur les Caraïbes noirs évoluent-ils à mesure que le champ anthropologique se spécialise et se professionnalise ?

Selon la formule de Maurice Godelier, l'anthropologie « est née plusieurs fois » : aux premières générations d'ethnographes « spontanés » poussés par la curiosité, l'intérêt économique, les responsabilités de gouvernement ou la mission de christianisation ont succédé les publications « scientifiques » des ethnologues professionnels<sup>368</sup>. Cette transition d'une littérature de voyage directement liée à des enjeux de pouvoir – le contrôle de tel ou tel territoire, la construction de voies de chemin de fer, l'ouverture de nouveaux marchés – à la structuration d'un champ universitaire avec ses chaires, ses revues et ses méthodes, n'est cependant pas réductible à une rupture binaire. Les classifications globales des espèces et des variétés (minérales, végétales, animales) et les

---

<sup>367</sup> OFRANEH, "Estado de Honduras deniega condición de indígena al pueblo Garífuna", Sambo Creek, 19 août 2010 [<https://ofraneh.wordpress.com/2014/08/20/estado-de-honduras-deniega-condicion-de-indigena-al-pueblo-garifuna/>]. Ce communiqué insiste, dans le cadre d'un conflit juridique territorial avec l'Etat du Honduras, sur l'origine « arawak, maipure », de la langue et de la culture garifunas.

<sup>368</sup> Maurice Godelier, « Histoire de l'anthropologie », *Séminaire Figures du pouvoir, rapports de parenté et le corps sexué (2005-2006)*, EHESS, 5 décembre 2005 [<https://hal.archives-ouvertes.fr/medihal-01379069/>].

expéditions « scientifiques » du naturalisme du XVIII<sup>ème</sup> siècle font du voyage une entreprise d'enquête, de recension, d'observation et description – des minerais, de la faune et de la flore, de la géographie, de « la physionomie et [d]es mœurs des naturels »<sup>369</sup>. Comme le rappelle Blanckaert, « l'anthropologie s'est vu confirmée, institutionnalisée tout au long du siècle suivant dans la continuité d'une histoire naturelle de l'homme dont Buffon, mais également Petrus Camper aux Pays-Bas, Johann Friedrich Blumenbach ou Alexander von Humboldt en Allemagne, etc., ont porté la tradition »<sup>370</sup>. « Fille de l'impérialisme et du colonialisme »<sup>371</sup>, l'ethnologie se définit au tournant du XIX<sup>ème</sup> siècle comme une science générale de l'homme<sup>372</sup> ; de ce savoir éclectique et utilitaire, où s'affirme la mission civilisatrice de l'Europe et des Etats-Unis de l'âge industriel, se dégage peu à peu une discipline autonome qui se spécialise, au XX<sup>ème</sup> siècle, dans l'étude des cultures, jusqu'à en affirmer la valeur relative<sup>373</sup>.

Nous nous intéresserons ici aux discours à caractère ethnographique d'auteurs-voyageurs européens et nord-américains sur les Garifunas d'Amérique centrale (Belize, Guatemala, Honduras) en distinguant deux séries d'« évènements discursifs »<sup>374</sup> : les récits de voyage du XIX<sup>ème</sup> siècle et les travaux universitaires du XX<sup>ème</sup>, et en nous interrogeant sur les différences et les points communs entre ces deux séries, mais aussi sur les rivalités stratégiques et/ou les dissensions et hésitations théoriques qui traversent chacune d'elles. Concernant la littérature de voyage en Amérique centrale au XIX<sup>ème</sup> nous avons sélectionné les auteurs qui font mention des Caraïbes noirs, et les passages les plus représentatifs à des fins de comparaison<sup>375</sup>. Après avoir situé cette littérature dans son contexte historique et géopolitique (A), nous analyserons en détails les modes de description, les critères et les schèmes de classement qui les structurent (B). Concernant

<sup>369</sup> Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris, 1995, p 114.

<sup>370</sup> Claude Blanckaert, « Postface », dans Michèle Duchet, *op. cit.*, pp 563-608.

<sup>371</sup> Jean Copans, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, François Maspero, Paris, 1974, p 111.

<sup>372</sup> *Anthropologie ou science générale de l'homme* est d'ailleurs le titre d'un traité publié en 1788 par Alexandre César Chavannes, professeur de théologie de l'Académie de Lausanne.

<sup>373</sup> Claude Blanckaert, « "Story" et "History" de l'ethnologie », *Revue de synthèse*, IV<sup>ème</sup> série, n<sup>o</sup>3-4, juillet-décembre 1988, pp 451-467.

<sup>374</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, pp 38-39.

<sup>375</sup> Pour une bibliographie complète voir Aldo Lauria Santiago et Jordana Dym, "Bibliografía de relatos de viaje y descripciones sobre Centroamérica", *Istmo: Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, n<sup>o</sup>14, janvier-juin 2007 ; Juan Carlos Vargas, *Tropical Travel. The Representation of Central America in the 19th Century*, Universidad de Costa Rica, San José, 2008 ; Alfonso Arrivillaga et Sylvia Shaw, "Recomendaciones de lecturas sobre los Garifuna", *Estudios*, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Universidad San Carlos, Vol. 2, août 1997, pp 74-83 ; Mark Anderson, "The Significance of Blackness: Representations of Garifuna in St. Vincent and Central America, 1700-1900", *Transforming Anthropology*, Vol. 6, n<sup>o</sup>1-2, 1997, pp 22-35.

les études universitaires, nous centrerons l'analyse sur deux monographies écrites dans les années 1940-1950, les thèses de l'anthropologue états-unien Ruy Coelho et de l'anthropologue et linguiste britannique Douglas Taylor (C), qui se distinguent des récits de voyage non seulement par la fonction et la position des sujets connaissant (doctorants, professeurs), mais aussi par leurs techniques d'enquête (séjour prolongé, observation participante) et leur configuration conceptuelle (culture comme totalité, adaptation et acculturation)<sup>376</sup>. Enfin nous consacrerons une quatrième partie aux travaux de Nancie González, anthropologue dont les écrits ouvrent sur une anthropologie socio-économique des Garifunas (D). Cette structure, bien qu'elle implique nécessairement l'analyse d'œuvres et d'auteurs particuliers, devra permettre de retracer l'histoire d'un regard ethnologique en partant non des biographies individuelles ou des systèmes de pensée, mais de son contexte de formation et des « idées-éléments » qui caractérisent une discipline et son histoire en tant que formes *a priori* de la pensée<sup>377</sup> – soit ici la *race* et ses critères ; la *culture* et la « personnalité » ; et, enfin, les rapports *communauté-société* et les formes d'*adaptation/déstructuration* qui en résultent.

### A. Géopolitique de la race

Alors que le système de monopoles a longtemps maintenu l'Amérique espagnole dans un relatif isolement, les réformes bourbonniennes, les indépendances et l'ouverture commerciale qui s'en est suivie ont suscité un afflux de « scientifiques, de soldats et de spéculateurs » qui, dans le sillage d'Alexandre von Humboldt, ont « réinventé » l'Amérique latine<sup>378</sup>. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, les trente volumes de Humboldt sur ses voyages aux « régions équinoxiales » lui valurent la réputation de « second découvreur » du Nouveau Monde auprès des Européens comme des *criollos*. « Quelle joie serait la mienne, Monsieur le Baron, si vous voyiez ces terres si dignes de vos regards ! Combien de conquêtes vous feriez dans les sciences physiques et naturelles ! Quel bien en recevrait

---

<sup>376</sup> L'article de l'ethnologue luxembourgeois Eduard Conzemius ("Ethnographic Notes on the Black Carib (Garif)", *American Anthropologist*, Vol. 30, n°2, 1928, pp 183-205), qui constitue la première publication sur les Caraïbes noirs dans une revue scientifique, mais qui est beaucoup moins substantiel et présente davantage de continuités avec la littérature de voyage de la période précédente, ne fera l'objet que de mentions marginales.

<sup>377</sup> Robert Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico I*, Amorrortu Ed., Buenos Aires, 1977, pp 15-20.

<sup>378</sup> Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London & New York, 2003, chapitres 6 et 7.

ma patrie ! », s'exclame José Cecilio del Valle en octobre 1829<sup>379</sup>. Le savant prussien, de fait, ne s'est guère intéressé à l'Amérique centrale. On trouve dans le récit de voyage d'Orlando Roberts, commerçant anglais du début du XIX<sup>e</sup> siècle, cette exergue où l'absence de « rapport » sur les pays centraméricains semble prolonger le caractère inachevé de la conquête espagnole dans la région : « Bien que des informations précieuses aient récemment parues quant à l'Amérique du Sud, aucun voyageur européen n'a, depuis la révolution hispano-américaine, fait de compte-rendu du pays situé entre le Mexique et la Colombie, qui forme le *Territoire Indien*, et les Provinces Unies d'Amérique Centrale, ni des nombreuses tribus d'Indiens libres dans cette partie du monde »<sup>380</sup>. De même Ephraim George Squier, nommé chargé d'affaires des Etats-Unis en Amérique centrale en 1849, se moque des cartes que l'on trouve dans les archives espagnoles, qui ne valent guère plus que les « tracés rudimentaires que l'Indien fait dans le sable pour guider ses compagnons sur le sentier de la guerre »<sup>381</sup>. A l'instar de Humboldt, les voyageurs britanniques et états-uniens de l'époque se placent volontiers dans la position du découvreur-civilisateur dont les enquêtes – au sens d'une « technique de voyage » qui est à la fois « entreprise politique d'exercice du pouvoir » et « entreprise de curiosité et d'acquisition de savoir »<sup>382</sup> – ouvrent la voie à l'industrie et au commerce à venir. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, cette subjectivité du *pionnier* face à une nature presque vierge est encore celle du botaniste et géologue états-unien William Tufts Brigham :

« Alors que le bateau à vapeur jette l'ancre au large de Livingston, le voyageur voit presque exactement ce que les Espagnols ont vu – terre, ciel et mer –, si peu ont œuvré quatre siècles sur les rivages extérieurs du Guatemala. (...) A ce moment tout est tel que lorsqu'Hernan Cortés, en l'an 1525, est venu sur cette côte après sa terrible marche depuis le Mexique. (...) En attendant l'aurore et les embarcations qui nous mènent à terre, je ne peux m'empêcher de me rappeler les anciens temps ; l'imagination confond le navire à vapeur avec une petite caravelle, et les sentiments des *conquistadores* sont miens pour un instant »<sup>383</sup>.

---

<sup>379</sup> Lettre à Alexandre von Humboldt citée dans José Cecilio del Valle, *Obras escogidas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1982, p XIX.

<sup>380</sup> Orlando Roberts, *Narrative Of Voyages And Excursions On The East Coast And In The Interior Of Central America*, Constable & Co., Edinburgh, 1827, pp 25-26.

<sup>381</sup> Ephraim G. Squier, *Notes on Central America*, Harper & Brothers, New York, 1855, p VIII.

<sup>382</sup> Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques », dans *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 1994, pp 538-646.

<sup>383</sup> William T. Brigham, *Guatemala The Land of the Quetzal: a Sketch*, New York, Charles Scribner's Sons, 1887, pp 25-26.

Brigham, qui s'intéresse au potentiel agricole de la frange caraïbe du Guatemala<sup>384</sup>, exprime un romantisme ambivalent ; chantre du progrès industriel, il anticipe la nostalgie d'un ordre ancien, dans un passage révélateur de la vision occidentale du futur commercial de l'isthme.

« Lorsque le chemin de fer porte-bateaux de Eads traversera l'isthme de Tehuantepec, lorsque le chemin de fer du Nord s'étendra à travers le Guatemala, lorsque le chemin de fer transcontinental du Honduras traversera les plaines du Honduras, et que le canal du Nicaragua unira l'Atlantique et le Pacifique, le charme sera brisé, le chemin muletier et les porteurs seront supplantés, et un voyage à travers l'Amérique centrale deviendra presque aussi ennuyeux qu'un voyage de Chicago à Cheyenne »<sup>385</sup>.

Les Etats centraméricains étant incapables par eux-mêmes de *mettre en valeur* les ressources de leur territoire et de *mettre à profit* la position géographique de l'isthme, c'est en effet à l'homme blanc et anglo-saxon qu'il revient de *réaliser* (dans les deux sens du terme) cette valeur, via l'importation des capitaux et la construction des infrastructures adéquates. Le prospecteur minier William Wells, en une formule saisissante, prédit un brillant avenir au Honduras sitôt que « l'immense richesse qui se cache dans ses montagnes (...) sera tombée dans les mains de l'industrie anglosaxonne et sous la férule de son intelligence prophétique »<sup>386</sup> ; « tout le monde, ajoute-t-il, se trouve convaincu qu'en y transplantant une race plus énergique, ces pays ne pourront que prospérer. Avec les Yankees arriveront simultanément le capital, les banques, les activités commerciales et industrielles, l'immigration, les chemins de fer, les bateaux et les chemins »<sup>387</sup>. La race et le progrès, défini comme l'expansion du commerce via l'exploitation des ressources naturelles, sont dans ces écrits des notions indissociables, arrimées l'une à l'autre ; la « mission civilisatrice » de l'homme blanc consiste à mener pays et populations sur la voie d'un capitalisme industriel érigé en norme universelle et inéluctable. Cette philosophie évolutionniste de l'histoire contribue, dans une logique circulaire, à fonder

---

<sup>384</sup> « Les plaines sont largement aptes à l'approvisionnement de la Nouvelle-Orléans, de New York et de Boston en bananes, plantains, ananas et noix de coco... Seul le capital fait défaut pour faire de ce littoral atlantique le grand verger des Etats-Unis » (*ibid.* p 64).

<sup>385</sup> *Ibid.*, p VI. Notons qu'aucun de ces projets n'a finalement vu le jour.

<sup>386</sup> William Wells, *Exploraciones y Aventuras en Honduras*, Banco Central de Honduras, Tegucigapa, 1960, p 580.

<sup>387</sup> Cité par Marvin Barahona, *Evolución histórica de la identidad nacional*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2002, pp 259-260.

les croyances racistes : si seul l'homme blanc est parvenu à ce stade supérieur de civilisation, c'est qu'il doit posséder des facultés qui font défaut aux peuples barbares, aux races inférieures, aux tribus sauvages ; on en arrive ainsi à la tautologie raciale/nationale du discours impérial – « les Anglais sont supérieurs *parce qu'ils sont anglais* »<sup>388</sup> – et à ses déclinaisons locales – le Blanc, l'Aryen, l'Anglo-saxon...

Le XIX<sup>ème</sup> siècle voit en effet se multiplier les classifications raciales, sous forme d'une taxinomie arborescente où le type physique est subdivisé en familles de langues et en nations, chacune de ces catégories étant associée avec un certain nombre de traits physiques et psychologiques. L'anthropologie, via une vaste entreprise transnationale de collecte de corps et de crânes, de descriptions ethnographiques et archéologiques, offre ainsi une légitimité scientifique aux agendas impérialistes et nationalistes des nations d'Occident. Elle mobilise, pour ce faire, des « coalitions disciplinaires » dominées par les sciences naturelles (anatomie, zoologie) et leurs méthodes « positives » (observation, mesure, comparaison) ; c'est en effet une caractéristique de l'époque que même les plus politisés des ethnologues se considéraient comme des scientifiques professionnels, sérieux et rigoureux, qui oeuvraient pour le progrès de la connaissance de l'Homme<sup>389</sup>. Le cas d'Ephraim George Squier, le voyageur le plus prolifique de la période sur l'Amérique centrale, illustre bien un tel système. Né à New York en 1821, Squier commence sa carrière d'anthropologue-archéologue par des recherches sur les monticules (*mounds*) des Indiens d'Amérique du Nord, dont l'ancienneté devait démontrer que les Indiens d'Amérique n'étaient pas venus d'Asie mais formaient une race à part<sup>390</sup>. Squier contribuait ainsi à défendre les thèses polygénistes de l'American School of Ethnology, dont le mentor était le docteur Samuel Morton, le craniologue le plus célèbre de l'époque<sup>391</sup>. A cette occasion, Squier envoya à Morton un crâne retrouvé dans un monticule à proximité de Chillicothe la Scioto Valley, afin que celui-ci puisse le comparer à des crânes d'indigènes du Mexique, du Pérou et d'Amérique centrale ; le Dr. Morton confirma qu'il s'agissait bien d'un « parfait type » de « crâne aborigène », ce qui

---

<sup>388</sup> Juan Carlos Vargas, *op. cit.*, p 8.

<sup>389</sup> Richard McMahon, *The Races of Europe. Construction of National Identities in the Social Sciences, 1839-1939*, Palgrave-MacMillan, London, 2016, p 17.

<sup>390</sup> William R. Stanton, *The Leopard's Spots: Scientific Attitudes toward Race in America, 1815-59*, The University of Chicago Press, 1960, pp 82-89.

<sup>391</sup> Juan Carlos Vargas, *op. cit.*, pp XIX-XX.

permettait de confirmer que la race indigène d'Amérique constituait « un vaste groupe homogène », « distinct et séparé de tous les autres »<sup>392</sup>.

Les recherches subséquentes de Squier au Nicaragua et au Honduras (étude de monolithes représentant des « idoles », collecte de vocabulaire de différentes ethnies) visent à établir des familles et des filiations au sein de ce vaste groupe – les similitudes linguistiques entre le nahua et les langues indigènes du Nicaragua indiquant, par exemple, d'anciennes migrations mexicaines. Fervent partisan de la doctrine de la « destinée manifeste », Squier voit dans l'Amérique centrale une nouvelle frontière – une terre dont la « richesse naturelle (...) doit bientôt attirer cet esprit d'entreprise et de commerce sans repos qui, non content de ses triomphes passés, aspire à de nouvelles conquêtes et à un champ plus large d'exercice »<sup>393</sup>. Les races étant, dans le cadre de cette doctrine, érigées en facteurs déterminants de la puissance des uns et du retard des autres<sup>394</sup>, Squier s'attache à calculer, sur la base des estimations disponibles, la proportion de Blancs, d'Indiens, de Noirs et de *mestizos* dans la population centraméricaine. Comme W. Wells, il en conclut que la race blanche, qui représente un vingtième de la population de la région (cent mille sur deux millions), est vouée à l'extinction, à moins qu'une politique migratoire « judicieuse » ou, à défaut, des « moyens plus violents » ne permettent d'inverser la tendance<sup>395</sup>. C'est là le « seul espoir » de l'Amérique centrale : en effet, on ne peut rien attendre de l'Indien et le Noir, soumis à la force de leurs instincts et de leurs coutumes (*habits*) ; moins encore des « sangs-mêlés » (Squier regroupe dans cette catégorie *ladinos*, *sambos* et *mulattoes*), puisque selon une « loi » établie par la « science anthropologique (...) toute violation des distinctions naturelles de race, ou de ces instincts qui ont été conçus pour perpétuer les races supérieures dans leur pureté, entraîne invariablement les résultats les plus déplorables », tant du point de vue du corps que de l'intellect et de la moralité<sup>396</sup>. Le mélange des races est conséquemment perçu comme la cause de la déchéance politique et économique de l'Amérique latine, la grandeur des Etats-Unis démontrant au contraire la validité d'une politique de ségrégation seule à même de préserver les facultés

---

<sup>392</sup> Cité par Terry A. Barnhart, *Ephraim George Squier and the Development of American Anthropology*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2005, p 49.

<sup>393</sup> Cité dans *ibid.*, p 243.

<sup>394</sup> Cf. Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny. The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

<sup>395</sup> E. G. Squier, *op. cit.*, pp 53-58.

<sup>396</sup> *Ibid.*, pp 54-55. Squier était particulièrement influencé par les thèses Josiah C. Nott, médecin sudiste lié à l'American School of Ethnology du docteur Morton – cf. William Stanton, *op. cit.*, pp 66-68.

supérieures de la « souche teutonique dominante »<sup>397</sup>. Squier est particulièrement sévère avec les *sambos-mosquitos*, qualifiés de « race indienne-africaine sale et lépreuse »<sup>398</sup>, de « sauvages misérables » et débauchés dont le roi lui-même n'est « ni plus ni moins qu'un Noir avec une trace à peine perceptible de sang indien, [qui] passerait aisément dans le Sud pour un serviteur à douze-cents dollars »<sup>399</sup>.

Alors que l'on pourrait s'attendre à trouver les mêmes jugements envers les Caraïbes noirs, ceux-ci sont décrits par Squier comme « actifs, industriels et prévoyants, montrant en cela comme en d'autres aspects un contraste marqué avec les Sambos de la Côte Mosquito » ; « ils sont beaucoup plus civilisés dans leurs coutumes, et vivent dans des huttes propres et confortables »<sup>400</sup>. Si « la présence de sang noir est évidente et palpable », leur langage est celui des « vrais Caraïbes des îles », dont ils sont les seuls survivants (*all that remains*)<sup>401</sup>. Ces jugements par contraste (Caraïbes-Indiens-civilisés, Mosquitos-Noirs-sauvages), qui renvoient l'un à l'autre, sont eux-mêmes relatifs à un double enjeu commercial et territorial :

1°) l'insistance sur la filiation *noire* des Mosquitos vise à contester la légitimité de leurs droits sur le territoire de la Mosquitia – « [cette] dénomination, précise Squier, a toujours été purement géographique, et n'a jamais été conçue pour évoquer l'idée d'une séparation avec le reste de l'Amérique centrale »<sup>402</sup>. L'argumentaire de Young étudié au chapitre 1 est ainsi retourné contre les Anglais : le « sang noir », en annulant la filiation indienne, frappe d'illégitimité le royaume des Mosquitos et de leurs protecteurs britanniques. Les sources anglaises, à l'inverse, font valoir la filiation indigène de ceux qu'ils nomment *Mosquitomen*<sup>403</sup> – Anderson note qu'en réponse à Squier, « le capitaine britannique Bedford Pim argue que la majorité des Miskitu sont de “purs” Indiens *with fine features* »<sup>404</sup> ;

---

<sup>397</sup> E. G. Squier, *op. cit.*, p 58.

<sup>398</sup> Dans un article de 1850 du *Correo del Istmo*, cité dans Douglas Arthur Tompson, *Frontiers of identity: The Atlantic Coast and the formation of Honduras and Nicaragua, 1786-1894*, Doctoral Dissertation, University of Florida, 2001, p 175.

<sup>399</sup> Cité par Mark Anderson, *op. cit.*, p 28.

<sup>400</sup> E. G. Squier, *op. cit.*, pp 213-214.

<sup>401</sup> Squier consacre deux pages à l'histoire de Saint-Vincent (*ibid.*, pp 213-214).

<sup>402</sup> *Ibid.*, pp 361-362.

<sup>403</sup> Mary Helms, “Negro or Indian? The Changing Identity of a Frontier Population”, dans Ann Pescatello (ed.), *Old Roots in New Lands: Historical and Anthropological Perspectives on Black Experiences in the Americas*, Greenwood Press, Westport CT, 1977, pp 157-172.

<sup>404</sup> Mark Anderson, “The Significance of Blackness: Representations of Garifuna in St. Vincent and Central America, 1700-1900”, *Transforming Anthropology*, Volume 6, n° 1 & 2, 1997, pp. 22-35.

2°) le caractère « actif » et « industriel » des Caraïbes est projectif : il renvoie à l'idée qu'il y a là une main d'œuvre sur laquelle les investisseurs peuvent compter. Dans les années 1850, Squier consacrait ses efforts à vendre un projet de chemin de fer transocéanique hondurien, alternative au chemin de fer panaméen, et avait, avec l'aide d'un professeur de mathématique, d'un minéralogiste et d'un dessinateur, réalisé mesures et observations sur une ligne allant de la baie de Fonseca, au sud du pays, jusqu'à Puerto Caballos sur la côte atlantique. Dans cette optique, il soulignait que les Caraïbes, outre leurs activités de pêcheurs et d'agriculteurs, constituaient une main d'œuvre salariée déjà employée dans la coupe et le transport du bois, dont les Anglais du Belize et de la Mosquitia avaient fait leur principal produit d'exportation :

« Somme toute, concluait-il, ils constituent une main d'œuvre utile, et sont le principal recours des coupeurs d'acajou de la côte. (...) Intelligents, dévoués, adaptés au climat et experts dans l'usage de la hache, ils seront, avec quelque connaissance sur la construction des routes et des ponts, d'un grand service dans le futur développement des vastes ressources de ce pays, et de la plus grande importance dans la construction du projet de chemin de fer inter-océanique. On estime que parmi eux quelques trois mille hommes formés précisément à ce type d'entreprise pourraient être embauchés contre une compensation raisonnable »<sup>405</sup>.

L'anthropologie de Squier illustre bien les dimensions indissociables de la race : en tant qu'*idéologie*, elle est à la fois la *logique d'une idée* (le système déductif des classifications) et le discours qui a pour fonction de *naturaliser*, de *justifier* les rapports entre Etats, entre capital et travail, et les politiques de ségrégation<sup>406</sup>. La caractéristique du racisme du XIX<sup>ème</sup> siècle est l'utilisation, à cet effet, d'une rhétorique et d'un mode d'exposition scientifique ; Squier, membre actif de la Société Ethnologique Américaine dans les années 1850 et président-fondateur de l'Institut Anthropologique de New York en 1871, conçoit l'anthropologie comme une « science de l'homme » où n'ont plus place

---

<sup>405</sup> E. G. Squier, *op. cit.*, p 214. De même Gustave Belot, qui avait la mission d'obtenir pour la France le projet de construction et de financement du chemin de fer interocéanique hondurien, décrivait les « Caraïbes », « des indigènes des îles sous le vent qui ont été naguère déportés par les Anglais », comme « fidèles, probes, courageux au travail (...) endurcis au climat et par cela même destinés à rendre d'importants services pour la construction du chemin de fer du Honduras » (cité par Jorge Amaya, *"Reimaginando" la nación en Honduras: de la "Nación homogénea" a la "Nación pluriétnica". Los Negros Garifunas de Cristales*, Afrodesc-Eurescl, Document de travail n°11, México, avril 2011, pp 503-504).

<sup>406</sup> Voir la manière dont Squier oppose, à l'idée de « préjugé » racial, celle d'un « instinct » qui incline les races à maintenir une stricte séparation (E. G. Squier, *op. cit.*, pp 54-55).

les spéculations des théoriciens<sup>407</sup>. En tant que savoir-pouvoir, cependant, cette science reste subordonnée à l'édification de sociodécisions et de stratégies d'expansion ; à l'intérieur de l'espace sémantique abstrait de la race et de ses hiérarchies, on observe ainsi des variations qui concernent 1°) l'origine de tel ou tel peuple, en lien avec tel ou tel territoire ; 2°) l'utilité ou l'indésirabilité de tel ou tel peuple, en tant que main d'œuvre susceptible d'être dirigée par les entrepreneurs blancs. En effet, ces jugements sur la filiation et l'utilité sont liés à des contextes et à des intérêts particuliers. Les Indiens, qui représentent, pour les colons blancs des Etats-Unis, un obstacle à la conquête de l'ouest et une race à exterminer<sup>408</sup>, sont considérés par des auteurs tels que Wells et Squier, dans le contexte de l'Amérique centrale, comme une force de travail potentielle. Une citation de Squier illustre bien cet esprit raciste-utilitaire qui caractérise l'ethnologie centraméricaine des diplomates et des hommes d'affaire :

« L'élément indien tel qu'il existe au Honduras, abandonné à lui-même, ne promet guère pour le développement du pays ; cependant, avec l'introduction d'un peuple intelligent et entreprenant, leur industrie peut être mise à profit. Frugaux, patients et dociles, ils disposent de beaucoup de qualités d'une main d'œuvre appréciable, et ne manquent que de direction pour devenir un moyen substantiel dans la régénération matérielle du pays. Les Caraïbes ont certainement montré une grande capacité de progrès, et seront capables, au vu de leur accroissement actuel, d'approvisionner la demande industrielle qui pourrait voir le jour sur la côte nord, où le climat est moins favorable à l'introduction d'une main d'œuvre étrangère »<sup>409</sup>.

Nous avons vu, au chapitre précédent, l'importance des représentations climatiques dans l'importation d'une main d'œuvre noire (antillaise) de la part des compagnies nord-américaines qui s'implanteront, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> et dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, en Amérique centrale. Dans la partie qui suit, nous nous attacherons à repérer les principales caractéristiques des descriptions des Caraïbes noirs dans la littérature de voyage qui précède cette période, en élargissant l'analyse à d'autres auteurs qui leur consacrent des apartés plus ou moins substantiels.

---

<sup>407</sup> Cité par Terry Barnhart, *op. cit.*, p 312.

<sup>408</sup> Cf. Pap Ndiaye, « L'extermination des Indiens d'Amérique du Nord », dans Marc Ferro (ed.), *Le livre noir du colonialisme. XVI<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003, pp 53-68.

<sup>409</sup> E. G. Squier, *Honduras; Descriptive, Historical and Statistical*, Trübner & Co., London, 1870, pp 177-178.

## B. Au plus profond des corps

Dans ses *Voyages*, Humboldt décrit longuement les Caraïbes d'Amérique du Sud, s'interrogeant sur l'origine de cet ethnonyme, leur réputation de cannibales, qu'il juge exagérée, et le grand nombre de langues et de tribus que l'on dénomme ainsi. On ne trouve, dans les divers tomes qui composent cet ouvrage, qu'une mention des Caraïbes noirs : « ce que l'on donne pour des crânes de Caribes de l'île de Saint-Vincent “presque dépourvus de front”, explique-t-il en référence aux études craniologiques du médecin hollandais Petrus Camper, sont des crânes façonnés entre des planches, et appartenant à des Zambos (Caribes noirs), qui descendent de nègres et de véritables Caribes »<sup>410</sup>. Il est significatif que la première mention des Caraïbes noirs d'Amérique centrale (hors sources espagnoles<sup>411</sup>) soit une affaire de crânes : au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'anthropologie est d'abord définie comme anatomie<sup>412</sup>. Buffon, dans son *Histoire naturelle*, hiérarchise ainsi les différences observables entre les « variétés » d'hommes : « la première et la plus remarquable de ces variétés est celle de la couleur, la seconde est celle de la forme et de la grandeur, et la troisième est celle du naturel des différents peuples » – c'est-à-dire les « mœurs » et les « inclinations »<sup>413</sup>. L'inscription des hommes dans un « système d'identités et de différences »<sup>414</sup> passe d'abord par une description des corps : couleur de la peau, taille et « complexion », forme du visage, de la bouche et du nez, couleur et texture des cheveux, mesure des angles faciaux... Cette « descente au plus profond des corps, comme le note Lévi-Strauss, se révèle décevante »<sup>415</sup> – ce dont les anatomistes du XVIII<sup>e</sup> siècle semblent parfois avoir conscience. Voici par exemple ce qu'écrit Petrus Camper sur la typologie des races : « l'on partage assez communément les peuples de la même manière qu'on divise les grandes parties de la terre ; savoir, en Européens, Africains, Asiatiques et Américains », mais « les habitants de ces quatre principales parties

---

<sup>410</sup> « Ces malheureux restes d'un peuple puissant, précise-t-il, ont été déportés, en 1795, à l'île de Rattam [sic], dans le golfe de Honduras » (Alexandre de Humboldt, *Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent, fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804, par Al. De humboldt et A. Bonpland. Tome neuvième*, J. Smith & Gide, Paris, 1825, p 38).

<sup>411</sup> Cf. supra, chapitre 2.

<sup>412</sup> Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris, 1995, p 12.

<sup>413</sup> George-Louis Leclerc Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière. Tome troisième*, Pierre de Hondt, La Haye, 1750, p146 ; Michèle Duchet, *op. cit.*, p 250.

<sup>414</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, chapitre 5.

<sup>415</sup> Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983, p 23.

du globe (...) n'ont jamais encore pu être représentés par des traits caractéristiques et constans, savoir, par leur propre configuration, sans y joindre quelques productions naturelles du pays, ou bien quelques ornemens ou quelques usages particuliers à leur patrie »<sup>416</sup>. D'où des descriptions fourre-tout et cumulatives, et un va-et-vient constant où l'infini des nuances et des différences est ramené, par généralisations successive, à des clivages massifs et familiers : Noir-Blanc, sauvage-primitif...

Tantôt c'est la couleur qui fournit le critère de généralité (ainsi des « Nègres » et des « Caffres » : « ces deux espèces d'hommes noirs, note Buffon, se ressemblent plus par la couleur que par les traits du visage, leurs cheveux, leur peau, l'odeur de leur corps, leurs mœurs et leur naturel sont aussi très-différens »<sup>417</sup>), tantôt les coutumes (les Indiens d'Amérique, que la physionomie rapproche des « Tartares orientaux », se distinguent par une « uniformité dans les manières de vivre, tous étoient sauvages ou très-nouvellement civilisés, tous vivoient ou avoient vécu de la même façon »<sup>418</sup>). A quoi s'ajoute une difficulté supplémentaire : « les peuples qui habitent actuellement le Mexique et la nouvelle Espagne sont si mêlés, qu'à peine trouve-t-on deux visages qui soient de la même couleur », écrit encore Buffon<sup>419</sup>. « Les guerres, les migrations, le commerce, la navigation et les naufrages ont tellement mêlé les habitans de la terre, que ce n'est plus que dans l'intérieur de quelques contrées inaccessibles aux étrangers qu'on trouve des hommes qui possèdent encore leur figure originale et primitive, qui les distingue d'une manière visible des nations limitrophes », renchérit Camper, qui ne désespère pourtant pas de trouver, pour chaque peuple, des « marques de leur origine »<sup>420</sup>. La recherche des « particularités distinctives »<sup>421</sup> permettant d'assigner à chaque peuple (ou nation) une *race*, c'est-à-dire une *origine*, au sens spatial et temporel du terme, tel est le programme fondateur de cette anthropologie globale, dont la matière première n'est autre que les récits des voyageurs, ainsi que les corps et les objets qu'ils rapportent des contrées lointaines.

La nouvelle science de la nature tend, en retour, à normer le voyage, à en codifier la pratique, à en « ordonner le regard », via la diffusion d'instructions et de

---

<sup>416</sup> Petrus Camper, *Dissertation sur les variétés naturelles qui caractérisent la physionomie des hommes des divers climats et des différens âges*, Francart, Paris, 1792, p 16.

<sup>417</sup> Buffon, *op. cit.*, p 176.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p 198.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p 192.

<sup>420</sup> Camper, *op. cit.*, p 16 et 22.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p 22.

questionnaires<sup>422</sup>. La littérature de voyage s'adresse ainsi à deux types de lecteurs : la « masse indifférenciée » des amateurs d'exotisme, et « cette partie du public qui se trouve directement intéressée, économiquement et idéologiquement, à une meilleure connaissance du monde et de ses habitants »<sup>423</sup>. Les deux registres littéraires correspondants – l'exotisme sensationnaliste d'un côté, les descriptions géographiques et ethnographiques au style plus neutre de l'autre –, sont généralement alternés ou entremêlés. Ainsi John Lloyd Stephens, dont la trajectoire rappelle et anticipe celle de Squier (nommé ambassadeur des Etats-Unis en Amérique centrale en 1839, il se consacre à l'archéologie des ruines mayas et à la construction du chemin de fer transocéanique au Panama), commence-t-il le récit de son arrivée à Punta Gorda, au sud du Belize, par une description minutieuse du village des *Caribs* (« les maisons, ou huttes, étaient construites avec des perches d'environ un pouce d'épaisseur, plantées verticalement dans le sol, attachées ensemble avec des cordes d'écorce et couvertes de feuilles. Certaines avaient des cloisons et des sommiers faits des mêmes matériaux ; dans chaque maison se trouvaient un hamac et une figure de la vierge, ou d'un saint tutélaire »), avant de basculer dans le registre de l'anecdote terrifiante :

« notre guide nous a amenés chez “une vieille femme”, sa grand-mère. (...) Elle était très vieille ; personne ne connaissait son âge, mais elle dépassait largement la centaine ; et ce qui lui donnait plus d'intérêt à nos yeux [c'était] qu'elle venait de l'île de Saint-Vincent, résidence de la part la plus indomptable de sa race ; et elle n'avait jamais été baptisée. Elle nous reçut avec un rire idiot ; sa taille était rétrécie ; son visage rabougri, affaissé et méchant ; et elle avait l'air de s'être glorifiée, dans sa jeunesse, de danser lors d'un banquet de chair humaine »<sup>424</sup>.

Ces deux registres participent d'un même imaginaire ethnocentriste-évolutionniste, structuré par l'opposition sauvagerie/civilisation, elle-même accentuée, dans ce passage, par la référence au cannibalisme – « nous étions excessivement surpris des grands progrès en termes de civilisation de ces descendants de cannibales, les plus féroces de toutes les tribus indiennes que les Espagnols aient rencontrés », commente J. L. Stephens à propos des maisons des *Caribs*. De fait, plus qu'à une dualité, on observe plutôt une certaine

---

<sup>422</sup> Hélène Blais, « Un protocole d'enquête pour un voyage autour du monde : universalisme et organisation pratique », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n°9, 2003, pp 165-201.

<sup>423</sup> Michèle Duchet, *op. cit.*, p 106.

<sup>424</sup> John L. Stephens, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan*, Arthur Hall, London, 1854, pp 13-14.

uniformité dans le mode de description des Caraïbes noirs, qui se subdivise communément en 1°) une partie historique (guerre contre les Anglais, déportation à Roatan, dispersion le long du golfe du Honduras), 2°) une description physique (couleur de peau, texture des cheveux, taille et stature, formes du visage), 3°) une partie ethnographique centrée sur les activités économiques (production agricole, travail salarié), les voyageurs les plus loquaces incluant quelques commentaires sur la langue, les rites et les croyances.

Ces différents points visaient autant à clarifier l'origine des Caraïbes noirs qu'à surprendre le lecteur par une histoire peu commune. Helen J. Sanborn, qui voyage au Guatemala en 1886 en compagnie de son père, de la compagnie de café bostonienne Chase & Sanborn, la relate en ces termes :

« Les Indiens Caraïbes qui habitent Livingston sont une tribu très intéressante, tout à fait distincte et différente des autres tribus d'Amérique centrale, et digne d'une mention spéciale. On discute de leur origine, mais ils sont probablement issus des Arrawaks de l'Orénoque, dont une autre branche, les Araucaniens, étaient les ancêtres des Indiens péruviens. Les Caraïbes ont une légende sur leur origine ; et cette légende m'a été racontée par un Hongrois, qui la tient lui-même de la bouche de l'un d'eux, et qui est la suivante : (...) à l'époque de la découverte de l'Amérique les Caraïbes étaient la plus importante tribu de la côte de l'Amérique du Sud, et des îles de la mer caribéenne ; ils étaient les cannibales que Colon avait trouvés et décrits. (...) A Saint-Vincent, une de leurs principales îles, un navire négrier fit naufrage, et ainsi ils se sont mêlés au sang noir. En 1796, ils étaient si gênants que les Anglais les transportèrent à Ruatan, sur la côte du Honduras, d'où ils se dispersèrent, l'un de leurs principaux établissements étant à Truxillo »<sup>425</sup>.

La mise en abîme du récit, destinée à susciter l'intérêt du lecteur, introduit une séquence historique qui est connue de la plupart des auteurs<sup>426</sup>. Suit une description physique détaillée : « ils ont un teint olivâtre, des têtes rondes, des cheveux noirs abondants, généralement raides, mais parfois crépus ; ils sont petits et trapus, mais fortement bâtis,

---

<sup>425</sup> Helen J. Sanborn, *A Winter in Central America and Mexico*, Lee and Shepard, Boston, 1886, pp 27-29.

<sup>426</sup> « Comme chacun sait, affirme le journaliste anglais Frederick Boyle, [les Caraïbes] ont été déportés de Saint-Vincent par les Anglais » (Frederick Boyle, *A Ride Across a Continent: A Personal Narrative of Wanderings through Nicaragua and Costa Rica*, Vol I, Richard Bentley, London, 1868, pp XVII-XVIII). La date de cette déportation varie légèrement selon les auteurs, entre 1790 et 1798.

musclés et bien droits »<sup>427</sup>. La troisième partie, qui vient clore l'aparté, reflète le point de vue économique et utilitaire des interlocuteurs de Sanborn :

« Ils ont un sens très fort de la famille, ce qui est souvent gênant pour ceux qui dependent d'eux pour le travail et les fournitures. Par exemple ils ne vendront leurs biens à aucun prix tant que chaque Caraïbe n'aura pas d'abord été approvisionné. Ils travaillent toujours à la tâche et feront une certaine quantité de travail pour une petite paye ; mais une fois cette tâche accomplie, même si c'est le matin et qu'ils n'ont gagné que cinq cents, aucune somme d'argent ne les inciterait à faire un effort supplémentaire »<sup>428</sup>.

Là aussi, les descriptions des voyageurs du XIX<sup>ème</sup> siècle se ressemblent beaucoup – « tous les voyageurs, observe Squier, s'accordent à louer [les qualités] des Caraïbes »<sup>429</sup>. « Laborieux », « honnêtes », « travailleurs » sont les qualificatifs qui reviennent le plus souvent sous la plume des voyageurs pour décrire des hommes qui, comme le résume le naturaliste français Arthur Morelet, « vivent en paix du produit de leurs cultures, d'un petit trafic avec Belize et Truxillo, enfin de leur travail dans les exploitations forestières »<sup>430</sup>. Dans la région de la Mosquitia, Thomas Young, représentant de la *British Central American Land Company*, insiste sur la diversité de la production agricole – « plantains, ignames, riz, cocos, patates douces, cassave, haricots noirs, maïs, canne à sucre, potirons, melons, volaille, poivrons, gingembre, citrons, mangues, noix, corossol, ananas, courges, café »<sup>431</sup> – ; le géologue et journaliste allemand Julius Froebel note que le manioc « est le principal produit de leur industrie agricole », et que la cassave « est connue sous le nom de pain caraïbe à Omoa et au Belize, où ils le transportent pour la vente »<sup>432</sup>.

Les jugements les moins favorables et qui renvoient le plus directement à l'imaginaire de la sauvagerie concernent le culte des esprits, qualifié de démoniaque. Thomas Young est

---

<sup>427</sup> Helen J. Sanborn, *op. cit.*, Lee and Shepard, Boston, 1886, p 30.

<sup>428</sup> *Id.*

<sup>429</sup> E. G. Squier, *Notes on Central America*, Harper & Brothers, New York, 1855, p 214.

<sup>430</sup> Arthur Morelet, *Voyage dans l'Amérique centrale, l'île de Cuba et le Yucatan*, Tome I, Gide et J. Baudry, Paris, 1857, p 289.

<sup>431</sup> Thomas Young, *Narrative of a Residence on the Mosquito Shore*, Smith, Elder & Co., London, 1842, p 107.

<sup>432</sup> Julius Froebel, *Seven Years of Travel in Central America, Northern Mexico, and the Far West of the United States*, Richard Bentley, London, 1859, p 185.

celui qui en donne la description la plus détaillée, offrant un aperçu des préjugés de l'époque, mais aussi de l'organisation des cérémonies et des liens entre les villages :

« Quelques temps avant une fête du Diable, les habitants du village envoient des messagers pour appeler leurs amis et parents, même éloignés, et ils surmontent tous les obstacles pour y assister ; venant de Balize, Stann Creek, Truxillo, etc. dans leurs embarcations. Cette fête dure de trois jours à une semaine. (...) de la soupe au poivre est disposée dans des grandes bassines (...) pour y tremper la cassae afin de l'adoucir et de lui donner meilleur goût. Ceci est l'une des coutumes de Saint-Vincent, qui est tenue en grande estime. Lorsque la famille se retrouve, ils se saluent avec beaucoup de chaleur et de cordialité. (...) Les femmes caraïbes aussi en grand nombre se joignent aux festivités ; et il est agréable d'observer leur comportement particulièrement modeste et tranquille, si éloigné qu'ils soient de la société civilisée. Ils dansent et chantent, la danse étant un simple mouvement de va-et-vient des mains et des pieds (...) accompagné d'une intonation de voix particulière »<sup>433</sup>.

La plupart des auteurs se contentent de mentionner un naturel « superstitieux » ; Brigham parle d'« étranges histoires de sacrifices humains qui circulent, où la victime est un enfant »<sup>434</sup>. De même que les rites ne sont pas étudiés selon leur signification spirituelle propre, mais comme le signe d'une sauvagerie primitive, la langue n'est généralement objet d'intérêt qu'en tant que signe additionnel d'une filiation raciale. Le diplomate et archéologue anglais Alfred Maudslay et son épouse Anne affirment par exemple que « l'on ne détecte que peu de sang indien dans leur apparence », et que « leur langue est un mélange d'espagnol, de français, d'anglais et de quelque dialecte nègre »<sup>435</sup>. Pour le médecin français A. de Valois, « la langue propre à ces nègres n'est pas le caraïbe, comme plusieurs voyageurs l'ont affirmé ; c'est tout simplement un mélange d'africain et d'espagnol »<sup>436</sup> ; l'expatrié irlandais Juan Galindo affirme de même qu'« à partir des similarités évidentes des Caraïbes avec les Noirs de ce continent », « on doit supposer

---

<sup>433</sup> Thomas Young, *op. cit.*, pp 131-133.

<sup>434</sup> William T. Brigham, *op. cit.*, p 274 – cette rumeur est également évoquée dans la description d'un « *dögú* » par Eduard Conzemius paru dans *American Anthropologist* en 1928.

<sup>435</sup> Anne C. et Alfred P. Maudslay, *A glimpse at Guatemala, and some notes on the ancient monuments of Central America*, C. W. Elmenhorst, London, 1899, p 155.

<sup>436</sup> Alfred de Valois, *Mexique, Havane et Guatemala. Notes de voyage*, E. Dentu, Paris, 1861, p 166.

[que la langue caraïbe] a quelque affinité avec certaines langues d’Afrique de l’Ouest »<sup>437</sup>. La catégorisation linguistique n’est ici mentionnée que comme *fonction* d’une vérité première et fondamentale qui est celle de la *race* et de son signifiant premier, le *corps*.

Les descriptions somatiques – couleur de peau, cheveux, morphologie –, ainsi que les hypothèses qui y sont associées, occupent donc une place prépondérante ; ce sont aussi les plus versatiles. Orlando Roberts parle d’« une couleur rouge foncé approchant du noir, duquel elle n’est généralement guère discernable »<sup>438</sup> ; Thomas Young affirme que « certains [sont] noirs charbon, d’autres encore presque aussi jaunes que le safran, même si en tant que nation ils sont appelés Caraïbes noirs »<sup>439</sup>. « Bien que trouvée par les Européens dans les îles caribéennes lors de leur arrivée en Amérique, la race Caraïbe est identique par l’apparence extérieure au Noir africain », note de son côté Galindo. Frederick Crowe, chapelain de l’éphémère colonie anglaise d’Abbotsville, à l’est du Guatemala, les décrit au contraire comme des Noirs « dissemblables » des Noirs africains<sup>440</sup> :

« Le long des rives de la baie du Honduras, (...) se trouvent de nombreux petits établissements dispersés d’une race noire et crépue (*woolly*), totalement différents de ceux que nous sommes déjà efforcés de décrire. (...) Leurs traits n’ont que peu de ressemblance avec les Africains, auxquels ils semblent s’assimiler à première vue par la couleur et la texture de leurs cheveux. L’existence d’une race si différente de toutes les autres sur le continent américain appelle naturellement une enquête sur son origine, etc., et donne lieu à d’incessantes spéculations »<sup>441</sup>.

---

<sup>437</sup> Juan Galindo, “Notice of the Caribs in Central America. Communicated by Colonel Don Juan Galindo, F.R.G.S. Dated Government House, Trugillo, 1833”, *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, Vol III, 1833, pp 290-291. Galindo travailla au consulat britannique de Guatemala avant d’être naturalisé et d’être nommé gouverneur du Peten et colonel de l’armée fédérale.

<sup>438</sup> Orlando Roberts, *Narrative Of Voyages And Excursions On The East Coast And In The Interior Of Central America*, Constable & Co., Edinburgh, 1827, p 275.

<sup>439</sup> Thomas Young, *op. cit.*, p 123.

<sup>440</sup> La colonie d’Abbotsville s’est développée dans les années 1830 dans le cadre de concessions octroyées par le gouvernement de Mariano Gálvez à la *Eastern Coast of Central America Commercial and Agricultural Company*, aux fins d’établissement de colonies agricoles dans les départements de la Verapaz, du Peten et d’Izabal, dans la partie orientale du Guatemala (cf. supra, chapitre 2). Nancie González rapporte qu’à Abbotsville étaient employés domestiques, porteurs et ouvriers agricoles garifunas (*Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los Garifunas*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2006, p 103).

<sup>441</sup> Frederick Crowe, *The Gospel in Central America*, Charles Gilpin, London, 1850, pp 47-48.

Frederick Crowe se demande d'ailleurs si « les cheveux crépus et la complexion noire » ne sont pas l'effet d'un climat similaire à celui de l'Afrique ; lui-même ne semble pas entièrement convaincu par cette solution, et renvoie ses lecteurs à « la profonde ignorance dans laquelle nous demeurons, après tant d'années de recherches, quant à l'histoire de plusieurs branches importantes de la famille humaine »<sup>442</sup>. A. et A. Maudslay, associant le signe physique de la couleur de peau (« *negroes (...) known as Caribs* ») à une indéniable origine africaine, optent pour l'hypothèse inverse d'un isolement séculaire excluant toute possibilité de métissage ou de transformation par le milieu, géographique ou culturel : « leur excellence comme marins côtiers est peut-être dûe au fait qu'ils ont été amenés vers le littoral africain comme prisonniers de guerre des rivages de l'un des grands lacs de l'intérieur (...) plutôt qu'à leur mélange supposé avec Indiens Caraïbes de l'île de Saint-Vincent »<sup>443</sup>.

Le corps, dans ce type de discours, est vu comme l'ensemble des signes qui doivent permettre de *dévoiler* les origines qui se cachent derrière le nom ; comme dans le discours de William Young<sup>444</sup>, un tel dévoilement s'opère en effet par opposition à une auto-identification comme *caribes* considérée comme mensongère – non conforme au corps et à sa vérité objective. Une telle opposition apparaît nettement dans un article de Frederick Boyle, publié en 1869 dans le *Chambers's Journal of Popular Litterature* de Londres et intitulé “Savages I Have Known. The Negro” :

« le nom de “Carib” qui leur reste attaché est évidemment une fausse description. Néanmoins, ils ne risquent pas de l'abandonner, car ce nom porte désormais une dignité et une renommée plus précieuses que les passeports ou les témoignages. “*I Carib man, sah!*” dit un homme noir qui vient chercher un emploi, debout devant vous, avec une fierté consciente de sa race et une bonne réputation à ses yeux »<sup>445</sup>.

De même A. de Valois consigne dans ses *Notes de voyage* que bien que l'« on nomme ici Caraïbes tous les noirs habitant les côtes du golfe de Honduras, j'avoue que ce nom ne me semble pas facile à justifier. Les Caraïbes sont des Indiens, tandis que les noirs de

---

<sup>442</sup> *Id.*

<sup>443</sup> A. et A. Maudslay, *op. cit.*, p 189.

<sup>444</sup> Cf. *supra*, chapitre 1.

<sup>445</sup> Frederick Boyle, “Savages I Have Known. The Negro”, dans *Chambers's Journal of Popular Litterature, Science and Art*, Vol.6, n°76, W. & R. Chambers, London & Edinburgh, 10 avril 1869.

Bélize sont de pure race africaine »<sup>446</sup>. Le consul hollandais Jacob Haefkens va dans le même sens en décrivant la population de Trujillo comme composée « dans leur majorité de noirs, appelés très improprement caraïbes »<sup>447</sup>.

Au-delà des opinions divergentes de l'époque quant aux rapports entre morphologie, climat, mœurs et coutumes, on reconnaît à travers ces hypothèses et ces descriptions l'hégémonie de la race en tant que mode de représentation et de découpage du réel. Plus la race semble incertaine, plus elle est l'objet d'un discours foisonnant, d'une extension des signes par laquelle on tente de la cerner. Le compte-rendu de William T. Brigham illustre bien cette sémiotique proliférante, doublée d'une anthropologie visuelle où les corps, de face et de profil, doivent révéler à l'ethnologue leur vérité *objective* – en l'occurrence, le « mélange racial » qui caractérisent les Caraïbes noirs :

« ils sont d'un caractère distinct et uniforme, différant peu, pour l'observateur occasionnel, du type nègre ; de bonne stature, de carrure ferme et musclée, et de membres puissants, – les femmes aussi bien que les hommes. Pour celui qui a l'habitude d'étudier le caractère physique des hommes, la ressemblance extérieure avec le nègre est moins marquée. Les cheveux sont laineux ; mais le nez est moins aplati, la bouche moins large et les lèvres moins épaisses. Les épaules sont larges, mais les hanches aussi ; et le bassin étroit de l'Africain fait généralement défaut. Les doigts ont de grandes articulations et, à partir du dernier, tous les doigts, mais surtout le pouce, se rétrécissent brusquement jusqu'au bout. Le talon n'est pas si saillant, et les pieds sont très larges »<sup>448</sup>.

Pour William Brigham, disciple de Louis Agassiz, professeur de zoologie et de géologie à Harvard qui s'était converti au polygénisme après sa rencontre avec le docteur Morton, le corps est le révélateur de *l'essence* des hommes, par-delà les variations accidentelles de leur histoire ; les classifications linguistiques telles que celle d'Otto Stoll le laissent « sceptique », explique-t-il, car un Bengalais qui parle anglais, lors même qu'il en oublierait sa langue maternelle, n'en devient pas pour autant un Anglo-Saxon. Lorsqu'il s'agit de classer les hommes, conclut Brigham, « c'est le corps en entier, les téguments

---

<sup>446</sup> Alfred de Valois, *op. cit.*, p 152. De même George W. Montgomery, qui mentionne « une petite colonie de Noirs, appelés Caraïbes, une denomination pour laquelle je n'ai pu trouver aucune raison, puisqu'ils n'ont certainement rien de commun avec les Indiens des îles caribéennes » (*Narrative of a Journey to Guatemala in Central America, in 1838*, Wiley & Putnam, New York, 1839, p 24).

<sup>447</sup> Cité par Jorge Amaya, *op. cit.*, p 486.

<sup>448</sup> W. T. Brigham, *op. cit.*, p 273.

extérieurs aussi bien que la forme osseuse, qui doit être convoqué comme témoin »<sup>449</sup>. Cette sentence de Brigham résume, au-delà de ses différentes déclinaisons, le postulat de la raciologie du XIX<sup>ème</sup> siècle, pour laquelle les caractères physiques, supposés constants, sont les causes des différences entre les hommes<sup>450</sup>, les autres dimensions de la « science de l'homme » (langue, religion, etc.) étant subordonnées à cette variable indépendante qu'est la race.

### C. Culture et personnalité

Ce n'est que par l'inversion d'un tel rapport qu'a pu émerger, au XX<sup>ème</sup> siècle, un nouveau plan d'objets – le langage et la culture en tant que totalités signifiantes, dont le sens et la structure doivent être étudiées pour elles-mêmes, en tant que « contextes de comportements appris »<sup>451</sup>. Ce renversement est associé, en anthropologie, au nom de Franz Boas, anthropologue états-unien d'origine juive allemande (1858-1942). Constatant que les « mélanges de sangs », les changements de langage et la diffusion de tel ou tel trait culturel sont des phénomènes indépendants, non concomittants, résultant de chaînes de causalités distinctes, Boas conclut à l'impossibilité de faire coïncider classifications par types physiques, par traits linguistiques et par traits culturels. L'auteur de *The Mind of the Primitive Man* (1911), qui n'en considère pas moins les races comme des réalités objectives, affirme que rien ne permet de prouver que celles-ci déterminent les facultés ou la « personnalité » des individus. Boas opère ainsi un déplacement de l'anthropologie vers l'étude de la culture, définie par opposition à la race (l'inné héréditaire) comme « l'ensemble des réactions et activités mentales et physiques qui caractérisent collectivement et individuellement le comportement des individus composant un groupe social vis-à-vis de leur environnement naturel, des autres groupes, des membres du groupe et de chaque individu envers lui-même », ainsi que « les produits de ces activités et leur rôle dans la vie des groupes »<sup>452</sup>. Ce faisant, il définit la culture comme *système* ; à l'instar du langage, la culture n'est pas une collection de traits isolés

---

<sup>449</sup> *Ibid.*, p 271.

<sup>450</sup> Cause au sens à la fois matériel (différence des corps), formel (l'essence d'une chose, sa conception) et final (en vue de quoi, c'est-à-dire la place que chaque groupe occupe dans la division du travail – qui sert qui) du terme – cf. Aristote, *Physique* II, 3-9.

<sup>451</sup> Sydel Silverman, "The Boasians and the Invention of Cultural Anthropology", dans Fredrik Barth *et al.*, *One discipline four ways: British, German, French, and American anthropology*, The University of Chicago Press, 1992, pp 256-274.

<sup>452</sup> Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, New York, 1938, p 159.

mais un univers de pratiques et de sens dans lequel évolue l'individu. Ces systèmes ne sont pas immuables, tel ou tel trait pouvant se diffuser et s'intégrer à de nouvelles totalités culturelles. L'école boasienne trace, en ce sens, deux grandes lignes d'investigation : diachronique (le procès de diffusion des traits culturels) et synchronique (la synthèse des traits culturels, son sens et son influence sur la mentalité des individus).

Les premières monographies sur la « culture caraïbe noire » montrent la manière dont ces deux dimensions sont entremêlées. Leurs auteurs, Douglas McRae Taylor et Ruy Galvão de Andrade Coelho, réalisèrent, en 1947-1948, des études de terrain à Hopkins (Belize) et Trujillo (Honduras) sous la supervision de Melville Herskovits, anthropologue formé par Boas qui menait des recherches comparatives sur les « cultures noires » d'Amérique, dont il cherchait à mesurer le degré d'« africanisme », selon une échelle d'intensité allant du « purement africain » au « traces de coutumes africaines »<sup>453</sup>. Les études de Taylor et de Coelho s'inscrivent dans un tel programme<sup>454</sup>, la culture caraïbe noire étant considérée comme un cas d'école dans le cadre d'une problématique générale de l'*acculturation* – une notion qui désigne « ces phénomènes qui se produisent lorsque des groupes d'individus ayant des cultures différentes entrent en contact direct et continu, avec des changements subséquents dans les modèles culturels originaux de l'un ou des deux groupes »<sup>455</sup>. Aussi les deux auteurs cherchent-ils à déterminer, analytiquement, l'origine africaine ou amérindienne de chaque « trait » culturel (alimentation, rituels, etc.), puis, synthétiquement, le caractère indien (caraïbe) ou ouest-africain du « style » de la culture (son unité synthétique).

Coelho repère ainsi des survivances africaines dans le principe d'organisation gérontocratique qui confère aux anciens une autorité sur les affaires communautaires en tant qu'intermédiaires entre les ancêtres et les vivants<sup>456</sup>; si le phénomène de possession par un esprit ancestral, « tel qu'il existe aujourd'hui, illustre la fusion d'éléments indiens et africains », la « possession induite par des dances et des chants » (lors des cérémonies

---

<sup>453</sup> Christine Chivallon, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, CNRS Editions, Paris, 2004, chapitre 4.

<sup>454</sup> Bien que britannique, Douglas Taylor a réalisé son étude lors d'un *fellowship* à la Northwestern University, dont le département d'anthropologie était dirigé par Melville Herskovits, premier anthropologue à considérer les « Amériques noires » comme une aire culturelle à part entière.

<sup>455</sup> Robert Redfield, Ralph Linton et Melville Herskovits, "Memorandum for the Study of Acculturation", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 38, n°1, janvier-mars 1936, pp 149-152.

<sup>456</sup> Coelho, *op. cit.*, p 249.

du « cugu » et du « dogo ») témoigne, de même, d'un « véritable style africain »<sup>457</sup>. Bien que d'autres aspects de la culture (mariage « pluriel », rôle de la famille étendue, « fonction économique des femmes qui favorise l'indépendance féminine », « liens unissant enfants et petits-enfants à la mère et à la grand-mère »<sup>458</sup>) se retrouvent également dans la société caraïbe, et que dans l'ensemble la culture garifuna puisse être décrite comme une synthèse remarquable d'« éléments d'origines africaine, européenne et amérindienne »<sup>459</sup>, le « style » de cette culture, son principe d'unité, conclut Coelho, est incontestablement africain :

« Ce qui a été préservé, en utilisant la culture caraïbe “rouge” comme véhicule, constitue l'essence même de la tradition culturelle ouest-africaine, une organisation sociale resserrée, des cérémonies religieuses passionnantes et colorées, esthétiquement satisfaisantes et libératrices de tensions, un système de croyances qui assure la sécurité psychologique intérieure, un système de valeurs qui définit les objectifs de la vie et les manières prescrites de les atteindre »<sup>460</sup>.

Bien que Taylor insiste pour sa part sur les composantes indiennes de la culture garifuna – en ce qui concerne, notamment, la langue et la religion<sup>461</sup> –, il en arrive finalement à la même conclusion : « c'est dans ses aspects impondérables [que] la culture des Caraïbes noirs diffère le plus de leurs ancêtres indiens des petites Antilles, de manière à constituer, en quelque sorte, un gâteau noir composé d'ingrédients amérindiens »<sup>462</sup>. On reconnaît dans ces conclusions le principe herskovitsien de la « réinterprétation », par laquelle une mentalité, un « cadre de pensée » subsiste en s'appropriant des éléments nouveaux<sup>463</sup>. Taylor et Coelho, s'inspirant de l'école *culture-and-personality* de Ralph Linton, successeur de Boas à l'université de Columbia, et du psychanalyste Abram Kardiner, utilisent respectivement les concepts de « personnalité modale » et de « structure de base de la personnalité » pour décrire l'envers subjectif (psychologique) du « style de la

---

<sup>457</sup> « Il est donc clair, conclut Coelho, que les Caraïbes noirs ont préservé une grande partie des traditions rituelles de leurs ancêtres africains, bien qu'ils aient perdu le culte des dieux des panthéons ouest-africains » (*ibid.*, pp 253-270).

<sup>458</sup> *Ibid.*, pp 264-266.

<sup>459</sup> *Ibid.*, pp 258-259.

<sup>460</sup> *Ibid.*, pp 272-274.

<sup>461</sup> « Dans le syncrétisme culturel qui résulte de la fusion des souches noire, caraïbe et Arawak à Saint-Vincent, les éléments igneri (arawak) en vinrent à prédominer dans le royaume de la religion autant que dans celui du langage » (Taylor, *op. cit.*, pp 140-142).

<sup>462</sup> *Ibid.*, p 143.

<sup>463</sup> Cf. Christine Chivallon, *op. cit.*, chapitre 4.

culture ». Coelho identifie ainsi trois principes fondamentaux qui rendent compte de l'ensemble des pratiques et institutions sociales garifunas : 1) principe de changement progressif (« caractère graduel de tous les processus dans toutes les sphères de la réalité, qu'ils soient naturels ou surnaturels » – ainsi de la mort, qui implique « un sentiment graduel : les personnes âgées participent de plus en plus au royaume des esprits, alors que les nouveaux-morts restent fortement attachés à leur existence terrestre »), 2) principe de réciprocité (équilibre entre membres de la société, entre générations, entre hommes et femmes, vivants et morts, etc.), 3) principe d'ancienneté (« hiérarchie basée sur l'ancienneté ; les mêmes normes régissent les devoirs, les obligations et le rang au sein de la famille et dans le groupe en général »)<sup>464</sup>. A ces principes correspondent, sur le plan (inter)subjectif, des rapports caractérisés par la cordialité (*friendliness*), l'expression et la canalisation des émotions (joie, tristesse) lors des interactions, fêtes et rituels qui rythment la vie sociale, etc. Cette caractérisation positive s'oppose implicitement aux traits négatifs qui caractérisent les sociétés occidentales chrétiennes/modernes – hostilité et concurrence, non acceptation de la mort, culpabilité et refoulement des émotions, etc.<sup>465</sup> Taylor s'appuie, pour sa part, sur un dualisme Caraïbe rouge/Caraïbe noir dont il trouve trace dans les sources coloniales :

« Toutes les caractérisations des Caraïbes insulaires (...) s'accordent à les trouver extraordinairement maussades et réticents, mais très fantasques et sensibles à tout stimulus émotionnel. Ils sont honnêtes mais capricieux, hospitaliers mais méfiants et imprévoyants ; se soucient peu de l'acquisition de toute richesse au-delà de leurs besoins et caprices immédiats ; et sont aussi indifférents au passé qu'à l'avenir. Leur remarquable répression, dans des circonstances normales, de toute manifestation extérieure d'amour ou de haine, de plaisir ou de douleur, de jalousie, de colère, d'affection ou d'émerveillement, est contrebalancée par une vindicte immodérée qui prend la forme de la dérision, de la calomnie ou de la sorcellerie ; ou se tourne facilement vers la violence et vers des crises d'épilepsie chaque fois que l'alcool libère les inhibitions. Le Caraïbe noir, quant à lui, est franc et presque agressif dans ses relations

---

<sup>464</sup> Coelho, *op. cit.*, pp 260-261.

<sup>465</sup> « Les sentiments de culpabilité semblent être moins prononcés et plus faciles à dissiper dans la société caraïbe que dans les groupes sociaux de culture européenne ou dérivée de l'Europe » ; « la valeur attribuée à la souffrance par le catholicisme espagnol n'a jamais été, en pratique, sinon en théorie, assimilée par les Caraïbes noirs » (Coelho, *op. cit.*, p 240).

interpersonnelles ; ambitieux d'apprendre des autres et d'améliorer son statut mondain ; et manifeste un intérêt aussi vif pour le passé que pour l'avenir de ce qu'il appelle sa "race" »<sup>466</sup>.

Il oppose ainsi la « résignation et l'apathie » des Caraïbes de Saint-Vincent (descendants de ceux qui ont échappé à l'exil), qui ont perdu leur culture et ne parlent plus la langue de leurs ancêtres, à « la vigoureuse indépendance et ambition de leurs cousins d'Amérique centrale »<sup>467</sup>. Cette description stéréotypée du comportement rejoint partiellement celle de Coelho : valorisant la joie, évitant de sombrer dans la mélancolie<sup>468</sup>, les Caraïbes noirs ont réussi à dominer les Caraïbes rouges, puis à surmonter le traumatisme de la déportation et à s'adapter à un environnement nouveau, comme le montrent la croissance démographique et le dynamisme commercial dont ils ont fait preuve depuis leur arrivée en Amérique centrale<sup>469</sup>.

Cette anthropologie psychologico-culturelle produit donc, chez Coelho en particulier, une caractérisation positive du « style » et de la « personnalité » garifunas qui n'est pas sans rappeler la définition sapirienne d'une culture « authentique » : en affirmant que « dès sa naissance, le Caraïbe noir se trouve dans une position bien définie culturellement », ou que « la culture [caraïbe noire] lui fournit un certain nombre d'alternatives parmi lesquelles choisir, de sorte que son adaptation ne soit pas réalisée par le biais d'une auto-destruction psychique »<sup>470</sup>, Coelho montre la culture garifuna comme un tout cohérent, une « synthèse harmonieuse » qui donne à chacun une place dans le monde, un sens collectif à sa vie et à ses activités, un lien réciproque aux vivants et aux morts, par opposition à l'aliénation de l'individu sacrifié à des fins qui les dépassent, et qui ne répondent à aucun de ses besoins spirituels, qui caractérise la société industrielle<sup>471</sup>.

Cette anthropologie tend cependant à figer et à fétichiser la culture : en inférant, à partir de la sélection de certains traits spécifiques, une *essence* immatérielle à laquelle est conférée un pouvoir de causation surdéterminant, le culturalisme américain fait de la

---

<sup>466</sup> Taylor, *op. cit.*, pp 143-144.

<sup>467</sup> Taylor, *op. cit.*, p 31.

<sup>468</sup> « La mélancolie est jugée malsaine ou vue avec suspicion, lorsqu'elle n'est pas interprétée comme un signe d'inadaptation au groupe ou d'hostilité latente envers un ou plusieurs de ses membres » ; « s'abandonner au chagrin est jugé imprudent, car les forces néfastes de l'univers peuvent avoir une emprise sur la personne qui se comporte de cette manière » (Coelho, *op. cit.*, p 244).

<sup>469</sup> Coelho, *op. cit.*, p 278.

<sup>470</sup> *Ibid.*, pp 263-264.

<sup>471</sup> Cf. Edward Sapir, "Culture, genuine and spurious", *American Journal of Sociology*, Vol. 29, n°4, janvier 1924, pp 401-429.

culture un concept chargé des attributs de la race<sup>472</sup>. Critiquant son caractère anti-historique, Sartre observait qu'il ne concevait jamais « les conduites culturelles et les attitudes de base (...) dans la vraie perspective vivante, qui est temporelle, mais tout au contraire comme des déterminations passées qui gouvernent les hommes à la manière dont une cause gouverne ses effets »<sup>473</sup>. En faisant de ces conduites et de ces attitudes une cause plutôt qu'un effet, le modèle *culture-and-personality* ne ménage en effet guère de place au changement. L'ethnie étant conçue comme une totalité homogène (« les Caraïbes noirs »), il est improbable qu'il puisse surgir de l'intérieur ; il pourrait certes survenir de l'extérieur, mais l'anthropologie herskovitsienne de l'acculturation se focalise sur les contacts passés, et non sur les contacts présents<sup>474</sup> ; d'ailleurs, si un changement des conditions externes venaient à perturber les équilibres internes à la communauté, ne faudrait-il pas reconnaître que des facteurs économiques, écologiques, etc., étaient en fait déterminants dans le *dynamisme* des échanges et de la production, l'*adaptation* à l'environnement ou l'*harmonie* des rapports sociaux ?

En fait, le dynamisme interne et les rapports communauté-société, communauté-marché, communauté-Etat, apparaissent dans les études de Taylor et Coelho mais en *arrière-plan* :

1°) si la psychologie lintonienne décrit les rapports entre culture et personnalité dans les « sociétés primitives » dans des termes qui font penser aux rapports entre individus et « conscience collective » dans les sociétés à « solidarité mécanique » de Durkheim, où la culture d'ensemble, prédominante, s'impose à tout un chacun, Linton suggère pourtant que certaines cultures favorisent le réajustement, contrairement à d'autres qui « sont si rigides qu'elles s'opposent au changement et à l'adaptation à la réalité, jusqu'à la paralysie et l'effondrement »<sup>475</sup>. La « flexibilité et la disposition au changement (...) caractéristiques de certaines personnalités de base » constituent ainsi un « avantage comparatif » décisif pour survivre aux épreuves de l'histoire – et notamment au choc de la colonisation et de la modernité. Coelho cite en ce sens le cas des Comanches, « qui en

---

<sup>472</sup> Kamala Visweswaran, "Race and the Culture of Anthropology", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 100, n°1, mars 1998, pp 70-83.

<sup>473</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode). Tome I, Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, 1960, p 66. « Le groupe n'est en un sens qu'une multiplicité de relations et de relations entre ces relations », précise Sartre ; il n'est « ni un caillou ni une hyperconscience » (p 54).

<sup>474</sup> Herskovits conseille, par souci d'objectivité, de privilégier l'étude des contacts « de tribus natives avec d'autres natifs », à l'exclusion des rapports avec les nations « d'Europe ou d'Amérique » (*Acculturation. The study of culture contact*, J. J. Augustin Publisher, New York, 1938, p 16 et 32).

<sup>475</sup> Cité par Coelho, *op. cit.*, pp 5-6.

adoptant le cheval ont été capables de transformer complètement leur style de vie », faisant preuve d'une élasticité supérieure à d'autres cultures, comme celle des Marquesans. Dans le cas des Caraïbes noirs, la capacité d'adaptation qui permet d'emprunter et de recomposer librement est dûe au fait que des esclaves en fuite, ne disposant pas d'une culture et d'une organisation *a priori*, font face à une pression externe qui les oblige à s'unir en tant qu'individus libres et égaux<sup>476</sup>. Coelho s'inscrit ainsi dans une réflexion anthropologique sur le dynamisme et la créativité propres aux cultures africaines-américaines de l'aire caribéenne<sup>477</sup> ; Taylor mentionne de même l'« influence de publications sur la magie en provenance des Etats-Unis », ou encore l'incorporation d'objets du culte catholique dans les rites ancestraux comme des exemples de la flexibilité de la culture caraïbe noire<sup>478</sup>. Mais si ce dynamisme et cette créativité résultent des conditions *ad hoc* du Nouveau Monde, comment les concilier avec l'idée d'un « essence africaine » qui se transmet, inaltérée, par-delà les continents et les générations ?

2°) Les liens économiques avec la société extérieure (travail salarié en ville, dans les chantiers forestiers, pour les compagnies bananières) sont mentionnés comme des sources de revenu fondamentales, mais ne remettent en cause ni la cohésion du groupe (« ceux qui pourraient être qualifiés de “riches” au regard de la culture caraïbe noire ne mènent pas une vie très différente de celle de leurs voisins moins bien nantis »<sup>479</sup>) ni l'attachement à la culture (« ils ne pensent pas que le progrès matériel les conduira à abandonner leurs modes de vie traditionnels »<sup>480</sup>). La question des terres apparaît au détour d'un passage de Taylor qui suggère pourtant son importance capitale dans les destins divergents des Caraïbes de Saint-Vincent et des Caraïbes noirs d'Amérique centrale – « la réduction drastique des effectifs et la confiscation des terres sont des facteurs loin d'être négligeables... si les déportés les plus nombreux ont prospéré malgré des difficultés tout aussi importantes quoique différentes, ce fait serait dû, pour l'essentiel, à la faible densité de la population dans leur nouvelle patrie (...) et à la facilité qu'elle leur offrait pour l'expansion côtière »<sup>481</sup>. Taylor fait cependant de la « rétention » d'une « personnalité

---

<sup>476</sup> Coelho, *op. cit.*, p 275.

<sup>477</sup> Réflexion qui sera notamment développée par Sidney Mintz et Richard Price – cf. Colette Maximin, *Dynamiques interculturelles dans l'aire caribéenne*, Karthala, Paris, 2008, p 41.

<sup>478</sup> Taylor, *op. cit.*, pp 136-137.

<sup>479</sup> Coelho, *op. cit.*, pp 133-134.

<sup>480</sup> *Ibid.*, pp 242-243.

<sup>481</sup> Taylor, *op. cit.*, p 31.

modale » africaine à Saint-Vincent puis en Amérique centrale le fait capital qui l'emporte sur des facteurs « environnementaux » considérés comme secondaires<sup>482</sup>.

De sorte que, dans le modèle Taylor-Coelho, c'est de *l'intérieur* (de l'ethnie comme cadre de pensée et d'action) que vient l'explication des rapports avec *l'extérieur* ; ceux-ci n'entrent en ligne de compte que pour autant qu'ils permettent de maintenir à la fois le dynamisme et les équilibres internes de la communauté en tant qu'unité sociale, économique, culturelle et psychique.

#### **D. Adieu aux origines ?**

Plusieurs critiques seront subséquemment adressées à ce type d'anthropologie culturelle :

- son « épistémologie *vérificationniste* » et sa « hantise des origines »<sup>483</sup> qui, au-delà d'une curiosité légitime, vise à chercher dans le passé pré-colonial l'essence première dont la transmission successive expliquerait la situation présente de tel ou tel groupe – la « culture » assumant dès lors le rôle de cause transhistorique attribué auparavant à la « race » ;
- sa géographie *isolationniste*, qui focalise l'enquête sur le village ou la « communauté » sans réellement faire l'analyse de leurs modes d'insertion dans des systèmes plus vastes, qui ne sont ni locaux ni statiques – structures politiques, modes de production, réseaux d'échanges et de mobilités ;
- son cadre théorique *fonctionnaliste*, où chaque élément du système culturel joue un rôle indispensable dans la cohésion de la totalité, sans prendre en compte les contradictions et les dysfonctionnalités qui pourraient résulter des rapports communauté-Etat, communauté-marché, etc.

Ces critiques, qui proviennent à la fois de l'historiographie marxiste, de la sociologie de la dépendance et des sciences sociales nord-américaines, sont liées entre elles, et ont une dimension politique : il s'agit de montrer que le culturalisme américain, en laissant à l'arrière-plan les conditions politiques et économiques présentes et les rapports de domination et d'exploitation qui les caractérise, joue un rôle conservateur voire mystificateur. En Amérique latine, ces débats furent exacerbés par le contexte politique

---

<sup>482</sup> *Ibid.*, pp 143-144.

<sup>483</sup> Stefania Capone, « Repenser les "Amériques noires". Perspectives de la recherche afroaméricaniste », *Journal de la Société des Américanistes*, 2005, Vol. 91, n°1, pp 83-91.

des années de guerre froide (révolutions, contre-révolutions, dictatures, guerres civiles), l'anthropologie nord-américaine étant toujours suspecte d'être un instrument de l'impérialisme et de reproduire, par ses contenus et ses problématiques, la vision coloniale des « ethnies » en tant que réalités sociales séparées et figées<sup>484</sup>.

Au Guatemala par exemple, Carlos Guzman-Bockler et Jean-Loup Herbert ont reproché à l'anthropologie culturelle de se focaliser sur « un seul niveau de réalité sociale », celui de la « communauté » (villageoise) ou du *municipio*, au lieu de situer les formations culturelles et les catégories ethnoraciales (*indio/ladino*) dans une perspective historique, nationale et globale ; de substituer au « matérialisme vulgaire » du « racisme scientifique » (déterminisme biologique) l'« idéalisme abstrait » de la « culture » (déterminisme psychologique) ; ou encore de « mystifier » les rapports de domination (néo)coloniaux par les concepts de *ladinisation* ou d'acculturation, qui recouvrent d'une fausse positivité des procès de « déculturation », de « désintégration » et de « prolétarianisation »<sup>485</sup>.

Atteintes par l'influence de l'anthropologie nord-américaine sur les politiques indigénistes post-seconde guerre mondiale, ces critiques, souvent justifiées, ne doivent pas faire oublier la complexité d'une société duelle (sur le plan économique) et fragmentée (sur le plan ethnoracial), non plus que la diversité des études anthropologiques, de leurs terrains ethnographiques et de leurs fondements théoriques. Parmi la nouvelle génération d'anthropologues post-boasiens formés aux Etats-Unis après 1945, Eric Wolf, notamment, reconnaît la tendance des anthropologues culturalistes à « court-circuiter quatre siècles d'histoire et à tracer une ligne directe du passé précolombien au présent des Indiens »<sup>486</sup> ; il décrit, dans un article de 1957, les caractéristiques des villages indiens de l'altiplano guatémaltèque comme un produit du système colonial : en tant qu'unités socio-territoriales, les *closed corporate peasant community* (CCPC) servent, d'un point de vue macro-économique, de réserve de main d'œuvre à bon marché pour les grandes plantations ; d'un point de vue micro-sociologique, cependant, elles se caractérisent un degré d'autonomie, une réserve de terres, un système politico-religieux, et par conséquent par un « localocentrisme » et une défense de ses moyens de survie face aux « étrangers ».

---

<sup>484</sup> Jean Copans, *op. cit.*

<sup>485</sup> Carlos Guzmán-Böckler et Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social*, Siglo XXI, México, 1972.

<sup>486</sup> Eric Wolf, "The vicissitudes of the closed corporate peasant community", *American Ethnologist*, Vol. 13, n°2, mai 1986, pp 325-329.

Wolf prévoit, en conclusion, la disparition à terme des CCPC du fait de l'accaparement des terres par des acteurs externes et des tendances à la différenciation interne par la richesse et le statut<sup>487</sup>.

L'article de Wolf, dont il a nuancé certains aspects quelques trente ans plus tard, tente en ce sens de saisir les caractéristiques particulières de sociétés locales dans un rapport dialectique avec des processus économiques et politiques plus larges. C'est une démarche similaire qu'entreprend, à la même période, Nancie González, anthropologue formée à l'université du Michigan qui, après des études sur l'alimentation dans les villages mayas, réalise une thèse sur la structure familiale des Caraïbes noirs (1958). Elle y analyse la prédominance de « la famille matrifocale et de l'unité consanguine » (*i.e.* des foyers composés autour du noyau mère-enfants, par opposition aux foyers composés autour des liens conjugaux entre les deux parents) comme la résultante du travail salarié migratoire faiblement rémunéré des hommes<sup>488</sup>. González privilégie ainsi un type d'explication sociologique centré sur les conditions de travail, par opposition à une approche culturelle qui voit dans la prédominance de la famille maternelle consanguine l'héritage d'un système de parenté caraïbe et caraïbe noir<sup>489</sup>. González s'inscrit ainsi dans l'héritage du sociologue Franklin Frazer, qui reprochait à Herskovits d'attribuer aux continuités d'une « mentalité africaine » des formes d'organisation sociale qui n'étaient que la conséquence de la « déstructuration » des sociétés noires par la société blanche via la traite, l'esclavage et les rapports de domination subséquents<sup>490</sup>. Son étude de terrain, en 1956-1957, est essentiellement centrée sur Livingston, mais inclut aussi les villes côtières du Belize, du Guatemala (Puerto Barrios) et du Honduras (Puerto Cortés, Tela, La Lima, La Ceiba). L'analyse socio-historique est déterminée par les phases du travail salarié :

1°) jusqu'en 1900, travail dans la coupe du bois au Belize et dans le transport et le chargement de bananes produites localement vers les bateaux de passage ;

---

<sup>487</sup> Eric Wolf, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol 13, n°1, printemps 1957, pp 1-18.

<sup>488</sup> Nancie Solien González, *La estructura del grupo familiar entre los caribes negros*, Seminario de Integración Social, Ministerio de Educación, Guatemala, 1979, pp 179-181.

<sup>489</sup> Cette perspective a été défendue par Mary Helms – cf. "Black Carib Domestic Organization in Historical Perspective: Traditional Origins of Contemporary Patterns", *Ethnology*, Vol. 20, n°1, janvier 1981, pp 77-86.

<sup>490</sup> Nancie S. González, *Black Carib Household Structure*, University of Washington Press, Seattle & London, 1969, pp 6-7.

2°) de 1900 à 1939, travail sur place (à Livingston) comme dockers pour la United Fruit Company – maintien, en parallèle, des activités de pêche et d'horticulture ;

3°) après 1939 et le transfert des activités de l'UFCO à Puerto Barrios, travail salarié migratoire impliquant de plus longues distances et des retours moins fréquents<sup>491</sup>.

En outre, selon González, cette évolution s'est accompagnée d'un changement dans le rapport au travail : les Garifunas « s'étaient habitués au travail par intermittence, en fonction de leurs besoins d'argent », ce que permettaient le transport local de marchandises et les contrats par équipe (*gang*)<sup>492</sup>. Avec la généralisation des contrats individuels par l'UFCO dans les années 1930, ils se sont vus dans l'obligation de travailler selon des horaires et un calendrier stricts. En conséquence, les hommes en âge de travailler ont commencé à s'absenter pour des périodes de plus en plus longues, à ne plus pouvoir participer aux activités de la communauté (pêche, construction des maisons, cérémonies religieuses) de manière aussi régulière, à s'installer en ville (Puerto Barrios, Puerto Cortés, Tela, Guatemala City). Il en a résulté une charge supplémentaire pour les femmes, qui ont mis en place des systèmes d'entraide pour pouvoir aux tâches domestiques et aux besoins du foyer<sup>493</sup>.

Liant le destin des Caraïbes noirs aux modes d'insertion de la région caraïbe dans les circuits de l'économie globale (anglaise, nord-américaine), aux phases d'expansion, de dépression et de relocalisation du capital, González arrive à des conclusions comparables à celle de Wolf : l'émigration qui permet, pendant un certain temps, la survie du village en drainant l'excès de population et en assurant des revenus dans un contexte de pression démographique et de disponibilité décroissante des terres, conduit à une prolétarianisation de plus en plus marquée :

« En 1940, les Caraïbes, qui en étaient venus à dépendre du travail salarié et de l'argent comme base de leur économie, trouvèrent l'ancien système basé sur la pêche et l'horticulture non seulement insuffisant pour leurs besoins mais aussi en-dessous de leur dignité » ; « bien qu'ils forment toujours une société ethniquement distincte dans les zones rurales, les Caraïbes sont de plus en plus immergés dans un prolétariat urbain d'Amérique centrale qui comprend des

---

<sup>491</sup> *Ibid.*, pp 34-40

<sup>492</sup> *Ibid.*, pp 40-42.

<sup>493</sup> *Ibid.*, pp 50-54.

Noirs et des *mestizos* non caribéens, qui ont tous été soumis à des influences récentes similaires »<sup>494</sup>.

A l'inverse de la CCPC de Wolf, avec ses règles traditionnelles et son système de charges politico-religieux gérontocratique, la société garifuna est décrite par González comme un système d'obligations réciproques informelles, sans autorités politiques ou religieuses formellement instituées. Là aussi, González s'éloigne de la perspective fixiste du culturalisme, en insistant sur les adaptations constantes qui caractérisent les sociétés qu'elle nomme « néotériques » – « un type de société qui, née des cendres de la guerre, de la migration forcée ou d'une autre calamité, a survécu en reconstituant des bribes de son héritage culturel tout en empruntant et en inventant librement et rapidement pour faire face à des circonstances nouvelles et complètement différentes »<sup>495</sup>. De même que l'émigration, la prolétarianisation ou l'organisation consanguine ou matrifocale de la famille, le « néotérisme » n'est pas un trait exclusif par lequel González isole ou particularise la société caraïbe noire, mais une caractéristique qui permet de l'inclure dans un ensemble plus large – le propre des sociétés néotériques étant d'intégrer des populations et des traits culturels d'origines diverses.

González constate ainsi que les contacts entre Noirs marrons à Saint-Vicent, puis entre Caraïbes noirs et Noirs « non Caraïbes » sur la côte atlantique centraméricaine (français, marrons, anglophones<sup>496</sup>) sont susceptibles d'expliquer une série de pratiques répandues aux Antilles, mais considérées en Amérique centrale comme « strictement *carib* » (« tant par les Caraïbes que par les non-Caraïbes »<sup>497</sup>). Ainsi de certains vêtements (robes et couvre-chefs des femmes), des veillées mortuaires et des croyances relatives à la magie, ou encore des danses et des parades masquées de la période de Noël comme le *wanáragua* ou *yankunú* (déformation en garifuna de *John Canoe*, un carnaval dont on retrouve différentes versions aux Antilles britanniques)<sup>498</sup>. Comme le résume Oliver Greene Jr.,

---

<sup>494</sup> *Ibid.*, p 140.

<sup>495</sup> "New evidence on the origins of the Black Carib, with thoughts on the meaning of tradition", *New West Indian Guide*, vol 57, n° 3/4, 1983, pp 143-172. Elle explique avoir emprunté ce néologisme à une nouvelle de science-fiction de Theodore Sturgeon, intitulée *The Microcosmic God*, où le terme *neoteric* qualifie « une race d'hommes sans histoire ou tradition préalables » ("The Neoteric Society", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 12, n°1, janvier 1970, pp 1-13).

<sup>496</sup> Cf. supra, chapitre 2.

<sup>497</sup> Nancie Solien, "West Indian Characteristics of the Black Carib", *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 15, n°3, automne 1959, pp 300-307.

<sup>498</sup> Pour une description du *yankunú*, cf. Ismael Penedo et Leonardo D'Amico, « La culture musicale des Garifuna d'Amérique centrale », *Cahiers d'ethnomusicologie*, n° 13, 2001, pp 65-75.

« le Wanáragua, en tant qu'interprétation garifuna de la tradition rituelle caribéenne des saturnales noires, a fonctionné comme un moyen de divertissement des Garifunas dans les camps forestiers et les plantations fruitières au cours du XIX<sup>ème</sup> et au début du XX<sup>ème</sup> siècle », en même temps qu'il fournissait un moyen socialement acceptable de tourner en dérision les mimiques de leurs propriétaires<sup>499</sup>. Temps de suspension des normes sociales, simulacre d'inversion des rôles, le *yankunú* apparaît alors comme une pratique transculturelle dont la symbolique, liée à un contexte d'oppression extrême, se prête à des réinterprétations successives<sup>500</sup>.

González en arrive à la conclusion que la société « caraïbe-noire » peut être considérée comme une « variante de la culture noire antillaise (*West Indian Negro culture*) » ; dans un débat postérieur avec Taylor, qui lui reprochait d'éluder les éléments proprement *caraiibes* de la culture garifuna<sup>501</sup>, elle insiste sur l'inutilité de débattre des origines de tel ou tel trait culturel :

« La provenance exacte des divers traits n'était pas d'une importance extrême pour moi, et je ne crois pas non plus qu'il sera jamais possible de trier tous les traits et de leur attribuer des origines. Qui a emprunté ou hérité quoi de qui dans les premiers jours de l'esclavage aux Antilles pourrait être un jeu de société fascinant, sauf qu'il n'y a pas de bonnes réponses. Il semble assez clair que les cultures antillaises connues aujourd'hui ont toutes emprunté à leurs voisins indiens, ainsi qu'à une variété de cultures africaines, européennes et indiennes orientales »<sup>502</sup>.

Une manière de réaffirmer que les origines, en somme, n'expliquent rien ou pas grand-chose, et que les formes d'organisation sociale et les pratiques culturelles doivent être

---

<sup>499</sup> "Music behind the mask: men, social commentary, and identity in *wanaragua* (John Canoe)", dans Joseph Palacio, *The Garifuna: A nation across borders. Essays in Social Anthropology*, Cubola Productions, Belize, 2005, pp 196-229.

<sup>500</sup> *Ibid.* Une autre coutume que l'on retrouve dans les villages garifunas est le Maypole (*palo de mayo* ou *maipol* en garifuna), une fête de tradition médiévale dont l'origine remonterait à l'antiquité germanique ; femmes et jeunes filles tournent autour d'un mât, sur lequel elles enroulent des rubans de différentes couleurs, décrivant des cercles de plus en plus étroits à mesure que les rubans couvrent la surface du mât, du haut vers le bas. Le Maypole est aujourd'hui pratiquée en Amérique du Nord et dans la Caraïbe anglophone. Pour González, le Maypole et le John Canoe ont vraisemblablement été adoptés à l'époque de Saint-Vincent ("Próspero, Calibán and Black Sambo. Colonial Views of the Other in the Caribbean", 1992 Lecture Series, Working Papers n°11, University of Maryland, College Park, 1991).

<sup>501</sup> "A Biased View: A Rebuttal to Solien", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 67, n°6, Part 1, décembre 1965, pp 1524-1526.

<sup>502</sup> "Reply to Taylor", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 67, n°6, Part 1, décembre 1965, pp 1526-1527.

expliquées et interprétées en rapport avec des conditions d'existence et des problèmes présents. A l'écrasement du présent sur le passé via la recherche des origines, elle oppose ainsi la réinterprétation du passé par le présent – ce que l'on a appelé depuis « l'invention des traditions »<sup>503</sup>. Pourtant, la question des origines demeure un motif puissant des recherches de Nancie González, comme elle le résumait elle-même de manière rétrospective :

« Je suis d'abord allé au Guatemala en 1955 pour travailler avec les peuples indigènes des hautes terres, mais je suis tombé amoureux des Caraïbes insouciants, dont personne ne semblait savoir grand-chose, sauf qu'ils étaient soi-disant cannibales. (...) Je dois admettre que parfois je me suis aussi demandé ce qui m'avait poussé à continuer à chercher les racines de ce peuple qui dans les années 1970 revendiquait le nom plus approprié de Garifuna. (...) Je n'allais pas être tranquille jusqu'à savoir comment les Garifunas étaient devenus ce qu'ils étaient, à la fois biologiquement et culturellement, et j'ai donc commencé à chercher toute mention que je pouvais trouver sur leur passé »<sup>504</sup>.

Cette recherche l'amène d'abord à questionner la (di)vision coloniale qui, à Saint-Vincent, oppose Caraïbes rouges et Caraïbes noirs ; cette distinction, affirme-t-elle, « fut le fruit de l'imagination européenne engendrée par l'ignorance et alimentée par l'économie politique de l'époque » – une « construction mythologique » que rien, dans les sources, ne permet de confirmer<sup>505</sup>. Cette déconstruction de la catégorisation ethnoraciale – stratégique, imaginaire, etc. – se heurte cependant à ce que González perçoit comme une donnée objective : la couleur de peau. Aussi ne comprend-elle pas que l'on ait pu décrire les Caraïbes noirs autrement que comme noirs ou « négroïdes » :

« Le groupe d'émigrants d'origine était probablement fortement africain en raison de la séparation délibérée des Caraïbes “jaunes” (ou “rouges”) et noirs. (...) Les récits de voyageurs d'Amérique centrale du XIXe siècle, sur lesquels je me suis appuyée auparavant, ont peut-être confondu les Caraïbes avec leurs amis voisins, les Miskitos. Je suis incapable de comprendre comment Squier (comme Bard) et Young auraient pu décrire une variabilité aussi extrême entre eux. (...) »

---

<sup>503</sup> Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *L'invention de la tradition*, Ed. Amsterdam, Paris, 2006.

<sup>504</sup> Nancie González, *Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los Garifunas*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2006, p XIII.

<sup>505</sup> Cf. supra, chapitre 1.

En fait, leurs descriptions correspondent mieux aux Miskito, qui vont en fait du “jaune comme le safran” au noir le plus foncé »<sup>506</sup>.

Elle s'étonne plus encore de ce qu'elle perçoit comme l'auto-identification indienne des Garifunas, sur la base des témoignages recueillis lors de son séjour à Livingston : « personne ne mentionnait l'Afrique. De fait, ils tenaient à dire qu'ils n'étaient en aucun cas liés à d'autres personnes de couleur que je pourrais connaître. Leurs ancêtres avaient la peau claire “comme toi”, disaient-ils en me touchant le bras »<sup>507</sup>. Au point qu'elle entreprend, au milieu des années 1970, une recherche en collaboration avec le docteur Michael Crawford, dont l'objectif est d'identifier les origines génétiques des Garifunas, et qui aboutit à diverses publications,

« dans lesquelles le “mystère” du degré d'ascendance africaine par rapport à l'ascendance amérindienne des Caraïbes a enfin été éclairci, ce qui a confirmé ma première impression qu'un examen détaillé démentirait ce qui était, à l'époque, la version “officielle” et “traditionnelle” de leur histoire, qui soulignait essentiellement leurs origines amérindiennes et niait avec véhémence toute ascendance liée à l'esclavage (et par conséquent africaine) »<sup>508</sup>.

En 1975, 1976 et 1979, une équipe de chercheurs de l'université du Kansas réalise ainsi plus de mille prélèvements sanguins à Livingston, Guatemala et à Sandy Bay, sur l'île de Saint-Vincent, où vivent des descendants des Caraïbes ayant échappé à l'exode de 1797. Les groupes sanguins, types de protéines et fréquences d'allèles sont comparés avec les groupes, types et fréquences observés en Afrique d'une part, chez les Caraïbes du Venezuela d'autre part. Crawford avance les conclusions suivantes : « Livingston a la plus forte proportion de gènes africains, Sandy Bay la plus faible. Ces estimations suggèrent que les fondateurs de Sandy Bay, qui ont échappé à la déportation de 1797, étaient beaucoup plus indiens que les Caraïbes noirs qui ont été déportés »<sup>509</sup>. Ces

---

<sup>506</sup> N. González, “New evidence on the origins of the Black Carib, with thoughts on the meaning of tradition”, *New West Indian Guide* 57, n° 3/4, 1983, p 155.

<sup>507</sup> Cité par Mark Anderson, *Black and Indigenous. Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009, p 71.

<sup>508</sup> N. González, *Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los Garifunas*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2006, p XIII.

<sup>509</sup> Michael H. Crawford, “Origin and maintenance of genetic variation in Black carib populations of St. Vincent and Central America”, dans Derek F. Roberts and G. F. Stefano (Eds.), *Genetic Variation and its maintenance*, Cambridge University Press, pp 157-180. Crawford précise : « les résultats d'études antérieures sur les Caraïbes noirs de Livingston ont révélé que 70% du pool génétique était d'origine ouest-africaine et 30% était amérindien. Des estimations similaires ont été obtenues pour d'autres

résultats sont expliqués par différentes hypothèses : séparation par couleurs au moment de la déportation de Saint-Vincent, incorporation d'autres groupes d'ascendance africaine en Amérique centrale, avantages immunologiques du « génotype africain » permettant une meilleure résistance à des maladies comme le typhus et la malaria<sup>510</sup>... On assiste ainsi à une continuation du débat sur la composition du gâteau (selon la formule de Taylor) par d'autres moyens : ayant disqualifié la question des origines pour mettre en évidence le caractère « néotérique » d'une société « sans racines », González retrouve finalement la question de la filiation sous la forme la plus directement biologique : les gènes et la couleur de peau, marqueur par excellence de l'identité raciale. Ce « retour du refoulé » illustre les ambiguïtés de l'anthropologie culturelle nord-américaine quant à la question de la « race » : faute de se donner les moyens de penser la race comme produit social et idéologique du racisme, l'anthropologie la retrouve sous forme d'invariants biologiques et/ou psychologiques, dans les corps et/ou les comportements<sup>511</sup>.

## Conclusion

L'histoire de la raciologie (« du racisme scientifique ») est celle d'une recherche de différences *radicales* entre les hommes – des différences inscrites dans des *corps* (et accessoirement dans des langues) faisant signe vers d'hypothétiques origines, où se trouveraient expliquées et justifiées les différences et les hiérarchies de la postcolonie. Cette histoire est aussi « celle des déboires ininterrompus essuyés par cette recherche »<sup>512</sup> : face à l'absence manifeste de critères universels permettant de délimiter les « races » de manière satisfaisante, l'anthropologie a multiplié les critères, accumulé mesures et descriptions, sans parvenir à masquer les fondements stratégiques de classifications essentiellement contextuelles, ni les constats d'échec qui transparaissent de leur accumulation disparate – le seul critère invariant étant la position par rapport au modèle de civilisation occidentale, selon l'imaginaire évolutionniste en vigueur<sup>513</sup>.

---

populations de Garifunas d'Amérique centrale, la composante africaine variant entre 67 % et 80 % » contre « 41% de gènes africains » pour le pool génétique caraïbe de Sandy Bay.

<sup>510</sup> *Ibid.*

<sup>511</sup> Kamala Visweswaran, *op. cit.*

<sup>512</sup> Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p 23.

<sup>513</sup> Commentant les mesures crânielles de Samuel Morton, et constatant que « les Chinois, les Hindous et les Anciens Egyptiens » arrivaient en-dessous des « Nègres Africains » et des « Peaux-Rouges », l'anthropologue français Armand de Quatrefages demandait ainsi : « Est-il un seul homme, quelque peu instruit, qui puisse accepter, comme expression de la vérité, une théorie qui conduit à regarder les peuples

Faisant écho aux difficultés relevées par Buffon, le sociologue André Siegfried écrivait en 1934 que « dans certains ports du Pacifique ou de la mer Caraïbe, le voyageur demeure perplexe devant des exemplaires humains dont il se sent incapable de dire s'ils sont indiens, chinois, mulâtres, zambos ou vaguement blancs, probablement parce qu'ils sont effectivement tout cela, c'est-à-dire tout autre chose »<sup>514</sup>. Siegfried ne conçoit pas, cependant, qu'ils soient autre chose que des races ou des mélanges de races – la distinction du type pur et du type mélangé étant, précisément, au fondement des classifications raciales<sup>515</sup> – ; la race reste pour lui l'horizon indépassable de la pensée et d'une géopolitique de la « civilisation » et de la « barbarie » où se joue l'expansion du capital et le destin du monde. Tel est l'horizon du corpus étudié dans les deux premières parties du chapitre, où les Caraïbes noirs ne figurent guère qu'en tant que corps et que *force de travail*. La dyade race-civilisation y définit un espace à deux dimensions où les discours oscillent entre une perspective fixiste – l'assignation à la race noire, à l'origine africaine –, comparative – lesquels sont les plus noirs, les plus indiens, etc. – et finaliste – quelle peut être leur utilité dans la perspective de futurs investissements.

La professionnalisation de l'anthropologie a pour effets 1°) la disparition de cette dimension directement utilitaire et 2°) la production d'une ethnographie systématique d'où émerge l'objet *culturel* dans sa dimension *spirituelle*. A l'espace conceptuel de la race et de la civilisation, qui distribue des traits phénotypiques et culturels dans les cases d'une classification globale et le long d'une échelle d'évolution unilinéaire, l'anthropologie culturelle substitue l'espace conceptuel de la culture et de la personnalité, qui intègre des traits sociaux et psychologiques en un tout cohérent et idiosyncratique. Ce

---

les plus anciennement civilisés comme étant moins intelligents que des tribus restées jusqu'à nos jours à l'état barbare ou sauvage ? » (*Histoire générale des races humaines : introduction à l'étude des races humaines*, A. Hennuyer, Paris, 1887, pp 192-194).

<sup>514</sup> André Siegfried, *Amérique latine*, Armand Colin, Paris, 1934, p 26.

<sup>515</sup> D'un point de vue politique (l'idée de pureté raciale justifiant d'une nature et d'un rang supérieurs) comme d'un point de vue logique : Kant fait ainsi des *mélanges* raciaux la *preuve* de l'existence des races blanche, jaune, rouge et noire – classification qu'il reprend de Karl von Linné. Ayant défini la race par une différence héréditaire constante renvoyant à une « souche » commune et à une « région du monde », seule la couleur de peau, explique-t-il, est à même de la *révéler*, car « dans le mélange de ces quatre classes entre elles le caractère de chacune [la couleur de peau] est inévitablement héréditaire. Le blanc avec la négresse, et réciproquement, donnent le mulâtre ; (...) et avec l'Américaine le rouge métis. L'Américain uni à la négresse donnent le Caraïbe noir, et réciproquement ». Autrement dit, du mélange des couleurs chez les enfants métis, l'on infère le caractère infailliblement héréditaire de la couleur de peau, et l'on remonte ainsi aux types purs qui constituent les classes d'homme – Kant ayant posé comme postulat que « cela seul qui est héréditaire dans une espèce animale peut autoriser à y reconnaître une différence de classe » (« Détermination de la notion d'une race humaine (1785) », dans *Mélanges de logique d'Emmanuel Kant*, Librairie Philosophique de Lagrange, Paris, 1862, pp 343-372).

modèle culturaliste autorise un décentrement par rapport au temps et aux valeurs occidentales, en montrant que les actions des hommes sont indissociables du collectif et du système de valeurs dans lequel elles s'inscrivent – ce que Malinowski appelait une « conception des choses, une *Weltanschauung* », un sens donné au monde et à l'existence, rappelant à quel point celui-ci peut aussi constituer une prison de croyances et de préjugés<sup>516</sup>. En faisant d'une telle conception une *réalité en soi*, en l'instituant comme l'unité dont l'échelle détermine l'analyse, il tend cependant à l'absolutiser et à l'idéaliser en tant que *moi collectif*. Les modèles post-culturalistes ont cherché à réintroduire au sein de cette *unité socio-psychique* les lignes de fractures liées au mode d'insertion des communautés ethniques dans la société nationale et globale – les rapports dialectiques du travail et du capital, de l'autonomie et de la dépendance, des migrations et de la (dés)intégration, de l'endo- et de l'exo-identification. González remarque par exemple que, dès l'époque de Saint-Vincent, « l'abandon ou le rejet du statut d'esclave a finalement été subsumé dans leur déni de tout héritage africain quel qu'il soit », et que « ce n'est qu'après une migration massive vers les États-Unis après la Seconde Guerre mondiale, où ils ont été témoins de la montée du *black power*, qu'ils ont commencé à reconnaître leur héritage africain ; aujourd'hui encore ce sont en grande partie les Garifunas les plus jeunes et les plus acculturés qui le font »<sup>517</sup>.

La question du *mode d'insertion* est ainsi mise en rapport avec des modes d'identification qui, à leur tour, renvoient à des *significations* particulières, susceptibles d'être mobilisées dans des conflits politiques. De sorte que l'anthropologie de González donne à voir la manière dont peuvent se surimposer les modèles constituants qui constituent les phénomènes sociaux en objets de savoir : à partir d'une étude de la famille consanguine comme *fonction d'adaptation* résultant de *rappports conflictuels*, González interroge les dynamiques de déterritorialisation et leurs effets en termes de *sens* – les catégories par lesquelles les acteurs expriment leurs expériences subjectives et leurs revendications politiques<sup>518</sup>. Ses recherches rappellent la prédominance historique de la question des *origines*, que l'anthropologie hérite du système colonial, et au prisme de laquelle elle a longtemps cherché à interpréter *l'être* des Caraïbes noirs, en tant que groupe racial et/ou

---

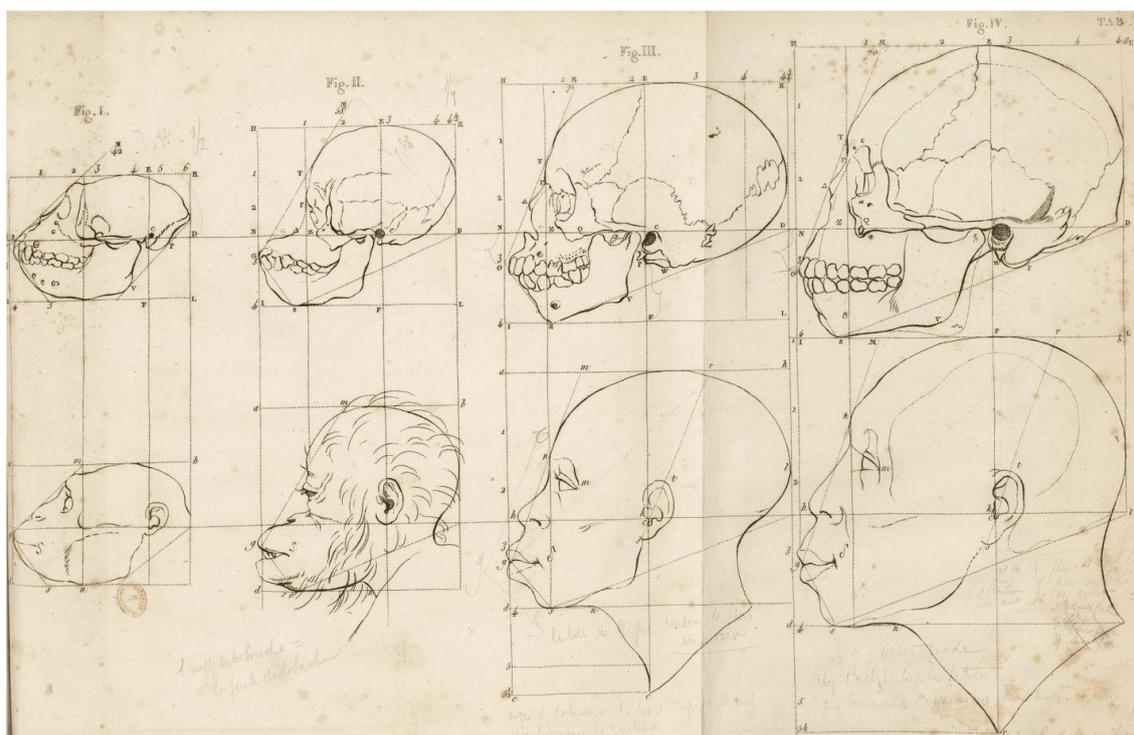
<sup>516</sup> Bronislaw Malinowski, *Les argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963, pp 588-589.

<sup>517</sup> Nancie González, "Próspero, Calibán and Black Sambo. Colonial Views of the Other in the Caribbean", 1992 Lecture Series, Working Papers n°11, University of Maryland, College Park, 1991.

<sup>518</sup> Pour Foucault, ces trois dimensions du questionnement sur l'homme correspondent respectivement aux « surfaces de projection » de la biologie et de la psychologie, de la sociologie et de l'économie, et de la sémantique du langage – cf. « Les trois modèles », dans *Les mots et les choses*, pp 366-377.

culturel ; elles ouvrent, en même temps, sur une période au cours de laquelle cette question, sans disparaître, sera reformulée en dialogue avec des mouvements et des anthropologies garifunas, en rapport avec des interrogations nouvelles où il sera question de la *culture* en tant qu'elle *se perd*, des *communautés* en tant qu'elles *se désintègrent*, etc. Nous y reviendrons au chapitre 6 ; nous discuterons auparavant des liens entre les mobilités extra-communautaires et la formation de mouvements politiques se revendiquant d'une identité garifuna, noire et/ou indigène (chapitre 4), et de l'importance de la question des terres dans les revendications de ces mouvements (chapitre 5).

#### XIV. L'ANTHROPOLOGIE, LE CORPS ET LA RACE

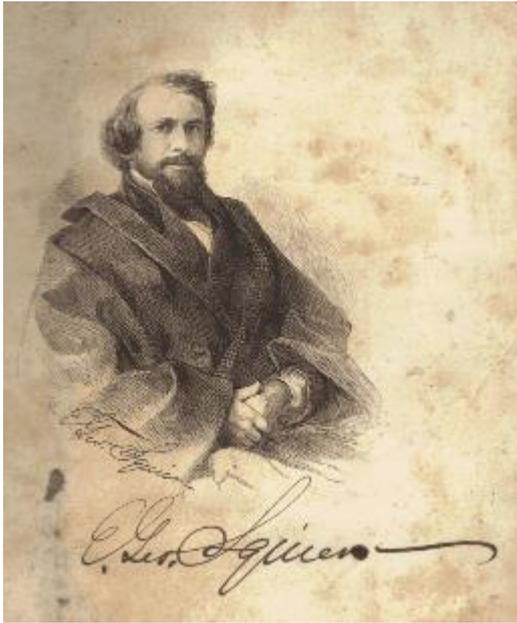


1. Planche d'étude des angles faciaux (Petrus Camper, *op. cit.*, p 170).

RACES.	MOY.	MAX.	MIN.	DIFF.
Anglais.....	96	105	91	14
Germaines.....	90	114	70	44
Anglo-Américains.....			97	15
Arabes.....	89	98	84	14
Gréco-Egyptiens des catacombes.....	88	97	74	23
Irlandais.....	87		78	19
Malais.....	86	94	68	29
Persans.....	84		104	75
Arméniens.....		70		34
Circassiens.....				
Iroquois.....	83	99	65	34
Lénapes.....			84	91
Chérokés.....	82	89		
Shoshones.....			91	77
Nègres d'Afrique.....	80	96		
Polynésiens.....			79	92
Chinois.....	75	101		
Nègres créoles de l'Amérique du Nord.....			83	83
Hindous.....	83	63		
Anciens Egyptiens des catacombes...				
Fellas.....				
Mexicains.....				
Péruviens.....				
Australiens.....				
Hottentots.....				

2. Transcription des mesures de volume crânial de Samuel Morton par Armand de Quatrefages (*op. cit.*, p 193).

## XV. LE VOYAGEUR ET L'ETHNOGRAPHE



1. Ephraim G. Squier par Frances Karner, vers 1870 (archive Wikipedia).



2. La collecte du vocabulaire par E. G. Squier ("A visit to the Guajiquero Indians", *Harper's New Monthly Magazine*, octobre 1859 – reproduit dans Juan Carlos Vargas, *op. cit.*, p 10).

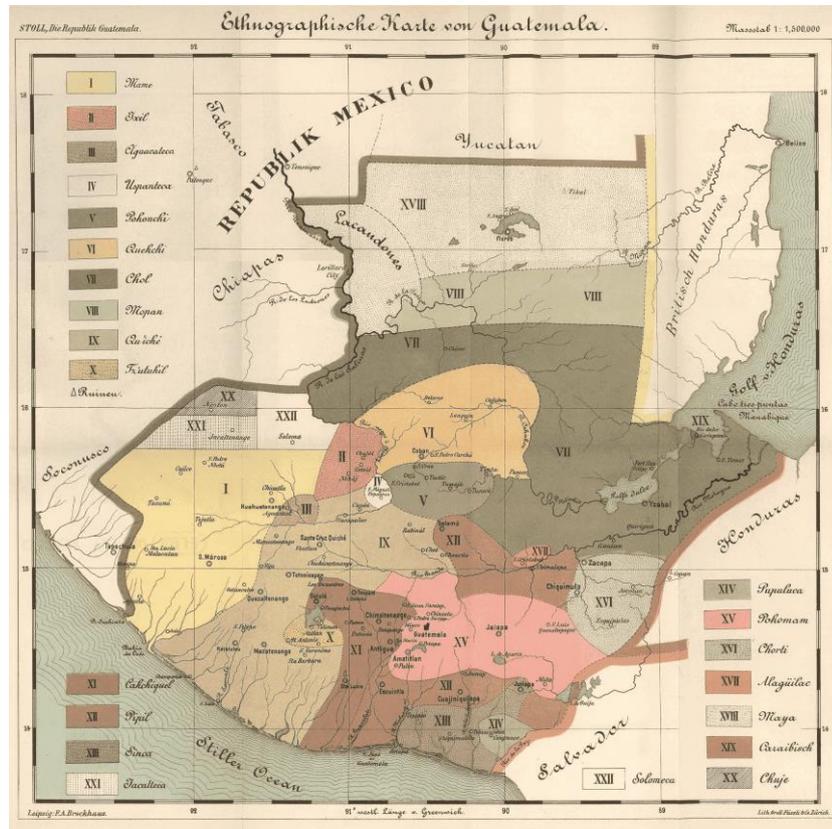


3. Une représentation occidentale du progrès ("Tropical Journeys : The Panama Railroad", *Harper's New Monthly Magazine*, janvier 1859 – reproduit dans Juan Carlos Vargas, *op. cit.*, p 33).

## XVI. L'AMÉRIQUE CENTRALE ET LA FAÇADE ATLANTIQUE DANS LA GÉOGRAPHIE DU XIXÈME SIÈCLE



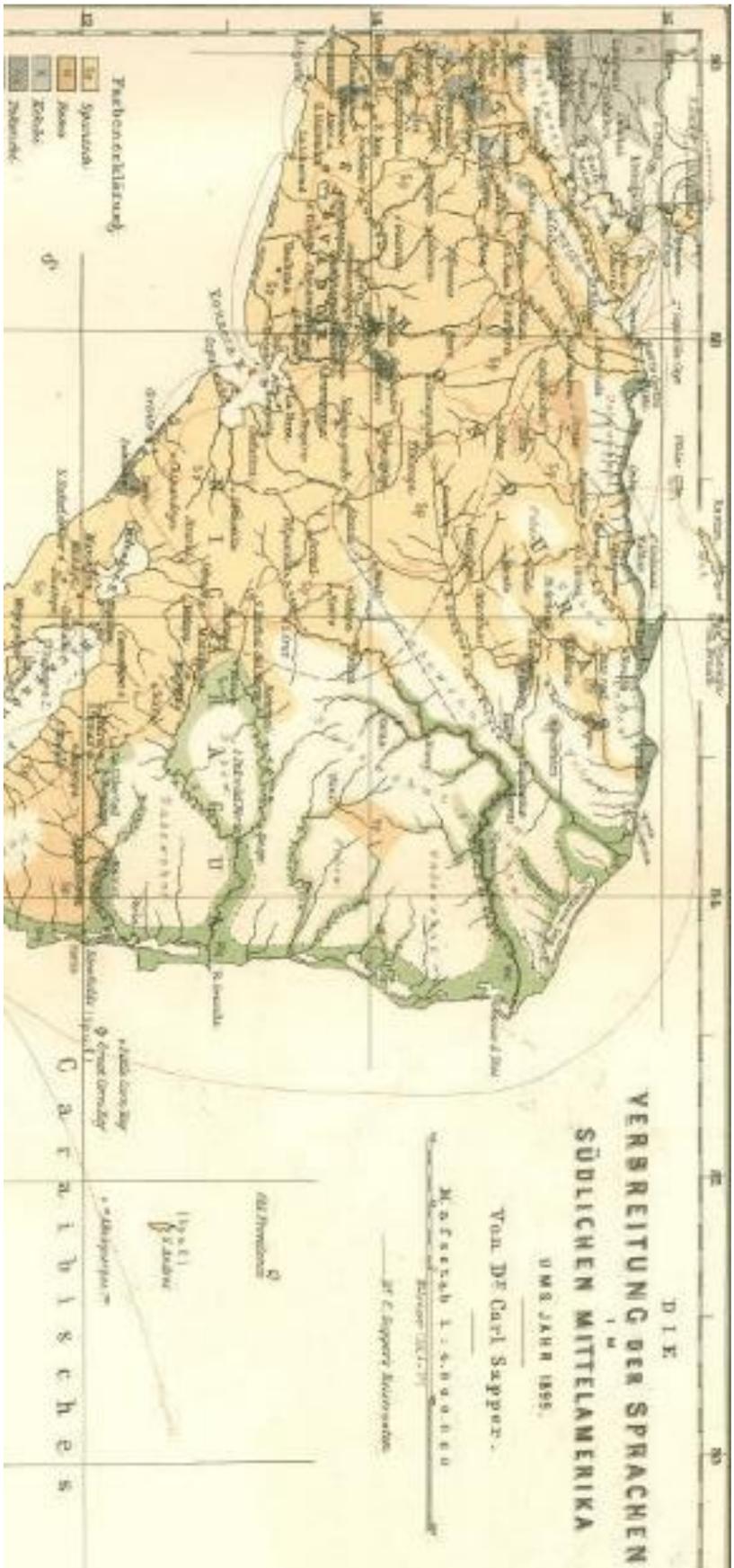
1. Carte de John Irving, d'après Orlando W. Roberts, 1825, avec la mention "Barrier between the Spanish Americans and Indians".



2. Carte ethnographique du Guatemala par Otto Stoll, 1886 (la mention « XIX. Carabich » dans la légende correspond à Livingston et ses alentours).

Farbenerklärung:

Sp	Spanisch
R	Runa
K	Kekchi
T	Totonchi
P	Pakoman
Ch	Chorti
Pi	Pipil
X	Xinca
L	Lepca
F	Finague
Pu	Paya
M	Mosquito (Moguito)
S	Sumo
Spr	Sprache von Subtoba
G	Guanepora
C	Caribisch
G	Guatuso
C	Cabécar
B	Bribri
T	Térriba
B	Brunca
B	Borataque
G	Guaimí
C	Cuna

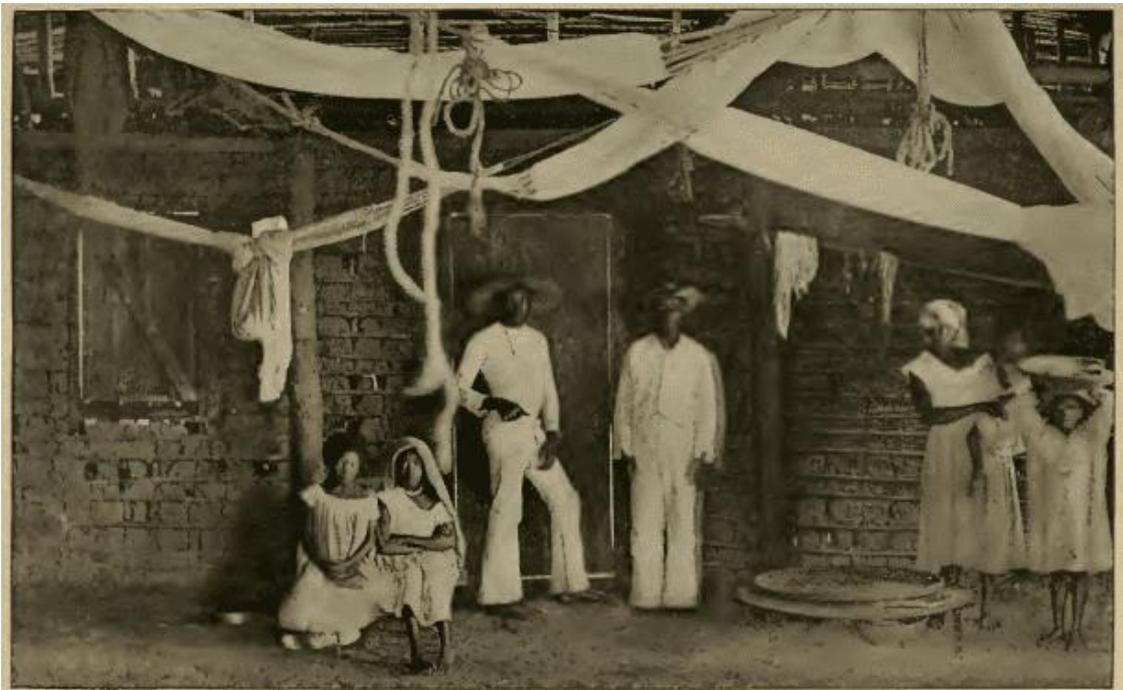


3. Karl Sapper, "Die Verbreitung der Sprachen im Südlichen Mittelamerika ums Jahr 1899", *Petermanns mitteilungen*, vol 47, 1901, p 711 (les Garifunas sont représentés en vert, avec la mention "Cb – Caribisch" dans la légende).

**XVII. DESSINS ET PHOTOGRAPHIES DANS LA LITTÉRATURE ETHNOGRAPHIQUE DU XIXÈME SIECLE**



1. "A street in Livingston" (William Brigham, *Guatemala The Land of the Quetzal: a Sketch*, New York, Charles Scribner's Sons, 1887, p 28).



2. "Interior of a Carib house" (W. Brigham, *op. cit.*, p 30).



3. "Grating Cassava" (W. Brigham, *op. cit.*, p 32).



4. "Weaving a Serpiente" (W. Brigham, *op. cit.*, p 36).



5. "Carib Women" (Anne Cary et Alfred Percival Maudslay, *A glimpse at Guatemala, and some notes on the ancient monuments of Central America*, C. W. Elmenhorst, London, 1899, p 192).



6. "A Carib woman" (W. Brigham, *op. cit.*, p 272).

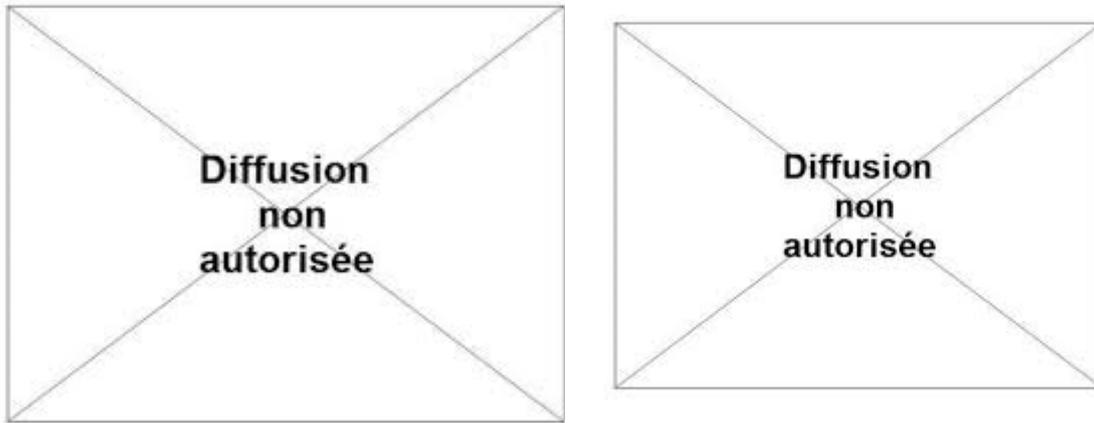


7. "A group of Carib children" (W. Brigham, *op. cit.*, p 272).



8. "Two Carib boys" (W. Brigham, *op. cit.*, p 274).

## XVIII. LE MAYPOLE ET LE JANKUNU



1. Célébration du Maypole dans la communauté garifuna de Corozal [<http://guillermo-anderson.blogspot.com/2009/08/ruta-garifuna-encuentro-gastronomico-en.html>]

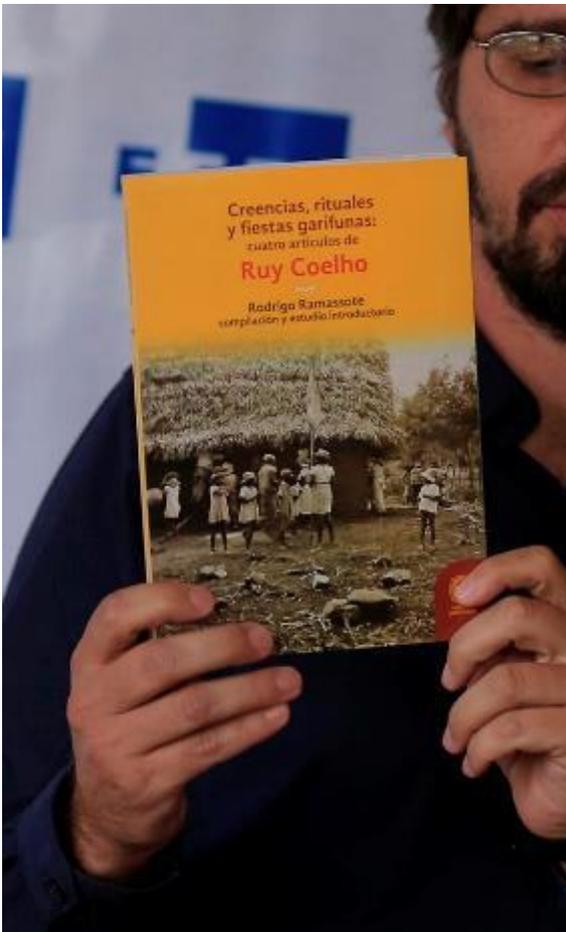


2. Le jankunu ou *wanaragua* à Livingston, Guatemala (“Ser ‘afectado’ por la resistencia: *wanaragua*, ancestralidad y sueños en los garifunas de Livingston, Guatemala”, *Trans. Revista transcultural de música*, n°25, 2021).

## XIX. ACTUALITÉ DE L'ANTHROPOLOGIE DE NANCIE GONZÁLEZ ET RUY COELHO



1. “Primera Jornada Nancie González” (au centre sur la photographie), 30 septembre 2014 (Universidad del Valle de Guatemala, *UVG Hoy*, n°17, décembre 2014, p 4).



2. L'anthropologue brésilien Rodrigo Ramassote presente le livre *Creencias, fiestas y rituales garífunas: cuatro artículos de Ruy Coelho* (Tegucigalpa, EFE, mars 2018).

*Deuxième partie : le regard sur soi*

## Chapitre 4 – Politiques de l'identité

« L'histoire ne se caractérise ni par le changement ni par l'action pure et simple du passé ; elle est définie par la reprise intentionnelle du passé par le présent. »

Jean-Paul Sartre, « Matérialisme et révolution » (1946)

Le 1<sup>er</sup> avril 2011, à la Casa del Gobierno de Tegucigalpa, le président Porfirio Lobo Sosa célébrait l'inauguration du Mois de l'Héritage Africain<sup>519</sup>, en compagnie de Luis Green, ministre des Peuples indigènes et afro-honduriens, tandis que la « Marche des 214 tambours » sillonnait les artères de la capitale. Le même jour l'Alianza 2-14, à l'origine de cette manifestation, publiait une déclaration intitulée « Il n'y a rien à célébrer ! », qui s'ouvrait par ces mots : « Aujourd'hui, 214 ans après l'arrivée des Garífunas au Honduras, nos tambours, symboles de résistance, puissantes armes de lutte, nous appellent de toute urgence à une réflexion profonde sur notre réalité historique. (...) nous voulons souligner le terme de commémoration. Que nous commémorons et ne célébrons pas. Parce que nous ne pouvons pas célébrer l'exil (*destierro*) infâme, inhumain et génocidaire que nos ancêtres ont subi depuis Saint-Vincent, une violation flagrante des droits de l'homme les plus élémentaires qu'aujourd'hui encore, les puissances agresseuses refusent de réparer. (...) Nous nous souvenons aujourd'hui de cet événement qui a laissé des traces indélébiles dans le destin historique de notre peuple. (...) Parce que l'esprit de nos ancêtres nous ordonne aujourd'hui de réorienter le sens du destin de notre peuple, de reprendre le véritable leadership de Satuyé [Chatoyer] et de Barauda. Un leadership capable de différencier le discours de la pratique, inéluctablement lié dans le peuple, par le peuple et pour le peuple. Et pas le pseudo-leadership télécommandé exercé depuis le confort des grandes villes, totalement déconnecté de la réalité quotidienne d'une communauté qui saigne et agonise face à la perte systématique de ses richesses ancestrales »<sup>520</sup>.

---

<sup>519</sup> Le mois d'avril a été décrété Mois de l'Héritage Africain par le gouvernement de Ricardo Maduro (2002-2006), selon le modèle du Black History Month institué aux Etats-Unis, au Canada et au Royaume-Uni. Cf. ODECO, "África, Afrodescendientes, Honduras, Derechos Humanos y la Incidencia Política", 8 juin 2012 [<http://odecohn.blogspot.com/2012/06/africa-afrodescendientes-honduras.html>].

<sup>520</sup> "No hay nada que celebrar. Planteamiento de las Organizaciones que Conforman la Alianza", Tegucigalpa, 1er avril 2011 [[http://www.resistenciahonduras.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2568:planteamiento-de-las-organizaciones-que-conforman-la-alianza&catid=93:articulos-de-opinion&Itemid=233](http://www.resistenciahonduras.net/index.php?option=com_content&view=article&id=2568:planteamiento-de-las-organizaciones-que-conforman-la-alianza&catid=93:articulos-de-opinion&Itemid=233)].

Selon la tradition orale garifuna Barauda, épouse de Chatoyer, a joué un rôle primordial dans le déclenchement de la guerre caraïbe de 1772-1773, en lui déclarant : « les Anglais détruisent nos champs

Dans cette prise de position de plusieurs pages l'appel aux mémoires du sang, des larmes et de la révolte fait écho à la condamnation d'un modèle économique excluant, qui a poussé « plus de deux-cents mille frères et sœurs à émigrer de nos communautés », d'un système d'éducation dont l'interculturalité ne serait que mirage, et d'un multiculturalisme de façade, paravent d'un régime engagé dans la militarisation du pays et la privatisation à outrance des territoires et de leurs ressources. Parmi les organisations signataires figurent, entre autres, l'Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH), l'Asociación de Afrodescendientes del Valle de Sula (ASAFROVA), l'Organización Nacional de Jóvenes Garínagu (NANIGU), l'Enlace Nacional de Mujeres Negras (ENMUNEH), ainsi que divers représentants des communautés garifunas. De quels « pseudo-leaderships » est-il question ? Quand et comment l'Etat s'est-il mis à « célébrer » l'histoire et la culture garifunas ? Quand et comment la commémoration d'une ethnohistoire contée à la première personne, la représentation de la « communauté garifuna » et la défense de sa « richesse ancestrale » sont-elles devenues l'enjeu d'une revendication publique, d'une lutte politique ?

Ce document, qui contraste nettement avec ce qui a été dit sur la période précédente<sup>521</sup>, ne peut se comprendre que si l'on considère l'émergence, dans les années 1970-1980, d'organisations qui revendiquent la représentation de communautés identifiées selon des critères ethniques/raciaux – au sens non d'un village, d'un groupe restreint caractérisé par des rapports directs d'interconnaissance, mais d'une communauté « capable de s'imaginer elle-même en tant qu'ensemble social rattaché par des liens symboliques et historiques partagés et réinventés dans des rituels politiques »<sup>522</sup>. Ces communautés « imaginées », pan-ethniques (maya, lenca, garifuna, etc.), s'inscrivent elles-mêmes dans un mouvement continental d'affirmation d'identités supra-ethniques (noire, indigène)<sup>523</sup> et de rupture avec le modèle républicain universaliste et assimilateur – le virage

---

et tu n'as pas le courage de leur faire la guerre... donne-moi ton pantalon et mets ma robe afin que j'aille combattre » – cf. Salvador Suazo, "Loor a la comandanta Barauda Babilliard", *Pildorita* n°61, 24 janvier 2013.

<sup>521</sup> Cf. supra, chapitre 2.

<sup>522</sup> Andrés Guerrero, cité par Víctor Bretón Solo de Zaldívar, "La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia", dans Carmen Martínez (comp.), *Repensando los Movimientos Indígenas*, FLACSO-Ecuador, Quito, 2009, pp 69-121.

<sup>523</sup> Guillermo Bonfil-Batalla, "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina", dans Jesús Contreras (comp.), *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, Ed. Revolución, Madrid, 1988, pp 81-94.

multiculturel des années 1980-1990, et la prise de distance qu'il représente par rapport au discours intégrationnistes<sup>524</sup>.

Nous assisterions ainsi à une double rupture : 1°) formulation d'exigences propres par des organisations qui s'affirment noires/indiennes, et prétendent à l'auto-représentation de peuples historiquement opprimés, colonisés, exploités<sup>525</sup>; 2°) passage de politiques d'Etat homogénéisantes, visant la dissolution des identités noires et indiennes dans le creuset intégrateur de la nation, à des politiques publiques qui font de la reconnaissance de la diversité ethn raciale un principe d'allocation de biens et de ressources publiques<sup>526</sup>. Comment et dans quelles circonstances les identités noires et indiennes se redéfinissent-elles face aux identités imposées par un regard et des institutions externes, et commencent-elles à fonctionner, au Honduras, au Belize, au Guatemala, comme les discours moteurs de mobilisations collectives ? Quand et comment l'Etat, en Amérique centrale, fait-il sien le discours de la diversité ethnique ? Comment l'émergence d'organisations qui revendiquent la représentation des Garifunas comme peuple, et/ou d'une identité noire, indigène ou afrodescendante, s'inscrit-elle dans cette histoire ?

Les mouvements indigènes et noirs/afrodescendants ont souvent fait l'objet de littératures parallèles, renvoyant à des histoires, des espaces géographiques et politiques distincts. Dès l'époque coloniale en effet, la condition d'Indien implique un statut juridique, des terres communales, etc. ; les Noirs, en dehors du statut d'esclave et du système de plantation, forment à l'inverse une population flottante plus ou moins intégrée à cette « multitude confuse » de *mestizos*, de mulâtres, etc., qui croît dans les interstices des deux républiques, « en marge de la ville des blancs et des *pueblos de indios* »<sup>527</sup>. Avec les indépendances, ils deviennent des citoyens de seconde catégorie, à la fois intégrés et discriminés<sup>528</sup>. De sorte que si les mouvements indiens s'inscrivent dans le temps long

---

<sup>524</sup> Charles Hale, *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, AVANCSO, Guatemala, 2007, p 35.

<sup>525</sup> Pour un bilan des politiques indigénistes et sur les débuts de ce processus d'organisation politique à l'échelle de l'Amérique latine, cf. Marie-Chantal Barre, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México D.F., 1985.

<sup>526</sup> Deborah Yashar, *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge University Press, 1994, p 32.

<sup>527</sup> Severo Martínez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, Ediciones en Marcha, Guatemala, 2014, p 282.

<sup>528</sup> Elisabeth Cunin, « Des Amériques noires à la Black Atlantic : réflexions sur la diaspora à partir de l'Amérique latine », dans Calors Agudelo, Capucine Boidin et Livio Sansone (dir.), *Autour de l'Atlantique. Une polyphonie de perspectives*, Editions de l'IHEAL, Paris, 2009, pp 115-122.

des révoltes pour la terre, contre le tribut et les travaux forcés, etc.<sup>529</sup>, les mouvements noirs s'inscrivent d'abord, dans la continuité des luttes abolitionnistes, dans une problématique de la mobilité individuelle, pour l'intégration, l'accès au travail et à l'éducation, la fin des préjugés de couleur, etc.<sup>530</sup> Ces traditions politiques correspondent aujourd'hui à deux types de droits collectifs, correspondant à deux lignes de justification du multiculturalisme : 1°) la préservation et la défense des droits de cultures minoritaires (éducation bilingue interculturelle, reconnaissance juridique de droits coutumiers et de propriété collective) ; 2°) la correction d'injustices passées via la lutte contre la discrimination raciale de l'autre (sanctions légales, politiques de discrimination positive – *affirmative action*)<sup>531</sup>.

L'on peut toutefois observer que les mesures contre la discrimination raciale concernent aussi les indigènes qui en sont victimes, tandis que les populations noires se revendiquent aussi d'une culture, voire d'un territoire – comme dans le cas des communautés de descendants d'esclaves fugitifs (*quilombos, palenques*) au Brésil, ou des communautés noires rurales du Pacifique colombien<sup>532</sup>. Aussi Juliet Hooker observe-t-elle que les politiques identitaires latino-américaines ont pour particularité l'intersection constante des dimensions raciale et ethnique, la première étant davantage associée à l'espace urbain (la ville en tant qu'espace mixte où ont lieu les discriminations d'habitat, de travail, etc.) et la seconde à l'espace rural (où se pose le problème de l'accès à la terre en lien avec des activités de subsistance ancrées dans le territoire et la reproduction de communautés autonomes). Bien que les Etats latino-américains les aient généralement considérés comme des groupes raciaux sans identité culturelle propre, ajoute Hooker, les afrodescendants ont joué des deux registres, en particulier dans les pays combinant les deux types de politiques multiculturelles – Equateur, Brésil, Colombie<sup>533</sup>.

---

<sup>529</sup> Cf. Severo Martínez, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, F&G Editores, Guatemala, 2011.

<sup>530</sup> Carlos Agudelo, "Movilizaciones afrodescendientes en América Latina. Una visión panorámica de algunas experiencias contra la exclusión y por el derecho a la identidad", *Colombia Internacional*, n° 71, janvier-juin 2010, pp 109-126.

<sup>531</sup> Juliet Hooker, "Las luchas por los derechos colectivos de los afrodescendientes en América Latina", dans Odile Hoffmann (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, INAH, UNAM, CEMCA, IRD, México, 2010, pp 33-64.

<sup>532</sup> Cf. Carlos Agudelo, *Poblaciones negras y política en el Pacífico colombiano: paradojas de una inclusión ambigua*, Thèse de doctorat en sociologie, Université Paris III, 2002, chapitre 5.

<sup>533</sup> Juliet Hooker, *op. cit.*, p 48.

En outre, ces deux types de politique renvoient à des facteurs communs. D'un côté, les mobilités de travail, la démocratisation de l'éducation secondaire et supérieure dans une phase d'expansion de l'Etat, dans les années 1950-1970, ont favorisé les brassages de populations et l'apparition de d'organisations pan-ethniques<sup>534</sup>. De l'autre, le tournant néolibéral des deux décennies suivantes s'est traduit par 1°) un accroissement de la pression sur les terres et les écosystèmes par les monocultures, les industries extractives, etc., et le développement, en réaction, de mouvements ethniques de défense des territoires (forêts, rivières, terres agricoles...); 2°) un retrait de l'Etat social et planificateur, et l'adoption, par certaines institutions de l'Etat, d'un discours et de pratiques compensatoires – inclusion, anti-racisme, multiculturalisme – qui peuvent s'interpréter comme une tentative de racheter une légitimité à moindre coût<sup>535</sup>, voire de déléguer certaines missions de service public<sup>536</sup>.

L'Etat, même multiculturel, ne renonce pas à *dire les identités* ethnoraciales et leur rapport à la nation ; les mouvements ethniques, de leur côté, font appel, « dans un contexte de modernisation compromise et frustrée », « à une histoire, une identité, des droits et à des formes originales d'organisation sociale »<sup>537</sup>. Leur originalité est d'ailleurs de lier ensemble ces éléments : face au roman national et à son legs colonial, ils élaborent les « contre-histoires »<sup>538</sup> qui attribuent aux ethnies et aux races méprisées une valeur socioculturelle et des droits spécifiques, en tant qu'autochtones victimes de la conquête ou en tant que descendants des esclaves africains. Aucun de ces éléments n'est déterminant *a priori* : à quelle histoire fait-on appel, à quelle catégorie ethnoraciale

---

<sup>534</sup> Dans le cas du Guatemala, Richard Adams écrivait que « les groupes mayas ont réussi à inventer un nouveau groupe ethnique : le groupe maya, qui n'existait pas en 1950, mais que beaucoup de Mayas reconnaissent désormais » (cité dans Carlos Rafael Cabarrús Pellecer, *Los maya: ¿una identidad con futuro?*, CEDIM-FAFO, Guatemala, 1998, p 51).

<sup>535</sup> Christian Gros, « Nationaliser l'Indien, ethniciser la nation. L'Amérique Latine face au multiculturalisme », dans Christian Gros et Marie-Claude Strigler (éd.), *Être indien dans les Amériques*, Institut des Amériques, Paris, 2006, pp 263-273.

<sup>536</sup> Henri Favre propose un condensé critique de cette interprétation : « lorsque le système de santé est démantelé, on donne aux *curanderos* le titre de médecin non occidental. Lorsqu'on ferme les tribunaux, on délègue des pouvoirs juridictionnels aux autorités coutumières. Là où la police disparaît, on institutionnalise des "patrouilles paysannes", comme l'a fait le gouvernement péruvien. Dans les zones qui échappent à tout contrôle on crée des territoires ethniques autogouvernés, comme en Bolivie ou en Colombie » ("La emergencia de identidades étnicas y la multiculturalización de la sociedad en América Latina", *Colloque international "América Latina en el siglo XXI: universalismo e identidad"*, La Habana, Cuba, 28 mars 2005).

<sup>537</sup> Christian Gros, *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 1997, p 11.

<sup>538</sup> Cf. Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au collège de France*, Gallimard/Seuil, Paris, 1997, cours du 4 février 1976.

s'identifie-t-on, quels droits revendique-t-on – ces questions sont indissociables, et les réponses nécessairement situées dans un contexte de sociabilités locales, de système ethnoracial colonial/national, de flux globaux d'images, d'idées, de personnes et de capitaux.

Aussi nous focaliserons-nous sur une généalogie des moments constitutifs du mouvement garifuna. Nous tâcherons d'abord, à partir des cas du Belize (A) et du Honduras (B), de dégager les facteurs et les modalités d'émergence d'organisations revendiquant une identité caraïbe/garifuna ; nous verrons ensuite comment ces organisations, qui s'inspirent d'abord des mouvements noirs américains des années 1920-1930 et 1950-1970, s'inscrivent ensuite dans la construction d'un mouvement indigène, à l'échelle continentale et sur le plan national – au Honduras en particulier (C). Nous interrogerons enfin les effets d'un multiculturalisme institutionnalisé sur le champ des organisations ethniques/raciales, avec l'émergence de la catégorie d'afrodescendant et les débats stratégiques et identitaires qu'elle a suscités (D). Nous utiliserons pour cela des observations de terrain et des transcriptions d'entretiens avec des membres fondateurs, historiques et/ou actuels de différentes organisations garifunas, ayant parfois occupé des postes publics dans les institutions liées à la mise en œuvre de politiques multiculturelles ; nous mettrons ces données en perspective avec des travaux ayant traité, récemment des mouvements ethniques en Amérique centrale et du mouvement garifuna en particulier.

### **A. Le jour du débarquement : Caraïbes et Garifunas au Belize**

Chaque 26 novembre à l'aurore, une embarcation arborant le drapeau noir, blanc et jaune accoste sur la plage de Livingston, au Guatemala, accueilli par des chants contant l'histoire garifuna ; un défilé parcourt les rues de la ville au rythme des tambours et des *caracoles* (coquillages qui servent d'instrument à vent). Une semaine auparavant, le 19 novembre, la même scène se joue au Belize : le *Yurumein*<sup>539</sup>, ou *re-enactment*, commémore l'arrivée des Garifunas en Amérique centrale<sup>540</sup>. A Dangriga, anciennement Stann Creek, il suit de quelques jours l'anniversaire de la mort de Thomas Vincent Ramos

---

<sup>539</sup> Saint-Vincent en garifuna.

<sup>540</sup> Voir par exemple une description du *Yurumein* à Dangriga dans Gabriel Izard, "Patrimonial activation and construction of Garifuna identity in contemporary Belize", dans Joseph Palacio (ed.), *The Garifuna: A nation across borders. Essays in Social Anthropology*, Cubola Productions, Belize, 2005, pp 176-195).

(1887-1955), dont le mémorial, édifié à proximité du cimetière où il est enterré, devient un lieu de commémoration à la dimension spirituelle et sacrée (messe, procession, etc.<sup>541</sup>).

Le Carib Disembarkment Day, aujourd'hui connu comme Garifuna Settlement Day, est en effet considéré par le National Garifuna Council (NGC, Belize) comme le legs de T. V. Ramos et de l'organisation qu'il a fondée en 1924, la Carib Development Society (CDS). Une lettre de T. V. Ramos, Mateo Avaloy et C.S. Benguche au District Commissioner de Stann Creek, datée du 19 novembre 1941, résume l'intention de cet évènement :

« En ce jour, nous commémorons la colonisation de la ville de Stann Creek par nos ancêtres au XIX<sup>ème</sup> siècle. Il y a cent ans, écoeurés par la domination tyrannique des Indiens honduriens après avoir acquis leur indépendance de l'Espagne, ils sont venus sur ces côtes en quête de liberté et de sécurité. C'est en effet une coïncidence extraordinaire que ceux contre qui ils ont mené une guerre prolongée pour ce qu'ils considéraient comme une intrusion dans leurs habitats insulaires des Petites Antilles – et qui, après les avoir conquises, les ont déportés à Roatan, l'une des îles de la Baie –, leur ont tendu la main et leur a offert la possibilité de s'installer à Stann Creek. Les Caraïbes, qui sont parmi les marins les plus habiles du monde, (...) furent les principaux pionniers du peuplement de la côte atlantique du Honduras espagnol et de celle de cette colonie s'étendant de Stann Creek à Barranco près de la frontière méridionale. (...) Au nom de la race Caraïbe de Stann Creek »<sup>542</sup>.

Le 19 novembre en vint ainsi à symboliser, pour T. V. Ramos, originaire de Tulián, près de Puerto Cortés au Honduras, le dernier en date d'une longue chaîne d'exils, et l'espoir d'une vie libre et digne sur une nouvelle terre. Ramos a consacré plusieurs articles à l'histoire de la « race caraïbe » dans le *Belize Independent*, journal de propriété *creole* qui rendait régulièrement compte de l'activisme des Noirs aux Etats-Unis, ainsi que des actes racistes dont ils étaient victimes<sup>543</sup>. Ramos fut également, selon sa petite-fille, l'un des

---

<sup>541</sup> Sharon E. Wilcox, *Reconstructing Identity: Representational Strategies in the Garifuna Community of Dangriga, Belize*, Master Thesis, The University of Texas at Austin, mai 2006, pp 99-100.

<sup>542</sup> Cité par Adele Ramos, *Thomas Vincent Ramos. The Man and His Writings*, National Garifuna Council of Belize, Dangriga, 2000, p 13. Sur cette utilisation du terme Indien pour désigner les descendants des Espagnols et des *mestizos*, cf. infra, chapitre 5, note 735.

<sup>543</sup> Francis Humphreys, "A First Class Journal": *The Belize Independent, 1888-1946*", *Research Reports In Belizean History and Anthropology*, Vol. 4, 2015 [<http://www.bnrc.bz/publication/a-first-class-journal-the-belize-independent-1888-1946/>].

premiers Garifunas à adhérer à l'Universal Negro Improvement Association (UNIA), qui était devenu, dans les années 1920 un mouvement populaire transcontinental de grande envergure<sup>544</sup>. L'UNIA était fortement implantée au Belize, dans un contexte post-première guerre mondiale où les contingents coloniaux avaient fait l'expérience de discriminations humiliantes sous les ordres des officiers blancs. Le parcours et le message de T. V. Ramos, entrepreneur, prédicateur, éditorialiste, ne sont d'ailleurs pas sans évoquer, à certains égards, ceux de Marcus Garvey, le fondateur de l'UNIA, jusque dans ses accents prophétiques. « Si un Moïse a pu conduire son peuple de l'obscurité au sommet de la renommée et de la reconnaissance, je suis convaincu qu'en bénéficiant de l'opportunité et de la coopération nécessaires, je pourrais, avec mes années d'expérience et de préparation à cette tâche, tirer mon peuple de son sommeil », écrit-il par exemple dans le *Belize Independent*<sup>545</sup>. Le discours historique présente une structure similaire : la remémoration d'une grandeur passée (« *a once great race* », écrit l'un des correspondants de Ramos<sup>546</sup>), occultée par une longue série d'oppressions (« *having lost knowledge of our origin and ancestry for quite a long period* »<sup>547</sup>), doit conduire à la rédemption à venir.

Ramos et ses compagnons de la CDS semblent donc s'inspirer d'un discours de fierté raciale qui passe, comme dans le cas de Garvey et de l'UNIA, par l'adoption de symboles nationaux (le drapeau noir-blanc-jaune<sup>548</sup>) et la construction d'un récit collectif (nous les Noirs, nous les Caraïbes) où l'oppression et la résistance tendent un pont entre de glorieuses origines et une libération future. « Déjà l'effort [pour raconter notre histoire] a ramené l'espoir et la confiance à une race méprisée », écrit ainsi Ramos en 1941<sup>549</sup>. L'inversion du stigmate, processus par lequel des signifiés nouveaux se substituent aux stéréotypes dégradants d'une catégorisation ethnique/raciale<sup>550</sup>, passe nécessairement par

---

<sup>544</sup> Christine Chivallon, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, CNRS Editions, Paris, 2004, pp 165-188.

<sup>545</sup> "Stann Creek Caribs close ranks. Must seek higher standards of education to survive in a competitive world", 19 novembre 1941, article cité dans Adele Ramos, *op. cit.*, p 23. Rappelons que Marcus Garvey était lui-même surnommé le « Moïse noir ».

<sup>546</sup> Lettre de Porfirio Marin à T. V. Ramos, Puerto Barrios, 8 novembre 1941, citée dans *ibid.*, pp 10-11.

<sup>547</sup> « Big Public Meeting In front of the Police Station », *The Belize Independent*, 26 novembre 1941, cité dans *ibid.*, p 25.

<sup>548</sup> Sur l'histoire de ce drapeau et les différentes interprétations possibles quant à la symbolique des couleurs, cf. NGC, "The Garifuna flag" [<http://ngcbelize.org/content/view/50/179/>].

<sup>549</sup> Cf. "Big Public Meeting In front of the Police Station", *The Belize Independent*, 26 novembre 1941 (cité par Adele Ramos, *op. cit.*, p 25).

<sup>550</sup> Cf. les réflexions de Sartre sur le poète de la négritude, qui, pour « affirmer sa grandeur et sa dignité d'être humain », « ne peut le faire qu'en tant que noir, dans les termes mêmes de la race inventée par le

une appropriation du passé susceptible de neutraliser les effets d'une domination symbolique dont le « contrôle inégal des moyens de production historique »<sup>551</sup> est l'un des plus puissants ressorts. Pour Ramos, elle consiste à substituer l'image d'une race « paresseux et arriérés » par celle de Caraïbes « intelligents », « qualifiés (*well-trained*) » et entreprenants<sup>552</sup>.

Le discours identitaire de la CDS a en effet pour corollaire l'idée d'un essor économique interne via des pratiques entrepreneuriales, coopératives et mutualistes – une ligne proche de celle de l'UNIA, dont la CDS a reçu le soutien<sup>553</sup>. La CDS fonctionnait comme une caisse d'assurance maladie<sup>554</sup> et défendait des principes d'entraide et d'entrepreneuriat coopératif à travers l'agriculture et l'industrie familiales ; T. V. Ramos fut également membre de la Carib International Burial Fund Society (CIBFS), qui servait de caisse mutuelle aux Garifunas récemment arrivés du Honduras ou du Guatemala<sup>555</sup>. De telles sociétés ne sont propres ni à Stann Creek ni aux Garifunas : elles ont caractérisé la première phase du syndicalisme centraméricain<sup>556</sup>, et l'on retrouve sur la côte caraïbe divers systèmes de cotisation destinés à financer les enterrements, etc.<sup>557</sup> Elles jettent cependant un éclairage sur la genèse d'organisations de solidarité ethniques dans un contexte de mobilités irréductibles aux modes de circulations internes au monde garifuna. L'anthropologue garifuna Joseph Palacio, cofondateur du NGC, insiste sur ce point :

---

colon pour l'humilier comme un être inférieur » ; « insulté, asservi, il se redresse, il ramasse le mot de "nègre" qu'on lui a jeté comme une pierre, il se revendique comme noir, en face du blanc, dans la fierté » (Jean-Paul Sartre, « Orphée Noir », dans Léopold Sédar-Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, PUF, Paris, 1948, pp IX-XLIV).

<sup>551</sup> Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995, p 140.

<sup>552</sup> Voir l'hommage de T. V. Ramos à Alejo Beni, « le premier enseignant de Stann Creek », dans Adele Ramos, *op. cit.*, pp 28-29.

<sup>553</sup> Joseph Palacio, Carlston Tuttle et Judith Lumb, *Garifuna Continuity in Land: Barranco Settlement and Land Use 1862 to 2000*, Producciones de la Hamaca, Caye Caulker, Belize, 2011, p 38.

<sup>554</sup> Entretien avec Roy Cayetano, Dangriga, 1er avril 2014.

<sup>555</sup> Gabriel Izard, *op. cit.*

<sup>556</sup> Cf. Víctor Hugo Acuña Ortega, "Clase subalternas y movimientos sociales en Centroamérica (1870-1930)", dans Víctor Hugo Acuña Ortega (ed.), *Historia general de Centroamérica IV. Las Repúblicas agroexportadoras (1870-1945)*, Sociedad Estatal Quinto Centenario-FLACSO, Madrid, 1993, pp 255-323.

<sup>557</sup> Glenn Anthony Chambers Jr. mentionne la formation, dans des ports comme Tela, d'« associations à base communautaire et de sociétés qui ont sans aucun doute leurs origines dans le concept ouest-africain et caribéen de *sou sou* » (*Foreign Labor and the Struggle for a Honduran Identity: West Indian Workers and Community Formation in the Republic of Honduras, 1876-1954*, Doctoral Dissertation, Howard University, Washington D.C., 2006, p 159) ; George Reid Andrews note que la formation de fraternités à dimension religieuse et d'entraide (décès, maladie) fut une pratique commune parmi les Noirs et les mulâtres en Amérique latine (*Afro-Latin America, 1800–2000*, Oxford University Press, New York, 2004, p 45).

« il faut distinguer la construction des organisations de ce qui se passe dans les communautés – tout le mouvement de Garinagu de Trujillo, la dispersion... Il y a toujours eu des parentés... De Triunfo de la Cruz ils sont venus à Livingston, ils sont venus à Dangriga... Un groupe s'est installé à Barranco, d'autres sont revenus de Barranco à Triunfo de la Cruz, à Trujillo... Il y a toujours eu une fluidité chez les Garifunas » ; « [mais] le dynamisme culturel qui s'opère parmi les Garifuna urbains n'est pas localisé ; n'a pas de dimension manifeste de parenté ; et ne s'inscrit pas dans le cadre d'événements rituels [spirituels] »<sup>558</sup>.

C'est ainsi que dans les années 1950 se forment, à Puerto Cortés, des sociétés d'entraide transcommunautaires telles que la Sociedad Coloneña<sup>559</sup>, composée de travailleurs venus du département de Colón et d'autres villages garifunas de la côte – « *todos esos son lugares donde habita la raza negra* », selon l'expression d'Isidro Mejía, l'un des cofondateurs de cette association, qui travaillait alors comme contremaître sur les quais<sup>560</sup>. L'histoire de ces sociétés noires urbaines et de leurs rapports au mouvement syndical de l'époque et des organisations ethniques/raciales postérieures mérite de plus amples investigations. Dans le cas de la CDS, l'on voit comment s'articulent une sphère internationale de circulation de personnes (les migrations entre villes portuaires) et d'idées (le garveyisme), un rapport à l'Etat (la demande de reconnaissance de l'identité et de l'histoire caraïbe) et un domaine politico-économique interne (le coopérativisme et le mutualisme communautaires). T. V. Ramos semble trouver dans le garveyisme un modèle pour la défense des Caraïbes, des modes de subsistance et des particularités culturelles qui en font un groupe à part, non réductible à la diaspora noire/panafricaine. C'est ainsi que dans un même article il appelle à la mobilisation des Noirs contre l'oppression des Blancs – « certains blancs qui occupent des postes importants, qu'ils peuvent utiliser à tout moment comme une arme perçante pour nous écraser, paient en plus de cela des salaires d'esclave à l'homme noir pour son travail » – et réclame l'embauche d'un professeur caraïbe à l'école catholique de Stann Creek, parce qu'il

---

<sup>558</sup> Entretien avec Joseph Palacio, Punta Gorda, 31 mars 2014 ; Joseph Palacio, *op. cit.*, p 117.

<sup>559</sup> Entretien avec Álvaro Mena, membre fondateur de la Sociedad Coloneña et du Syndicat des Travailleurs de l'Entreprise Nationale Portuaire (SITRAENP), Puerto Cortés, 12 décembre 2013.

<sup>560</sup> Entretien avec Isidro Mejía, Puerto Cortés, 12 décembre 2013. Nancie González avance le chiffre, en 1956, d'un demi-millier de travailleurs de l'UFCO à Puerto Cortés, ainsi qu'un roulement de quelques 650 travailleurs d'une compagnie de navigation – plus qu'à Tela et La Ceiba à la même période (*Black Carib Household Structure*, University of Washington Press, Seattle & London, 1969, p 42).

« consacrerait certainement un plus grand intérêt dans la formation des enfants caraïbes, et parce qu'il peut parler et comprendre la même langue et coutume »<sup>561</sup>.

T. V. Ramos défend donc les droits des Caraïbes en tant qu'ils sont doublement lésés – culturellement comme Caraïbes, économiquement comme travailleurs noirs. Rappelons que dans une société post-esclavagiste où une oligarchie forestière enrichie par l'exportation du bois d'acajou et l'exploitation d'une main d'œuvre à bas coût, les dimensions économiques et raciales étaient intimement entremêlées. La Labour and Unemployed Association (LUA), qui mena, lors de la crise des années 1930, une série d'actions de protestation (dont des grèves des dockers, travailleurs des chemins de fer et ouvriers de Stann Creek, qui était alors la deuxième ville du pays), arborait les couleurs rouge et verte de l'UNIA et comptait parmi ses cadres plusieurs membres de la branche béliézienne du mouvement garveyiste<sup>562</sup>. Ces diverses sociétés (UNIA, CDS, LUA, etc.) forment une constellation typique de ces formes organisationnelles fluides, difficiles à délimiter et à définir dans les catégories classiques de la science politique, qui caractérisent l'espace politique de l'Atlantique noir, ses routes maritimes et ses terminaux portuaires<sup>563</sup>. S'inspirant du nationalisme noir, T. V. Ramos « cherchait des éléments en rapport avec la construction d'une identité nationale garifuna », interprète Josep Palacio<sup>564</sup>.

Le drapeau noir-jaune-blanc orne aujourd'hui une rangée de socles rectangulaires qui bordent la route de Dangriga, où a été inauguré, en 2004, le musée Gulisi, théâtre d'une mémoire des exils et des héros fondateurs<sup>565</sup>, et s'achève au pied d'une statue dont le nom, *Drums of Our fathers*, est une référence à un poème écrit par Roy Cayetano, cofondateur du NGC, à la fin des années 1970, dans un contexte de mouvement pour l'indépendance et de *re-awakening* garifuna<sup>566</sup> – *i. e.* d'affirmation de la valeur et de l'originalité de la culture garifuna au sein de la société béliézienne. La fondation officielle du NGC, lors des

---

<sup>561</sup> "Stann Creek Faces a Period of Economic Crisis", cité dans Adele Ramos, *op. cit.*, pp 34-35.

<sup>562</sup> O. Nigel Bolland, *Colonialism and Resistance in Belize. Essays in Historical Sociology*, Cubola Productions, Belize, 2003, pp 173-179.

<sup>563</sup> Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, London, 1993, p 114.

<sup>564</sup> Entretien avec Josep Palacio, Punta Gorda, 31 mars 2014.

<sup>565</sup> « Gulisi, peut-on lire sur une affiche du musée, est la fille du Chef Suprême Joseph Chatoyer, qui est arrivé à Dangriga de Saint-Vincent via Roatan, Trujillo et Puerto Cortés. Elle était l'une des premières femmes garifunas à arriver et à s'installer dans la zone de Dangriga-Commerce Bight ».

<sup>566</sup> Josep Palacio, "How did the Garifuna become an indigenous people? Reconstructing the cultural persona of an african-native american people in Central America", *Pueblos y Fronteras*, n°4, décembre 2007.

années qui suivent la proclamation d'indépendance de 1981, évoque l'histoire de la CDS par plusieurs aspects :

1°) un « nationalisme garifuna » qui s'inspire et se différencie, tout à la fois, du nationalisme noir, qui renaît dans les milieux étudiants avec la fondation de la United Black Association for Development (UBAD) en 1969. L'UBAD et son fondateur, Evan X Hyde, s'inspirant du garveyisme et du *black power* afro-américain, dénoncent alors la domination d'une « bourgeoisie *creole* » appuyée par les « esclavagistes britanniques », et célèbre l'identité noire face à l'immigration *mestiza* centraméricaine<sup>567</sup>.

« La genèse a été la résurgence d'un mouvement nationaliste noir à Belize City dans les années 1960 en opposition au racisme au sein de la société coloniale au sens large. De nombreux jeunes hommes et femmes garifunas en ascension sociale en sont devenus membres. (...) La prise de conscience s'est progressivement imposée à certains d'entre nous, cependant, que non seulement nous étions Noirs, mais nous faisons également partie des Amérindiens avec une culture vibrante qui ne pouvait pas être subsumée au sein d'un mouvement nationaliste noir. Nous devons tenir compte de l'appel de nos ancêtres même si nous nous liions à d'autres Noirs ou à d'autres groupes opprimés. (...) Nous avons fait valoir que notre désignation en anglais ne devait pas être "Caribs" ou "Black Carib" mais Garifuna, le nom que nos ancêtres ont toujours utilisé pour nous-mêmes. (...) Pourquoi donner à nos enfants des prénoms africains quand on pourrait leur donner des prénoms garifuna ? (...) Pourquoi devrions-nous danser sur du reggae jamaïcain lors des soirées, alors que nous avons nos propres percussions et chansons ? »<sup>568</sup>.

Cette distinction ethnique par rapport à l'identité noire anglophone doit s'entendre dans le contexte de la fondation d'une nation historiquement associée à l'identité *creole* – commémoration de la bataille de Saint-George Caye (1798) contre les Espagnols, etc.<sup>569</sup>

2°) Le Disembarkment Day, rebaptisé Garifuna Settlement Day et proclamé jour férié à l'échelle nationale en 1977, représente, dans ce contexte, une commémoration alternative

---

<sup>567</sup> Elisabeth Cunin, "Los Criollos de Belice. ¿Encarnación de la identidad nacional o afirmación étnica?", dans Odile Hoffmann (coord.), *op. cit.*, pp 157-187.

<sup>568</sup> Joseph Palacio, *op. cit.*

<sup>569</sup> Elisabeth Cunin, *op. cit.*

destinée à célébrer la spécificité garifuna. Celle-ci fut, à en croire Roy Cayetano, la matrice organisationnelle du NGC, qui apparaît, de ce point de vue, comme une résurgence du CDS :

« Chaque communauté Garifuna avait un comité de célébrations du Settlement Day, et donc même lorsqu'il n'y avait plus de CDS en tant qu'organisation active, il y avait ces ramifications de l'organisation appelée Carib Settlement Day Celebration Comities, donc chaque année les communautés organisaient une célébration, chacun dans sa communauté. Mais ensuite, nous avons réalisé qu'il y avait des problèmes au-delà des célébrations, et que nous avons besoin d'une organisation où les gens penseraient non seulement à la célébration le moment venu, mais pourraient également défendre nos intérêts en tant que peuple, défendre nos droits et ce genre de choses. (...) Et c'est ainsi que le NGC a pris sa forme, et a coopéré pendant quelques années sans statut légal, jusqu'en 1987 »<sup>570</sup>.

Le Garifuna Settlement Day cristallise ainsi l'affirmation de l'identité garifuna via la commémoration d'une histoire et d'une origine spécifiques. Si cette commémoration n'était, à l'époque de la CDS, que l'une des dimensions d'un mouvement engagé dans des pratiques de solidarité mutuelle et de production alimentaire (familiale ou coopérative), elle semble être devenue, lors des dernières décennies, l'évènement central autour duquel tourne l'activité du NGC, au point que Joseph Palacio la qualifie d'« organisation festive (*celebratory*) »<sup>571</sup>. « Le plus proche que nous avons été de construire un mouvement fort au Belize, ajoute Palacio, était avec T. V. Ramos, quand il se battait pour la journée du 19 novembre, avec un soutien massif à Dangriga, et après que nous l'ayons obtenu, le besoin de se tourner vers une base massive ne s'est plus fait sentir »<sup>572</sup>. Le NGC a certes innové par la revendication d'une identité amérindienne, dans un contexte de structuration de mouvements indigènes sur l'ensemble du continent et de la Caraïbe (formation de la Caribbean Organization of Indigenous Peoples en 1987) et d'un droit international autochtone. En l'absence de ratification de la Convention 169 et

---

<sup>570</sup> Entretien avec Roy Cayetano, Dangriga, 1<sup>er</sup> avril 2014.

<sup>571</sup> Entretien avec Joseph Palacio, Punta Gorda, 31 mars 2014.

<sup>572</sup> Entretien avec Joseph Palacio, Punta Gorda, 31 mars 2014.

de structuration d'un mouvement unifié pour la défense des territoires<sup>573</sup>, cette affirmation prend néanmoins une dimension essentiellement symbolique, visant à la reconnaissance de l'héritage culturel garifuna et de sa filiation indienne par l'Etat et les organisations internationales.

La proclamation de la langue, des danses et des musiques garifunas comme « chef d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité » par l'UNESCO (2001), après examen d'un dossier de plusieurs dizaines de pages, de vidéos et d'enregistrements audios, représente le point d'orgue de cette stratégie politico-culturelle<sup>574</sup>. Dans son étude sur l'activisme pan-maya au Guatemala, Kay Warren a décrit le rôle moteur d'« intellectuels publics »<sup>575</sup> qui, plutôt que de renoncer à leur ethnicité, font d'une identité « abstraite » et « translocale » (indigène, maya) le principe d'une subjectivité politique, le substrat d'une cosmovision dont il s'agit de revendiquer la richesse et la transmission. Dans le cas du NGC, des intellectuels organiques – enseignants, fonctionnaires, artistes, anthropologues – actifs dans le mouvement syndical, le mouvement pour l'indépendance et/ou le NGC contribuent de même à l'affirmation publique d'une identité garifuna, indigène et pan-ethnique, via l'écriture et la linguistique (la standardisation de la langue<sup>576</sup>), la documentation des pratiques culturelles (chants, danses, spiritualité), et autres activités organisées chaque année à l'occasion des préparatifs et des activités du 19 novembre.

## **B. Le mouvement noir au Honduras**

On retrouve, au Guatemala et au Honduras, un système d'éléments similaires : mobilités urbaines, économiques et/ou scolaires ; affirmation d'une identité culturelle en ville, où se tissent des sociabilités et des solidarités transcommunautaires ; rôle d'intermédiation

---

<sup>573</sup> Malgré la formation du Belize National Council Indigenous (BeNIC) en 1998, les divergences semblent prévaloir entre organisations mayas et garifunas – entretien avec Roy Cayetano, Dangriga, 1<sup>er</sup> avril 2014.

<sup>574</sup> Cette candidature a été appuyée par la suite par le Honduras, le Guatemala et le Nicaragua (cf. Marion Cayetano et Roy Cayetano, "Garifuna language, dance and music: a masterpiece of the oral and intangible heritage of humanity. How did it happen?", dans Joseph Palacio (ed.), *op. cit.*, pp 230-250).

<sup>575</sup> Kay Warren, *Indigenous movements and their critics. Pan-Maya activism in Guatemala*, Princeton University Press, 1998, pp 11-12.

<sup>576</sup> Roy Cayetano est l'auteur, en 1982, d'un des premiers articles sur la question de la standardisation de la langue garifuna en vue de son écriture, intitulé "Toward a Common Garifuna Orthography" (entretien avec Roy Cayetano, Dangriga, 1<sup>er</sup> avril 2014).

d'une classe d'enseignants et de *profesionales*<sup>577</sup>... En Amérique centrale hispanique, le rapport à l'Etat n'est pourtant pas le même qu'au Belize. D'un côté, la « politique de la différence »<sup>578</sup>, d'*indirect rule* et de *divide-and-conquer* britanniques, qui aménage des espaces d'autonomie et de reconnaissance symbolique aux différentes ethnies (avec notamment l'élection, depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, d'*alcaldes* dotés de fonctions judiciaires et administratives, dans les communautés mayas et garifunas<sup>579</sup>), contraste avec l'indigénisme assimilationniste de l'Etat *mestizo*. De l'autre, cet indigénisme est limité dans sa pratique par la faiblesse institutionnelle de l'Etat, en particulier dans les zones les plus reculées<sup>580</sup>. Si des écoles élémentaires sont implantées dans les villages de la côte depuis les années 1920<sup>581</sup>, ce n'est qu'à la fin des années 1950 que les Garifunas ont commencé à accéder aux études supérieures. En 1962, le docteur Alfonso Lacayo est le premier médecin noir diplômé de l'Université Nationale Autonome du Honduras, alors vieille de cent quinze ans<sup>582</sup>.

« Dans ces années-là, la population étudiante garífuna avait déjà augmenté, dans les collèges, car l'administration de Villeda Morales, en 1957, a ouvert des espaces pour les étudiants, entre autres pour les Garifunas... pour les gens pauvres en général », se souvient Teofilo Lacayo, cousin d'Alfonso Lacayo, qui a fait une carrière d'enseignant après des études à l'Escuela Normal del Profesorado<sup>583</sup>. Nombre de *profesionales*, dont des futurs cadres de l'OFRANEH, ont étudié dans les années 1960-70 à San Pedro Sula et Tegucigalpa. Lino Álvarez Sambulá, alors étudiant de l'Escuela Superior del Profesorado Francisco Morazán<sup>584</sup> se souvient d'une organisation Afrohondureña, créée

---

<sup>577</sup> Terme générique, couramment utilisé pour désigner toute personne ayant accédé, après des études spécialisées, à un emploi qualifié – professeur, économiste, médecin, avocat, comptable, etc.

<sup>578</sup> Emmanuelle Sibeud, « Cultures coloniales et impériales. Du discours colonial aux transactions culturelles du quotidien », dans Pierre Singaravélou (dir.), *Les empires coloniaux (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Points, Paris, 2013, pp 335-375.

<sup>579</sup> Mark Moberg, "Continuity under colonial rule: the alcalde system and the Garifuna in Belize, 1858-1869", dans Joseph Palacio (ed.), *op. cit.*, pp 85-104.

<sup>580</sup> Richard N. Adams, "Etnias y sociedades (1930-1979)", dans Héctor Pérez Brignoli (dir.), *Historia general de Centroamérica V. De la posguerra a la crisis*, Sociedad Estatal Quinto Centenario-FLACSO, Madrid, 1993, pp 165-243.

<sup>581</sup> Pierre Beaucage, « La Dynamique autochtone et l'Etat : l'exemple des Garifunas du Honduras (ou comment une ethnie devient classe) », dans Marie Lapointe (dir.), *L'Etat et les autochtones en Amérique latine/au Canada*, Symposiums du Congrès annuel Association canadienne des études latino-américaines et caribéennes (Québec, 7-9 octobre 1988), Université Laval, 1989, pp 33-80.

<sup>582</sup> L'Université du Honduras, devenue Université Nationale Autonome du Honduras (UNAH) en 1957, a été fondée en 1847.

<sup>583</sup> Entretien avec Teofilo Lacayo, Limón, 17 avril 2013.

<sup>584</sup> Escuela Superior del Profesorado, créée à Tegucigalpa en 1956 afin d'améliorer la formation des enseignants, aujourd'hui Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán.

à la fin des années 1950, qui « parlait de la lutte pour l’incorporation de la communauté garifuna a la vie économique, sociale, politique et culturelle du Honduras ». Il associe cette organisation à des formes de sociabilités urbaines et culturelles propres aux Garifunas : « pour que les Noirs arrivent à l’endroit de la convocation, la musique était un élément agglutinant : on joue du tambour, on chante, on danse, on socialise et après on transmet le message politique »<sup>585</sup>.

La formation du groupe Despertar Garífuna Marcos Sánchez Díaz, à Guatemala Ciudad, dans les années 1980, semble suivre une logique similaire : formé par des jeunes ayant émigré de Livingston à la capitale pour les études ou le travail, « ce groupe comprenait, à l’intérieur de son organisation, un groupe en charge des présentations folkloriques », raconte Mario Ellington Lambé, cofondateur de Despertar Marcos Sánchez Díaz<sup>586</sup>.

Les organisations ethniques urbaines s’ancrent ainsi dans des sociabilités culturelles et étudiantines qui stimulent un intérêt pour la mémoire collective et l’histoire – celle de Marcos Sánchez Díaz, fondateur mythique de Livingston au Guatemala<sup>587</sup> ; celle de Saint-Vincent et des villages garifunas du Honduras, avec la publication d’une *Histoire du peuple garifuna*, préfacée par Alfonso Lacayo, en 1964<sup>588</sup>, ou encore d’une *Ethnohistoire garifuna* écrite par Salvador Suazo, diplômé d’économie de l’Université Nationale dans les années 1970<sup>589</sup>. Comme au Belize, l’écriture bilingue et l’ethnohistoire sont les moyens d’objectivation d’une identité pan-garifuna qui est le produit du brassage et de l’éloignement. « A Tegucigalpa à cette époque dans les années 1980, il y avait des groupes de jeunes, peu importait d’où nous venions... J’étais de Corozal, un camarade était de San Antonio, un autre de Sangreleya, mais personne ne se considérait comme “de telle ou telle communauté”... Nous étions juste Garinagu, c’était le sentiment qui

---

<sup>585</sup> Entretien avec Lino Álvarez Sambulá, Tocoa, 28 mai 2013.

<sup>586</sup> Mario Ellington, “*Ladairagun Garífuna Ligua*. Ubicación y situación de los Garifunas de Guatemala”, *Revista Estudios*, Guatemala, 3a época, n°2, novembre 1988, pp 44-51. Cette association engendra par la suite l’Organización Negra Guatemalteca (ONEGUA) – cf. Nicolas Rey, *Les ancêtres noirs « révolutionnaires » dans la ville caribéenne aujourd’hui : l’exemple de Livingston, Guatemala*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université Paris I-Panthéon Sorbonne, 2001, pp 359-367.

<sup>587</sup> Cf. Alfonso Arrivillaga, “Asentamientos caribes (garifuna) en Centroamérica: de héroes fundadores a espíritus protectores”, *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 21, n°38, 2007, pp 227-252.

<sup>588</sup> Pierre Beaucage et Marcel Samson, *Historia del Pueblo Garífuna y su Llegada a Honduras en 1796*, Publicaciones del Patronato para el desarrollo de las comunidades de los departamentos de Colón y Gracias a Dios, 1964, pp 2-3.

<sup>589</sup> *Lurágate Garífuna Yurumaina. La ethnohistoria garífuna en San Vicente (1635-1797)*, Guaymuras, Tegucigalpa, 1986. Originaire de Cusuna, Salvador Suazo est aussi l’auteur de plusieurs ouvrages de linguistique, dont *La escritura garífuna. Abürühani lau garífuna*, CEDEC-CORDAID, Tegucigalpa, 2000, et *Lila garífuna. Diccionario garífuna-garifuna-español*, Litografía López, Tegucigalpa, 2011.

prévalait », résume Ángel Ramos, ex-élève de Teofilo Lacayo, qui est parti vivre depuis à New York<sup>590</sup>.

L'OFRANEH, qui est aujourd'hui la fédération des Garifunas du Honduras, naît cependant quelques trois-cent kilomètres au nord-ouest de la capitale, à proximité de la frontière avec le Guatemala. « C'était conjoncturel, explique Salvador Suazo, qui fut l'un des cadres de l'organisation dans les années 1980. L'OFRANEH apparaît à Puerto Cortés suite à l'effort de quelques compagnons qui souffraient du racisme et de la discrimination en ville, une discrimination d'ordre économique plus que de caractère social »<sup>591</sup>. Cette distinction fait référence à une différence de contexte entre Puerto Cortés et La Ceiba, où les Noirs étaient encore victimes, dans les années 1950, de traitements policiers humiliants, d'interdictions d'entrée dans les restaurants, hôtels et casinos, de marginalisation dans les écoles, etc.<sup>592</sup> Des militants garifunas, actifs dans les mouvements politiques et syndicaux de la côte nord à la fin des années 1950 et au début des années 1960, y avaient fondé une organisation s'inspirant de la lutte antiségrégationniste aux Etats-Unis afin de lutter contre ces pratiques discriminatoires, la Sociedad Lincoln (1958-1963)<sup>593</sup>. Ce type de société était donc à la fois le produit d'une influence des mouvements noirs nord-américains des années 1950-1960<sup>594</sup>, et d'un rapprochement des luttes populaires-ouvrières et noires-anti-racistes après la seconde guerre mondiale et la fin de la dictature de Carías Andino (1933-1949)<sup>595</sup>. Le parcours de Santos Centeno, membre fondateur de la Sociedad Lincoln, en est l'illustration : agent d'entretien à l'hôpital de la Tela Railroad Company de La Lima<sup>596</sup>, il participe à la grande grève de 1954, qui mobilise quelques trente-cinq mille salariés des compagnies bananières et ouvre la voie au mouvement syndical et au droit du travail honduriens<sup>597</sup>, et

---

<sup>590</sup> Entretien avec Ángel Ramos, New York, 1<sup>er</sup> juin 2014.

<sup>591</sup> Entretien avec Salvador Suazo, Tegucigalpa, 10 septembre 2012.

<sup>592</sup> Santos Centeno, *La Gesta Gremial de los Negros en Puerto Cortés*, La Ceiba, s.d., pp 86-97.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p 86 et 107.

<sup>594</sup> Antonio Canelas Díaz note qu'en 1958, l'année de fondation de la Sociedad Lincoln, aurait été fondée à Tegucigalpa une Sociedad Pro-Mejoramiento de la Raza de Color (*El Estrangulamiento Economico de La Ceiba 1903-1965*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2009, p 36), dont le nom pourrait s'entendre en référence à la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) aux Etats-Unis ; la NAACP fut elle-même créée en 1910, un an après l'organisation d'un congrès commémorant le centenaire de la naissance d'Abraham Lincoln (Pap Ndiaye, *Les Noirs américains en marche pour l'égalité*, Gallimard, Paris, 2009, pp 44-45).

<sup>595</sup> Cf. Mark Anderson, *Black and Indigenous. Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009, pp 97-98.

<sup>596</sup> Entretien avec Santos Centeno, La Ceiba, 4 novembre 2012.

<sup>597</sup> Darío Euraque, *El capitalismo de San Pedro Sula y la historia política hondureña (1870-1972)*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2001, pp 183-187.

exercera des fonctions au SUTRASFRUSCO (Sindicato de Trabajadores de la Standard Fruit Company) et au Parti Communiste Hondurien (PCH) avant de devenir président de l'OFRANEH à la fin des années 1980.

Auteur d'un manuscrit sur l'histoire du mouvement noir hondurien, Santos Centeno situe la fondation de l'OFRANEH dans les années 1970, alors que Puerto Cortés, première zone franche du pays<sup>598</sup> et siège de l'Entreprise Nationale Portuaire (ENP), est un centre d'émigration pour de nombreux ouvriers en recherche d'emploi, dans un contexte de raréfaction de l'emploi après deux décennies de repli des compagnies bananières et de mécanisation des tâches<sup>599</sup>. L'OFRANEH se forme, selon le récit de Centeno, contre ce qui est alors perçu comme une discrimination au salaire et à l'embauche :

« Les Garifunas qui travaillaient pour la Tela Railroad Company, la Cuyamel et la Standard Fruit Company, ressentaient le besoin pour les Garifunas d'avoir leur propre organisation afin de porter leurs propres revendications à travers leurs organisations, car les Garifunas ont leurs particularités, ils ont leurs propres caractéristiques et leurs propres besoins. C'est ainsi que s'est manifesté Erasmo Zúniga Sambulá, un camarade qui avait été dans l'armée, mais à ce moment il était civil, et il a observé la discrimination raciale, la ségrégation raciale qui se déroulait sur le quai de Puerto Cortés... comment les *tank-keepers* étrangers recevaient une bonne rémunération alors les Noirs, malgré le fait qu'ils faisaient un travail assez dur, recevaient un salaire misérable » ; « il a observé qu'ils construisaient le nouveau quai, et il a été surpris par le fait que parmi un millier de travailleurs *mestizos*, il y n'y avait qu'une poignée de travailleurs noirs » ; « puis le camarade Erasmo Zúniga Sambulá a écrit un communiqué dénonçant ces actes discriminatoires... Il a rédigé un communiqué dénonçant ces actes discriminatoires et ségrégationnistes, et cette dénonciation a été bien acceptée par la population noire et aussi par certaines personnes non noires »<sup>600</sup>.

---

<sup>598</sup> Les *zonas libres* puis les *zonas industriales de procesamiento*, exemptées d'impôts et de taxes douanières, vont favoriser, à partir des années 1980, l'implantation de *maquiladoras* dans la zone urbaine de San Pedro Sula, et renforcer la position centrale de Puerto Cortés comme interface du commerce international hondurien (cf. *Ley Constitutiva de la Zona Libre de Puerto Cortés*, décret n°356 du 21 juillet 1976, et Adrienne Pine, *Working hard, drinking hard. On violence and survival in Honduras*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 2008, pp 137-140).

<sup>599</sup> Cf. André Marcel d'Ans, *op. cit.*, chapitres 8 et 10 ; Santos Centeno, *op. cit.*, chapitre 2.

<sup>600</sup> Entretien avec Santos Centeno, La Ceiba, 4 novembre 2012 ; Santos Centeno, *loc. cit.*

La question de la discrimination des salariés noirs situe l'OFRANEH dans la continuité d'un double héritage militant, celui du syndicalisme ouvrier et de l'anti-racisme urbain, avec, comme à La Ceiba, la formation d'un front anti-raciste se revendiquant de l'identité noire. A Puerto Cortés, cependant, cette identité n'est pas seulement synonyme de garifuna : elle inclut localement des Noirs *creoles* tels que Clifford Clark, *tank-keeper* puis chauffeur de la Tela Railroad Company et cofondateur de l'OFRANEH. Son épouse, Blanca Clark, qui occupa le poste de vice-présidente de l'OFRANEH dans les années 1980, se souvient que son mari aimait à affirmer : « peut-être que je ne suis pas Garifuna, mais je suis sûr que je viens d'Afrique »<sup>601</sup>... Ce panafricanisme doit lui-même se comprendre par ce que Michael Hanchard appelle la « production de la localité »<sup>602</sup>, à savoir la réinterprétation, via des rapports sociaux situés, de messages, d'idées, d'informations qui voyagent par-delà les frontières. Puerto Cortés présente, de ce point de vue, une double particularité :

1°) interface d'un commerce maritime global, il est le lieu de mobilités migratoires multiples, en provenance des villages de la côte et de l'intérieur puis, dans un second temps, vers les métropoles d'Amérique du nord<sup>603</sup>, comme l'illustre le parcours de Sandra Colón, cofondatrice de l'OFRANEH :

« Mon père a obtenu un bon poste au sein de la société bananière en tant que marin marchand. (...) J'ai fini mes études secondaires et presque aussitôt je suis venu aux Etats-Unis, en 1968. (...) Il y avait les Black Panthers, il y avait le comité contre la guerre au Vietnam... tout cela a fait partie de mon éducation ici [aux Etats-Unis]. Ce qui m'a fait réfléchir, c'est que les gens se battent ici, forment des mouvements de protestation, parce qu'ils regardent les injustices raciales, sociales et de toutes sortes. (...) Donc c'était une question internationale, le *black power* avait le vent en poupe, les gens s'exprimaient beaucoup plus en fonction de leur propre négritude, l'afro, les vêtements... Quand je me suis marié, mon gâteau était noir rouge et vert, qui étaient les couleurs du mouvement de libération noire. Je me suis marié avec des vêtements

---

<sup>601</sup> Entretien avec Blanca Clark, Puerto Cortés, 16 décembre 2013.

<sup>602</sup> Michael Hanchard, "Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant", *Theory, Culture & Society*, Vol. 20, n°4, 2003, pp 5-29.

<sup>603</sup> Cf. infra, chapitre 6.

africains, avec des tresses et des tambours Garifuna, donc on a intégré tout ça... Je pense que Puerto Cortés avait une plus grande influence des États-Unis, des Noirs des États-Unis, et de tout ce qui se passait, on écoutait tous Radio Belize et Radio Belize diffusait des informations et de la musique des États-Unis, la musique soul, James Brown... Donc on était plus au courant. Les bateaux apportaient aussi leurs informations sur ce qui se passait à l'étranger, avec cette fierté noire et tout. (...) cette interaction était constante, les marins qui allaient et venaient, alors les conditions étaient propices à la formation d'une organisation noire »<sup>604</sup>.

La construction du mouvement noir hondurien est donc indissociable des formes de circulations multiples de « l'Atlantique noir », et d'une identification aux mouvements afro-américains des années 1950, 1960 et 1970 (droits civils, Black Power).

2°) Si l'influence des luttes afro-américaines est déjà visible dans le cas de la Sociedad Lincoln et d'autres associations similaires, il semble qu'à Puerto Cortés, ville de taille modeste et d'urbanisation récente, les populations *creoles* et garifunas aient davantage interagi qu'ailleurs, l'identification comme Noir ou comme *porteño* effaçant partiellement la frontière *inglés/moreno*. « Puerto Cortés est différent de La Ceiba, à Cortés il y avait plus d'intégration, estime Sandra Colón ; nous nous entendions bien avec les Noirs anglophones (*negros de habla inglesa*) ; d'ailleurs des compagnons anglophones ont participé à la fondation [de l'OFRANEH]. L'organisation s'est appelée "noire hondurienne" et non "garifuna", parce qu'elle a été fondée à Puerto Cortés »<sup>605</sup>. Pour Blanca Clark, qui a grandi à Tela, il y a là une évolution historique, avec l'intégration progressive des *creoles* restés au Honduras, mais aussi une spécificité géographique :

« Pour autant que je sache, ici il n'y avait pas ce qu'il y avait, par exemple, à La Ceiba, parce que le Noir anglais se désigne comme anglais, comme *english people*, "we english people", ils ne se sont jamais appelés noirs, ils n'ont jamais dit "nous les Noirs"... Les autres ils les appelaient *Spanish people*, ou *Spaniards*, et ils appelaient les Garifuna *Karob*, qui est une variante de Carib... A Puerto Cortés... j'ai vécu ici pendant 45, 46 ans, et cela n'existait pas ici, c'était des marécages ; c'était la 1ère et la 2ème avenue, tout tenait autour de la voie

---

<sup>604</sup> Entretien avec Sandra Colón, New York, 30 mai 2014.

<sup>605</sup> Entretien avec Sandra Colón, New York, 30 mai 2014.

ferrée... Donc après le travail, dans beaucoup de choses, il y a eu une intégration. (...) Ce que l'OFRANEH a fait pour moi c'est que j'ai appris à me valoriser, à valoriser qui je suis, à sentir que je suis quelqu'un, que j'appartiens à quelque chose... Parmi les jeunes il y avait de tout, il y avait des descendants de noirs anglophones, de Garifuna, et ainsi de suite... Nous avons organisé des concours, par exemple la "señorita etnia", pour le 12 avril, il y avait une fille garifuna, une fille anglophone, et nous avons essayé de mettre en valeur la beauté des femmes noires indépendamment [de leur origine] »<sup>606</sup>.

Blanca Clark occupa diverses fonctions au sein de l'OFRANEH, dont celle de vice-présidente, jusqu'au début des années 1990 ; il lui a été de plus en plus difficile, explique-t-elle, de s'identifier à une organisation devenue, dès le milieu des années 1980, « *garifunocentrista* » : « le Garifuna parle de *son* organisation, alors le noir anglophone ne s'est pas identifié... Les Garifunas ont toujours voulu que le siège de l'OFRANEH soit à La Ceiba, parce qu'après La Ceiba [à l'est] se trouve la population garifuna »<sup>607</sup>. Des filiales sont d'ailleurs rapidement créées dans les villages garifunas du littoral. Gregoria Flores, présidente de l'OFRANEH entre le milieu des années 1990 et le début des années 2000, résume ainsi cette évolution :

« Lorsque l'OFRANEH a déménagé de Cortés à La Ceiba, les assemblées communautaires se sont réunies et ont décidé que l'OFRANEH devait être représentatif du peuple Garifuna, quelles que soient ses initiales, mais représentatif du peuple Garifuna. Par rapport au peuple noir anglophone, le peuple Garífuna a une autre origine, il a sa propre spiritualité ; ils ont leur propre identité en tant que Noirs anglophones, c'est pourquoi ils ont créé NABIPLA<sup>608</sup> ».

Comment passe-t-on, au Honduras, d'organisations coopératives et noires/anti-racistes à une organisation qui se veut représentative du peuple garifuna, identifié en termes culturels et ethniques (origine, langue, spiritualité ancestrale) ? Le facteur démographique

---

<sup>606</sup> Entretien avec Blanca Clark, Puerto Cortés, 16 décembre 2013.

<sup>607</sup> Entretien avec Blanca Clark, Puerto Cortés, 16 décembre 2013.

<sup>608</sup> Entretien avec Gregoria Flores, New York, 1<sup>er</sup> juin 2014. La NABIPLA (Native Bay Islanders Professionals And Labourers Association) a été créée en 1991 à Roatan par un petit groupe de jeunes Noirs *creoles* (Artly Emile Brooks Smith, *Black Chest. A vault of Historical and Cultural Knowledge sored by the Black English Speaking People that reside in the Bay Islands and the Honduran North Coast*, NABIPLA/SEDINAFROH/Ediciones Guardabarranco, Tegucigalpa, 2013, p 183).

(majorité de Garifunas, émigration des *creoles* après 1934<sup>609</sup>), s'il est indéniable, ne peut suffire à expliquer mécaniquement cette évolution, dans la mesure où elle renvoie en outre à l'essor, au Honduras comme dans d'autres pays d'Amérique latine, d'un principe de représentation *indigène* fondé sur le triptyque territoire-identité-culture, où chaque peuple disposerait d'une fédération assurant la défense de ses terres et de ses traditions<sup>610</sup>.

### C. De la confédération autochtone au mouvement indigène

A propos de la mobilité des paysans indigènes des Andes équatoriennes dans les années 1960-1970, Víctor Bretón Solo de Zaldívar écrit que « les aller-retour migratoires ont permis de maintenir les liens (affectifs, sociaux, symboliques) des migrants avec leurs communautés d'origine. Ceci a permis de nourrir le socle d'appartenances identitaires locales sur lequel construire un nouveau sujet collectif pan-indigène »<sup>611</sup>. C'est d'une telle interaction entre des identités et des formes d'organisation nées en ville de sociabilités transcommunautaires, de discriminations communes et de circulations transnationales d'une part, et de villages que caractérisent leur territorialité, leurs rapports de parenté et d'interconnaissance de l'autre, que naît l'idée d'une fédération garifuna hondurienne, qui ne prend elle-même sens qu'au sein d'un mouvement plus vaste de fédérations de peuples indigènes.

Dès la création de l'OFRANEH, explique Santos Centeno, la direction cherche à créer des filiales dans l'ensemble des villages de la côte. « Il y avait une espérance, une aspiration pour que les communautés s'organisent, et qu'à travers l'organisation elles puissent faire valoir les droits qu'aucune institution publique ou privée ne leur avait garantis »<sup>612</sup>. Les *profesionales* de Tegucigalpa des années 1980 font référence aux problèmes d'accès à l'eau, au transport, à la santé, qui étaient vécus et analysés comme une forme d'isolement et d'abandon impliquant, pour la direction et les filiales urbaines, un rôle d'intermédiaire auprès des institutions nationales/internationales susceptibles d'apporter un quelconque soutien<sup>613</sup>. L'institution de l'ethnicité comme principe de

---

<sup>609</sup> Cf. supra, chapitre 2.

<sup>610</sup> Elisabeth Cunin, *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le « noir » entre apparences et appartenances*, L'Harmattan, Paris, 2004, p 37.

<sup>611</sup> Víctor Bretón Solo de Zaldívar, *op. cit.*

<sup>612</sup> Entretien avec Santos Centeno, La Ceiba, 4 novembre 2012.

<sup>613</sup> Entretien avec Salvador Suazo, Tegucigalpa, 10 septembre 2012.

représentation sur le modèle une ethnie-une fédération est à la fois la cause et la résultante de l'ouverture d'espaces institutionnels et de l'articulation de réseaux de militants et *profesionales*, étudiants et professeurs, universités, ONG, intellectuels et agences publiques. Le récit de Roy Guevara, alors *fiscal* de l'OFRANEH et économiste de la Secretaría de Planificación (SECPLAN), agence de coordination interministérielle en charge de l'élaboration de politiques économiques et sociales, donne un aperçu des acteurs et des enjeux de ce processus :

« En 1984, nous avons organisé le premier séminaire sur les problématiques garifunas avec le soutien de l'Université et du Conseil supérieur centraméricain. (...) A cette époque, nous nous sommes demandé pourquoi organiser les indigènes, les Noirs, les Garifunas, fondamentalement c'était très important parce que nous avons pensé que nous étions plus forts de cette façon, que nous pouvions avoir plus d'incidence politique, parce qu'à cette époque nous n'étions qu'une minorité marginale, et nous avons commencé à organiser les communautés indigènes. (...) Au cours de ces années, nous avons formé une équipe technique multi-institutionnelle et multidisciplinaire au niveau des institutions publiques et une équipe multi-institutionnelle au niveau des ONG. Une chose que nous leur répétions était qu'ils ne pouvaient pas concevoir des projets pour les indigènes si les indigènes ne sont pas assis là. Et évidemment beaucoup de choses ont changé, je me souviens que l'Institut indigène hondurien a disparu... Nous l'avons fait disparaître... En 1987, nous avons créé CADEAH [Consejo Asesor Hondureño de Desarrollo para las Etnias Autóctonas]. A travers CADEAH, nous avons pu former progressivement les leaders indigènes et nos techniciens indigènes et noirs, pour que vienne le temps où nous enrichirions le processus de formation de chacune des fédérations et au niveau central également »<sup>614</sup>.

Roy Guevara met en avant le rôle d'un réseau d'intermédiaires culturels, bénéficiant d'une insertion ou de contacts au sein d'institutions publiques et d'ONG<sup>615</sup>, dans la formation d'un type d'organisation, la fédération, progressivement répliqué pour chacune

---

<sup>614</sup> Entretien avec Roy Guevara, Tegucigalpa, 20 mars 2013.

<sup>615</sup> Les militants historiques de l'OFRANEH évoquent notamment le rôle de l'ONG ASEPADE (Asesores para el Desarrollo), dirigée par l'intellectuel démocrate-chrétien Juan Ramón Martínez qui, en tant qu'assesseur, aurait exercé une influence jugée excessive sur les finances et la gestion de l'organisation.

des ethnies, avec la création de la Federación de Tribus Xicaques de Yoro (FETRIXY, 1985), de la Federación de Tribus Pech de Honduras (FETRIPH, 1986), de la Federación Indígena Tawahka de Honduras (FITH, 1987) et de l'Organización Nacional Indígena Lenca (ONLIH, 1989)<sup>616</sup>. En tant que mode de revendication et d'intermédiation, les fédérations ethniques représentent une innovation politique à plusieurs égards : 1°) aux autorités locales, communautaires<sup>617</sup>, elle superpose une structure nationale, translocale – ce qui pose la question du rapport entre ces deux niveaux d'organisation, et d'une éventuelle rupture avec les formes d'autorité traditionnelles<sup>618</sup> ; 2°) à l'indigénisme d'Etat, elle substitue le principe d'une représentation autonome, démocratique et participative<sup>619</sup> – ce qui pose la question du rapport à l'Etat ; 3°) à la dichotomie Noir-Indien, enfin, elle oppose la catégorie d'« autochtones », qui brouille les schèmes de classement en vigueur et, plus généralement, l'idéologie dominante du nationalisme indo-hispanique<sup>620</sup>.

Le terme « autochtone » étend en fait la catégorie d'indigène au-delà de la stricte indianité, alors que l'indigénité devient une catégorie à part entière du droit international<sup>621</sup> qu'un contexte d'ouverture politique (le retour à un régime civil en 1985, après deux décennies de régimes militaires) permet d'introduire dans l'espace institutionnel public. C'est ainsi que la SECPLAN organise en 1987 le Premier séminaire-atelier avec les groupes ethniques autochtones du Honduras, auquel participent des universitaires, des représentants du gouvernement et des différentes ethnies. Cette réunion débouche sur une proposition de Loi pour la Protection des Groupes Ethniques

---

<sup>616</sup> Marvin Barahona, *Pueblos indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2009, pp 221-224.

<sup>617</sup> Outre les « conseils des anciens » et autres structures informelles d'autorité, les communautés garifunas ont été représentées auprès des institutions d'Etat par diverses figures juridiques, dont la plus ancienne reconnue est la Comunidad de Cristales y Rio Negro, légalement inscrite en 1886. Au XXème siècle, les *alcaldes auxiliares* puis les *patronatos*, reconnus par la constitution de 1982 comme « associations communautaires » (article 302), assument cette fonction de représentation.

<sup>618</sup> Voir par exemple les observations de Marvin Barahona sur les rapports entre fédérations et autorités tribales dans les cas des Pech et des Xicaques (*op. cit.*, pp 227-229).

<sup>619</sup> Les statuts des différentes fédérations prévoient des élections en assemblée générale, qui doivent garantir leur caractère représentatif.

<sup>620</sup> Mark Anderson, "Cuando 'afro' se asemeja a 'indígena': políticas garifunas y afro-indígenas en Honduras", *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, n°2, 2007, pp 384-413.

<sup>621</sup> Avec la création d'un Working Group on Indigenous Populations à l'ONU en 1982, la rédaction d'une Déclaration des droits des peuples indigènes (qui sera finalement adoptée en 2007) et l'adoption la Convention 169 de l'OIT en 1989, qui associent à une identité indigène globale un ensemble de droits liés à l'autodétermination, à la préservation des cultures et des territoires – cf. Ronald Niezen, *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London, 2003, chapitre 2.

Autochtones, incluant les demandes suivantes : récupération et titrisation des terres, reconnaissance, protection et promotion des langues autochtones, droit sur les ressources naturelles des territoires autochtones, participation politique directe sur les affaires concernant les communautés<sup>622</sup>. Cette proposition, qui ne fut jamais adoptée, servit de plateforme de demandes des fédérations ethniques, et mit en évidence l'apparition d'un nouvel acteur politique, auto-identifié comme autochtone, engageant un rapport à l'Etat en tant qu'interlocuteur susceptible de reconnaître et de garantir de tels droits.

Si l'on a pu voir dans le multiculturalisme l'une des dimensions de la reconfiguration néolibérale de l'Etat à la fin des années 1980-début des années 1990, il faut souligner qu'au Honduras, en l'absence de loi-cadre ou de processus constituant, les réformes multiculturelles ont pris la forme d'« une mosaïque d'initiatives façonnées par les pressions internes et externes, et sujettes à une lutte et une négociation continues »<sup>623</sup>. Darío Euraque a signalé la formulation, dès les années 1970, d'une « nouvelle politique culturelle » impliquant la reconnaissance des minorités ethniques dans le cadre de la promotion nationale du tourisme et du « folklore »<sup>624</sup> ; la constitution de 1982 proclame en ce sens que « l'Etat préservera et stimulera les cultures natives, ainsi que les expressions authentiques du folklore national » (article 173). Cette vision folkloriste, incarnée par le Ministère de la Culture et l'Institut Hondurien du Tourisme (IHT), n'implique cependant pas une politique multiculturelle cohérente, planifiée et en phase avec les demandes exprimées par les fédérations. « Si je devais vous raconter les problèmes internes que j'ai rencontrés pour faire approuver *une* initiative pour les indigènes... Les gens me disaient “voilà Roy et sa tribu”, comme ça, de façon méprisante » affirme Roy Guevara à propos de la SECPLAN ; « j'avais les arguments suffisants pour convaincre les directeurs et le ministre, mais ce n'était pas quelque chose qui était planifié dans le cadre d'un programme d'actions institutionnelles »<sup>625</sup>.

Plus qu'à l'instauration d'un multiculturalisme par le haut, ce qui prend forme dans les années 1980 correspond davantage ce que Doug McAdam appelle *constitutive contention*, c'est-à-dire l'émergence d'un nouvel acteur politique (les organisations autochtones) et

---

<sup>622</sup> Mark Anderson, *op. cit.*

<sup>623</sup> *Ibid.*

<sup>624</sup> Darío Euraque, *El golpe de Estado del 28 de junio del 2009, el patrimonio cultural y la identidad nacional de Honduras*, 2010, pp 50-64.

<sup>625</sup> Entretien avec Roy Guevara, Tegucigalpa, 20 mars 2013.

de nouvelles formes d'action, institutionnelles et non institutionnelles<sup>626</sup>. Au début des années 1990, le mouvement autochtone, qui dispose déjà de bases organisationnelles et d'une plateforme commune, prend en effet la dimension d'un *mouvement social*, au sens de « manifestations publiques et concertées » visant à porter devant les autorités publiques un ensemble de revendications collectives – manifestations dont l'ampleur, la durée et/ou la réitération font la démonstration d'une unité, d'un *nous* dont il s'agit d'affirmer l'existence, l'importance et l'engagement<sup>627</sup>. Les manifestations noires et indigènes des années 1990 innovent par la nature de ces *nous* qui s'affirment alors sur la place publique, via des répertoires d'action qui contestent l'idéologie dominante de la nation *mestiza* et opposent à l'histoire officielle une mémoire des violences et des asservissements.

La campagne des Cinq-cents ans de résistance indigène, noire et populaire de 1991-1992, contre la célébration du cinq-centième anniversaire de la « découverte » de Christophe Colon, est à cet égard un moment charnière. Apogée du mouvement ethnique à l'échelle continentale, elle a favorisé, de par sa dimension internationale (forums, rencontres, médiatisation), l'expression des revendications ethniques sur un plan intra-national<sup>628</sup> et de récits historiques subalternes noirs et indigènes. Un communiqué des ethnies honduriennes d'août 1991, signé par les présidents de l'OFRANEH et des fédérations xicaque, pech et lenca, dénonce ainsi un « dépossession du patrimoine culturel et économique qui a son origine dans la Conquête, qui s'est poursuivi durant la Colonie, et qui s'est malheureusement perpétué durant la période républicaine » – une double dépossession face à laquelle les signataires en appellent à une résistance unitaire<sup>629</sup>. En 1992 est créé le Consejo de la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), et l'année suivante le Comité Cívico de Organizaciones Populares de Intibucá (COPIN), coordination populaire pour la défense des forêts du département d'Intibucá qui prendra par la suite de Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), fédérant les communautés lencas des départements

---

<sup>626</sup> Doug McAdam, "Revisiting the U.S. Civil Rights Movement: Toward a More Synthetic Understanding of the Origins of Contention", *CRSO Working Paper #588*, September 1999.

<sup>627</sup> Charles Tilly, Ernesto Castañeda et Lesley Wood, *Social Movements, 1768-2008*, Routledge, New York, 2020, pp 6-7.

<sup>628</sup> Kay Warren, *op. cit.*, p 21.

<sup>629</sup> Ledit communiqué dresse la liste des dirigeants tolupanes (terme d'autoréférence qui tend alors à remplacer celui de xicaque) assassinés pour défendre leurs terres (José Juncosa (comp.), *Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos*, Abya-Yala, Quito, 1991, pp 27-31).

de l'ouest<sup>630</sup>. Le passage du COPIN au COPINH illustre la manière dont des militants d'horizons divers – syndicats d'enseignants et de personnels de santé, organisations paysannes comme l'ANACH (Asociación Nacional de Campesinos de Honduras), comités environnementaux – redéfinissent un combat politique – la défense des biens communs – comme « indigène ». L'identité *lenca*, en déclin du point de vue des marqueurs culturels traditionnels (la langue lenca, notamment, a presque complètement disparu<sup>631</sup>), est alors mobilisée comme l'incarnation d'une dignité collective enracinée dans l'histoire, source de sens liant générations passées et à venir, existence individuelle et agir collectif<sup>632</sup>. Le parcours de Berta Cáceres, cofondatrice du COPINH, ex-membre du mouvement étudiant hondurien et de la guerrilla salvadorienne, est exemplaire d'une telle redécouverte identitaire :

« A travers le COPINH, Cáceres a amené des anciens des communautés mayas du Guatemala au Honduras, pour qu'ils leur parlent des esprits de la rivière, de l'utilisation des herbes médicinales, de la signification du *copal* – un encens utilisé, entre autres, pour la purification spirituelle –, de la cérémonie qui consiste à répandre le sang d'un oiseau mélangé à de la liqueur de maïs, en signe de gratitude. (...) Tout cela, elle l'appelait "la cosmovision lenca". Et c'était vital, disait-elle, non seulement pour unir un peuple sur un plan culturel et spirituel, mais aussi pour se défendre face à la loi et au pouvoir des entreprises »<sup>633</sup>.

Les pérégrinations indigènes<sup>634</sup> de 1994-1996 sont l'expression publique de cette ethnicité de résistance, indissociablement subjective et politique. Le rapport à l'histoire coloniale est au cœur de ces mobilisations. « *Lempira viene con nosotros del final de los olvidos* », proclame l'étendard de tête de la première pérégrination<sup>635</sup>. Les Garifunas y participent accompagnés de leurs tambours, qui, d'instruments de culture et de spiritualité

---

<sup>630</sup> Marvin Barahona et Ramón Rivas, "¿Existe un movimiento indígena en Honduras? Hacia una interpretación de la protesta indígena", dans M. Barahona et R. Rivas (comp.), *Rompiendo el espejo. Visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, SNV-Guaymuras, Tegucigalpa, 1998, pp 81-128.

<sup>631</sup> Les termes *lenca* et *indígena*, note Jeffrey Gould, étaient eux-mêmes « absents des vocabulaires locaux jusqu'aux années 1980 » ("Proyectos del Estado-nación y la supresión de la pluralidad cultural: perspectivas históricas", dans Darío Euraque, Jeffrey Gould, Charles Hale (eds.), *op. cit.*, pp 53-74).

<sup>632</sup> Manuel Castells, *La era de la información. El poder de la identidad*, Siglo XXI, México D.F., 2001, p 28.

<sup>633</sup> Joseph Zárate, "Los Herederos de Berta Cáceres", *The New York Times*, 2 juillet 2017.

<sup>634</sup> Longues marches vers la capitale inspirées des *romerías*, processions religieuses entre villages de la zone lenca (Marvin Barahona et Ramón Rivas, *op. cit.*, p 115).

<sup>635</sup> Marvin Barahona et Ramón Rivas, *op. cit.*

associé à la vie, à la terre et aux esprits des ancêtres<sup>636</sup>, deviennent le signe emblématique d'une expression publique et politique, dans un amalgame caractéristique des « nouveaux mouvements sociaux »<sup>637</sup>. Ces manifestations coïncident avec un renouvellement au sein de l'OFRANEH, avec la présidence, au début des années 1990, d'Horacio Martínez, jeune activiste d'Iseri Lidawamari, organisation coopérativiste et de défense des terres de Limón, puis de Gregoria Flores, du Comité de Défense des Terres de Triunfo de la Cruz<sup>638</sup>. C'est à cette époque que l'OFRANEH met en avant la dimension spirituelle garifuna, se rapproche du COPINH et cherche à mobiliser les organisations communautaires de base : « la communauté a diverses formes d'organisation, les clubs de danse, les *buyei*<sup>639</sup>, les accoucheuses, les footballeurs... l'une des choses que nous avons suggéré aux communautés est qu'ils puissent être représentés », explique Gregoria Flores<sup>640</sup>.

Selon le docteur Luther Castillo, originaire de la communauté de San Pedro Tocamacho, fils d'un activiste de l'OFRANEH, un processus similaire (mobilisation d'organisations communautaires *en ville*) est à l'origine de la création de l'Organización de Desarrollo Comunitario (ODECO), à La Ceiba, en 1992 – organisation qui jouera, comme nous le verrons, un rôle institutionnel prépondérant dans les années 2000-2010.

« L'ODECO est né comme un espace organisationnel qui devrait lutter pour le développement intégral des communautés, c'était la théorie que nous avions à l'époque... l'organisation s'est développée avec une équipe de jeunes, ainsi qu'avec l'expérience de Celeo Álvarez Casildo qui à cette époque sortait du mouvement syndical, après un conflit au sein du SITRAMEDHYS [Sindicato de los Trabajadores de la Medicina, Hospitales y Similares], il a donc rencontré opportunément une équipe de jeunes camarades actifs dans les organisations communautaires de la ville, et une alliance stratégique a été conclue... Nous avons d'abord fêté les anniversaires pour rassembler les gens, jusqu'à ce que

---

<sup>636</sup> Cf. Byron Foster, "Heart Drum: spirit possessions in the Garifuna communities of Belize", dans Joseph Palacio (ed.), *op. cit.*, pp 159-175.

<sup>637</sup> Au sens de mouvements exprimant des revendications d'autonomie, via l'expression d'identités culturelles dépassant la seule dimension de classe (Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, La Découverte, 2005, pp 61-62).

<sup>638</sup> Sur ces deux organisations, cf. *infra*, chapitre 5.

<sup>639</sup> Guide spirituel, « à la fois médium, guérisseur et chef de culte » (Marcela Perdomo, « *Tu seras buyei* ». *Le devoir de s'initier au Dügü, un culte de possession des Garifunas du Honduras*, Thèse de doctorat en anthropologie, EHESS, p 13).

<sup>640</sup> Entretien avec Gregoria Flores, New York, 1<sup>er</sup> juin 2014.

nous organisons la Première Marche Indigène Noire et Populaire en 1992... Cela a commencé par une forte action de mobilisation populaire, pour réaliser cette marche de 1922 nous avons visité les maisons des Noirs vivant à la ville, à La Ceiba à San Pedro Sula, de maison en maison, en parlant aux gens de la nécessité de se mobiliser, et nous avons réalisé la première marche en 1992 le 12 octobre, une marche très importante... Quand nous avons commencé à militer au sein de l'ODECO en 1992, lorsque la transition [de l'OFRANEH] a commencé avec l'élection et la proposition du compagnon Horacio Martínez, ceux d'entre nous qui ont participé étaient les mêmes jeunes qui à cette époque ont formé l'ODECO »<sup>641</sup>.

Cette manifestation exige notamment la ratification de la Convention 169 de l'OIT, et proteste contre la célébration des cinq-cents ans<sup>642</sup>. Aux côtés de l'OFRANEH et d'ONG fondées à la même période par des ex-cadres de l'organisation « matrice » (Roy Guevara, Salvador Suazo), l'ODECO intègre la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras (CNONH), qui organise, en 1996, la Première grande marche pacifique du peuple noir du Honduras de 1996, plus connue comme « marche des tambours ». Cette manifestation, qui agglutine quelques cinq mille personnes dans les rues de Tegucigalpa<sup>643</sup>, est considérée par les activistes garifunas comme un événement fondateur ; elle aboutit à un accord concernant la mise en œuvre effective de la « dotation de terres » aux « communautés garifunas » par l'Institut National Agraire (INA)<sup>644</sup>. Comme celle de La Ceiba en 1992, la « marche des tambours » est organisée à l'occasion du *día de la raza* qui célèbre, dans le calendrier républicain, le métissage et ses racines hispaniques<sup>645</sup>. Il s'agit, comme lors des pérégrinations indigènes dont elle est contemporaine, d'inverser les symboles du nationalisme indo-hispanique en affirmant que l'histoire coloniale n'est ni une époque révolue, ni le point de départ idéalisé d'un

---

<sup>641</sup> Entretien avec Luther Castillo, Ciriboya, 11 mai 2013.

<sup>642</sup> Mark Anderson et Sarah England, « ¿Auténtica cultura africana en Honduras? Los afrocentroamericanos desafían el mestizaje indohispano en Honduras », dans Darío Euraque, Jeffrey Gould, Charles Hale (ed.), *op. cit.*, pp. 253-293.

<sup>643</sup> Jorge Amaya, « Reimaginando la nación en Honduras: de la "Nación homogénea" a la "Nación pluriétnica". Los Negros Garifunas de Cristales », Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid – Afrodesc, Cuaderno de Trabajo n°11, México, 2011, p 702. *La Prensa* du 12 octobre 1996 parle de 2000 manifestants.

<sup>644</sup> *Acuerdo entre los representantes de la CNONH y la Comisión presidencial con ocasión de « la primera gran marcha pacífica del 11 de octubre de 1996 »*, reproduit dans Jorge Amaya, *op. cit.*, pp 798-800.

<sup>645</sup> Le décret du 27 mars 1914 proclamant le 12 octobre Jour de Fête Nationale exprime ainsi la volonté de rendre « un hommage de juste admiration au découvreur du Nouveau Monde ».

métissage civilisateur, mais la structure profonde d'un imaginaire national que le mouvement autochtone se propose de transformer. La présidence de Carlos Reina (1994-1998) représente en ce sens une rupture, avec la ratification de la Convention 169 de l'OIT en 1994 et la signature, en août de la même année, d'un Accord présidentiel sur l'Education Bilingue Interculturelle, qui affirme que « le Honduras est un pays multiculturel et multiethnique »<sup>646</sup>. Les mobilisations garifunas des années suivantes (marche des tambours, protestations contre la réforme de l'article 107 de la constitution<sup>647</sup>), montrent cependant que ce n'est là que le début d'une incessante bataille pour l'implémentation effective de ces nouvelles normes législatives, alors qu'à la phase de mobilisation se superpose une phase d'institutionnalisation propre au multiculturalisme d'Etat. Cette phase se caractérise par l'organisation de commémorations officielles, la nomination de figures noires/indigènes à des postes publics, etc., et les risques associés de cooptation d'intermédiaires, d'instrumentalisation symbolique et de division et de bureaucratisation du mouvement autochtone<sup>648</sup>.

#### **D. L'afrodescendance, une catégorie contestée**

La multiplication des organisations, l'accès préférentiel de l'une ou plusieurs d'entre elles aux canaux de pouvoir et de financements, intensifient les luttes pour la représentation propres à toute organisation : d'internes, celles-ci deviennent publiques ; de limitées aux moments d'élection, elles s'institutionnalisent et deviennent permanentes, et ce d'autant plus qu'elles se crispent sur des appellations identitaires rivales. L'année 1996 représente à cet égard un moment clé du mouvement garifuna hondurien, avec les négociations qui suivent la marche d'octobre et les préparatifs du bicentenaire garifuna de 1997. Israel Centeno, fils de Santos Centeno et fondateur de l'ONG Gemelos de Honduras, résume ainsi le processus préalable d'organisation de la CNONH :

« Depuis 1990, 91, 92, il existait des discussions sur la nécessité d'intégrer tous les secteurs Garífuna pour former cette coordination pour renforcer l'OFRANEH... M. Tulio Mariano avait déjà une ONG appelée le Centro

---

<sup>646</sup> Accord Présidentiel 0719-EP-94, reproduit dans Jorge Amaya, *op. cit.*, pp 793-796.

<sup>647</sup> Article qui concerne l'achat de propriétés foncières dans les zones limitrophes et littorales – cf. *infra*, chapitre 5.

<sup>648</sup> Jean-Pierre Chaumeil, "La paradoja como gobernanza", dans François Correa, Philippe Erikson et Alexandre Surrallès (eds.), *Política y poder en la Amazonia: estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2017, pp 24-35.

Independiente para el Desarrollo de Honduras (CIDH), CEDEC était déjà là (le Centro de Desarrollo Comunitario de Salvador Suazo), CEDECO de Roy Guevara, qui avait déjà dirigé l'OFRANEH... Autrement dit, dans les années 90 la plupart des ONG émergeaient comme des appendices de l'OFRANEH... Alors la coordination a agglutiné l'OFRANEH, l'ODECO, le CIDH et ces organisations... Ils ont défini un schéma où tous les deux ou trois mois une organisation assurerait la coordination, jusqu'au le bicentenaire, qui a été commémoré à Punta Gorda Roatán, qui fut le moment où la coordination avait le plus de force »<sup>649</sup>.

Le bicentenaire de 1997 inaugure un espace et un calendrier publics de célébration de l'identité noire et garifuna. Le décret 70-96, qui proclame l'année du bicentenaire et de la « mémoire », « afin que la population garífuna se sente pleinement intégrée au sein du pays qu'ils ont accueilli comme patrie pour leur descendance », institue en effet le 12 avril comme Día de la Etnia Negra de Honduras<sup>650</sup>. Equivalent du 19 novembre au Belize et du 26 novembre au Guatemala<sup>651</sup>, le 12 avril devient par là même un événement politico-symbolique à l'occasion duquel le gouvernement affiche son pluralisme culturel et sa proximité vis-à-vis d'interlocuteurs privilégiés.

C'est ainsi qu'à partir de 2011 le président Porfirio Lobo Sosa (2010-2014) décide d'organiser, chaque 12 avril et en partenariat avec l'ODECO, des conseils des ministres dans une communauté garifuna, où il apparaît vêtu d'un dashiki (tunique aux couleurs vives originaire d'Afrique de l'ouest), dansant au rythme de la punta et dégustant des plats typiques garifunas<sup>652</sup>. Cette proximité au pouvoir de l'ODECO et de son président-fondateur, Celeo Álvarez, remonte aux négociations d'octobre 1996, lors desquelles il occupe la position stratégique de coordinateur de la CNONH, et aux cérémonies du bicentenaire d'avril 1997, événement qui le « catapulte, selon l'expression d'Israel

---

<sup>649</sup> Entretien avec Israel Centeno, La Ceiba, 3 novembre 2012.

<sup>650</sup> « Considérant : que le jour du 12 avril 1797, le Honduras a accueilli en son sein un contingent de 5.080 Garifunas provenant de l'île de Saint-Vincent » (décret 70-96 du 30 mai 1996).

<sup>651</sup> La même année, au Guatemala, dans le contexte de la signature des Accords de paix – dont l'Accord sur l'Identité et les Droits des Peuples Indigènes du 31 mars 1995, qui établit « que les peuples indigènes incluent le peuple maya, le peuple garifuna et le peuple xinca » –, est adopté le décret 83-96, qui déclare le 26 novembre Día del Garífuna.

<sup>652</sup> Voir par exemple "Pepe Lobo proclama gran alianza afrodescendiente en Honduras", *El Heraldo*, 7 avril 2014 [<https://www.elheraldo.hn/pais/569842-214/pepe-lobo-proclama-gran-alianza-afrodescendiente-en-honduras>].

Centeno, comme cacique de la négritude »<sup>653</sup>. Ce terme de « négritude » est ambivalent : selon José Ávila, cofondateur, à New York, d'un Comité Pro-Bicentenario<sup>654</sup>, le bicentenaire a servi de modèle et de catalyseur au mouvement latino-afro-américain, en tant que « premier évènement qui est organisé au niveau centraméricain ou latinoaméricain d'un mouvement de personnes d'ascendance noire »<sup>655</sup>. Selon Ávila cependant, l'idée première était d'intégrer les organisations garifunas de différents pays de la « diaspora garifuna » (NGC, ONEGUA, etc.), Álvarez Casildo ayant privilégié une identification plus large à la « diaspora noire », via l'invitation de *leaders* afro-latinos et la mise en avant d'une esthétique africaniste. A tel point que l'historien Pastor Fasquelle, alors ministre de la culture, crut nécessaire de « rappeler aux Garifunas d'où ils viennent », leur reprochant d'oublier leurs origines arawaks et de « se faire passer pour Africains »<sup>656</sup>...

Cette stratégie d'alliances transnationales, consistant à faire de l'identification à la diaspora africaine le principe légitimant d'une série de programmes économiques et de politiques publiques<sup>657</sup>, est impulsée par l'ODECO dès 1995, avec la création de l'Organización Negra Centroamericana (ONECA) lors d'un *meeting* à Dangriga. Roy Cayetano, alors représentant du NGC, explique les divergences qui existaient alors quant à cette politique d'alliance et à l'identification qui la sous-tend :

« Quand l'ONECA a été formé, ce que nous avions en tête n'était pas une organisation noire ; ce que nous avions en tête était une organisation garifuna. Lorsque nous avons organisé cette réunion qui a abouti à la formation de l'ONECA (...) l'ODECO a invité des personnes et des organisations non garifunas, du Costa Rica, du Panama, du Honduras, du Nicaragua. Ce n'était pas seulement le peuple Garifuna qui se réunissait, et cela a abouti à un résultat différent de ce que nous avions en tête. (...) Nous aurions préféré traiter avec l'OFRANEH, car l'OFRANEH à l'époque était très similaire à la NGC dans le sens où l'ODECO rejetait une identité indigène ; ils se considéraient comme une afro-descendants *full-stock end-of-story*. Même si le nom de l'OFRANEH était

---

<sup>653</sup> Entretien avec Israel Centeno, La Ceiba, 3 novembre 2012.

<sup>654</sup> Sur José Ávila et son rôle dans le mouvement garifuna aux Etats-Unis, cf. infra, chapitre 6.

<sup>655</sup> Entretien avec José Ávila, New York, 30 mai 2014.

<sup>656</sup> *El Tiempo*, 14 avril 1997, cité dans Mark Anderson et Sarah England, *op. cit.*, p 255.

<sup>657</sup> Carlos Agudelo, « Les réseaux transnationaux comme forme d'action dans les mouvements noirs d'Amérique latine », *Cahiers de l'Amérique latine*, n°51-52, 2007, pp 31-47.

Organización Negra de Honduras, ils en sont venus à se considérer comme indigènes »<sup>658</sup>.

Ce témoignage illustre bien l'aspect ambigu, contradictoire et multiforme de ce que Gordon a appelé, à propos des *creoles* de la Mosquitia nicaraguayenne, « un réservoir/répertoire historiquement produit de pratiques et d'idées politiques, à partir duquel les agents élaborent de nouvelles attitudes et activités politiques en fonction de la conjoncture »<sup>659</sup>. Que ces idées et ces pratiques soient produites par le groupe au cours de son expérience historique, ou qu'elles soient réappropriées de manière stratégique, elles mettent en relation des caractéristiques internes (langage, liens de parenté, caractéristiques phénotypiques associées à des catégories raciales) et des macro-identités régionales/globales (anglophones, Noirs, indigènes), et sont mobilisées contextuellement comme principes d'action politique et de compréhension de soi et du monde<sup>660</sup>. Dans le cas de Garifunas, Agudelo distingue « trois pôles de leur positionnement collectif : l'affirmation de spécificités à travers la catégorisation ethno-raciale ; la revendication d'une pleine intégration aux sociétés nationales ; et la mise en avant de leur dimension de communauté transnationale »<sup>661</sup>. La dimension transnationale, de fait, renvoie à une identification diasporique (les Garifunas quels que soient les pays d'où ils viennent ou dans lequel ils vivent<sup>662</sup>) qui peut elle-même s'inscrire dans un ensemble plus large : les Indiens/les Noirs d'Amérique.

L'identification comme Noir, si elle impliquait une proximité avec l'UNIA puis avec l'UBAD dans le cas du Belize, avait cependant laissé place, comme dans le cas de l'OFRANEH, à une identification comme caraïbe/garifuna et, *in fine*, à la mise en avant d'une filiation amérindienne, bien que ces deux dimensions continuent de coexister. La formation de l'ONECA et l'orientation prise par l'ODECO renvoient à la fois à une identification comme Noir, à une politique d'alliance transnationale et à la « revendication d'une pleine intégration nationale aux sociétés nationales » à laquelle fait référence Agudelo. En effet, elle s'inscrit dans un processus de formation de réseaux d'organisations noires/afros qui aboutit à l'institutionnalisation de la catégorie

---

<sup>658</sup> Entretien avec Roy Cayetano, Dangriga, 1<sup>er</sup> avril 2014.

<sup>659</sup> Edmund Gordon, *Disparate Diasporas. Identity and Politics in an Afro-Nicaraguan Community*, University of Texas Press, Austin, 1998, p 189.

<sup>660</sup> *Ibid.*, pp 189-193.

<sup>661</sup> Carlos Agudelo, « Trans-nationalité territoriale, construction d'identités et action politique », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Volume 27, n°1, 2011, pp 47-70.

<sup>662</sup> Cf. infra, chapitre 6.

d'afrodescendant en tant que principe de planification de projets de « développement » destinés à la minorité « afro ». Au Honduras, le terme Afro-hondurien apparaît d'ailleurs en avril 1997 dans un Plan national pour le développement des Garifunas et des communautés afro-honduriennes remis par Celeo Álvarez au président Carlos Reina<sup>663</sup>, quelques mois après la formation, en novembre 1996, du réseau Afroamérica XXI, initié par le militant canadien d'origine jamaïcaine Michael Franklin, président de l'Organisation des Africains dans les Amériques (OAA), sous les auspices de la Banque Interaméricaine de Développement (BID). Le terme d'afrodescendant s'impose dans les années 2000, dans le cadre du processus de Durban. « Dans le cas du Honduras, cela vient d'une conférence internationale qui a eu lieu au Chili, explique Umberto Castillo, cofondateur de l'Asociación de Afrodescendientes del Valle de Sula (ASAFROVA)<sup>664</sup>; c'est là qu'est prise la décision de parler d'afrodescendant, essentiellement comme un langage technique, pour que la communauté ait accès aux ressources, et parce que c'était un terme fédérateur »<sup>665</sup>. La Première Conférence Régionale des Amériques contre le Racisme, la Xénophobie, la Discrimination et les formes connexes d'Intolérance (Santiago, décembre 2000), prélude à la Conférence Mondiale de Durban (décembre 2001), favorise en effet l'émergence d'un « champ politique afrodescendant »<sup>666</sup>, à la faveur d'une série de rencontres internationales constitutives de réseaux dans lesquels les agences multilatérales (Banque Mondiale, BID) occupent une position clé.

L'origine technocratique de l'afrodescendance en fait aux yeux de certains une catégorie artificielle, agrégat nominal qui n'existe qu'à travers un « rapport bilatéral » entre leaders d'organisations afrodescendantes et organismes internationaux<sup>667</sup>, l'objectif étant, selon l'expression de Roy Guevara, qui a participé au processus de Durban en tant que membre

---

<sup>663</sup> Mark Anderson, *Black and Indigenous. Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009, p 104. Anderson précise que le rapport du « « Primer Seminario Taller con los Grupos Étnicos Autóctonos de Honduras » de 1987 utilisait l'expression « groupes noirs afro-caribéens », et que l'accord présidentiel de 1994 se référait aux « ethnies indigènes » et « afro-antillaises » (« Cuando 'afro' se asemeja a 'indígena': políticas garifunas y afro-indígenas en Honduras », *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, n°2, 2007, pp 384-413).

<sup>664</sup> Association née en 2006 à San Pedro Sula dans le but d'agglutiner la population « afrodescendante » de la zone et de développer diverses activités en matière de santé, d'éducation, de micro-entrepreneuriat, de culture et de participation politique.

<sup>665</sup> Entretien avec Umberto Castillo, San Pedro Sula, 3 octobre 2012.

<sup>666</sup> Agustín Laó-Montes, « Cartografía del campo político afrodescendiente en América Latina », dans Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Agustín Laó-Montes et César Rodríguez Garavito (eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Universidad Nacional de Colombia/Universidad del Valle, Bogotá, 2010, pp 281-328.

<sup>667</sup> Carlos Agudelo, « Les réseaux transnationaux comme forme d'action dans les mouvements noirs d'Amérique latine », *Cahiers de l'Amérique latine*, n°51-52, 2007, pp 31-47.

du réseau Afroamérica XXI, d'obtenir « un guichet d'attention spécial pour les plans, programmes et projets des afrodescendants »<sup>668</sup>. Cette impression a pu être renforcée dans le cas du Honduras par la politique de l'ODECO, qui consolide dans les années 2000 une position d'interlocuteur privilégié du pouvoir avec la signature d'« engagements de campagne »<sup>669</sup> et la création, en 2010, de la Secretaría de Estado en los Despachos de Pueblos Indígenas y Afrohondureños (SEDINAFROH), particulièrement critiquée dans le contexte autoritaire et répressif post-coup d'Etat de 2009<sup>670</sup>. A quoi s'ajoute le caractère « non-indigène » de la catégorie, qui mutilerait une partie de l'identité garifuna et l'exclurait du champ politique indigène, ruinant les acquis du mouvement autochtone. Gregoria Flores, qui a assisté, en tant que présidente de l'OFRANEH, à ce qu'elle appelle le « boom afrodescendant », résume ces différentes critiques :

« Nous ne sommes pas directement afrodescendants, car vous êtes afrodescendants si vous descendez directement des Noirs et on ne sait pas d'où vous venez, nous sommes des Garifunas culturellement bien définis, nous sommes un peuple qui est un mélange de Noirs africains et d'Indiens arawaks, le peuple garifuna est né à Saint-Vincent, nous avons une originalité, nous avons une origine, donc nous n'avons jamais été d'accord avec ça... Parce que, écoutez, je ne vais pas me dire afrodescendant seulement pour que la BID me donne de l'argent ; et la question du nom d'afrodescendant, que l'ODECO le brandisse comme bannière, découle de la BID, des projets de développement de la BID pour les afrodescendants, de sorte que le peuple garifuna n'a pas à se nommer ainsi seulement pour obtenir de l'argent. C'est la meilleure chose qui puisse arriver au gouvernement, que les Garifunas se déclarent afrodescendants,

---

<sup>668</sup> Entretien avec Roy Guevara, Tegucigalpa, 20 mars 2013.

<sup>669</sup> Engagements signés, à partir de 2001, par les candidats à la présidence, relatifs à la titrisation des terres, l'implémentation de l'EBI, la lutte contre le racisme, la discrimination et la xénophobie et un soutien économique en termes d'infrastructure, de tourisme communautaire, etc. – cf. ODECO, "Compromiso de Campaña del Candidato Presidencial del Partido Nacional de Honduras", mars 2009 [<http://odecohn.blogspot.com/2009/03/compromiso-de-campana-del-candidato.html>].

<sup>670</sup> Pour une critique de la SEDINAFROH par l'OFRANEH, le COPINH et des représentants miskitos, pechs et tolupanes comme « une instance parallèle à l'institutionnalité des peuples noirs et indigènes, créée par l'Etat afin de faire cautionner la violation de leurs droits », cf. "Declaración de Rayaka por la unidad de los pueblos indígenas y negros, para la descolonización y el respeto a nuestros derechos", 7 août 2012 [<http://copinhonduras.blogspot.com/2012/08/declaracion-de-rayaka-por-la-unidad-de.html>] ; pour un récit du coup d'Etat de juin 2009, qui met fin aux velléités post-néolibérales du gouvernement de Manuel Zelaya (2006-2009) et empêche la tenue d'un referendum pour l'élection d'une assemblée constituante, de la formation d'un Front National de Résistance Populaire (FNRP), auquel s'est jointe l'OFRANEH, et de la répression qui s'en est suivie, cf. Oscar Estrada, *Honduras. Crónicas de un pueblo golpeado*, Casasola Editores, Brimfield, 2012.

car alors ils perdent toutes les garanties de l'accord 169 ; car si vous n'êtes pas défini culturellement, vous perdez les garanties de l'accord 169, vous perdez le droit de présenter des demandes légales en tant que personnes culturellement différenciées, avec une vraie culture. Donc on ne peut pas se diluer dans un sac (*costal*) »<sup>671</sup>.

L'image du *costal* rappelle la métaphore marxienne du « sac de pommes de terre » à propos des « paysans parcellaires », isolés les uns des autres, sans rapports réels ni organisation politique<sup>672</sup>, l'idée étant de montrer qu'il ne s'agit pas d'une communauté d'action ou de rapports sociaux mais d'une catégorie démographique abstraite. Israel Centeno a même déposé une plainte à la Fiscalía de las Etnias contre l'Etat hondurien et l'ODECO, alléguant que « le Garifuna ne descend pas des Noirs esclaves des Amériques » et que les termes afrodescendants et afro-honduriens éliminent de fait le terme « garifuna » des textes officiels (scolaires notamment)<sup>673</sup>.

De telles batailles juridico-sémantiques ne peuvent s'entendre que dans le contexte d'un « champ identitaire », c'est-à-dire d'un système de positions en concurrence où l'enjeu spécifique est l'affirmation de telle ou telle appartenance ethnique/raciale. Dans l'acception bourdieusienne, chaque champ est un microcosme social qui fait système avec d'autres champs (scolaire, économique, politique, etc.) par des rapports d'opposition ou de conversion de ressources (capitaux) propres aux différents champs<sup>674</sup>. On pourrait parler, en ce sens, d'un « capital identitaire » et des effets politiques qu'il produit, la spécificité du champ identitaire étant de lier des droits et des ressources, juridiques, symboliques et/ou économiques à l'affirmation d'origines spécifiques et aux stratégies d'action qui lui sont associées. A propos de l'opposition entre les partisans des termes *afrocolombianos*, *afroamericanos*, *afrodescendientes*, *afropacíficos* et *africanos* d'un côté, et les adeptes des termes *negros*, *comunidades negras* et *culturas negras* de l'autre, Odile Hoffmann note que « les premiers mettent l'accent sur le rapport à l'ancestralité et à la spécificité culturelle (afro), les seconds sur la qualité "socio-raciale" (noir) qui les distingue du reste de la population, rappelant la discrimination historique qu'ils subissent

---

<sup>671</sup> Entretien avec Gregoria Flores, New York, 1<sup>er</sup> juin 2014.

<sup>672</sup> Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, J.J. Pauvert, Paris, 1964, p 348.

<sup>673</sup> "Denuncian al presidente de ODECO por presunta eliminación de terminología garífuna de libros y textos", *Proceso digital*, Tegucigalpa, 13 novembre 2013 [<https://proceso.hn/denuncian-al-presidente-de-odeco-por-presunta-eliminacion-de-terminologia-garifuna-de-libros-y-textos/>].

<sup>674</sup> Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979.

et justifiant la prise de mesures spécifiques à leur égard »<sup>675</sup>. C'est à peu près l'inverse au Honduras, où le terme Noir est généralement utilisé, dans les villages garifunas ou par les militants de l'OFRANEH, comme synonyme de Garifuna, donc d'une culture distincte dont on peut identifier précisément les spécificités, l'origine, etc., alors que le terme d'afrodescendant renvoie à l'histoire de l'esclavage et de l'infériorisation qui en résulte :

« La communauté afrodescendante dans n'importe quel pays a souffert et souffre du poids de l'exclusion, de la discrimination et de l'appauvrissement systématique. (...) Il suffit de revoir les taux d'exclusion, la pauvreté qui persécute les communautés afrodescendantes, le manque d'écoles, le manque d'universités, le manque de services de santé. (...) Si vous ne passez pas en revue et ne connaissez pas l'histoire, vous êtes condamné à la répéter disait Malcolm X. (...) Le renforcement du mouvement afrodescendant, c'est pour faire valoir leurs droits historiquement bafoués depuis plus de 500 ans. Il y a une dette historique envers ce peuple, et dans la mesure où il ne parvient pas à se renforcer institutionnellement en tant que mouvement, il ne peut pas faire valoir ces revendications. Sinon voyez la communauté juive, nous sommes plus que les Juifs, et les Juifs ont déjà reçu la reconnaissance de l'Holocauste, n'est-ce pas ? Et des excuses, et des ressources... Et combien sommes-nous d'ascendance africaine ? (...) Je suis Garifuna, je suis né à Plaplaya, je parle Garifuna, je chante en Garifuna, comme un Garifuna, mais je suis d'origine africaine. Il y a une dette historique envers nos peuples, et elle doit être payée. Ils nous ont tellement fait de mal historiquement... Quand je suis allé à Goré, mon cœur a tremblé ! (...) Nous pensons qu'il y a une dette historique accumulée envers nos peuples... Plus de 500 ans... Tous ceux qui sont restés dans l'Atlantique, dévorés par les requins... Toute la richesse qu'ils ont produite ! »<sup>676</sup>

Comme l'a noté Gilroy, la comparaison avec les Juifs fonctionne, pour certains intellectuels noirs américains, comme un précédent stratégique, où la souffrance d'un peuple devient la justification éthique d'une politique de réparations<sup>677</sup>. L'Afrique comme terre d'origine et le Passage du milieu s'imposent dès lors comme les références mémorielles majeures, en tant que traumatismes fondateurs d'une histoire interprétée

---

<sup>675</sup> Odile Hoffmann, *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*, IRD-Karthala, Paris, 2004, p 16.

<sup>676</sup> Entretien avec Celeo Álvarez Casildo, Livingston, 8 décembre 2012.

<sup>677</sup> Paul Gilroy, *op. cit.*, chapitre 6.

comme celle des descendants d’esclaves ; les Garifunas, de même que plus de 100 millions d’afrodescendants en Amérique latine<sup>678</sup>, auraient dès lors droit à des programmes de développement spécifiques et à des politiques d’*affirmative action*, inspirées des expériences états-uniennes et brésiliennes<sup>679</sup>. La déclaration du Premier Sommet Mondial des Afrodescendants, organisée en août 2011 au Centre Universitaire du Littoral Atlantique (CURLA) de La Ceiba, demande ainsi « que les États et les organisations régionales et internationales adoptent des mesures positives (*afirmativas*) pour assurer le plein accès des personnes d’ascendance africaine à des services différenciés et les avancées nécessaires dans les domaines de l’éducation, de la santé, du logement, de l’emploi, des revenus et de l’accès aux systèmes de financement et de crédit, à l’alimentation, aux technologies de l’information et de la communication, à la culture et aux processus politiques »<sup>680</sup>.

Ce Sommet, réalisé lors de l’Année Internationale des Afrodescendants, marque l’aboutissement de cette stratégie d’inclusion « par le haut » (création d’un fonds de développement et d’un parlement afrodescendants à l’ONU, adoption d’un plan de développement pour les peuples afrodescendants et indigènes par l’Etat hondurien, etc.)<sup>681</sup>, que l’une des assistantes a questionné de la manière suivante : « le thème de “l’inclusion avec identité” est préoccupant : de quel type d’inclusion parlons-nous ? Personnellement, je ne souhaite pas être incluse dans ce système et de cette manière ! Et de quelle représentativité s’agit-il ? Celle de celui qui exerce le plus de lobby ? » Cette intervention interrogeait, d’une part, la légitimité des organisations présentes à *représenter* la partie de la population – les afrodescendants – au nom de laquelle elles s’exprimaient et revendiquaient des fonds et des réformes législatives, et, d’autre part, le sens de *l’intégration* souhaitée : quel sens concret donner, par exemple, au concept de « développement intégral durable avec identité » ?

---

<sup>678</sup> Selon une estimation de la Commission Economique pour l’Amérique Latine (CEPAL), la population « la population afrodescendante totalise 134 millions de personnes en Amérique latine, soit 21,1% de la population totale de la région » – “Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina : retos para la inclusión. Síntesis”, Documentos de Proyectos (LC/TS.2021/26), Santiago, 2021 [[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/46870/S2000929\\_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/46870/S2000929_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y)].

<sup>679</sup> Entretien avec Celeo Álvarez Casildo, Livingston, 8 décembre 2012.

<sup>680</sup> “Declaración de La Ceiba, 20 de agosto de 2012” [[http://www.oas.org/dil/esp/afrodescendientes\\_actividades\\_difusion\\_cumbre\\_mundial\\_honduras\\_2011\\_declaracion\\_de\\_la\\_ceiba.pdf](http://www.oas.org/dil/esp/afrodescendientes_actividades_difusion_cumbre_mundial_honduras_2011_declaracion_de_la_ceiba.pdf)].

<sup>681</sup> Celeo Álvarez Casildo, “El Movimiento Afrohondureño”, *Panel Movimiento Social y agenda política de los Pueblos Afrodescendientes. Cumbre Mundial de Afrodescendientes*, La Ceiba, 20 août 2011.

Ces mêmes critiques résonnaient à quelques dizaines de mètres de l'entrée du CURLA, gardée par des militaires, où se tenait le Forum sur l'accaparement de territoire en Amérique latine et en Afrique, convoqué par l'Alianza 2-14, auquel étaient également invités des représentants d'organisations indigènes, féministes et paysannes. Les orateurs de ce « contre-sommet » s'en prirent vertement à Celeo Álvarez et à son « organisation privée de développement », qui offraient à un gouvernement dont les politiques favorisaient l'accaparement des terres et des ressources communautaires l'image de promoteur de l'inclusion et de la diversité. Divers groupes de travail sur l'agriculture paysanne, ancestrale, indigène et garifuna, l'accaparement des terres, l'économie extractiviste et les méga-projets, le changement climatique, le rôle de la femme dans la défense du territoire, l'éducation, la jeunesse et l'émigration, présentèrent une série de réflexions et de recommandations concernant l'extension des titres communautaires, la production alimentaire et la protection des ressources forestières et halieutiques, l'EBI et le projet d'une université garifuna interculturelle<sup>682</sup>... L'identité qui était affirmée était ainsi liée à des *espaces d'autonomie* politiques, économiques et culturels menacés de désintégration – des organisations communautaires menacés par la violence de l'Etat et des groupes privés (*terratenientes*, narcotraficants, compagnies minières), des modes de production menacés par l'accaparement des terres (monoculture, élevage, tourisme, etc.), des modes d'être ensemble corrodés par des *mass media* qui favorisent le divertissement et le repli sur soi. C'est ce qu'exprime par exemple l'intervention de Mariana, coordinatrice de l'atelier « jeunesse et migration » :

« Nous devons nous organiser en tant que jeunes pour trouver des solutions – d'abord : sauver et cultiver la terre, car il est inutile que la terre soit là si nous ne la cultivons pas et n'en profitons pas. Avec cela, nous pouvons créer des emplois, nous n'avons pas besoin d'aller travailler dans les grandes villes, en ayant nos terres à travailler, en produisant nos propres aliments comme on le faisait auparavant, nous pouvons aussi commercialiser nos produits pour notre propre subsistance. Deuxièmement : nous organiser, en tant que jeunes, pour faire entendre notre voix et être entendus ; développer des tâches communautaires ; nous rencontrer et présenter nos idées ; lancer le sauvetage de l'identité culturelle et gastronomique... On perd beaucoup de choses qui nous identifient

---

<sup>682</sup> Cf. "Declaración del Foro sobre acaparamiento de territorio en América latina y Africa", La Ceiba, 19 août 2011 [<http://ofraneh.wordpress.com/2011/08/20/declaracion-del-foro-sobre-acaparamiento-de-territorio-en-america-latina-y-africa>].

comme Garífunas – notre langue (ce n'est pas un dialecte, c'est une langue) ; le *udútu* [soupe à base de plantains broyés], l'*ereba* [cassave]... Nous, la nouvelle génération, parce que nous sommes davantage focalisés sur la télévision, sur la musique, sur n'importe quoi d'autre, sur internet, sur les téléphones portables, nous sommes tellement distraits, et pas vraiment concentrés sur ce que signifie être Garifuna. Ce n'est pas seulement la couleur, ce n'est pas seulement la danse de la *punta* ; cela va plus loin ».

Aux revendications d'*inclusion*, font ainsi pendant des revendications d'*exclusivité* vis-à-vis d'un territoire en tant qu'il est lié à une histoire et à des rapports de parenté et de voisinage ; d'une communauté en tant qu'elle doit exercer un droit à la consultation et à la décision sur ce même territoire ; d'un ensemble de valeurs liées au vivre-ensemble, etc. Si ces deux ensembles de revendications ne sont pas aussi strictement séparés dans les discours du quotidien et dans les trajectoires personnelles que dans le champ des politiques identitaires, ils correspondent toutefois à des recodifications narratives distinctes des identités noire/garifuna – « nous, en tant que descendants d'esclaves qui exigeons des chances équitables d'accès à l'éducation, à l'emploi, aux postes de décision, etc. » ; « nous, qui avons pour héritage une configuration sociale et des pratiques culturelles distinctives, ancrées dans un territoire et un mode de vie autonome »... Les catégories supra-ethniques d'afrodescendant et d'indigène ou d'autochtone font plus que synthétiser ces recodifications et leurs connotations respectives ; elles reflètent des stratégies politiques distinctes, l'une s'inscrivant dans des réseaux transnationaux-institutionnels, l'autre dans un système d'alliance impliquant ONG solidaires, médias alternatifs et mouvement « refondationnel » – ce terme désignant, dans le contexte hondurien, un ensemble de nouveaux mouvements sociaux se définissant comme défenseurs des territoires et des droits de l'homme, à distance des organisations syndicales et des partis politiques<sup>683</sup>.

## Conclusion

La généalogie des mouvements garifunas invite à les situer dans des mobilités génératrices de formes d'organisation spécifiques, et dans un contexte international où

---

<sup>683</sup> Entretien avec Luis Méndez, de la Convergencia Refundacional (espace militant regroupant divers groupes politiques, féministes, paysans et indigènes), Tegucigalpa, 5 avril 2013.

des stratégies politiques liant les identités à différents types de droits font de la différence culturelle une arène de luttes et de mobilisations. Tant l'histoire du NGC au Belize que celle de l'OFRANEH au Honduras montrent un glissement de la *race* vers l'*ethnie-culture* comme principe d'identification-revendication, tandis que celle de l'ODECO met en évidence une évolution inverse. La divergence de stratégies entre ces organisations renvoie aux logiques divergentes d'un champ identitaire transnational, qui tend à masquer une genèse et des références communes dont on soulignera trois dimensions spécifiques et entremêlées :

1°) L'importance, dans de nombreux parcours de vie, d'un capital scolaire et/ou « militant » (*i. e.* d'un « ensemble de savoirs et de savoir-faire mobilisables lors des actions collectives », qui peut faire office de « capital scolaire de substitution »), acquis dans les mouvements d'étudiants et de travailleurs de la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle<sup>684</sup>. Ces mouvements sont eux-mêmes le produit d'une double mobilité économique et sociale vers les villes de l'intérieur et de la côte nord du Honduras, des idéaux et des modes d'organisation qu'elle suscite<sup>685</sup> – caisses coopératives, sociétés anti-racistes, syndicats, groupes culturels, etc. Ces modes d'organisation sont enracinés dans les sociabilités de la vie urbaine, au travail et hors travail, et revendiquent des identités – travailleurs, Afros, Noirs, Garifunas – dont elles se font les porte-paroles.

2°) Une géographie où les villes portuaires, en particulier, sont des interfaces branchées, d'un côté, sur une économie globale, sur les Etats-Unis et ce que Gilroy a appelé « l'Atlantique noir », et de l'autre, sur des territoires que Le Masne a qualifié d'« indigènes », caractérisées par des langues et des cosmologies, des activités de subsistance et un degré d'autonomie distinctifs. A l'instar du NGC, structurée par « branches » dans les différentes villes et villages de la côte sud du Belize, l'OFRANEH, qui plonge ses racines dans le mouvement syndical et les luttes noires anti-racistes, s'est ainsi constituée en fédération garifuna à l'échelle nationale, se revendiquant de l'identité et du droit indigènes. Cette relation villes-campagnes est caractéristique des mouvements ethniques tels que les a décrits, par exemple, Henri Favre : des cadres d'origine rurale et d'ascendance indigène, « occidentalisés par l'école et urbanisés par la migration vers la

---

<sup>684</sup> Frédérique Matonti et Franck Poupeau, « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°155, 2004/5, pp 4-11.

<sup>685</sup> Cf. l'opposition sociabilités actives/sociabilités passives dans Georges Gurwitsch, « Microsociologie », dans *Traité de sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, pp 172-184.

ville », qui, face à des expériences d'exclusion sociale liées à des discriminations spécifiques ainsi qu'à des possibilités limitées d'ascension sociale, « reconstruisent ou inventent une mémoire, une histoire et une culture qui leur sont propres et qui les distinguent », et s'efforcent ensuite d'enraciner une organisation née en ville dans les communautés rurales dont ils incorporent les demandes – infrastructures, aides financières, défense des terres, etc.<sup>686</sup>

3°) L'« accès à l'historicité » (entendue à la fois comme transformation du rapport à l'environnement et action de la société sur elle-même<sup>687</sup>) passe en effet, pour les mouvements noirs et indiens, par l'invention-reconstruction d'une *histoire-mémoire* articulant des temporalités subordonnées, « disjonctives » où servitudes, résistances et exploitations sont invoquées pour subvertir les récits hégémoniques de la nation et de la modernité<sup>688</sup>. Histoire, car elle s'appuie sur la déconstruction critique d'autres mémoires – celles des colonisateurs triomphants, des panthéons civiques de la nation *mestiza* –, et reconstruit le passé via les traces des archives et la « médiation » des recherches savantes ; mémoire, au sens où elle est « lien vécu » au présent et au groupe qu'elle exalte<sup>689</sup>. Cette histoire-mémoire garifuna se construit par opposition aux récits idylliques et hégémoniques de l'indépendance, de l'unité par le métissage, ainsi qu'aux versions multiculturelles d'une coexistence harmonieuse des races et des préjugés séculaires qu'elles recyclent (la gaieté extravertie des Noirs, la timidité taciturne des Indiens, etc.)<sup>690</sup>. Réservoir symbolique du mouvement garifuna, elle se présente à la fois comme histoire « critique » (histoire qui « juge » et qui « condamne », qui décèle dans le présent la violence des guerres et des exploitations passées), « antiquaire » (histoire qui « conserve et vénère » les « coutumes », le « patrimoine des ancêtres »<sup>691</sup>) et « monumentale » (histoire des résistances incarnées des chefs de guerre et des guides

---

<sup>686</sup> Henri Favre, *op. cit.*

<sup>687</sup> Alain Touraine, *La Voix et le Regard*, Seuil, Paris, 1978, pp 17-19.

<sup>688</sup> Paul Gilroy, *op. cit.*, p 212.

<sup>689</sup> Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire : la problématique des lieux », dans Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. Tome I : la République*, Gallimard, Paris, 1984, pp XV-XLII.

<sup>690</sup> Voir par exemple le discours prononcé par le président hondurien Carlos Roberto Reina lors du bicentenaire de 1997, cité par Mark Anderson, *Black and Indigenous. Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009, p 105.

<sup>691</sup> Dimension que nous n'avons guère abordée dans ce chapitre mais qui n'en est pas moins présente – voir par exemple, sur l'aspect gastronomique, Salvador Suazo, *Da Nubebe. Un compendio de comidas garifunas*, CEDEC-BILANCE, Tegucigalpa, 1997.

fondateurs, « martyres » et « exemples »<sup>692</sup>), et s'inscrit dans les récits plus larges des dépossessions et des exils qui sont l'acte fondateur des contre-histoires noires et indigènes. Les identités garifunas hondurienne, béliézienne, guatémaltèque, sont ainsi connectées aux catégories globalisées de l'Atlantique noire ou de l'Amérique indigène. Si ces catégories semblent parfois déconnectées des catégories *in situ* des interactions quotidiennes – Salvador Suazo parle en ce sens des identités indigène et afrodescendante comme des « manières d'exercer une incidence dans la géopolitique mondiale »<sup>693</sup> –, elles n'en font pas moins l'objet d'âpres débats, en ville comme dans les communautés, de par leur dimension symbolique et subjective, leurs effets politiques, et, *last but not least*, le sentiment d'être plus ou moins *représenté* par telle ou telle organisation.

Ces enjeux (représentativité des bases, incidence politique) représentent un défi constant pour les organisations ethniques confrontées à l'instrumentalisation du multiculturalisme officiel des Etats et des agences multilatérales d'une part, et à la remise en jeu de leur légitimité de la part de ceux dont ils se font les porte-paroles d'autre part. Ces organisations, comme d'autres mouvements sociaux avant elles, sont ainsi confrontées aux risques de cooptation institutionnelle, d'isolement par rapport aux bases et de coupure par rapport aux autres mouvements populaires, qui les réduiraient à n'être qu'un « état-major sans troupes »<sup>694</sup> de spécialistes de l'intermédiation. C'est le reproche souvent formulé à l'encontre du NGC au Belize ou de l'ODECO au Honduras, dont la tendance à monopoliser cette fonction peut être vue, du point de vue des communautés, comme contreproductive et illégitime.

Le mouvement garifuna a cependant permis, par une inversion du stigmaté et une autoreprésentation positive, de faire d'une culture et d'une identité méprisées et marginalisées un vecteur de fierté individuelle et collective. Au-delà de la dimension symbolique de ce processus de *réethnisation*<sup>695</sup>, quels en sont les effets sociopolitiques ? Les réformes multiculturelles des années 1990-2000 concernent, dans le cas du Honduras, essentiellement trois domaines : programmes de « développement », EBI, titrisation des terres. Nous analyserons dans le prochain chapitre leurs rapports en nous focalisant sur la

---

<sup>692</sup> Friedrich Nietzsche, « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie », *Considérations inactuelles*, Mercure de France, Paris, 1907, pp 117-256.

<sup>693</sup> Entretien avec Salvador Suazo, Tegucigalpa, 10 septembre 2012.

<sup>694</sup> Henri Favre, *op. cit.*

<sup>695</sup> Elisabeth Cunin, *op. cit.*, p 177.

question des terres, question politique centrale s'il en est en raison des intérêts économiques et de la dimension juridico-identitaire mis en jeu.

**XX. LES VILLES DE LA COTE ATLANTIQUE CENTRAMERICAINE**



1. Puerto Cortés dans les années 1950 (archive Álvaro Mena).



Vista aérea del muelle y del barrio Inglés.

2. La Ceiba, vue aérienne du quai et du « barrio inglés » (s. d., reproduit dans Antonio Canelas Díaz, *El Estrangulamiento Economico de La Ceiba 1903-1965*, p 72).



## XXI. LIEUX ET RITES DE MEMOIRE



1. Monument au travailleur bananier, Puerto Barrios, Guatemala (Facebook Puerto Barrios 360°).



2. Monument en honneur de la grève de 1954, El Progreso, Yoro, Honduras (photo O. C.).



3. Le musée Gulisi à l'entrée de Dangriga, 2014 (photo O. C.).



4. Cérémonie du Yurumein au Belize (musée Gulisi, Dangriga).



5. Cérémonie du Yurumein, Livingston, 26 novembre 2013 (photo O. C.).



6. Défilé dans les rues de Livingston, 26 novembre 2013 (photo O. C.).

## XXII. LES ORGANISATIONS GARIFUNAS, NOIRES ET INDIGENES



1. Gauche : photo de T. V. Ramos en couverture du livre d'Adele Ramos, *Thomas Vincent Ramos. The Man and His Writings*, National Garifuna Council of Belize, Dangriga, 2000). Droite : effigie de Thomas Vincent Ramos éditée sous forme de timbre à l'occasion du 10<sup>ème</sup> anniversaire de l'indépendance du Belize (Adele Ramos, 1992 ; musée Gulisi, Dangriga).



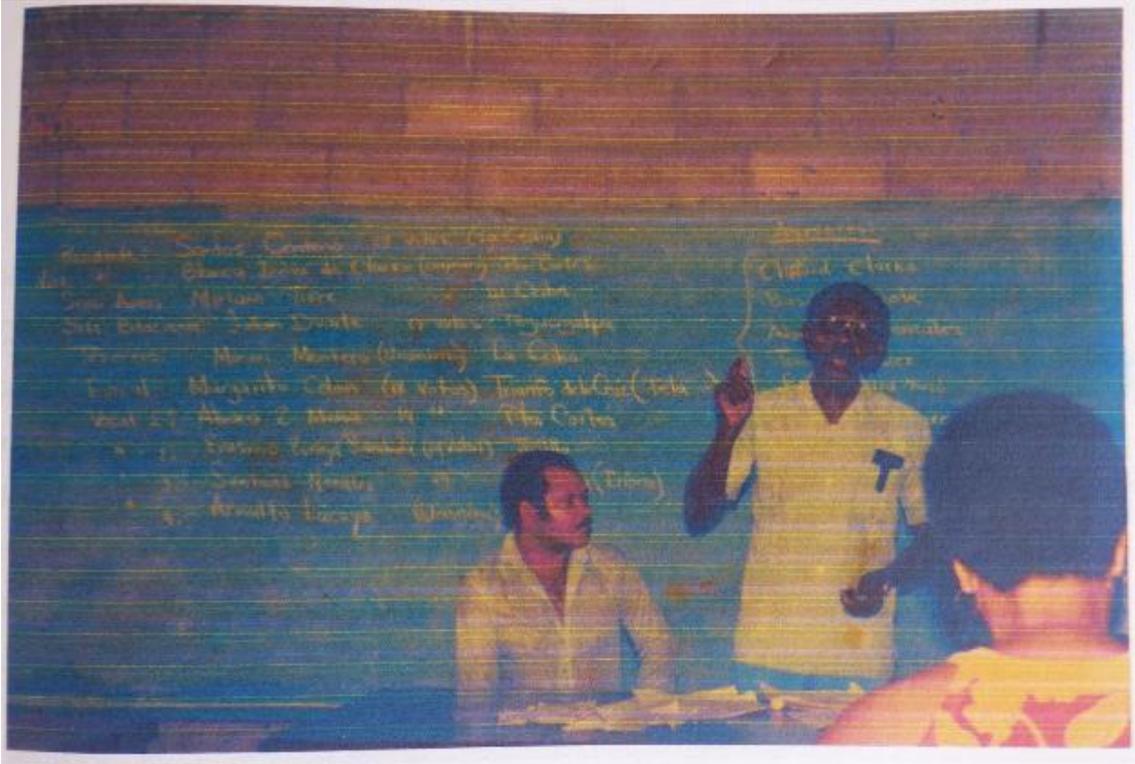
2. Membres de la Sociedad Lincoln (s. d. – fin des années 1950 probablement –, archive Santos Centeno).



3. Membres de l'OFRANEH (s. d. – années 1980 probablement –, archive Santos Centeno).



4. Gravure réalisée à l'occasion du « 1<sup>er</sup> Congrès noir hondurien Erasmo Zúniga Sambulá », Trujillo, décembre 1982 (archive OFRANEH).



5. Election de Santos Centeno (debout) à la tête de l'OFRANEH, La Ceiba, 1986 (archive Santos Centeno).



6. Horacio Martínez et Santos Centeno (fin des années 1980 ou début des années 1990, archive Santos Centeno).



7. La « marche des tambours » dans *La Prensa* du 12 octobre 1996 (archive Roy Guevara).



8. Discours de Miriam Miranda lors du “Primer Encuentro de Luchadores y Luchadoras” (El Progreso, novembre 2012), qui vise à la réactivation du Front National de Résistance Populaire après la création du Parti Libre (photo : O. C.).



9. Joseph Palacio, Roy Cayetano et Mario Ellington, cofondateurs du NGC et de l'ONEGUA, à Punta Gorda (Belize) en 2014 (photo O. C.).



10. Roy Cayetano lors d'un atelier sur le projet de Stratégie Centraméricaine de Développement Rural Territorial (ECADERT) du Système d'Intégration Centraméricain (SICA) à Punta Gorda, Belize en 2014 (photo O. C.).

### XXIII. LA DIMENSION CULTURELLE-SPIRITUELLE DU MOUVEMENT AUTOCHTONE HONDURIEN



1. Réalisation d'un feu sacré par un guide spirituel maya lors du 20ème anniversaire de la création du COPINH (La Esperanza, 2013 ; photo O. C.).



2. Dispersion d'encens et danseurs de Jankunu lors d'une protestation devant la Cour suprême à Tegucigalpa en 2013 (photo O. C.).

## XXIV. L’AFFIRMATION D’UNE IDENTITE AFRODESCENDANTE ET SA CONTESTATION



1. Le siège de l’ODECO à La Ceiba avec une banderole faisant la promotion du Sommet mondial des Afrodescendants (photo O.C.).



2. Celeo Álvarez Casildo (2<sup>ème</sup> en partant de la gauche) lors du Sommet mondial d’Afrodescendants (photo O. C.).



3. « Forum contre l'accaparement des terres » convoqué par l'Alianza 2-14 en réaction à la tenue du 1<sup>er</sup> Sommet Mondial d'Afrodescendants (La Ceiba, 18-20 août 2012). (Photo : O.C.).



4. En haut à droite : le docteur Luther Castillo lors du « Forum contre l'accaparement des terres » (photo O.C.).

5. En bas : groupe de chant et de danse des femmes de Cusuna lors du « Forum contre l'accaparement des terres » (photo O.C.).



6. Banderole déployée lors d'une action de protestation devant la Cour suprême de justice organisée par l'OFRANEH à Tegucigalpa en 2013 (photo O. C.).



7. Banderole sur le site de Vallecito, Colón lors d'une action pour la récupération des terres, 2013 (photo O. C.).

## XXV. LE MULTICULTURALISME AU HONDURAS



1. L'éducation bilingue interculturelle : cours de Garifuna à l'école de Travesía. L'institutrice originaire de Ciriboya (Colón) commente : « ici les enfants ne parlent pas beaucoup le Garifuna, alors que là-bas dans le département de Colón, c'est plutôt le contraire, le problème c'est plutôt l'Espagnol » (entretien avec Margarita, Travesía, 29 octobre 2011 ; photo O.C).



2. Objets artisanaux décorant la classe de l'école primaire de Travesía, parmi lesquels la *ruguma* ou *serpiente*, utilisée pour extraire le jus vénéneux du manioc amer pour l'élaboration de la cassave, un filet de pêche ou encore une râpe à coco (photo O. C.).



3. « Conseil des ministres extraordinaire » lors du 216<sup>ème</sup> anniversaire de l'arrivée des Garifunas à Limón, Colón ; le président de la République Porfirio Lobo Sosa porte le dashiki, vêtement africain (“Con múltiples promesas de gobierno celebran 216 años de presencia garífuna en Limón, Colón”, *Proceso Digital*, 12 avril 2013) [<https://proceso.hn/con-multiples-promesas-de-gobierno-celebran-216-anos-de-presencia-garifuna-en-limon-colon/>].



4. L'assistance en contrebas de l'estrade lors du 216<sup>ème</sup> anniversaire de l'arrivée des Garifunas à Limón, Colón (photo O. C.).

## Chapitre 5 – Le territoire et la filiation

« La liberté n'est ni une invention juridique ni un trésor philosophique, propriété chérie de civilisations plus dignes que d'autres parce qu'elles seules sauraient la produire ou la préserver.

Elle résulte d'une relation objective entre l'individu et l'espace qu'il occupe, entre le consommateur et les ressources dont il dispose. »

Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (1955)

« Nous avons des terres à Saint-Vincent. C'étaient nos terres (*our land*). Les Anglais sont venus et ont dit non, ce n'est pas votre terre, c'est notre terre, et nous avons dû nous battre, nous avons dû faire la guerre aux Anglais, finalement nous avons perdu. Ils ont gagné, ils ont emprisonné le peuple garifuna sur l'île de Balliceaux, et finalement nous avons été expulsés de là, donc notre terre a été prise et nous n'avons rien pu faire, nous avons résisté mais à la fin nous avons perdu. Et en Amérique centrale, après avoir vécu cette expérience, nous avons de nouveau rencontré des problèmes liés à la propriété foncière. Ici au Belize, quand nous nous sommes installés sur cette terre au Belize... Nous étions ici avant le Belize... Quand les Garifunas sont venus au Belize, la frontière sud du Belize était au nord d'ici, sur la rivière Sibún, donc quand Dangriga a été créé en 1823, ce n'était pas le Belize. (...) C'est donc le Belize qui est venu après le peuple garifuna. Nous étions déjà là. Mais quand les puissances coloniales britanniques ont pris le pouvoir – c'était encore la même notion, tout comme à Saint-Vincent, c'est notre terre, nous prenons le contrôle, et donc même si nous étions ici avant, ils n'ont pas reconnu le droit du peuple garifuna à la terre qu'ils occupaient pacifiquement... Et donc ils sont venus avec leurs propres règles, il faut obtenir une autorisation, il faut obtenir un bail, il faut obtenir une subvention, et c'était difficile. C'est très intéressant ce qui s'est passé quand ils sont arrivés pour la première fois à Barranco : la première fois que Barranco a été arpenté, c'était en 1892, ils sont allés arpenter le village. (...) L'arpenteur est arrivé et il a fait un plan du village, tel qu'il l'a vu, montrant où étaient les maisons et ainsi de suite. Et puis il a superposé son plan d'arpentage sur le plan du village. La carte est donc en fait deux cartes en une, une carte du village tel qu'il existait à son arrivée, et une carte montrant l'arpentage. C'est donc en fait un choc de deux récits (*narratives*), le récit européen sur le régime foncier et les

questions foncières et le récit garifuna qui était tout simplement totalement différent, parce que dans l'esprit du peuple garifuna, traditionnellement, c'est notre terre ; *notre* terre, pas *ma* terre, *notre* terre... Parce que, comme pour les autres peuples autochtones, la terre n'est pas perçue comme quelque chose que vous achetez et vendez et que vous échangez et ce genre de choses, la terre est là pour être utilisée. Et donc si mon cousin vient, mon ami, mon parent, et qu'il veut construire une maison, je dirais "ok c'est notre terre, allez-y, trouvez un endroit et construisez votre maison" ; et s'il veut faire une ferme, "ok allez là-bas, sur notre terre", donc dans l'esprit des Garifuna c'est la propriété communale. Mais ensuite, il y a le gouvernement avec son pouvoir écrasant, et sa loi, et son pouvoir, disant que c'est comme ça qu'il faut le faire. Donc, quand vous regardez la carte de 1892 de Barranco, il y a des terres arpentées passant par les maisons des gens, des terres sur la carte passant par les cuisines des gens... Alors le gouvernement venait organiser les gens et leur dire comment ils doivent s'organiser »<sup>696</sup>.

De ce récit de Roy Cayetano émerge le contraste entre un droit coutumier et une organisation autonome d'une part, une conception d'Etat des terres considérées comme nationales ou privées d'autre part – opposition quant au statut des terres et leur usage, ancré dans une mémoire et une transmission collectives. Un récit indissociablement chronologique – déracinement initial, reterritorialisation, surimposition de frontières et de règles juridiques – et géographique, où l'usage communautaire et l'idiosyncrasie d'un territoire villageois le disputent à la conception marchande et individuelle du sol et à la géométrie cadastrale de l'Etat et de ses fonctionnaires ; un récit qui s'achève par le quasi-abandon de Barranco, village des confins du sud du Belize autrefois productif et aujourd'hui délaissé au profit de l'émigration à la ville, dans le nord du pays ou aux Etats-Unis. Le village de Barranco a fait l'objet de l'étude la plus détaillée d'un territoire garifuna et de son évolution, de sa fondation comme camp de pêche au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle à la pénétration de l'Etat à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, de l'individualisation des propriétés au profit des hommes considérés comme chefs de famille à l'aliénation des terres au profit de l'Etat ou de propriétaires privés, d'un centre agricole actif au déclin du travail de la terre et à l'émigration des *barangunas* vers le nord du pays et les Etats-

---

<sup>696</sup> Entretien avec Roy Cayetano, Dangriga, 1er avril 2014.

Unis<sup>697</sup>. Ces évolutions sont histoires courantes le long du golfe du Honduras. Quels en sont les facteurs ? Comment y réagissent les communautés garifunas ? Dans quelle mesure définissent-elles leur identité dans un rapport historique, culturel au territoire ? Quels titres et quels droits ont-elles revendiqués, au nom de quelle identité collective ? Comment l'Etat intervient-il dans la propriété et l'usage des territoires et des catégories sociales ou ethniques qui leur sont associées ?

Si l'on entend par territoire « une portion de la nature, et donc de l'espace, sur laquelle une société déterminée revendique et garantit à tout ou partie de ses membres des droits stables d'accès, de contrôle et d'usage portant sur toute ou partie des ressources qui s'y trouvent et qu'elle est désireuse et capable d'exploiter »<sup>698</sup>, ce sont ici les conflits théoriques et pratiques sur lesdits droits et usages, leurs aspects culturels, politiques et économiques, qui retiendront notre attention. Descola, qui parle de collectifs plutôt que de sociétés<sup>699</sup>, insiste sur cette potentielle conflictualité en soulignant qu'« un même espace physique peut être utilisé comme territoire par différents collectifs humains » (qui peuvent en référer à différents types de droits, ancrés dans des mémoires collectives et des conceptions politiques du territoire diverses, etc.), de même qu'un collectif « peut utiliser différents espaces constituant un territoire discontinu »<sup>700</sup> – ce qui est le cas des Garifunas dont les communautés sont dispersées sur plusieurs pays, le long d'une bande côtière de plusieurs centaines de kilomètres qui a été occupée graduellement par les acteurs les plus divers (travailleurs des compagnies bananières, paysans sans terres, éleveurs, *latifundistas*, narcotraficants, etc.).

Au XXème siècle en effet, plusieurs processus ont accentué la pression sur les terres et les ressources du versant atlantique centraméricain : expansion du domaine bananier, réformes agraires qui ont essentiellement consisté à déplacer les paysans sans terres vers des zones de frontière agricole (le Petén et l'Izabal au Guatemala, les fronts pionniers et

---

<sup>697</sup> Joseph Palacio, Carlston Tuttle et Judith Lumb, *Garifuna Continuity in Land: Barranco Settlement and Land Use 1862 to 2000*, Producciones de la Hamaca, Caye Caulker, Belize, 2011.

<sup>698</sup> Maurice Godelier, cité par Philippe Descola, *Les usages de la terre. Cosmopolitiques de la territorialité*, Cours au collège de France, 2017, leçon du 2 mars 2016.

<sup>699</sup> Descola distingue en effet les collectifs prémodernes, non anthropocentriques, qui incluent plantes, animaux, esprits, ancêtres, etc., des collectifs modernes, caractérisés une appropriation étatique et individuelle du sol et de ses ressources et une restriction du collectif à la société humaine (*ibid.*, leçons des 2 et 9 mars 2016).

<sup>700</sup> *Ibid.*, leçon du 2 mars 2016.

terres « vierges » de la côte nord hondurienne et de la Mosquitia<sup>701</sup>), développement du tourisme et de l'extraction minière, etc. De nouveaux acteurs interviennent ainsi dans les zones « refuges », qui, « face à la dépossession étrangère, (...) prennent une importance vitale pour la sauvegarde d'une identité sociale et historique menacée par l'extérieur »<sup>702</sup>.

Pour Deborah Yashar, le passage du régime corporatiste au régime néolibéral<sup>703</sup> a réduit les espaces d'autonomie dont jouissaient jusqu'alors les communautés indigènes d'Amérique latine : alors que les régimes corporatistes leur auraient permis d'accéder à des titres de terres par l'intermédiation des fédérations paysannes, tout en restant hors de portée des institutions d'un Etat officiellement intégrationniste, le régime néolibéral, en promouvant la privatisation des terres et l'expansion des concessions minières, de l'élevage bovin, de l'exploitation forestière et de l'agroindustrie, aurait provoqué la formation de fédérations ethniques de défense des terres communales, condition *sine qua non* de leur autonomie et de leur identité<sup>704</sup>. José Bengoa note quant à lui que la transition des mouvements paysans pour la réforme agraire des années 1960-1970 aux mouvements indigènes qui surgissent sur le devant de la scène dans les années 1990 coïncide avec une évolution des campagnes liée à un nouveau cycle d'expansion du capital (agroexportation, industries extractives) et à une mobilité économique accrue des populations rurales (allers-retours migratoires, transferts d'argent). A mesure que la défense du territoire contre les menaces « néolibérales » se substitue à la question de la production paysanne et de sa modernisation (technification, accès au crédit, etc.), les mouvements sociaux ruraux, souligne-t-il, risquent de perdre en capacité à *proposer* ce qu'ils gagnent en capacité à *réagir*. Autrement dit, la question de l'usage des terres défendues ou récupérées se pose à un moment où les activités traditionnelles mises en avant dans le discours indigène-écologique tendent à être délaissées par manque de terres

---

<sup>701</sup> Gilles Bataillon, *Genèse des guerres internes en Amérique centrale (1960-1983)*, Les Belles Lettres, Paris, 2003, pp 95-96 et 113. La tentative plus audacieuse de Jacobo Arbenz, au Guatemala, a tourné court suite au coup d'Etat de 1954, point de départ de la guerre civile des années 1960-1996.

<sup>702</sup> Carlos Guzmán-Bockler et Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social*, Siglo XXI, 1972, pp 90-91.

<sup>703</sup> Cf. supra, chapitre 4.

<sup>704</sup> Par exemple au Mexique, après la réforme constitutionnelle de 1992 qui met fin à la réforme agraire et ouvre la voie au démantèlement des *ejidos* (terres communautaires inaliénables). Yashar précise que « bien que les régimes de citoyenneté néolibéraux n'ont pas été la cause première de la mobilisation indigène, ils ont catalysé une mobilisation *additionnelle* (et façonné les agendas politiques qui émergeaient alors) » (*Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge University Press, 1994, p 67).

disponibles et/ou par manque d'intérêt des nouvelles générations dépendantes d'autres sources de revenus<sup>705</sup>.

L'adoption, en lien avec l'évolution du droit international, d'un discours indigène de défense des terres, s'il représente un instrument symbolique non négligeable de résistance face à des intérêts politiques et économiques puissants, ne comporte-t-il pas par ailleurs le risque d'une conception exclusive, restrictive ou essentialiste de l'identité, via l'affirmation d'un isomorphisme culture-communauté-territoire<sup>706</sup> ? Comment s'ajuste-t-il à l'imbrication, à l'interpénétration de populations d'origines diverses dans un même espace, et aux mobilités socioéconomiques extracommunautaires ?

Nous explorerons les réponses possibles à ces questions à partir du cas hondurien, pays où le mouvement garifuna pour la terre<sup>707</sup> s'est traduit par l'adoption d'une législation sur les territoires « indigènes » ou « autochtones ». Nous suivrons les évolutions de cette législation et la manière dont elle entre en contradiction avec des projets politiques (réformistes ou néolibéraux) liés à d'autres représentations du territoire. Nous chercherons ainsi à comprendre comment le « modèle indigène » cristallise de nouvelles représentations collectives, ethniques, nationales, ou renouvelle des représentations préexistantes. Nous utiliserons pour cela, outre la documentation légale, une série d'entretiens et de recherches anthropologiques récentes, afin de rappeler dans les grandes lignes l'évolution démographique et écologique de la côte nord (A), d'analyser ensuite la transition de la réforme agraire au droit et aux luttes ethniques (B), d'étudier à partir d'une étude de cas les implications d'une telle transition en termes de constructions identitaires (C), et enfin de nous pencher sur la question des usages de la terre et des identités qui s'y rattachent (D).

---

<sup>705</sup> José Bengoa, "Movimientos sociales, identidades y acumulación de capital simbólico en América latina. Ponencia al Seminario Territorios Rurales en Movimiento", 24-25-26 avril 2006, Santiago de Chile [<https://problemasrurales.files.wordpress.com/2008/12/movimiento-rurales-jose-bengoa-2006.pdf>].

<sup>706</sup> Akhil Gupta et James Ferguson, "Beyond Culture. Space Identity and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, Vol. 7, n°1, février 1992, pp 6-23. Pour une réflexion sur ces questions à partir du contexte colombien, cf. Elisabeth Cunin, *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le « noir » entre apparences et appartenances*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp 30-50, et Odile Hoffmann, *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*, IRD-Karthala, Paris, 2004, chapitre 9.

<sup>707</sup> Cf. supra, chapitre 4.

### A. « Une mort annoncée » : une histoire des terres sur la côte caraïbe

En octobre 1996, dans le contexte de la « première grande marche pacifique du peuple noir du Honduras »<sup>708</sup>, l'intellectuel garifuna Salvador Suazo publiait sous ce titre (« chronologie d'une mort annoncée ») une tribune offrant un panorama de l'histoire des terres sur la côte nord hondurienne, dont il présentait les étapes comme suit :

- formation des communautés garifunas sur une frange de terres « dépeuplée », absence de pression sur les terres, vie « en harmonie avec la nature » ;
- arrivée des premiers investisseurs privés dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dont les représentants de la Binney Melhado & Co., qui ont commencé à envahir et usurper les terres de la baie de Trujillo<sup>709</sup> ;
- augmentation de la pression et des conflits sur la terre durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle avec l'implantation des compagnies bananières américaines et l'installation de migrants de l'intérieur du pays dans les départements de Cortés, Atlántida et Colón ;
- adjudication de terres et « invasions paysannes » dans le cadre de la réforme agraire des années 1960-1970-1980 ;
- « nouvelle vague migratoire » et d'investissements avec l'entrée en vigueur de la Ley de zonificación de áreas turísticas.

Pour Suazo, le résultat est la « disparition » d'un certain nombre de communautés garifunas du fait du « déplacement graduel des Garifunas de leur terre natale » – les Garifunas étant poussés, dans le même temps, à émigrer vers d'autres parties du pays ou à l'étranger<sup>710</sup>. L'article de Suazo dresse ainsi une liste de dix-sept communautés « disparues », et fait le récit de la mobilisation des Garifunas pour la sécurisation juridique de leurs terres, depuis l'obtention des titres *ejidales* des années 1880-1950, dont le premier est attribué aux *caribales* situés à l'ouest de Trujillo. « Considerant que lesdits *caribales* forment aujourd'hui un village avec son *municipio* et ont pour cette raison besoin de terrains pour le développement de l'agriculture dans cette zone, le président

---

<sup>708</sup> Cf. supra, chapitre 4.

<sup>709</sup> La compagnie Binney Melhado & Co. a acquis, en 1882, quelques 181 *caballerías* (8,170 ha.) de terres « afin d'acheter du bétail de petits éleveurs, de le faire grossir et de l'exporter à Cuba » ; le président Marco Aurelio Soto (1876-1933) en était l'un des principaux actionnaires (Fernando Cruz Sandoval, "A 200 años de historia garifuna en Honduras: bases para una periodización", *Yaxkin*, vol. XXI, n°1, 2004, pp 89-112).

<sup>710</sup> Salvador Suazo, "La tierra y la desaparición de las comunidades garifunas (Cronología de una muerte anunciada)", *La Tribuna*, 29 octobre 1996 (archive Roy Guevara).

convient de céder aux habitants de Santa Fe, San Antonio et Guadalupe à titre d'*ejidos* les onze *caballerías* et un quart et trente-sept *cueras* », énonce le document du 3 février 1885 signé par le président Luis Bográn<sup>711</sup>.

Comme l'observe Fernando Cruz Sandoval, la plupart des *ejidos* des villages garifunas datent de la période d'expansion des entreprises bananières nord-américaines, de sorte que l'on peut conjecturer un lien de causalité entre un sentiment de vulnérabilité foncière et les démarches entreprises pour obtenir des titres communautaires auprès des autorités<sup>712</sup>. Ces titres, indique Suazo, n'ont guère été respectés. Ils n'offraient en fait qu'une protection relative : les *ejidos*, au Honduras, désignent des terres communales cédées par l'Etat aux *aldeas* et *municipios* en usufruit ; à la différence des *ejidos* coloniaux, ils ne sont pas réservés aux Indiens, et ne sont pas inaliénables<sup>713</sup>. Sur la côte nord, ils ont servi à constituer des réserves de terres pour l'installation de nouveaux habitants – ainsi à Tela, où les terres *ejidales* sont adjudgées à la municipalité afin d'encourager l'installation de nouveaux habitants<sup>714</sup>. Lors des réformes agraires successives (1962, 1972, 1974), des centaines de milliers d'hectares de terres nationales et *ejidales* furent redistribués aux organisations de paysans sans-terres, principalement sur la côte atlantique<sup>715</sup>. Comme le résume Keri Brondo,

« Plutôt que de menacer la bourgeoisie agraire, l'INA [Institut National Agraire] a plutôt encouragé les paysans déplacés à migrer vers des zones où le régime foncier n'était pas clair – la côte nord et la Mosquitia. La conception même du développement de l'INA a permis l'expropriation à grande échelle des terres garifunas. Considérant les pratiques agricoles de subsistance des Garifunas et d'autres populations indigènes comme improductives et arriérées, et donc

---

<sup>711</sup> Cité dans CCARC, *Diagnóstico del Uso y Tenencia de la Tierra En Comunidades Garifunas y Miskitas de Honduras 2002-2003. Tomo 5b : actualización del estudio, opciones de titulación de tierras en zonas indígenas*, p 162).

<sup>712</sup> Outre les titres *ejidales* de Sangrelaya (1936) et Triunfo de la Cruz (1950), Sandoval (*op. cit.*, p 103) mentionne les *ejidales* de San Antonio (1885), Iriona (1915), Santa Fe Punta Hicaco (1920), Santa Rosa Aguán (1920), Cusuna (1922), Limón (1922), Punta de Piedra (1922).

<sup>713</sup> « Le système des terres *ejidales* a été légalisé dans le pays en 1837 et les municipalités étaient habilitées à octroyer jusqu'à 25 ha de terre en usufruit aux habitants » (Ramón Salgado (coord.), *El Mercado de Tierras en Honduras*, CEDOH-POSCAE, Tegucigalpa, 1994, pp 38-39) ; « les terres *ejidales* sont toujours des terres nationales mais les municipalités ont droit à l'usufruit des terres et ressources nationales » (CCARC, *Diagnóstico del Uso y Tenencia de la Tierra En Comunidades Garifunas y Miskitas de Honduras 2002-2003. Tomo 5a : resumen de análisis legal, conclusiones y recomendaciones*, p 118).

<sup>714</sup> Omar Valladares, *Tela, un puerto en el Caribe hondureño (1524-1954)*, IHAH, Tegucigalpa, 2012, p 45.

<sup>715</sup> 85% des terres redistribués (408.586,63 ha) entre 1962 et 1992 dans le cadre de la réforme agraire étaient nationales et *ejidales* (Ramón Salgado, *op. cit.*, pp 42-43).

dépourvues d'une "fonction sociale" (la production agricole ou l'élevage pour le marché, l'extraction des ressources, etc.), l'INA a justifié l'expropriation du territoire garifuna »<sup>716</sup>.

Cette politique agraire, malgré les clauses initiales de sauvegarde des terres indigènes, vise en effet à générer devises et pouvoir d'achat – en orientant la production vers des produits rentables à l'exportation, comme l'huile de palme, et en dévalorisant l'agriculture de subsistance et l'usage non-intensif de l'habitat fonctionnel des communautés garifunas. Comme le note Soluri, elle reflète une conception du travail et de la terre en continuité avec celle de l'Etat-nation libéral et des plans de colonisation de la côte atlantique comme espace à conquérir et à *mettre en valeur*<sup>717</sup>. De la pétition de résidents *ladinos* d'Iriona pour la réaffectation de terres aux activités d'élevage en 1900<sup>718</sup> à la monographie de Limón par la faculté des sciences économiques de l'UNAH en 1965, la caractérisation des activités de subsistance de la « race des *morenos* » comme « sous-productives » justifie ainsi la nécessité d'une allocation de terres aux colons *ladinos*<sup>719</sup>. « Le système traditionnel de rotation des cultures, connu chez nous sous le nom de jachère (*barbecho*), a été sévèrement remis en cause par les paysans, qui considèrent cette méthode obsolète et l'associent à une soi-disant "paresse" du *moreno* », rappelle l'OFRANEH dans un communiqué récent<sup>720</sup>.

Ajoutons que la réforme agraire a accéléré le processus d'affectation de terres aux éleveurs et agriculteurs *ladinos*, sans pour autant leur conférer des titres définitifs : en 1992 moins d'un tiers des paysans bénéficiaires de la réforme avait un titre de propriété en règle, note Salgado. A partir de cette date, la Ley de Modernización y Desarrollo del Sector Agrícola (LMA) favorise le démantèlement des coopératives agricoles et la formation d'un marché des terres favorable aux grands propriétaires terriens ; en effet, les petits producteurs (moins de 20 *manzanas*) sont les plus vulnérables économiquement, donc les plus susceptibles de vendre ou de se heurter à une « barrière d'accumulation », à l'inverse des grands propriétaires dont les bénéfices ou l'accès au crédit sont réinvestis

---

<sup>716</sup> Keri Vacanti Brondo, *Green Neoliberalism, Gender, and Garifuna Resistance in Honduras*, The University of Arizona Press, Tucson, 2013, pp 36-37.

<sup>717</sup> Cf. supra, chapitre 2.

<sup>718</sup> Cf. John Soluri, *Landscape and livelihood: An agroecological history of export banana growing in Honduras, 1870-1975*, Doctoral Dissertation, University of Michigan, 1998, p 81.

<sup>719</sup> Sarah England, *Creating a Global Garifuna Nation? The Transnationalization of Race, Class, and Gender Politics in the Garifuna Diaspora*, Doctoral Dissertation, University of California, Davis, 2000, pp 203-208.

<sup>720</sup> OFRANEH, "Historia de la titulación" [[http://www.ofraneh.org/ofraneh/Historia\\_titulacion.html](http://www.ofraneh.org/ofraneh/Historia_titulacion.html)].

dans de nouvelles propriétés – ce qui entraîne l’expansion des *latifundios* et l’accroissement des inégalités que la réforme agraire se proposait précisément de réduire<sup>721</sup>. De sorte que la « récupération » des terres nationales et *ejidales*<sup>722</sup> considérées comme inoccupées ou improductives, la réforme puis la contre-réforme agraire du second XXème siècle conduisent à une spirale expansive de concentration des terres-dispersion des sans terres. Des dizaines de milliers de paysans ayant migré vers la vallée du Bajo Aguan, « capitale » de la réforme puis de la contre-réforme agraire<sup>723</sup>, pour y travailler dans des coopératives de production de fruits se déplacent alors vers la Cordillera Nombre de Dios, à la limite sud des villages garifunas<sup>724</sup>.

« L’INA n’a fait que déplacer un conflit d’un endroit à un autre », résume Horacio Martínez, président de l’OFRANEH au début des années 1990 et cofondateur, à la même période, de la coopérative Iseri Lidawamari (Nouvelle Aube)<sup>725</sup>. L’histoire du secteur de Vallecito, que les jeunes militants d’Iseri Lidawamari se proposent alors de récupérer, en est l’illustration. Cap Farallones et Vallecito étaient, pour les Garifunas de Limón et de Punta Piedra, une zone commune de recollection de baies sauvages, de chasse et de coupe de bois de construction<sup>726</sup>. Au début du XXème siècle, l’UFCO installe une station et une ligne de chemin de fer à proximité. Octroyées à une famille fortunée de Tegucigalpa dans les années 1930, occupées par des éleveurs et agriculteurs ladinos dans les années 1970-1980, au moment de la réforme agraire, les terres de Vallecito sont ensuite allouées par l’INA à Agroindustrial Vallecito S.A. (AGROINVASA), entreprise de palme africaine détenue par des militaires puis rachetée par Miguel Facussé, propriétaire terrien dont les plantations de palme africaine s’étendent aujourd’hui sur une grande partie de la côte nord<sup>727</sup>. La vente illégale de Cap Farallones à Miguel Facussé, qui en fait une « réserve »

---

<sup>721</sup> Ramón Salgado, *op. cit.*, p 44 et pp 236-250. La *manzana* est une unité de mesure d’origine espagnole équivalente, au Honduras, à environ 0.70 ha.

<sup>722</sup> Le terme « récupération » s’applique, légalement, aux terres nationales et *ejidales*, par différence avec le terme « expropriation » qui s’applique aux propriétés privées non exploitées (*ociosas*) et redistribuées (*ibid.*, pp 42-43).

<sup>723</sup> Cf. Miguel Alonzo Macías, *La Capital de la Contrarreforma Agraria. El Bajo Aguán de Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2001.

<sup>724</sup> Keri Brondo, *op. cit.*, p 37.

<sup>725</sup> Entretien avec Horacio Martínez, Limón, 28 avril 2013.

<sup>726</sup> Sarah England, *op. cit.*, p 48.

<sup>727</sup> *Ibid.*, pp 277-278. Au Honduras, la superficie occupée par la palme africaine a été multipliée par trois en vingt ans, passant de 40 mille hectares en 1990 à 120 mille hectares en 2009. Miguel Facussé, l’un des hommes les plus riches du pays, a accumulé, via des entreprises agroalimentaires ayant bénéficié de crédits publics, un capital qui lui a permis d’acheter de larges portions de la vallée de l’Aguan et de la côte nord, « de Tela à l’ouest jusqu’au Río Plátano à l’est » (Tanya Kerssen, *Grabbing power: the new struggles*

privée et en interdit l'accès par des gardes armés, met fin, en 1993, à la libre circulation entre les villages et aux activités traditionnelles de collecte<sup>728</sup>.

Zone d'accès commun pour les communautés voisines, point de passage de l'enclave bananière, terre nationale privatisée au bénéfice de riches propriétaires, redistribuée lors de la réforme agraire puis accaparée par la nouvelle oligarchie agroexportatrice dans les années 1990, l'histoire de Vallecito est représentative d'évolutions démographiques et économiques qui enserrant l'ex « zone refuge » entre fronts pionniers, zones d'élevage et de monoculture et investissements touristiques. Le développement vertigineux du narcotrafic, dernière en date de ces évolutions, ajoute encore à la « violence des tensions » qui, comme le notait Le Masne, font naître et parcourent « les territoires *ladinos* »<sup>729</sup>. Comme d'autres points du littoral caraïbe, la côte entre cap Farallones et Punta Piedra est devenue une zone de transit de drogues destinées au marché nord-américain ; le communiqué suivant de l'OFRANEH, lors de la réoccupation de Vallecito en août 2012 en dit long sur les risques qu'encourent ceux qui défient le pouvoir des familles du narcotrafic (ici, la famille Villalobo) et sur la faiblesse d'un Etat que la justice états-unienne a récemment qualifié de « narco-Etat »<sup>730</sup> :

« Aujourd'hui à 8 heures du matin, le processus d'arpentage (*remediación*) a commencé sur les terres de l'entreprise garifuna Ruguma, des hommes et des femmes garifunas, accompagnés d'un technicien de l'INA, ont parcouru les points et les limites des terres de ladite entreprise. Durant tout ce temps rôdaient des voitures et des motos avec des hommes lourdement armés, tous des gardes de sécurité de Reynaldo Villalobos, lequel a pris possession de 100% des terres

---

*for land, food and democracy in northern Honduras*, Food First Books-Institute for Food and Development Policy, Oakland CA, 2013, p 28 et pp 54-56).

<sup>728</sup> Sarah England, *op. cit.*, pp 48-49.

<sup>729</sup> Camille Le Masne, *Les dynamiques spatiales sur la façade caraïbe de l'Amérique centrale : pouvoirs et formation des territoires dans un espace de marges*, Thèse de doctorat en géographie, Université Paris VII-Diderot, 2010, p 388.

<sup>730</sup> Cf. Angeline Montoya, « Au Honduras, un scrutin à l'ombre du trafic de drogue », *Le Monde*, 28 novembre 2011 [[https://www.lemonde.fr/international/article/2011/11/28/au-honduras-un-scrutin-a-l-ombre-du-traffic-de-droque\\_6103906\\_3210.html](https://www.lemonde.fr/international/article/2011/11/28/au-honduras-un-scrutin-a-l-ombre-du-traffic-de-droque_6103906_3210.html)]. Le rapport du Bureau for International Narcotics and Law Enforcement Affairs du Département d'Etat états-unien de mars 2013 estimait que 87% des vols de transport en provenance d'Amérique du sud atterraient au Honduras, la région littorale atlantique étant la principale zone de transit « du fait de son isolement géographique, l'infrastructure limitée, l'absence des autorités et la faiblesse de institutions judiciaires » ; « le transbordement depuis le littoral atlantique, ajoutait ce rapport, est facilité par des vols subséquents vers le nord, ainsi que le trafic maritime et les voyages terrestres via la Route Panaméricaine » (“Estados Unidos: Honduras es tierra en disputa de narcos”, *La Prensa*, 11 avril 2013 [<https://www.laprensa.hn/honduras/estados-unidos-honduras-es-tierra-en-disputa-de-narcos-MELP328370>]).

de cinq des six sociétés associatives Garífuna, ne se sont pas arrêtées. (...) Hier soir à 23h30, sous une pluie persistante, huit hommes lourdement armés avec des armes illégales sont entrés dans le camp où se trouvent les membres de la communauté garífuna. Ils sont arrivés là où un groupe de jeunes jouait du tambour (comme chacun le sait, nos tambours font partie de notre identité culturelle). (...) A ces hommes lourdement armés qui gardent Reynaldo Villalobo s'ajoutent les gardes de Miguel Facussé, le *palmero de la muerte*, qui encerclent une grande partie des terres de Vallecito. (...) Nous réoccupons des terres qui nous appartiennent ancestralement et légitimement. 1.200 hectares de terres appartenant en titre à six entreprises associatives garífunas de production [agricole], Ruguma, Saway, Saway Sufritiñu, Walumugu, Satuye et Sinduru Free, sont à nous, et nous continuons à nous battre pour elles. (...) Barauda, Satuye, Walumugu, Lombardo Lacayo sont présents dans notre lutte historique. Ecrit à Vallecito, Limón, Colón, à 22 heures, le 28 août 2012 »<sup>731</sup>.

A la violence de groupes armés privés s'ajoutent les actes administratifs contradictoires liés à la perméabilité d'institutions comme l'INA ou l'Institut de la Propriété (IP) au trafic d'influence<sup>732</sup>, elle-même liée à la faiblesse intrinsèque des moyens dont elles disposent, qui fait de la reconnaissance et de l'application des droits une bataille constante à l'issue incertaine. « Aucune des gestions réalisées par l'INA dans les communautés garífunas n'a été faite de bonne volonté ; TOUTES, absolument TOUTES ont été réalisées du fait de la pression que nous avons dû exercer », déplorait l'OFRANEH en 2012 dans une lettre ouverte au directeur de l'INA, reprochant à des techniciens de l'institution d'avoir entrepris des actes de gestion en faveur de Villalobos<sup>733</sup>. En octobre 2013, un an après la récupération des terres occupées par Villalobos, l'OFRANEH a dû payer l'essence afin de réaliser une visite *in situ* de la Fiscalía de las Etnias accompagnée d'un inspecteur de police – « la *fiscalía* n'a pas d'argent pour l'essence... et le Ministerio Público (le Parquet) n'en a même pas pour l'encre et le papier », m'expliquait en aparté le

---

<sup>731</sup> Archive du site de l'Asamblea Indígena y Negra de Honduras [[http://asambleainhonduras.blogspot.com/2012\\_08\\_01\\_archive.html](http://asambleainhonduras.blogspot.com/2012_08_01_archive.html)].

<sup>732</sup> Voir par exemple l'article "Destapan olla podrida en oficinas del IP de La Ceiba", *El Heraldo*, 26 février 2015 [<https://www.elheraldo.hn/pais/807340-364/destapan-olla-podrida-en-oficinas-del-ip-de-la-ceiba>] pour une liste indicative d'irrégularités liées à la corruption et au crime organisé.

<sup>733</sup> "Crisis en Vallecito (Colón): Aclaración Pública ante Infundios del INA", 29 août 2012 [<https://ofraneh.wordpress.com/2012/08/29/crisis-en-vallecito-colon-aclaracion-publica-ante-infundios-del-ina/>].

représentant de la Fiscalía<sup>734</sup>. Sur place, un groupe de paysans accompagnés de fonctionnaires de l'INA est admonesté par les jeunes qui campent sur place et la délégation de l'OFRANEH – « *aquí no es de indios, es de garífunas* »<sup>735</sup>. Loin de s'atténuer, les pressions sur la terre restent fortes et sont appelées à s'intensifier dans cette région reculée de la côte nord<sup>736</sup> ; les luttes d'influence politique (on apprendra sur le chemin du retour que le dirigeant du groupe paysan était candidat du parti Unión Democrática (UD) à la mairie de Trujillo – le contrôle de l'INA ayant, sous la présidence de Pepe Lobo, échoué en partage à l'UD), les occupations de fait, l'extraordinaire expansion de la monoculture de la palme africaine, le pouvoir des armes<sup>737</sup> en sont les principales composantes, face auxquelles l'ostentation d'actes légaux reste le seul moyen de défense des communautés organisées.

## **B. De la réforme agraire aux droits ethniques ?**

Dans les années 1980-1990, plusieurs réformes ont favorisé une réduction de la terre au statut de bien individuel transférable : le Programme de Titrisation des Terres (PTT), programme d'octroi de titres privés à des petits propriétaires, financé par l'USAID à partir de 1982)<sup>738</sup>, la LMA, ou encore le décret 90/90, qui autorise l'achat par des investisseurs étrangers de propriétés littorales dans les zones déclarées « touristiques » et les aires dites « urbaines »<sup>739</sup>. Alors que la Loi de Réforme Agraire (LRA) annonçait vouloir

---

<sup>734</sup> Journal de terrain, 23-24 octobre 2013. La Fiscalía de Protección a las Etnias y Patrimonio Cultural a été instaurée sous la présidence de Carlos Reina afin de représenter et protéger les droits des groupes ethniques vis-à-vis de l'Etat et des intérêts privés.

<sup>735</sup> Comme le note Mark Anderson, « *indio* est un terme garifuna qui se réfère généralement à la catégorie de personnes officiellement classifiés comme *mestizos*. Beaucoup de *mestizos* [honduriens] se désignent eux-mêmes par ce terme, ce qui tend alors à connoter un statut de classe inférieure mais peut aussi référer à la population majoritaire dans son ensemble » ("Bad Boys and Peaceful Garifuna: Transnational Encounters Between Racial Stereotypes of Honduras and the United States (and Their Implications for the Study of Race in the Americas)", dans Anani Dzidzienyo et Suzanne Oboler (eds.), *Neither enemies nor friends : Latinos, Blacks, Afro Latinos*, Palgrave Macmillan, New York, 2005, pp 101-115).

<sup>736</sup> Pour un aperçu des conflits fonciers dans quelques communautés garifunas, cf. CCARC, *op. cit.*, pp 88-94.

<sup>737</sup> Les assassinats par dizaines de journalistes, avocats, paysans, défenseurs des droits de l'homme et écologistes au cours de la dernière décennie ont instauré un climat de terreur « sélective et de basse intensité » qui est autant le fait d'un Etat militarisé que de gardes privés et de *sicarios* – cf. "Honduras: una cacería humana selectiva y de baja intensidad", *Voselsoberano*, 25 février 2010 [[http://www6.rel-uita.org/internacional/honduras/una\\_caceria\\_humana.htm](http://www6.rel-uita.org/internacional/honduras/una_caceria_humana.htm)].

<sup>738</sup> CCARC, *op. cit.*, pp 29-30 ; Ramón Salgado, *op. cit.*, pp 4-6.

<sup>739</sup> L'article 107 de la constitution hondurienne de 1982 interdit l'achat par des personnes étrangères de propriétés situées dans les zones limitrophes et littorales, dans un rayon de 40 km « vers l'intérieur du pays » ; les députés se sont appuyés sur le second paragraphe, qui prévoit l'émission d'une législation spéciale qui régule l'acquisition des biens urbains » (Décret 90/90, 17 août 1990).

transformer la structure agraire du pays en substituant « le *latifundio* et le *minifundio* par un système de propriété, de tenure et d'exploitation de la terre qui garantisse la justice sociale dans les zones rurales »<sup>740</sup>, la LMA « a pour objet d'établir les mécanismes nécessaires à la promotion de la modernisation agricole et une activité optimale dans ce secteur, en favorisant la croissance de la production, sa commercialisation interne et son exportation » ; elle permet d'inscrire en propriété privée un terrain national ou *ejidal* occupé depuis plus de trois ans, ainsi que les parcelles individuelles d'un titre collectif (d'une coopérative agricole ou d'une « communauté ethnique ») ; elle autorise, enfin, le dépassement des limites de propriété prévues par la LRA (entre 100 et 2.000 ha selon les zones géographiques), « en prenant en compte l'importance économique et sociale d'un projet ou d'une exploitation agricole ou d'élevage »<sup>741</sup>.

Les titres communautaires revendiqués par les organisations garifunas dans les années 1990-2000 visent à prémunir les communautés des effets d'une privatisation généralisée ; ces titres, à la différence des *ejidales*, font de la terre la pleine propriété (*dominio pleno*) collective des membres de la communauté, qui en disposent en usufruit – ce qui implique qu'elle ne puisse être vendue, mais seulement transmise par héritage aux membres de la communauté<sup>742</sup>. Quelques cinquante-deux titres ont ainsi été obtenus, dont les six titres des entreprises associatives de Vallecito (Ruguma, Saway, Saway Sufritiñu, Walumugu, Satuye, Sinduru Free). Les noms de ces entreprises agricoles font référence à des marqueurs identitaires garifunas – la mémoire ancestrale de Satuye et Walumugu<sup>743</sup>, la *ruguma*, un outil artisanal utilisé pour extraire le venin du manioc amer afin d'élaborer la cassave, etc. L'anthropologue canadien Pierre Beaucage parlait d'un « coopérativisme ethnique » à Limón dans les années 1960 ; comme les *ladinos*, les Garifunas, à mesure que les postes de travail se raréfiaient dans les compagnies bananières, ont cherché dans la terre une alternative à la migration : « rejetés par la récession vers le secteur de

---

<sup>740</sup> Décret-loi n°170, 30 décembre 1974, article 1.

<sup>741</sup> Décret n°31-92, 19 mars 1992, articles 1, 50, 60 et 67. Comme le résume Keri Brondo (*op. cit.*, pp 42-43), cette loi « avait trois principaux objectifs : 1) éliminer l'intervention de l'Etat dans le secteur agraire, 2) limiter les expropriations et promouvoir la propriété privée, et 3) promouvoir l'investissement de capitaux nationaux et étrangers dans l'agriculture ».

<sup>742</sup> Pour une synthèse chronologique et une perspective critique, cf. CCARC, *op. cit.*, pp 98-107 ; pour une liste des titres avec le nombre d'hectares par communauté, cf. Juan Vicente Iborra Mallent, *Eibuga Hama Wayunagu Garinagu (Caminando con los ancestros). Cosmopolíticas frente al despojo territorial en tiempos de la tercera expulsión*, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México D.F., 2019, pp 73-74.

<sup>743</sup> Cf. *supra*, chapitres 1, 2 et 4.

subsistance, ils tentèrent de le transformer en agriculture marchande »<sup>744</sup>. Dans les années 1970-1980, un certain d'initiatives virent le jour en ce sens ; Abel Green raconte que des démarches ont été entreprises afin d'obtenir des terres pour des coopératives agricoles – « deux coopératives ont été créées, la coopérative Bacala et la 27 de febrero, qui était de Tocamacho ; nous avons essayé de faire légaliser ces terres par l'INA... Une commission est venu en 1980 pour réaliser l'étude topographique, mais ce n'est jamais allé au bout, c'est pourquoi cette intention s'est perdue »<sup>745</sup>. Pour Beaucage, l'échec des coopératives s'explique par le fait que la coopération traditionnelle garifuna est de nature ponctuelle et non marchande – par exemple pour l'édification d'une maison, ou la pêche à la seine, qui requiert un outil commun et une coordination collective. Les coopératives, qui exigent une coopération plus constante et le recours à une rétribution monétaire, rentreraient difficilement dans ce cadre ; à quoi s'ajoutent la faiblesse des rendements, le système des intermédiaires et les difficultés de transport, qui auraient finalement empêché l'agriculture marchande de se développer comme une alternative viable<sup>746</sup>.

Le projet initial de Vallecito, impulsé par Lombardo Lacayo, fils du docteur Lacayo<sup>747</sup> et diplômé en ingénierie mécanique<sup>748</sup>, reprenait cette idée, en exhortant les Garifunas à travailler la terre avec des moyens techniques qui permettraient une amélioration des rendements, et un réseau routier qui faciliterait la commercialisation des produits. « Semer du riz en quantité, du manioc en quantité, c'était le rêve de Lombardo », résume Benito Felix, maire garifuna d'Iriona entre 1994 et 1998, qui se souvient de l'acquisition d'un tracteur avec l'aide du Fond Hondurien d'Investissement Social (FHIS)<sup>749</sup>. Un communiqué du 17 janvier 1992 signé par Lombardo Lacayo, président d'Iseri Lidawamari, est rédigé comme suit :

---

<sup>744</sup> Pierre Beaucage, « La Dynamique autochtone et l'Etat : l'exemple des Garifunas du Honduras (ou comment une ethnie devient classe) », dans Marie Lapointe (dir.), *L'Etat et les autochtones en Amérique latine/au Canada*, Symposiums du Congrès annuel Association canadienne des études latino-américaines et caribéennes (Québec, 7-9 octobre 1988), Université Laval, 1989, pp 33-80.

<sup>745</sup> Entretien avec Abel Green, Batalla, 16 mai 2013.

<sup>746</sup> Pierre Beaucage, *op. cit.* Sur la création d'un Projet de Développement Coopératif Garifuna (PRODECOGAR) dans les années 1980 à l'initiative de l'OFRANEH et un constat d'échec similaire, cf. Ramón Rivas, *Pueblos Indígenas y Garífuna de Honduras. Una caracterización*, Guaymuras, Tegucigalpa, 1993, p 293.

<sup>747</sup> Cf. *supra*, chapitre 4.

<sup>748</sup> « En 1990 Lombardo Lacayo est revenu ici à Limón, il étudiait à Tegucigalpa les mathématiques et l'ingénierie mécanique. Une assemblée a été convoquée, et c'est ainsi que nous avons créé la pré-coopérative qui s'appelait Iseri Lidawamari » (entretien avec Horacio Martínez, Limón, 28 avril 2013).

<sup>749</sup> Entretien avec Benito Felix, Tocamacho, 11 novembre 2013.

« Pour cette année 1992, la coopérative Iseri Lidawamari invite tout le peuple garifuna en général à réfléchir sur les points suivants. Comme nous le savons tous, les Garifunas ont toujours vécu de ce que la terre nous donne ; nos grands-pères et nos grands-mères ont obtenu leur nourriture, leur logement et tout ce dont ils avaient besoin pour vivre à partir de là. Aujourd’hui, peu d’entre nous savent apprécier la valeur de ce sol qui nous a vu naître. Pourquoi nous, Garifunas, nous sommes-nous éloignés de nos villages, en quittant nos terres, sans lui donner l’usage que nos ancêtres lui donnaient pour le faire produire ? Est-ce vrai ce qu’ils disent là-bas que nous sommes un peuple de paresseux ? C’est pourquoi nous, membres de la coopérative Iseri Lidawamari, vous invitons à : 1) Techniciser notre processus de production de manière organisée, pour répondre à nos besoins de base. 2) Participer activement à la production de la terre de Vallecito, qui est aujourd’hui à notre portée. 3) De même, défendre et faire produire nos terres, avec la certitude que ce sera la seule chose que nous laisserons demain à nos enfants »<sup>750</sup>.

Lombardo a été élu maire de Limón deux ans plus tard, sous la bannière du Parti libéral et d’un programme de gouvernement municipal axé sur la technicisation de la production, la commercialisation de la production paysanne, le développement des infrastructures (transport, santé, etc.) et la protection des ressources naturelles<sup>751</sup>. Ce programme s’insérait lui-même dans un plan de gestion plurimunicipal, avec la formation de la Mancomunidad de Municipios Garifunas de Honduras (MAMUGAH) par les maires garifunas de Santa Fe, Limón, Santa Rosa de Aguán et Irióna, dans l’objectif de développer le réseau routier et la vente des produits agricoles<sup>752</sup>.

L’originalité d’Iseri Lidawamari est d’utiliser les tactiques du mouvement paysan (occupation des terres, mise en culture, demande de titres à l’INA, etc.) tout en critiquant les effets de la réforme agraire sur les territoires garifunas, et de combiner un programme agricole à un discours qui met en avant la particularité culturelle garifuna – lien à la terre, autonomie, héritage ancestral<sup>753</sup>. Lors d’un séminaire sur les droits indigènes en 1993, Lombardo Lacayo déclarait ainsi :

---

<sup>750</sup> Archive Celso Guillen.

<sup>751</sup> “Plan de gobierno municipal 1994-1998”, archive Bernardo Guerrero.

<sup>752</sup> Entretien avec Benito Felix, Tocamacho, 11 novembre 2013.

<sup>753</sup> Sarah England, *op. cit.*, p 278.

« le problème avec les *ladinos* c'est qu'on ne peut pas leur faire confiance car ils n'aiment pas la terre mère, ils n'ont pas de racine. Ils vendent leurs terrains et après ils viennent ici, sur la côte nord, nous expulser de nos terres pour ensuite les vendre au premier venu. Si tu demandes à un *ladino* d'où il vient, il ne peut pas répondre car ils vont d'un endroit à un autre. Ils sont déracinés, c'est pour cela qu'ils ne prennent pas soin de la terre mère »<sup>754</sup>.

L'activisme d'Iseri Lidawamari intervient à un moment charnière, avec l'irruption de nouveaux acteurs – fédérations et des ONG de défense des peuples indigènes, mouvements écologiques pour la défense de biens communs<sup>755</sup> – et l'adoption d'un droit international reconnaissant « l'importance spéciale que revêt pour la culture et les valeurs spirituelles des peuples [indigènes et tribaux] la relation qu'ils entretiennent avec les terres ou territoires », les « aspects collectifs de cette relation » et les « droits de propriété et de possession » des terres auxquelles « ils ont traditionnellement accès pour leurs activités traditionnelles et de subsistance »<sup>756</sup>. Ce contre-discours attribue aux indigènes des rapports harmonieux avec la nature, opposables à une conception non soutenable du développement et aux préjugés séculaires sur la « paresse » et l'improductivité du *moreno*, et confère ainsi une légitimité symbolique aux organisations garifunas de défense et de récupération des terres<sup>757</sup>; la ratification de la Convention 169 par le Honduras, en 1995, confère à cette légitimité une base légale, distincte de la réforme agraire, qui peut

---

<sup>754</sup> Cité par Mark Anderson et Sarah England, “¿Auténtica cultura africana en Honduras? Los afrocentroamericanos desafían el mestizaje indohispano en Honduras”, dans Darío Euraque, Jeffrey Gould et Charles Hale (eds.), *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica del 1920 al presente*, CIRMA, Guatemala, 2004, pp 253-293.

<sup>755</sup> Notamment les forêts – protestations contre la concession d'une partie de la Moskitia à un géant américain du papier en 1992, la Stone Container Co. (André Marcel *Honduras. Difícil emergencia de una nación, de un Estado*, Renal Video Producción, Tegucigalpa, 2009, p 380), mouvement pour la fermeture des scieries d'Intibucá à l'origine de la formation du COPINH (Marvin Barahona et Ramón Rivas, “¿Existe un movimiento indígena en Honduras? Hacia una interpretación de la protesta indígena”, dans Marvin Barahona et Ramón Rivas, *Rompiendo el espejo. Visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, SNV-Guaymuras, Tegucigalpa, 1998, pp 81-128), etc.

<sup>756</sup> OIT, *Convention 169*, 1989, articles 13 et 14 [[https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_norm/---normes/documents/publication/wcms\\_211976.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_211976.pdf)]. La *Déclaration sur les droits des peuples autochtones*, adoptée par l'ONU en 2007, inclut pour sa part l'idée de « liens spirituels particuliers avec les terres, territoires, eaux et zones maritimes côtières » et d'un droit d'« occupation traditionnelle » de ces eaux et territoires (articles 25 à 30 [[https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/faq\\_driips\\_fr.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/faq_driips_fr.pdf)]).

<sup>757</sup> Astrid Ulloa montre comment ce discours du « natif écologique » succède, dans les documents de travail de l'ONU et de l'OIT, à la représentation de l'indigène comme « misérable » et hors-civilisation (“Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible”, dans Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp 89-109).

être invoquée face à la logique néolibérale de privatisation des terres et des ressources naturelles.

« La réforme agraire, jusqu'à l'adoption de la LMA, fut le support de la lutte... à partir de là, cela a été le droit des ethnies et l'Accord 169 du traité de l'OIT », résume Lino Álvarez Sambulá, ex représentant légal d'Iseri Lidawamari<sup>758</sup>. Le passage du cadre idéologique de la réforme agraire (distribution équitable de la terre en tant que moyen de production<sup>759</sup>) à la logique libérale de marché (*willing buyer, willing seller*), admet ainsi une exception en droit : les territoires ethniques, autogérés selon le principe de propriété collective, dont le statut est justifié, dans la Convention 169, par référence à une histoire particulière, une occupation préalable, des activités traditionnelles et une continuité culturelle. La ratification de la Convention 169 est considérée par les activistes du mouvement autochtone comme la principale conquête des mobilisations du début des années 1990<sup>760</sup>. « Cela a été très dur d'obtenir la ratification, se souvient Roy Guevara ; je crois que nous avons réussi à atteindre cet objectif car lorsque les propriétaires terriens se sont rendus compte du poids de cette convention, elle était déjà ratifiée »<sup>761</sup>. Elle est en même temps le début d'un combat permanent pour son application effective.

La mosaïque des droits et des procédures administratives, l'ineffectivité des bureaucraties publiques, la force des intérêts particuliers, la méconnaissance ou le contournement, de la part des acteurs institutionnels, des régimes communautaires de propriété et de consultation<sup>762</sup>, rendent l'application du droit ethnique d'autant plus incertaine que les

---

<sup>758</sup> Entretien avec Lino Álvarez Sambulá, Tocoa, 28 mai 2013. Les titres communautaires continuent cependant de se référer à la LRA telle que réformée par la LMA, notamment l'article 92 (« Les communautés ethniques qui accèdent à l'occupation des terres où elles sont installées, dans le délai de trois ans minimum indiqué à l'article 15, recevront les titres de propriété en *dominio pleno* émis par l'INA de manière gratuite »), ainsi qu'à l'article 346 de la constitution (« il est du devoir de l'Etat de dicter des mesures de protection des droits et intérêts des communautés indigènes existantes dans le pays, spécialement des terres et forêts où elles seraient installées » (voir par exemple le titre de 723 ha octroyé à « la communauté garifuna de Tornabé », reproduit dans Víctor Virgilio López García, *Pueblos garifunas de Tela*, Impresos Ariel, San Pedro Sula, 2003, pp 107-108).

<sup>759</sup> « Nous considérons que la terre ne devrait pas être traitée comme une simple marchandise, mais en maintenant la conception d'un facteur de production et d'un moyen pour un développement plus juste et plus durable du pays » (CEDOH, « Consideraciones sobre la Ley para la Modernización y Desarrollo del Sector Agrícola », *Boletín especial* n°63, août 1993).

<sup>760</sup> Cf. supra, chapitre 4.

<sup>761</sup> Entretien avec Roy Guevara, Tegucigalpa, 20 mars 2013.

<sup>762</sup> Le droit à la consultation et à la participation sont reconnus par la Convention 169, en tant que « principes fondamentaux d'une gouvernance démocratique et d'un développement inclusif » (Bureau International du Travail, *Comprendre la convention n°169 relative aux peuples indigènes et tribaux*, 1989) ; il est inscrit dans Ley de Propiedad de 2004 (article 95).

pouvoirs *de facto* (oligarchie, crime organisé<sup>763</sup>) exercent une influence déterminante sur les structures politiques d'un Etat engagé dans une concession massive des terres, des forêts, des ressources hydriques et minérales du pays. « Face à la société *ladina* l'Etat est un acteur faible en ressources, lent à agir et de courte mémoire, et dont les actes se produisent de manière sporadique », écrivait Sandoval en 1983<sup>764</sup>. Les espoirs suscités par la transition multiculturelle, d'un indigénisme d'esprit assimilationniste à la reconnaissance des droits coutumiers, des pratiques culturelles et d'une représentation autonome des peuples indigènes, ont souvent été frustrés : dans la région de la Moskitia, la titrisation n'a guère avancé, tandis que sur la côte nord les titres en *dominio pleno colectivo* n'incluent généralement que l'aire résidentielle, à l'exclusion des « habitats fonctionnels » des communautés (forêts, lagunes, etc.)<sup>765</sup>. Pour Keri Brondo, cela montre clairement que l'octroi de titres communautaires reste subordonné à la volonté politique d'encourager les investissements privés, en légalisant les limites au-delà desquelles peuvent être aliénées les terres par actes notariés<sup>766</sup>. Comme le résume Israel Centeno, qui occupa le poste de directeur régional de l'INA à la fin des années 1990,

« Lorsque l'Etat accepte le titre collectif il accepte seulement la titrisation de l'aire urbaine (*casco urbano*) des communautés, là où se trouvent les maisons... Il n'inclut pas la partie où se trouvent les plages, où se trouvent les rivières, les lagunes, les montagnes. (...) Les titres concernent les aires urbaines, avec la promesse d'une extension et d'un *saneamiento* [règlement de la situation légale des personnes "étrangères (*ajenas*) à la communauté" mais vivant sur ses terres] postérieurs »<sup>767</sup>.

A cette délimitation géographique restrictive s'ajoute la superposition des titres, des législations et des procédures administratives. Si les terres incluses dans les titres communautaires sont considérées comme inaliénables<sup>768</sup>, les tiers ayant acquis une

---

<sup>763</sup> Cf. Víctor Meza (ed.), *Honduras: Poderes Fácticos y Sistema Político*, CEDOH, Tegucigalpa, 2007.

<sup>764</sup> Fernando Cruz Sandoval, *op. cit.*, p 52.

<sup>765</sup> Mark Anderson, *Black and Indigenous. Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009, pp 154-155. D'où cette affirmation de l'OFRANEH : « la titrisation effectuée par l'INA dans les années 1990 s'inscrit dans le cadre de la contre-réforme agraire, c'est-à-dire qu'elle sert les intérêts de l'élite dominante et ses investissements dans les plantations de palme africaine et l'élevage extensif » (OFRANEH, "Historia de la titulación").

<sup>766</sup> « Parallèlement aux programmes de titrisation communale, conclut-elle, le gouvernement a tout fait pour ouvrir davantage le marché des terres » – Keri Brondo, *op. cit.*, pp 45-46.

<sup>767</sup> Entretien avec Israel Centeno, La Ceiba, 3 novembre 2012.

<sup>768</sup> « Les *patronatos* ont la faculté de démembrer même certains titres fonciers dans ces communautés et de les vendre à des tiers, de les vendre à d'autres personnes. Seul le *patronato* peut le faire. Il y a des

propriété privée préalablement à l'octroi du titre collectif en conservent la propriété<sup>769</sup>. L'inscription de propriétés privées postérieure à cet octroi est *a priori* exclu, mais les municipalités procèdent à des inscriptions au bénéfice de tiers sur les biens immeubles qu'ils estiment faire partie de leur réserve *ejidal*<sup>770</sup>, tandis que l'INA accorde parfois des titres d'occupation sur des terres ayant déjà l'objet d'octrois antérieurs – voir par exemple le cas de Travesía<sup>771</sup>.

Ce combat pour l'application du droit ethnique implique une critique des politiques d'Etat en même temps qu'un appel à ses institutions, un rapport de force qui passe par des mobilisations et des procédures juridiques coûteuses ; il implique, par là même, un travail d'enquête et d'expertise fastidieux – un quotidien que des organisations comme le COPINH et l'OFRANEH partagent avec les mouvements écologiques tels que les comités environnementaux<sup>772</sup> ou le Movimiento Amplio por la Dignidad y la Justicia (MADJ), organisation née en 2008 d'une grève de la faim de procureurs contre la corruption qui a fait de la défense des biens communs l'axe transversal d'une analyse critique d'une involution de l'Etat vers une forme de plus en plus pure de pouvoir répressif au service du grand capital<sup>773</sup>. La défense des biens communs (forêts, eaux, sous-sol) et du droit de décision de communautés organisées forme un programme commun entre mouvements

---

titres qui ne permettent pas cette fragmentation, mais il y en a d'autres qui le permettent (...) parce qu'au moment de la titrisation on n'avait pas prévu que certains représentants du *patronato* pourraient faire ça, qu'ils pourraient vendre des terres à des tiers. Nous avons parlé de titres fonciers pour les communautés, et nous avons pensé que ces terres iraient strictement aux bénéficiaires de ces communautés. Mais nous avons vu qu'en cours de route, certains *patronatos* ont commencé à vendre des terres à d'autres personnes. C'est pourquoi dans les autres titres qui ont été émis, une clause a été incluse stipulant que ces terres ne pouvaient plus être vendues à des tiers » (entretien avec Salvador Suazo, Tegucigalpa, 10 septembre 2012).

<sup>769</sup> Décret 82-2004, article 97. Cette loi reconnaît « l'inaliénabilité, l'insaisissabilité et l'imprescriptibilité » du « régime communal » de propriété propre aux « peuples indigènes et afrohonduriens », mais prévoit que les « communautés » puissent mettre fin à ce régime (chapitre III, article 100).

<sup>770</sup> En s'appuyant la Ley de Municipalidades (Décret 134-90), qui entre ainsi en conflit avec le droit ethnique (CCARC-OFRANEH, *Diagnóstico diagnóstico del uso y tenencia de la tierra en comunidades garifunas y miskitas de honduras 2002-2003. Tomo 5a: resumen de análisis legal, conclusiones y recomendaciones*, pp 64-65).

<sup>771</sup> Sur le conflit entre Garifunas et ladinos concernant le secteur du « *campesinado* », et l'octroi d'une garantie d'occupation par l'INA, en 1986, sur un terrain ayant fait l'objet d'une garantie de cette même institution au bénéfice des Garifunas de Travesía dix ans plus tôt, cf. « Garifunas desalojan y queman casas a 'ladinos' », *La Tribuna*, 19 mars 1994.

<sup>772</sup> Associations qui s'opposent à l'extraction minière et à la coupe du bois (pour des exemples et une analyse de ces comités, cf. Ana Marcela García, « Movimientos Sociales: Comité Ambientalista del Valle de Siria », dans IUDPAS (Instituto Universitario en Democracia, Paz y Seguridad – UNAH), *Democracia, Elites y Movimientos Sociales en Honduras. Compilación de Ensayos*, IUDPAS, Tegucigalpa, 2010, pp 113-135).

<sup>773</sup> J'utilise le terme « involution » dans le sens bourdieusien de coupes budgétaires se traduisant par une réduction des services publics et des droits sociaux (Pierre Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Liber-Raisons d'agir, Paris, 1998, pp 37-40).

écologistes et indigènes, qui utilisent les mêmes stratégies (investigations technico-légales, ateliers d'information, assemblées consultatives, radios communautaires<sup>774</sup>) et sont confrontés aux mêmes difficultés (non application du droit, ineffectivité de l'appareil judiciaire<sup>775</sup>), face auxquelles l'action directe et les plaintes à l'international font office de dernier recours. Les rapports et sentences de la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme (CIDH) sont ainsi devenus un révélateur de l'écart entre droits-en-principe et droits-en-pratique, entre une société civile et un ordre juridique qui n'en régle guère le cours<sup>776</sup>. Cette contradiction, particulièrement marquée en Amérique latine, l'est d'autant plus en Amérique centrale, où la faiblesse de l'Etat est superlative<sup>777</sup>.

En 2012, Felix, coordinateur de la défense des terres de l'OFRANEH, mentionnait plus de 250 plaintes auprès de la Fiscalía de las Etnias pour usurpations, ventes illégales, violations des droits de l'homme ; face à l'absence d'effets juridiques, un certain nombre de ces plaintes ont été regroupées dans des dossiers présentés à la Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme à Washington D.C<sup>778</sup>. L'OFRANEH intervient ainsi comme « espace d'appel », au double sens de protestation et d'appel judiciaire<sup>779</sup> ; la CIDH, instance qui rappelle le droit après épuisement des recours internes, devient, dans le cas du droit différencié des peuples « ethniques », une arène où sont définies, légitimées ou contestées les identités ethniques, tant par les organisations qui s'en font les représentants que par les Etats répondant à leurs accusations. En effet, à la différence des mouvements écologistes qui ont eu recours à la CIDH, les plaintes de l'OFRANEH s'inscrivent dans le cadre d'un « régime communal » de la propriété qui fait des territoires

---

<sup>774</sup> A l'initiative des communautés et de l'OFRANEH, des radios communautaires ont été installées à San Juan (*Durugubuti*), Triunfo de la Cruz (*Faluma Bimetu*), Sambo Creek (*Sugua*), Trujillo (*Waruguma*) et Punta Piedra – cf. OFRANEH, “Radios comunitarias”, [[http://ofraneh.org/ofraneh/radios\\_comunitarias.html](http://ofraneh.org/ofraneh/radios_comunitarias.html)].

<sup>775</sup> Les activistes du MADJ citent le cas de Buena Vista 1, « une concession minière de plus de mille ha pour exploiter l'oxyde de fer où tout le processus est vicié... Dans une étude que nous avons faite nous avons trouvé trente-quatre irrégularités qui portent atteinte à la structure juridique de l'Etat ». Le MADJ s'appuie notamment sur le droit de pétition (article 80 de la constitution), de participation sur les questions environnementales et de consultation des « habitants des communautés locales » – articles 102 et 103 de la *Ley General del Ambiente* (Décret n°104-93).

<sup>776</sup> Christian Gros, *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 1997, pp 184-186.

<sup>777</sup> A l'exception du Belize et du Costa Rica, les revenus fiscaux des pays centraméricains se situent en deçà de la moyenne de la région Amérique latine-Caraïbe, qui était de 23,1% du PIB en 2020 – OCDE-ONU-CIAT-BID, *Estadísticas tributarias en América Latina y el Caribe 2020*, p 1 [<https://www.oecd.org/tax/tax-policy/brochure-estadisticas-tributarias-en-america-latina-y-el-caribe.pdf>].

<sup>778</sup> Entretien avec Felix, coordinateur de défense des terres de l'OFRANEH, Sambo Creek, 19 novembre 2012.

<sup>779</sup> Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, La Découverte, 2005, p 17.

ethniquement différenciés des propriétés collectives, dont les *patronatos* régulent l'usufruit et la transmission intracommunautaire. A la défense des « biens communs » contre les activités extractives s'ajoute donc la défense d'un territoire collectif au nom d'une spécificité culturelle, contre l'appropriation de propriétaires privés, entreprises et particuliers, où entre en jeu une dimension identitaire : qui fait partie de la communauté ? Au nom de quelle histoire et de quelle culture délimite-t-on les droits d'accès au territoire communautaire ? Nous nous proposons, dans la sous-partie suivante, de répondre à ces questions à partir du cas de Triunfo de la Cruz, qui a fait l'objet d'une plainte de l'OFRANEH auprès de la Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme en 2003, déclarée recevable en 2006 et transmise à ce titre à la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme (CIDH).

### C. Triunfo de la Cruz, du CODETT à la CIDH

Le travail ayant mené à l'élaboration de ce dossier remonte au début des années 1990, avec la formation d'un Comité de Defensa de Tierras de Triunfo de la Cruz (CODETT). Selon le récit de Beatriz Ramos, témoin lors des audiences devant la CIDH à San José, « dans les années 93 et après, quand est né le CODETT, quand nous avons commencé à défendre les terres, cela a commencé avec des jeunes, au début cela s'appelait comité d'investigation... Ils ont commencé à vendre de la nourriture le soir à "esquina caliente", du poulet fri, des côtelettes, afin de collecter des fonds pour aller à Tegucigalpa et à La Ceiba à la recherche d'informations »<sup>780</sup>. *Esquina caliente* est le nom donné par les *triumfeños* au croisement de rues en terre au centre de ce village de quelques milliers d'habitants, situé à l'est de la baie de Tela, entre trois collines aujourd'hui déclarées « aires protégées » et gérées par des fondations privées<sup>781</sup>. Les *triumfeños* aiment à décrire une communauté autrefois productive, liée à une terre nourricière. « Avant chaque *patio* de cette communauté était planté de manioc, de patate douce, de plantain, il y poussait des fruits, des cocotiers, quelque chose... il n'y avait pas de *patio*, d'un bout à l'autre de cette communauté, qui n'ait un plant de manioc, de plantain, de patate douce ou d'autre chose... Maintenant tout ce qui est naturel a disparu. Dans la zone de Marbella, tout cela

---

<sup>780</sup> Entretien avec Beatriz Ramos et sa sœur, Triunfo de la Cruz, 12 novembre 2011.

<sup>781</sup> Entretien avec Gregoria Flores, New York, 1<sup>er</sup> juin 2014.

était des terrains où poussait le manioc (*yucales*) », raconte Mito C., natif de Río Tinto qui vit à Triunfo depuis une vingtaine d'années<sup>782</sup>.

Cette zone de Marbella est caractéristique des conflits de terres dans les communautés garifunas ; doña Beatriz et ses sœurs, alors âgées de 68 et 75 ans, sont parmi les dernières femmes à y disposer de parcelles de manioc, détruites à plusieurs reprises par l'introduction de bétail<sup>783</sup>. Incluses dans une « garantie d'occupation » octroyée par l'INA en 1979 aux habitants de la communauté<sup>784</sup>, les terres de Marbella ont été vendues par la municipalité de Tela en 1993-1995 à des investisseurs de San Pedro Sula désireux d'y édifier un projet touristique, le « club Marbella ». La CIDH prit acte du caractère illégal de cette vente, au vu des titres fonciers dont bénéficiait alors la communauté et de l'absence de consultation des habitants<sup>785</sup>. De même, elle déclara irrégulier et sujet à réparations le projet immobilier de Playa Escondida (maisons de vacances de luxe en bordure de plage, du côté du cerro Triunfo), et le secteur des « 22 manzanas », vendues par la corporation municipale de Tela au Syndicat des travailleurs de la municipalité, situés (de même que Marbella) sur une zone que l'INA avait reconnu dans un document officiel de 2001 comme « territoire ancestral » garifuna sans procéder pour autant à sa délimitation et à son inclusion dans le titre collectif octroyé aux *triumfeños* en 1993<sup>786</sup>. En conséquence, la Cour a condamné l'Etat hondurien pour non-respect de la Convention 169 (articles 2, 8, 21 et 25 sur le droit à la consultation préalable et la titrisation des terres) au versement d'un fonds communautaire d'1,5 millions de dollars devant être destiné au développement d'infrastructures, de la production agricole, de la reforestation et autres projets communautaires<sup>787</sup>.

Lors de ce procès, malgré les préalables juridiques de reconnaissance du peuple garifuna, de sa condition autochtone et de ses droits ethniques<sup>788</sup>, le représentant de l'Etat

---

<sup>782</sup> Entretien avec Mito C., Triunfo de la Cruz, 25 mars 2012.

<sup>783</sup> Entretien avec Beatriz Ramos, Triunfo de la Cruz, 12 novembre 2011.

<sup>784</sup> La garantie d'occupation était un titre provisoire octroyé par l'INA durant le processus de réforme agraire, qui protégeait un individu ou un groupe d'une expulsion par des propriétaires terriens, par la police ou les militaires (Ramón Salgado, *op. cit.*, p 40).

<sup>785</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), *Comunidad garifuna Triunfo de la Cruz y sus miembros vs. Honduras. Sentencia de 8 de octubre de 2015* [[https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_305\\_esp.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_305_esp.pdf)], paragraphes 165, 166 et 167.

<sup>786</sup> *Ibid.*, paragraphes 150, 166 et 167. Le titre de *dominio pleno* collectif de 1993 coïncidait avec un titre *ejidal* de 1950, inculant quelques 380 ha ; en 2001, l'INA a étendu le *dominio pleno* communautaire à 234 ha supplémentaires, et acté la « propriété ancestrale » sur un autre « lot » de terres, au titre de la Convention 169 (*ibid.*, paragraphes 70 et 115 et carte p 84).

<sup>787</sup> *Ibid.*, paragraphes 295-298.

<sup>788</sup> Cf. supra, chapitre 4.

hondurien a opté pour une double stratégie : arguties technico-légales d'une part, contestation de la légitimité identitaire des Garifunas d'autre part, via le raisonnement suivant : des peuples indigènes occupaient la côte caraïbe au moment de la conquête espagnole ; la présence des Garifunas à Triunfo de la Cruz est relativement récente ; ils ne peuvent donc prétendre au statut de peuple « originaire » et à un quelconque droit « ancestral ». Soient les extraits suivants du contre-interrogatoire d'Ángel Castro et de Clara Flores, représentants de la communauté de Triunfo de la Cruz :

*Représentant de l'Etat* : Savez-vous que la terre que vous occupez actuellement, Triunfo de la Cruz, appartenait au peuple jicaque ou tolupan ?

*Ángel Castro Martínez* : Nous savons qu'historiquement tant les Tolupanes que les Pech vivaient sur la côte du Honduras, et que quand les Espagnols sont arrivés ils se sont déplacés vers le sud du Honduras, du territoire hondurien... Alors quand les Garifunas sont arrivés ces terres n'étaient à personne, et le gouvernement de Manuel Bonilla lui-même a donné des terres au peuple garífuna, où sont situées aujourd'hui les différentes communautés du peuple garífuna.

*Représentant de l'Etat* : L'historien garífuna Víctor Virgilio López García dit que ce n'est qu'après 1880 que les Garifunas s'installent à Triunfo de la Cruz.

*Ángel Castro Martínez* : Nous savons qu'il n'y a pas vraiment une donnée fiable, aussi nous ne pouvons pas assurer que la version du professeur Virgilio est la bonne, mais nous savons par des informations orales qu'à cette époque, dès 1800, à partir de 1805, la communauté garífuna était déjà établie là, sur les terres de ce qui était anciennement Triunfo de la Cruz et qui est aujourd'hui Tela.

(...)

*Représentant de l'Etat* : Avez-vous connaissance de la présence de peuples originaires ancestraux antérieurement à l'année 1797 dans la zone de la baie de Tela ?

*Clara Eugenia Flores* : Oui, je connais ces récits historiques, mais je sais aussi que quand les Espagnols sont arrivés, ils ont été dépossédés de ces terres et ils ont dû fuir vers la forêt ou vers d'autres lieux.

*Représentant de l'Etat* : Considérez-vous que les communautés garífunas du littoral atlantique sont des peuples originaires ?

*Clara Eugenia Flores* : Je ne saurais pas vous le dire, mais nous sommes des Garifunas de Saint-Vincent et nous vivons depuis plus de 216 ans au Honduras.

(...)

*Représentant de l'Etat* : Vous savez que le projet touristique Laguna Negra [projet immobilier mentionné dans la plainte auprès de la CIDH] est la propriété d'un Garifuna ?

*Clara Eugenia Flores* : Oui, je connais ce personnage, il a la même couleur, mais il ne parle pas garífuna ni n'a grandi entre les Garifunas.

*Représentant de l'Etat* : Vous trouvez que la traductrice est plus Garifuna alors ?<sup>789</sup>

*Clara Eugenia Flores* : Oui, elle est garífuna, elle est fille de Garifuna, elle a le Garifuna dans le sang (*tiene el Garífuna en su sangre*), amène cette personne à côté d'elle et je te démontrerai qui est Garifuna, elle ou lui.

*Représentant de l'Etat* : Qui décide qui est Garifuna ?

*Avocat* : Objection<sup>790</sup>.

Ces questions relèvent certes d'une défense *ad hoc*, et d'une méconnaissance du droit international dont le Honduras est signataire ; « lorsque l'Etat s'adresse aux instances internationales, ou ici même, tous les arguments sont bons, parfois des arguments intelligents, parfois ceux qu'il trouve dans l'instant, et celui de la négation de l'identité indigène est celui qu'il a le plus utilisé dans les cas où nous avons été impliqués », contextualise Víctor Fernández du MADJ<sup>791</sup>. Leurs sous-entendus plus ou moins implicites méritent pourtant d'être analysés comme révélateurs des contradictions de l'Etat, mais aussi de représentations identitaires liés au nationalisme et à l'indigénisme

---

<sup>789</sup> Clara Flores s'exprime en garífuna ; cette question fait manifestement référence au fait que sa traductrice, Teresa Reyes, a la peau plus claire que les autres représentants *triumfeños* et pourrait, selon les critères raciaux honduriens, être qualifiée de « mulâtre ».

<sup>790</sup> « Audiencia Pública Caso Comunidad Garífuna Triunfo de la Cruz y sus miembros vs Honduras », 20 mai 2014 [<https://vimeo.com/95974537>].

<sup>791</sup> Entretien avec Víctor Fernández et le MADJ-Atlántida, Triunfo de la Cruz, 28 décembre 2014.

honduriens, et, au-delà, des questions juridiques, historiques et géographiques que sont susceptibles de soulever le droit territorial indigène.

L'idée selon laquelle les peuples « originaires » sont les Indiens du Honduras renvoie en effet au nationalisme indo-hispanique qui fait du Lenca, du Pech ou du Jicaque (Tolupan) les vestiges d'un passé précolonial, de même que la racialisation implicite du noir en tant qu'élément importé, ne pouvant prétendre au même statut historique, etc.<sup>792</sup> Les réponses des représentants *triumfeños* viennent rappeler que si l'identité indigène est effectivement liée à une filiation amérindienne, précolombienne<sup>793</sup>, elle implique aussi le déracinement – fuite des survivants vers les zones refuges, regroupement des populations soumises dans les *pueblos de indios*, etc. Les premiers résultats de la colonisation, pour les indigènes, sont la mort et le déplacement (regroupement ou fuite) ; l'idée de « territoire ancestral » ne saurait donc s'entendre comme l'occupation ininterrompue (pré et post-coloniale) d'un même espace – faute de quoi, comme le note Glissant dans le cas des Antilles, « les seuls “possesseurs” de l'Archipel seraient les Caraïbes ou leurs prédécesseurs, qui ont été exterminés ». Cette « vaine recherche » des « premiers occupants », poursuit Glissant, « a été annulée déjà dans le massacre des Indiens » ; la colonisation, en tant que *déracinement*, « fonde [donc] un nouveau rapport à la terre »<sup>794</sup>. Les organisations garifunas parlent d'ailleurs, pour décrire la situation actuelle, d'un « troisième déracinement (*tercer destierro*) », en référence aux expulsions d'Afrique et de Saint-Vincent<sup>795</sup>, donnant à entendre que le déracinement ne s'arrête pas à la colonisation mais se poursuit, à l'époque libérale, avec le développement de l'agroindustrie<sup>796</sup>. Le récit de Virgilio López García, professeur de la communauté de

---

<sup>792</sup> Cf. supra, chapitre 2.

<sup>793</sup> La sentence de la CIDH, dans le cas Triunfo de la Cruz, rappelle ainsi l'origine « Arawak et Kalinagu » des Garifunas (*op. cit.*, paragraphe 47), lesquels « s'identifient comme un peuple indigène héritier des caraïbes insulaires, avec quelques manifestations culturelles d'origine africaine » (paragraphe 48).

<sup>794</sup> Edouard Glissant, *Poétique de la Relation*, NRF, Gallimard, 1990, p 161. D'une manière générale, le principe d'« antériorité » ne saurait être que relatif à une certaine date et à d'autres « installations », l'histoire humaine étant une suite de conquêtes, de migrations, etc. – cf. Cornelius Castoriadis, « A qui appartient un territoire ? », *Ecrits politiques 1945-1997, VII. Ecologie et politique suivi de correspondance et compléments*, Editions du Sandre, Saint-Loup-de-Naud, 2020, pp 401-404.

<sup>795</sup> Voir par exemple le discours de Miriam Miranda, présidente de l'OFRANEH, dans « Garifunas inmersos en un proceso de destierro, migración y resistencia », 10 avril 2015 [<https://honduprensa.wordpress.com/2015/04/10/garifunas-inmersos-en-un-proceso-de-destierro-migracion-y-resistencia/#:~:text=%E2%80%9CComo%20pueblo%20gar%C3%ADfuna%20nos%20enfrentamos,hay%20menos%20espacio%20para%20nosotros%E2%80%9D>] ; et la « Declaración del foro sobre acaparamiento de tierras en América latina y África » du 19 août 2011 [[http://www.ofraneh.org/ofraneh/Declaratoria\\_Foro\\_Acaparamiento.html](http://www.ofraneh.org/ofraneh/Declaratoria_Foro_Acaparamiento.html)].

<sup>796</sup> Cf. Mark Anderson, *Black and Indigenous. Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009, p 83.

Tornabé, partiellement cité par les représentants de l'Etat devant la Cour, raconte comment les premiers Garifunas se sont installés dans la baie de Tela au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, à l'emplacement actuel de la *cabecera municipal*, avant d'en être délogés après l'installation de l'UFCO, « les obligeant à émigrer définitivement à ce qui est aujourd'hui Triunfo de la Cruz »<sup>797</sup>.

Les éléments « objectifs » de définition de l'indigénéité de la Convention 169 – « sont considérés comme indigènes [les peuples qui] descendent des populations qui habitaient le pays, ou une région géographique à laquelle appartient le pays, à l'époque de la conquête ou de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'Etat » – n'impliquent pas nécessairement que chaque village ait été fondé avant la conquête ou l'indépendance, puisqu'elle laisse une marge d'interprétation (de déplacement) géographique (le « pays » ou la « région » où celui-ci est situé) ; ils insistent en revanche sur la différenciation culturelle d'avec les « autres secteurs de la communauté nationale » et le sentiment d'appartenance indigène<sup>798</sup>, ainsi que l'importance particulière que revêt le territoire en vertu de ce caractère distinctif (activités de subsistance, lien entre territoire et spiritualité<sup>799</sup>).

L'idée de territoire « ancestral », dont nous avons vu qu'elle ne pouvait se réduire à une continuité spatiale ininterrompue, renvoie donc en dernière instance à l'idée d'une spécificité culturelle liée à une filiation (au sens biologique : le « sang ») ; comme le note Christian Gros, le lien droit territorial-identité implique alors de pouvoir « démontrer à soi-même et aux autres la légitimité de ses origines »<sup>800</sup>. L'OFRANEH met ainsi en avant une série d'éléments documentés par la déclaration de l'UNESCO de 2001 sur la langue, les danses et les musiques garifunas<sup>801</sup> et les recherches anthropologiques (Nancie González, Virginia Kerns, Keri Brondo) concernant l'origine arawak des Garifunas<sup>802</sup> et

---

<sup>797</sup> Víctor Virgilio López García, *op. cit.*, pp 43-44.

<sup>798</sup> Convention 169, article 1.

<sup>799</sup> Convention 169, article 13. Sur le lien entre territoire et culte des ancêtres dans la cérémonie du *dügü*, cf. Byron Foster, "Celebrating Autonomy: The Development of Garifuna Ritual on Saint Vincent", *Caribbean Quarterly*, Vol. 33, n°3/4, septembre-décembre 1987, pp 75-83, et Joseph Palacio, "The multifaceted Garifuna: juggling cultural spaces in the 21<sup>st</sup> century", dans J. Palacio, *The Garifuna: A nation across borders. Essays in Social Anthropology*, Cubola Productions, Belize, 2005, pp 105-122.

<sup>800</sup> Christian Gros, *op. cit.*, p 276.

<sup>801</sup> Cf. *supra*, chapitre 4.

<sup>802</sup> OFRANEH, "Estado de Honduras deniega condición de indígena al pueblo Garífuna", Sambo Creek, 19 aout 2010 [<https://ofraneh.wordpress.com/2014/08/20/estado-de-honduras-deniega-condicion-de-indigena-al-pueblo-garifuna/>].

le lien des femmes à la terre via la culture du manioc et le culte des ancêtres<sup>803</sup>. L'OFRANEH et les *triumfeños* présents à l'audience de la CIDH justifient ainsi d'une filiation biologique et d'un héritage culturel indigènes (certes non « hondurienne », mais amérindienne), par opposition à la filiation raciale (la couleur de peau) indirectement mise en avant par le représentant de l'Etat ; ils contestent d'ailleurs la qualification d'afrodescendants, qui viserait à nier cette identité « indigène » et les droits « ancestraux » qui y sont associés<sup>804</sup>. Les représentants de la Commission Interaméricaine se sont d'ailleurs indignés que « l'Etat, lors de cette audience, a voulu (...) questionner le caractère indigène de la Communauté Garifuna de Triunfo de la Cruz », en contradiction avec ses positions antérieures<sup>805</sup>, et l'OFRANEH a vertement tancé une tentative de « réduire [l'identité garifuna] à une simple et myope question de race » – jusqu'à rappeler que « dans les titres *ejidales* émis par l'Etat du Honduras au XIX<sup>e</sup> siècle, au bénéfice des communautés de Punta de Hicacos (Santa Fe) et la Puntilla (Puerto Castilla), celles-ci étaient dénommées *caribales*, du nom de Caraïbes noirs par lequel nous avons été désignés par les Britanniques au XVIII<sup>e</sup> siècle »<sup>806</sup>.

Il est frappant de voir se jouer, devant la CIDH, une scène coloniale où les droits territoriaux contestés via la mise en avant d'une filiation africaine sont défendus via l'affirmation de pratiques culturelles et d'une auto-identification indigènes, dont on voit, par là-même, la dimension stratégique<sup>807</sup>. Cette auto-identification implique une tendance essentialisante inhérente à l'affirmation d'une culture pan-garifuna, par-delà la diversité géographique des communautés et les différenciations sociales, les clivages politiques et religieux qui les traversent. C'est que l'identité garifuna, a fortiori dans des arènes telles que la CIDH, est autant descriptive que prescriptive ; elle s'affirme comme identité-résistance face aux menaces externes, et comme identité-projet, au sens d'un projet politique « fondé sur une identité opprimée, mais qui s'étend à la transformation de la

---

<sup>803</sup> OFRANEH, "Honduras: 220 años de resistencia y la sobrevivencia de la matrifocalidad del pueblo Garifuna", 27 avril 2017 [<https://ofraneh.wordpress.com/2017/04/27/honduras-220-anos-de-resistencia-y-la-sobrevivencia-de-la-matrifocalidad-del-pueblo-garifuna/>].

<sup>804</sup> CIDH, *op. cit.*, paragraphe 20. Sur l'opposition entre l'afrodescendance comme identification raciale et l'indigénéité comme identification ethnique, culturelle, dans le contexte du mouvement garifuna hondurien, cf. supra, chapitre 4.

<sup>805</sup> *Ibid.*, paragraphe 21.

<sup>806</sup> OFRANEH, "Estado de Honduras deniega condición de indígena al pueblo Garifuna", Sambo Creek, 19 août 2010.

<sup>807</sup> Ainsi que nous l'avons déjà noté, dans les interactions quotidiennes « Noir » et « Garifuna » sont utilisés comme synonymes, tant au Honduras qu'au Guatemala.

société comme prolongement de ce projet d'identité », face à un projet dominant (néolibéral et autoritaire) qui fait usage de ses propres catégories<sup>808</sup>.

En tant que telles et compte-tenu de la diversité géographique des communautés, de la différenciation des trajectoires socioéconomiques et des clivages politiques de la société dans son ensemble, ces identités *politiques* génèrent débats et divisions : *qui* a accès la terre, selon quelles modalités, en fonction de quels projets ?

#### **D. La terre pour qui et pourquoi ?**

La dialectique identité-résistance/identité-projet théorisée par Castells n'est pas réductible au dépassement d'un local fermé par un national ou un transnational ouvert. Les oppositions binaires entre une culture garifuna attachée socialement et spirituellement à la terre des ancêtres, écologique, respectueuse de la terre-mère et une culture *ladina* déracinée, mercantile, etc.<sup>809</sup>, mises en valeur à un niveau national ou transnational (pan-garifuna, indigène), perdent de leur netteté dès lors qu'on considère ce que Felix, responsable des terres de l'OFRANEH, nomme « l'idiosyncrasie » des communautés – leur histoire particulière, leur géopolitique locale, leurs conditions matérielles de vie<sup>810</sup>.

Brondo a décrit, dans le cas de Sambo Creek, la participation de *mestizos* installés depuis des générations, considérés comme membres de la communauté, à la lutte pour la récupération et pour la redistribution de terres, tandis que des Garifunas aisés étaient dénoncés pour leur pratique d'achat-vente des terres du village<sup>811</sup>. De même à Triunfo de

---

<sup>808</sup> Manuel Castells, *La era de la información. El poder de la identidad*, Siglo XXI, México-Buenos Aires, pp 31-32. Mark Anderson (*op. cit.*, p 154) note ainsi que le mouvement garifuna tel que représenté par l'OFRANEH s'articule à un réseau de luttes anti-capitalistes et anti-impérialistes (mouvements écologiques, de défense des droits de l'homme, etc.).

<sup>809</sup> Voir par exemple cette lettre ouverte signée par trente-six dirigeants garifunas lors d'une réunion du programme Rescate Cultural Ecológico des Nations Unies : « durant plusieurs siècles, les peuples ethniques autochtones avons vécu dans nos communautés en harmonie constante avec nous-mêmes, avec ceux qui nous rendent visite et avec la nature ; maintenant l'équilibre écologique dont notre mère nature nous a fait don » (“Carta pública al ciudadano Presidente de la República de Honduras”, citée par Mark Anderson et Sarah England, “¿Auténtica cultura africana en Honduras? Los afrocentroamericanos desafían el mestizaje indohispano en Honduras”, en Darío Euraque, Jeffrey Gould, Charles Hale (ed.), *op. cit.*, pp 253-293).

<sup>810</sup> Entretien avec Felix, coordinateur de défense des terres de l'OFRANEH, Sambo Creek, 19 novembre 2012.

<sup>811</sup> Brondo retranscrit également le sentiment d'exclusion de résidents *mestizos* et noirs *creoles* quant aux procédures, aux réunions du *patronato*, etc., ainsi que les discours excluants de *ladinos* aisés qui reprennent l'argumentaire du nationalisme indo-hispanique opposant les vrais honduriens, descendants

la Cruz, un certain nombre de *mestizos* sont impliqués dans les activités d'occupation et de récupération de terres en conflit, en particulier dans le secteur des « 22 manzanas ». L'OFRANEH, dans un communiqué de 2017, déplore « l'influence des *meriganas* – un terme qui est utilisé en Garifuna pour ceux qui habitent aux Etats-Unis ou en sont revenus », et « ont acquis des usages et coutumes étrangers à la culture garifuna, en particulier en ce qui concerne le concept de propriété privée »<sup>812</sup>. Si les catégorisations ethnico-raciales fondées sur l'ascendance et la couleur de peau conservent leur importance dans les interactions sociales, elles incluent des différenciations internes liées à des rapports d'interconnaissance et de cohabitation, à des us et coutumes et des manières d'*habiter* un territoire. On le voit dans cette réflexion d'Abel Green, ex-militant de l'OFRANEH, sur le cas de Batalla, à l'ouest de la Mosquitia :

« Au cours des années précédentes, nous avons une coordination et une compréhension entre le peuple garifuna et la population *ladina*, *ladina nativa* comme les gens disaient, ceux qui sont originaires (*oriundos*) de la région. Avant il n'y avait pas de clôture métallique, de barbelés, la propriété était respectée – c'est-à-dire que tel endroit était travaillé par Monsieur Untel, il y a un manguier qui fait la limite (*colindancia*), parce que c'est toujours délimité par des arbres... Mais ensuite depuis la guerre de 1969 et dans les années suivantes, les gens ont commencé à venir du sud, des zones qui ont été envahies par les soldats salvadoriens, et ils ont relogé un grand nombre de ces gens dans le Bajo Aguan, avec la réforme agraire... Puis ces gens vendent là-bas et ils viennent par ici, donc ce sont des gens qui ne connaissent absolument rien aux idiosyncrasies de ces villages... Quand ils arrivent à un endroit et voient un petit arbre de cette taille, que l'on appelle *guamil*, parce qu'on gérait la terre par rotation... ils voient les terres qui sont inoccupées et ils commencent à occuper les terres et à menacer... Et beaucoup de gens disent "bien, je ne vais pas mourir pour un lopin

---

d'*indios*, aux noirs « étrangers » (Keri Brondo, *op. cit.*, chapitre 6). « Les efforts des Sambeños pour récupérer des terres en tant que patrimoine d'une communauté garifuna ont certainement le potentiel d'opposer *mestizos* et Garifunas les uns aux autres en tant que groupes distincts, un potentiel redouté par certains résidents *mestizos*, admet pour sa part Anderson. Mais dans la pratique, ces politiques ont laissé ouverte la possibilité d'une participation *mestiza* à la lutte en se concentrant sur les riches étrangers » (Mark Anderson, *Black and Indigenous. Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009, p 227).

<sup>812</sup> OFRANEH, "Honduras: 220 años de resistencia y la sobrevivencia de la matrifocalidad del pueblo Garifuna", 27 avril 2017 [<https://ofraneh.wordpress.com/2017/04/27/honduras-220-anos-de-resistencia-y-la-sobrevivencia-de-la-matrifocalidad-del-pueblo-garifuna/>].

de terre”, et c’est ainsi qu’ils le prennent. C’est ainsi que les communautés perdent du territoire, et que nous sommes progressivement déplacés »<sup>813</sup>.

La question des usages locaux – mise en culture des sols, délimitation des droits d’accès – est ici au cœur de la distinction natifs/étrangers, dans une zone pionnière où la pression sur la terre est relativement récente<sup>814</sup> et où l’activité agricole conserve une importance économique majeure. Abel Green souligne cette différence régionale d’avec le secteur de Cortés, où la naissance de l’OFRANEH était liée à des problématiques liées à l’économie salariale plus qu’au travail de la terre ; lui-même a rejoint l’OFRANEH après avoir été membre de MASTA, lorsque celle-ci incluait « le peuple de la Moskitia » : « nous avons l’habitude de dire que dans la Moskitia vivent les Miskitus, les Tawahkas, les Garifunas et les *ladinos nativos* »<sup>815</sup>.

La représentation politique par fédération ethnique<sup>816</sup> tend ainsi à substituer la représentation sur une base territoriale : « Pour des raisons géographiques nous appartenons à la Moskitia, à MASTA, et pour des questions politiques à l’OFRANEH », m’expliquait ainsi Ricardo R., de la communauté garifuna de Plaplaya, qui enseigne à l’école du village miskito voisin<sup>817</sup>. Ce principe de représentation ethnique-nationale conduit à la production d’un discours identitaire qui recouvre des réalités distinctes. A propos du « modèle territorial indigène » (qui correspond aux degrés les plus élevés d’autogestion, d’autosuffisance et de distinction culturelle), Le Masne souligne qu’il existe « des gradients, au sein d’un même groupe ethnique, entre des territoires caractéristiques du modèle [indigène] et d’autres, périphériques de ce dernier, qui n’y correspondent quasiment plus »<sup>818</sup>. La production agricole (manioc, plantain, riz, etc.), les activités de subsistance (pêche, chasse), la construction de maisons en bois et en toits de palme (*manaca*) caractérisent davantage les *municipios* d’Irióna et de Juan Francisco Bulnes, dont les communautés forment ce que l’OFRANEH appelle le « sanctuaire

---

<sup>813</sup> Entretien avec Abel Green, Batalla, 16 mai 2013. Sur la guerre de 1969 entre le Honduras et El Salvador, cf. André Marcel d’Ans, *op. cit.*, pp 288-295.

<sup>814</sup> Il y a quelques décennies, « no se vendía la tierra, sólo se agarraba » (entretien avec Benito Felix, Tocamacho, 11 novembre 2013).

<sup>815</sup> Entretien avec Abel Green, Batalla, 16 mai 2013. Le sigle MASTA peut ainsi s’interpréter de deux manières : Unidad de la Moskitia (Moskitia Asla Takanka, sens territorial originel), et Unidad de los Miskitus (Miskitu Asla Takanka, sens ethnique actuellement mis en évidence dans les documents de l’organisation).

<sup>816</sup> Cf. *supra*, chapitre 4.

<sup>817</sup> Entretien avec Ricardo R., Plaplaya, 18 mai 2013.

<sup>818</sup> Camille Le Masne, *op. cit.*, p 343.

culturel du peuple garifuna »<sup>819</sup>. Dans les communautés plus urbanisées, comme Tornabé ou Sambo Creek, les politiques néolibérales qui accentuent la concentration des terres, « l’agriculture à deux temps » (d’entreprise et vivrière) et la « forte connectivité avec les logiques globales » (mobilité accrue de la main d’œuvre, modèles culturels véhiculés par les mass-médias, etc.)<sup>820</sup> transforment économies familiales et mentalités dans le sens d’un divorce agriculture-territoire, et les récupérations de terre, dans ces communautés, ont d’abord pour objectif de remédier au manque d’espace pour construire de nouvelles maisons<sup>821</sup>.

D’un autre côté, les organisations pan-garifunas génèrent échanges et projets à un niveau inter-communautaire et inter-régional, avec l’idée de répondre à des problématiques communes. Le cas de Vallecito illustre les défis d’un tel processus, de par sa situation particulière de territoire « vierge », sur la base d’une dynamique supra-locale – « la vision d’Iseri Lidawamari a toujours été l’implication de toutes les communautés garifunas avec comme base principale la communauté de Limón », affirme Horacio Martínez<sup>822</sup>. Suite à l’assassinat du compositeur Santos Euquerio Bernárdez Bonilla, vice-président de l’une des six coopératives de Vallecito, le site a été en grande partie abandonné. Liz Norales, ingénieur agronome et ex-président de l’Asociación nacional de jóvenes garifunas, qui y a implanté l’Empresa Comunitaria Agroindustrial del Coco « Esperanza de Lombardo » (ECACOL) en 2009, rêvait d’y établir un « parc industriel garífuna », destiné à regrouper les entreprises d’artisanat (vêtements, ébénisterie, etc.) et à implanter des entreprises de transformation et d’emballage de produits à base de manioc et de noix de coco afin de leur donner une « valeur ajoutée » et de les commercialiser :

---

<sup>819</sup> Voir par exemple OFRANEH, “El CEAL, el Golpe de Estado y las Ciudades Modelo”, 24 mars 2014 [<https://ofraneh.wordpress.com/2014/03/25/el-ceal-el-golpe-de-estado-y-las-ciudades-modelo/>]. Cette caractérisation reste schématique : l’archipel de Cayos Cochinos, rattaché au département de Islas de la Bahía, est par exemple une importante zone de pêche les habitants de Corozal, Sambo Creek, Nueva Armenia et Río Esteban, malgré les restrictions liées à l’instauration d’une aire naturelle protégée – cf. Sandra Cuffe, “Militarization of the Mesoamerican Barrier Reef Harms Indigenous Communities”, *Truthout*, 17 mai 2014 [<https://truthout.org/articles/militarization-of-the-mesoamerican-barrier-reef-harms-indigenous-communities/>].

<sup>820</sup> Delphine Prunier, *De nouvelles ruralités en Amérique centrale ? Dynamiques de mobilité, ressources et organisations familiales*, Thèse de doctorat en géographie, Université Paris VII-Diderot, 2013, pp 33-35.

<sup>821</sup> C’est le cas de Nuevo Tornabé, de la colonia Suazo à Sambo Creek, de la colonia Justo Lino à Trujillo, ou encore des 22 manzanas à Triunfo de la Cruz. Pour une exception avec la mise en place d’un projet d’horticulture communautaire sur un terrain récupéré à Corozal, voir Kenny Castillo Fernández, “Excelente noticia en Corozal: Huerto comunitario toma forma”, 2 juillet 2020 [<https://kennycastillo.com/excelente-noticia-en-corozal/>].

<sup>822</sup> Entretien avec Horacio Martínez, Limón, 28 avril 2013.

« Il y a un excédent de matière première dans la région, mais on ne peut pas l'écouler parce que nous saturons le marché, en ce moment nous avons la capacité de produire tout le manioc qui est consommé au Honduras... Pour la première fois dans l'histoire, nous avons réussi à faire venir un acheteur de manioc de San Pedro Sula pour lui vendre trente mille livres de manioc d'un coup, ce qui a inspiré beaucoup de gens. A Iriona, surtout, ils ont augmenté leur surface de production. Lorsque je suis arrivé dans la zone en 2008, lors de mon premier diagnostic, nous avons trouvé une vingtaine de *manzanas* de manioc implantées dans toute la zone de deux communautés, à Cusuna et Punta Piedra ; en deux ans de travail nous avons atteint soixante *manzanas* de manioc »<sup>823</sup>.

ECACOL a bénéficié de subventions de la BID via le programme DIPA (Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas y Afro), exécuté par le FHIS puis la SEDINAFROH (Secretaría de Estado en los Despachos de Pueblos Indígenas y Afrohondureños), institution publique ayant fait l'objet de vives critiques de la part de l'OFRANEH et d'autres organisations indigènes<sup>824</sup>. Au-delà du rapport à l'Etat, c'est le rapport à l'économie marchande qui est en jeu dans les projets tels qu'ECACOL. Le volet productif de DIPA consistait à doter d'un capital d'amorçage (*capital semilla*) des « entreprises d'économie sociale » (dont le statut légal diffère légèrement d'une coopérative) susceptibles de donner une valeur ajoutée et un marché à des productions locales (traitement des fruits de mer à Santa Fe, séchage et dépulpage du riz à Tocamacho, élevage de poissons à Santa Rosa de Aguán, etc.). Omar Cacho Gil, garífuna coordinateur du programme, est conscient des réserves que peuvent susciter de tels projets par rapport au tissu social de communautés autosubstantes et solidaires ; il estime pourtant qu'il y a là un besoin de générer revenus et emplois dans les communautés, à partir de leurs activités traditionnelles :

« Les gens des communautés, leur préoccupation première est de se nourrir, les communautés indigènes et afro-honduriennes n'ont jamais été articulées à un marché, donc quand elles le font elles le font avec une certaine disparité. (...) [Par exemple] un Garífuna de là-bas de Gracias a Dios, il est davantage habitué au troc, à l'échange réciproque, parce qu'ils viennent d'une société très solidaire, avec beaucoup d'associativité, donc si je produis du maïs ou le riz et mon voisin

---

<sup>823</sup> Entretien avec Liz Norales, Limón, 10 avril 2013.

<sup>824</sup> Cf. supra, chapitre 4.

n'en a pas, je le donne à mon voisin, alors qu'ici c'est beaucoup plus marchandisé, donc les gens d'ici voient l'utilité qu'ils retirent de leur production... Là-bas il n'existe toujours pas cette idée de penser davantage à la partie monétaire, où les gens se rendent compte que dans la mesure où ils produisent au-delà de ce dont ils ont besoin pour leur consommation, ce surplus est ce qu'ils peuvent vendre ; c'est pourquoi toutes les activités sont liées à la structure des communautés. Dans la Mosquitia, la consommation de riz par famille est peut-être d'un quart de livre de riz par personne et par jour, mais s'il produit une bonne quantité de riz il peut stocker ce qu'il va utiliser pour sa consommation, et vendre le reste – à condition de le vendre à bon prix, au-dessus de son coût de production. Mais ce n'est pas facile non plus, et ce n'est pas l'idée du programme de faire en sorte que les gens aient cette mentalité mercantile, car cela amènerait à rompre certains schémas dans les communautés, ce que j'ai mentionné à propos de la réciprocité, nous ne voulons pas que les Garifunas cessent d'être réciproques avec leur peuple, parce que s'ils commencent déjà à penser au fait que je vais tirer un intérêt de tout, ils perdent déjà une partie de ce qui existe culturellement »<sup>825</sup>.

La vente des excédents n'est pas une pratique nouvelle, et l'économie des communautés n'a jamais été autarcique<sup>826</sup>. L'on doit s'interroger, toutefois, sur des facteurs contemporains tels que les surcoûts du transport terrestre<sup>827</sup>, qui a substitué le transport maritime, la concurrence agroindustrielle, la distribution des capitaux et l'accès au crédit. L'autonomie, au sens économique d'une autogestion de la production, de la transformation et de la vente génératrice de revenus pour les producteurs, mais aussi d'une lutte politique pour la récupération des terres, n'est pas aisément conciliable avec la dépendance des dons et des crédits de l'Etat et des organismes financiers internationaux. C'est ainsi que suite à une visite de contrôle d'ECACOL en août 2012, au moment de la réoccupation des terres de Vallecito, les subventions ont été coupées pour

---

<sup>825</sup> Entretien avec Omar Cacho Gil, Tegucigalpa, 8 avril 2013.

<sup>826</sup> Cf. supra, chapitres 2 et 3, et infra, chapitre 6 ; sur la vente d'excédents et la pratique occasionnelle de l'agriculture commerciale aux XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles, voir par exemple Charles Cheek et Nancie González, "Black-Carib settlement patterns in 19<sup>th</sup> century Honduras: the search for a livelihood", *Studies in Third World Societies*, n°35, mars 1986, pp 403-429.

<sup>827</sup> Dans son étude sur l'ethnicité en Amérique centrale, Carlos Cabarrús mentionne comme variable clé de la prolétarianisation la non rentabilité de la commercialisation des produits agricoles dans les zones reculées mal reliées aux centres urbains (*Los maya: ¿una identidad con futuro?*, CEDIM-FAFO, Guatemala, 1998, pp 4-5).

rupture de contrat, au motif que les installations étaient utilisées comme dortoirs<sup>828</sup> ; l'entreprise a par la suite cessé ses activités à Vallecito en raison d'un désavantage compétitif géographique (éloignement des centres urbains, mauvaise qualité du réseau routier)<sup>829</sup>, et des désaccords avec l'OFRANEH qui souhaite privilégier l'installation d'habitants et la production vivrière.

Une conception plus exigeante de l'autonomie risque quant à elle de se trouver limitée à une économie solidaire d'échanges réciproques et de ventes intra-communautaires<sup>830</sup> insuffisante à constituer une alternative au travail salarié (étant donné un certain niveau de besoins et de consommation), ou de dépendre d'autres types de financements, certes solidaires et moins contraignants. C'est notamment le cas d'initiatives qui concernent le secteur non-marchand, comme le « premier hôpital garifuna » inauguré en 2008 à Ciriboya grâce au soutien de donateurs, d'ONG, de syndicats américains et du gouvernement cubain<sup>831</sup>, à l'initiative de l'Organización de Estudiantes Garífunas en Cuba, alors présidée par Luther Castillo. Pour le docteur Luther, cet hôpital incarne un modèle alternatif de santé, gratuite et intégrale (« bio-psycho-sociale ») face au délabrement du système public et au coût des cliniques privées ; il est aussi le symbole d'un projet *in situ*, qui répond aux urgences matérielles des communautés tout en étant porteur d'une vision politique dont Iseri Lidawamari constitue le modèle :

« Lombardo Lacayo a semé de nombreux processus, il est mort jeune, dans les années 90, il nous a fait une démonstration d'audace, que l'on pouvait quitter la ville et revenir pour sauver les terres des communautés, quelque chose d'impossible à comprendre à l'époque pour beaucoup de nos gens, les *profesionales*... Ce n'était pas seulement le sauvetage des terres, mais la vision qui inspirait Lombardo, pourquoi nous devons sauver les terres. Avec Lombardo, nous avons discuté de la possibilité de construire des hôpitaux, de la construction de l'université garifuna interculturelle, qui est l'un des projets que

---

<sup>828</sup> Entretien avec Liz Norales, Limón, 10 avril 2013.

<sup>829</sup> Entretien avec Liz Norales, Limón, 10 avril 2013.

<sup>830</sup> Au Honduras ou aux États-Unis, via les organisations communautaires présentes à New York et dans d'autres villes – cf. *infra*, chapitre 6.

<sup>831</sup> Entretien avec Luther Castillo, Ciriboya, 11 mai 2013. Voir aussi le documentaire *Revolutionary Medicine. A Story of the First Garifuna Hospital* (Berth Geglia et Jesse Freeston, 2013).

nous avons écrits et que nous avons présentés et que nous arborons maintenant, et toute une série d'initiatives de cette nature »<sup>832</sup>.

L'université garífuna est un projet de longue date lié à l'idée d'une autonomie multidimensionnelle – productive, éducative, etc.<sup>833</sup> : « si l'on se penche sur les commencements de l'OFRANEH, l'idée principale, lorsqu'elle a été créée, au début quand mon frère a commencé à participer, c'était que les Garifunas soient autonomes comme au Nicaragua... Mon oncle avait un projet d'université garífuna, on parle de l'année 1982 », raconte Alfonso Lacayo, frère de Lombardo et psychologue à Tegucigalpa<sup>834</sup>. Pour ses promoteurs, un tel projet donne sens à l'idée d'*interculturalité*, par opposition à un système scolaire auquel il est reproché de promouvoir un idéal de travail en ville, de séparer pensée et action, de dévaloriser le travail physique et la production alimentaire au profit du salariat et des métiers de bureau, éloignant les diplômés de l'environnement et des besoins des communautés, et de ne concevoir le garífuna, le miskito, etc., que comme un cours de plus<sup>835</sup>. La critique implicite, dans le discours de Luther Castillo, d'une séparation entre bases (rurales, populaires) et direction (urbaine, « de bureau »), renvoie par contraste à la possibilité d'un engagement communautaire via les savoirs et les contacts acquis, au service d'un idéal de développement qui ne soit pas synonyme de pauvreté, de dépossession et d'émigration. Si une nouvelle génération d'activistes tels que le docteur Luther ou Rony Castillo, auteur d'une thèse sur la construction de l'« autonomie territoriale et éducative » à Vallecito<sup>836</sup>, prennent pour exemple la lutte de Lombardo Lacayo et d'Iseri Lidawamari, c'est qu'ils voient dans la récupération de Vallecito la possibilité d'un dépassement d'une telle séparation. Luther Castillo insiste sur cet aspect : « Aujourd'hui, nous avons un bon nombre de jeunes, qui débattent de nos problèmes à des niveaux ministériels élevés, à des niveaux de masters, de doctorats, aux niveaux de la plus haute académie, mais tu peux

---

<sup>832</sup> Entretien avec Luther Castillo, Ciriboya, 11 mai 2013.

<sup>833</sup> « L'hôpital Ciriboya va être le département de médecine de l'université, ECACOL va être le département de production agricole agro-industrielle, puis le programme EBI et ainsi nous allons connecter tous les processus à l'université Garífuna » (entretien avec Liz Norales, Limón, 10 avril 2013).

<sup>834</sup> Entretien avec Alfonso Lacayo, Tegucigalpa, 25 septembre 2012. A. Lacayo fait référence au statut d'autonomie des régions de l'Atlantique Nord et Sud de 1987 – cf. Sandra Brunnegger, "El Camino de Conflicto a Autonomía en Nicaragua: Lecciones Aprendidas", *Minority Rights Group International*, avril 2007 [[https://minorityrights.org/wp-content/uploads/2015/08/MRG\\_Micro\\_Nicaragua\\_CAST\\_2007.pdf](https://minorityrights.org/wp-content/uploads/2015/08/MRG_Micro_Nicaragua_CAST_2007.pdf)].

<sup>835</sup> Entretien avec Roy Cayetano, Dangriga, 1er avril 2014 ; cf. infra, chapitre 6.

<sup>836</sup> Naama López, "El primer garífuna hondureño en investigar la autonomía territorial y educativa en la comunidad garífuna de Vallecito" [<https://contracorriente.red/2021/07/06/el-primer-garifuna-hondureno-en-investigar-la-autonomia-territorial-y-educativa-en-la-comunidad-garifuna-de-vallecito/>].

voir ces jeunes le dimanche dans les communautés jouant du tambour et chantant en garifuna... Tu peux voir ces mêmes jeunes dans la rue se mobiliser dans les luttes populaires »<sup>837</sup>.

Ecole militante<sup>838</sup>, territoire de conflits et d'utopies qui, pour différentes qu'elles soient, ne sont pas nécessairement incompatibles, lieu d'ouverture des possibles et ultime point de fuite d'un espace désormais fini<sup>839</sup>, Vallecito incarne, par son histoire, cette dialectique identité-résistance/identité-projet dont l'avenir reste à écrire.

## Conclusion

L'histoire de la territorialité garifuna reflète des évolutions structurelles – crise de la petite production paysanne, croissance démographique, pression accrue sur les terres, droit international – et législatives qui, comme ailleurs en Amérique latine, ont favorisé l'essor de mouvements indigènes de défense des terres. Ceux-ci, à la différence des mouvements paysans, revendiquent l'existence et l'application d'un droit ethnique, sur la base d'une mémoire collective, d'une culture différenciée, d'une filiation ancestrale dont les rapports au droit occupent alors le centre des débats. Le discours de l'OFRANEH et des comités communautaires de défense de terre met en avant un lien social transgénérationnel dont l'ancrage territorial est la pierre angulaire ; le territoire est ainsi conçu comme espace de rapports interpersonnels réciproques et solidaires, mais aussi comme le lien entre les vivants, les « ancêtres » qui l'ont transmis et les générations à venir ; en somme, comme la matrice d'un mode de vie dont l'idéalisation est la base d'un « essentialisme stratégique ». Cette idéalisation de la communauté et de son rapport au territoire est corrélative d'une critique d'un modèle économique fondé sur une privatisation

---

<sup>837</sup> Entretien avec Luther Castillo, Ciriboya, 11 mai 2013.

<sup>838</sup> Gregoria Flores souligne notamment le lien entre la récupération des terres de Vallecito, la défense des terres de Triunfo de la Cruz et les autres cas présentés à la CIDH : « Iseri Lidawamari a été l'une de mes grandes écoles... Si l'on me demande quelle est ta deuxième maison, après Triunfo de la Cruz, c'est Vallecito. L'un des engagements que l'on a assumé avec l'OFRANEH était l'accompagnement du processus des autres communautés... Comme nous nous mobilisons à Tegucigalpa pour la problématique de la región de Tela, de même nous impulsions la mobilisation pour Vallecito, pour Cayos Cochinos et pour Punta Piedra » (entretien avec Gregoria Flores, New York, 1er juin 2014).

<sup>839</sup> Camille Le Masne, *op. cit.* p 343. On pourrait ajouter : un espace qui se contracte, du fait de l'accaparement des terres mais aussi de la montée du niveau de la mer – cf. OFRANEH, "Erosión Costera y Efectos del Cambio Climático Devoran a las Comunidades Garífunas", 30 janvier 2013 [<http://ofraneh.wordpress.com/2013/01/31/erosion-costera-y-efectos-del-cambio-climatico-devoran-a-las-comunidades-garifunas/>].

marchande destructrice du lien social, du vivant et des écosystèmes. En opposant le couple culture différenciée-écologie au couple nation-développement, elle substitue l'imaginaire de la côte caraïbe comme espace à conquérir, intégrer et « civiliser »<sup>840</sup> par l'imaginaire d'un territoire où prévalent les droits coutumiers d'un collectif dont le tiers exclus ne serait pas la nature, mais les *invasores* (capitalistes, narcotraficants, mais aussi éleveurs et agriculteurs *étrangers*)<sup>841</sup>.

Avec l'inscription de ce droit coutumier dans le droit international puis national, le paradigme du « natif écologique » (la terre aux indigènes qui en prennent soin, et qui est indispensable à la sauvegarde de leur culture) succède à celui de la réforme agraire (la terre à ceux qui la travaillent) en tant que cadre de mobilisation pour la transformation du droit et son application, redéfinissant à la fois le légal et le légitime. Ces cadres de droit et de mobilisation, cependant, se superposent et s'interpénètrent. Le mouvement associatif Iseri Lidawamari, organisation clé du mouvement garifuna pour la terre dans les années 1990, est paysan de par ses tactiques et ses objectifs, ethnique de par son cadre idéologique. Bien que la réforme agraire puis les politiques néolibérales aient mis en concurrence habitants, paysans et éleveurs originaires de différentes régions pour une ressource de plus en plus rare, les transformations des espaces ruraux liés à ces politiques produisent des effets similaires sur les villages *ladinos* et *garifunas*<sup>842</sup>. Sans doute ceux-ci peuvent-ils se prévaloir de connaissances et de pratiques traditionnelles, de structures autonomes, d'une division du travail et d'une spiritualité distinctives ; les dynamiques migratoires et la diversité économique, religieuse, etc., inter- et intra-communautaire impliquent pourtant le croisement d'identifications ethnoraciales (garifuna/ladino) fondées sur la filiation au sens biologique, ancestral du terme et de catégories fondées sur un principe d'affinité territoriale (natif/étranger, habitant de la Mosquitia, etc.).

Comme le montrent les débats à ce sujet auprès de la CIDH, le statut de « natif » ou d'« autochtone » est lui-même l'objet d'interprétations diverses selon les critères adoptés. Au Belize, par exemple, les Mayas revendiquent ce statut sur la base d'une filiation avec les premiers habitants du Belize, que le gouvernement nie en les catégorisant comme des

---

<sup>840</sup> Cf. supra, chapitre 2.

<sup>841</sup> J'emprunte l'expression de « tiers exclu » aux réflexions de Nicolas Beauclair (*Éticas indígenas en discursos coloniales de los Andes y de Quebec: análisis, interpretación y perspectivas*, Thèse de doctorat en littérature, Université de Montréal, 2012).

<sup>842</sup> Le Movimiento Campesino del Aguan (MCA) et Vía Campesina sont signataires de la « Declaración del Foro sobre acaparamiento de territorio en América latina y Africa » (La Ceiba, 19 août 2011), et les organisations paysannes et autochtones participent souvent aux mêmes forums et mobilisations.

« Mopan » et des « Kekchi » (sous-groupes ethnolinguistiques mayas) venus du Guatemala depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle ; les Garifunas revendiquent une installation dans le sud du pays préalable à l'établissement d'une souveraineté anglaise, une filiation indigène *caraiibe* (au sens ethnique et spatial du terme) ; Mayas et Garifunas se réclament par ailleurs d'une culture non occidentale ancrée dans des systèmes communautaires d'utilisation des ressources et de transmission de la terre ; les *creoles* s'affirment comme les bâtisseurs historiques du pays, et même les *mestizos* d'origine mexicaine, guatémaltèque ou salvadorienne affirment occasionnellement leur part de « sang indien »<sup>843</sup>. Le cas du Belize, de même que celui du Honduras, illustre les paradoxes de l'application d'un droit indigène dans une région caraïbe aux allures de « mosaïque ethnique »<sup>844</sup>, dont l'histoire est particulièrement riche en migrations et circulations multiples, en déterritorialisations et reterritorialisations complexes, etc.

Aussi l'indigénéité est-elle une catégorie à géométrie et à frontières variables, qui peut s'entendre dans une logique de concurrence pour le territoire, avec les dangers qu'elle comporte (la confiscation-réification du lien territoire-identité comme instrument d'exclusion<sup>845</sup>) mais aussi, comme le rappellent l'OIT et la CIDH, comme une auto-identification, un « cheminement » qui tente de « renouer les fils d'une histoire égarée » ; « l'affirmation identitaire, observe en ce sens Christian Gros, s'accompagne souvent d'une quête de sens perdu »<sup>846</sup>. Quelle que soit la « base objective » de la culture ou de la filiation revendiquées, l'affirmation d'une identité ethnique, culturelle, est d'abord l'expression d'une telle quête, par opposition à ce qui est vécu comme « perte » (accaparement des terres, émigration) et « désintégration » (des liens sociaux, des marqueurs culturels). En ce sens, la notion d'indigénéité est porteuse de deux tensions essentielles : l'une entre une tendance à l'abstraction du lien filiation ethnique-appartenance territoriale d'une part, et une lutte pour les territoires « au concret » d'autre part, qui fait droit aux complexités des histoires et des géographies locales, des parcours et des auto-identifications de chacun ; l'autre qui renvoie à une dialectique déterritorialisation-reterritorialisation aux multiples modalités.

---

<sup>843</sup> Laurle Kroshus Medina, "History, culture, and place-making: 'native' status and Maya identity in Belize", *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 4, n°1, pp 133-165.

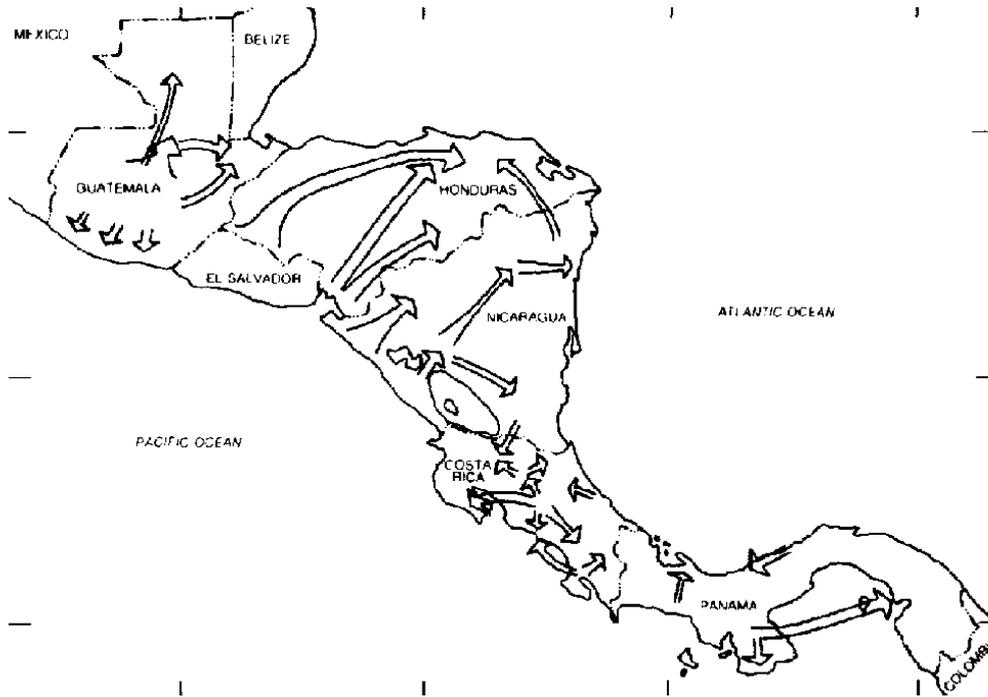
<sup>844</sup> Cf. Francisco Lizcano, "La población negra del istmo centroamericano", dans Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Centroamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993, pp 31-59.

<sup>845</sup> Cf. Odile Hoffmann, *op. cit.*, chapitre 9.

<sup>846</sup> Christian Gros, *op. cit.*, p 282.

C'est ce que nous verrons dans le dernier chapitre de cette étude, consacré aux rapports entre mobilités, communautés et identités dans une perspective diasporique, entre Amérique centrale et États-Unis.

**XXVI. MIGRATIONS, AGROINDUSTRIE, AIRES INDIGENES ET COMMUNAUTES GARIFUNAS AU HONDURAS**



1. Réformes agraires, programmes de colonisation agricole et dynamiques migratoires en Amérique centrale (United Nations University, *Colonization and Environment: Land Settlement Projects in Central America*, 1990).

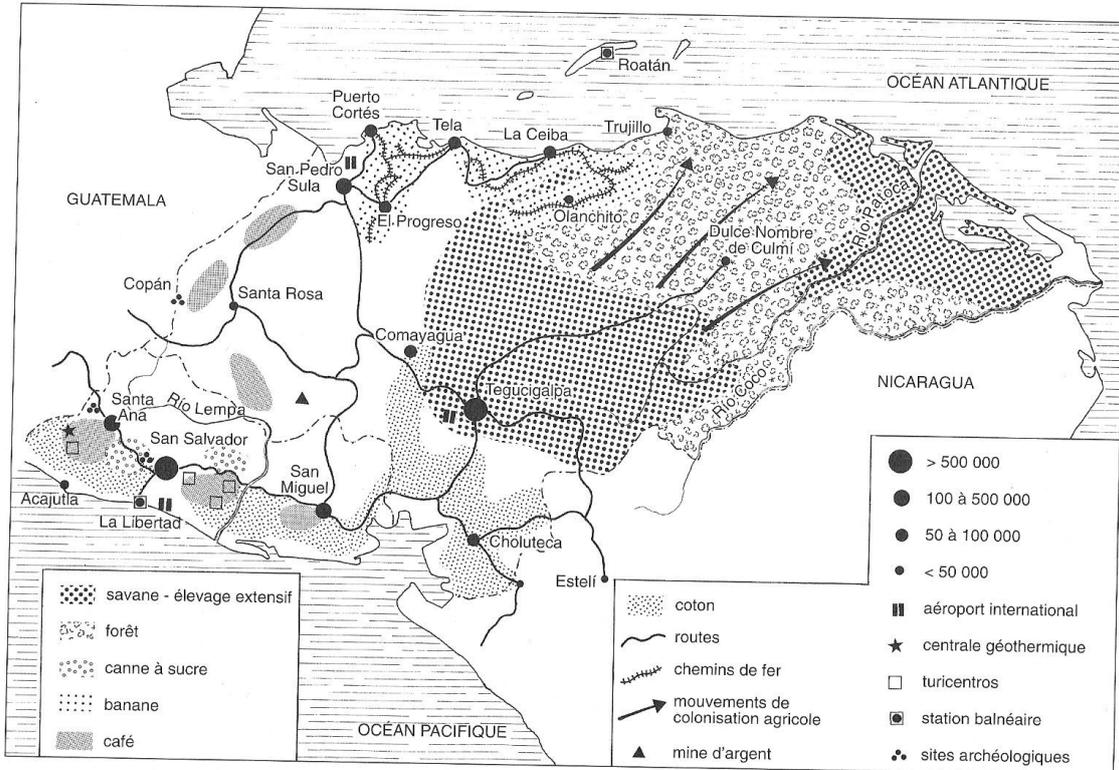
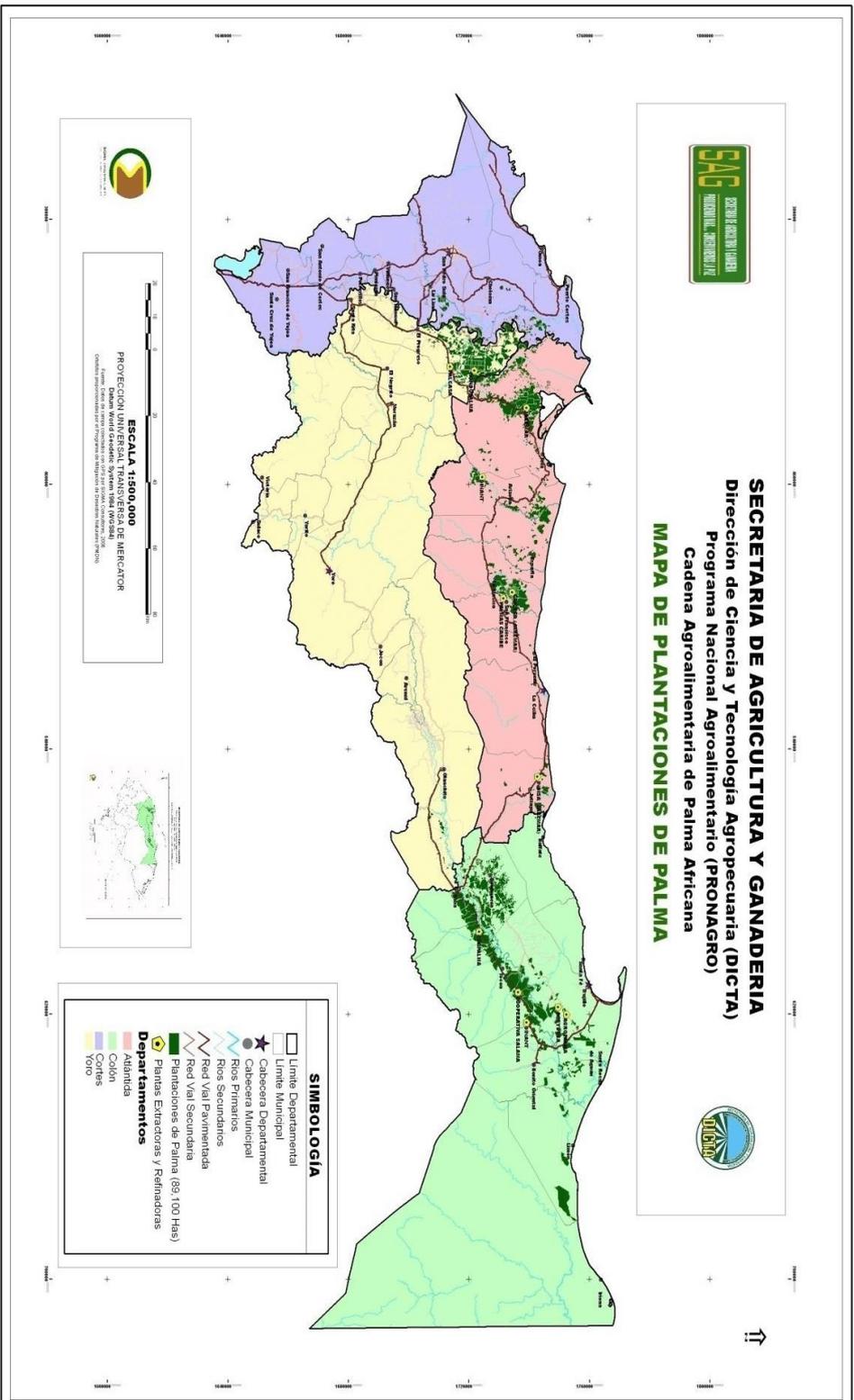
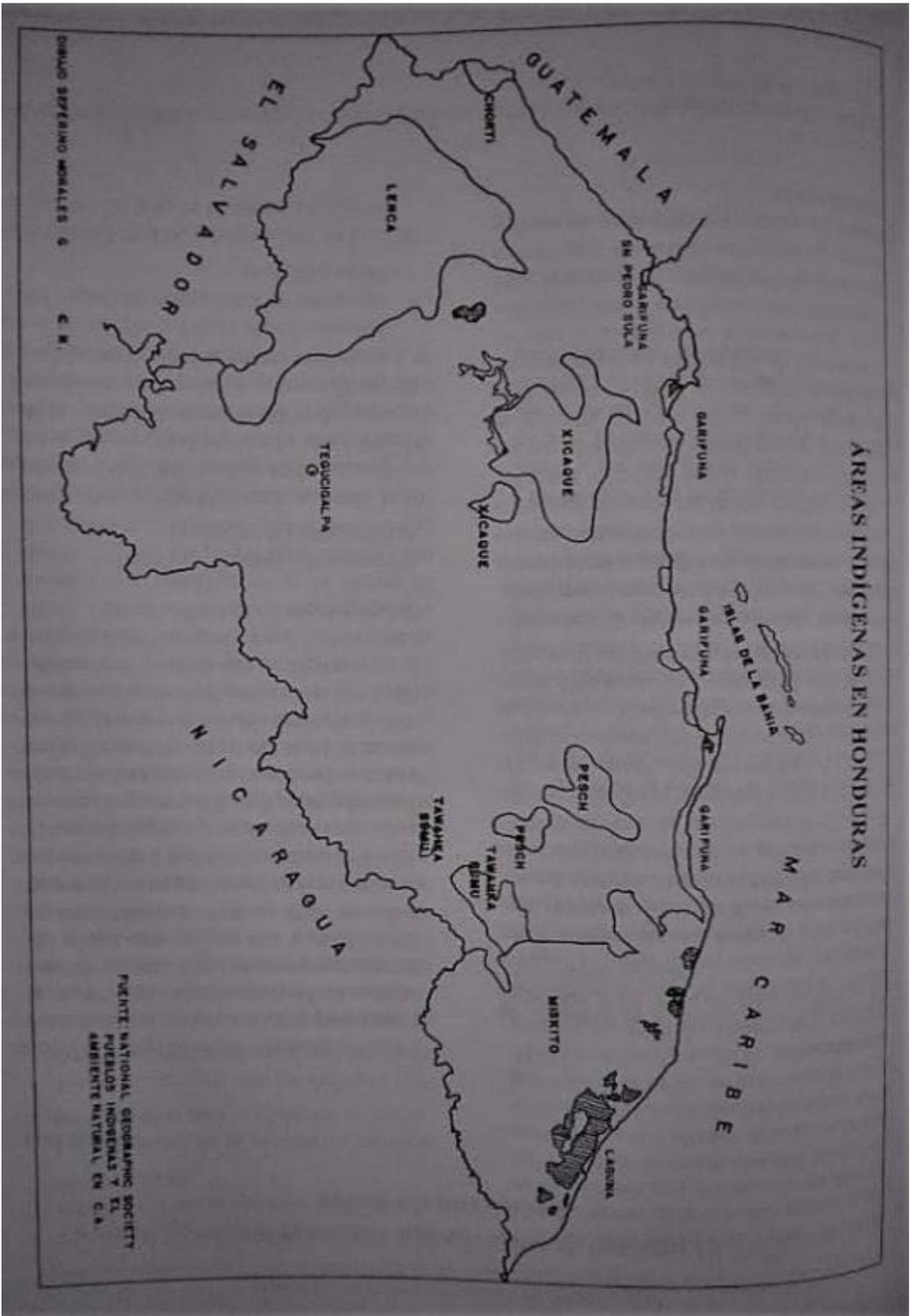


FIGURE 14 — Les grands traits de l'économie salvadorienne et hondurienne.

2. Usage des sols et mouvements de colonisation agricole au Honduras (Alain Musset, *L'Amérique centrale et les Antilles. Une approche géographique*, p 69).

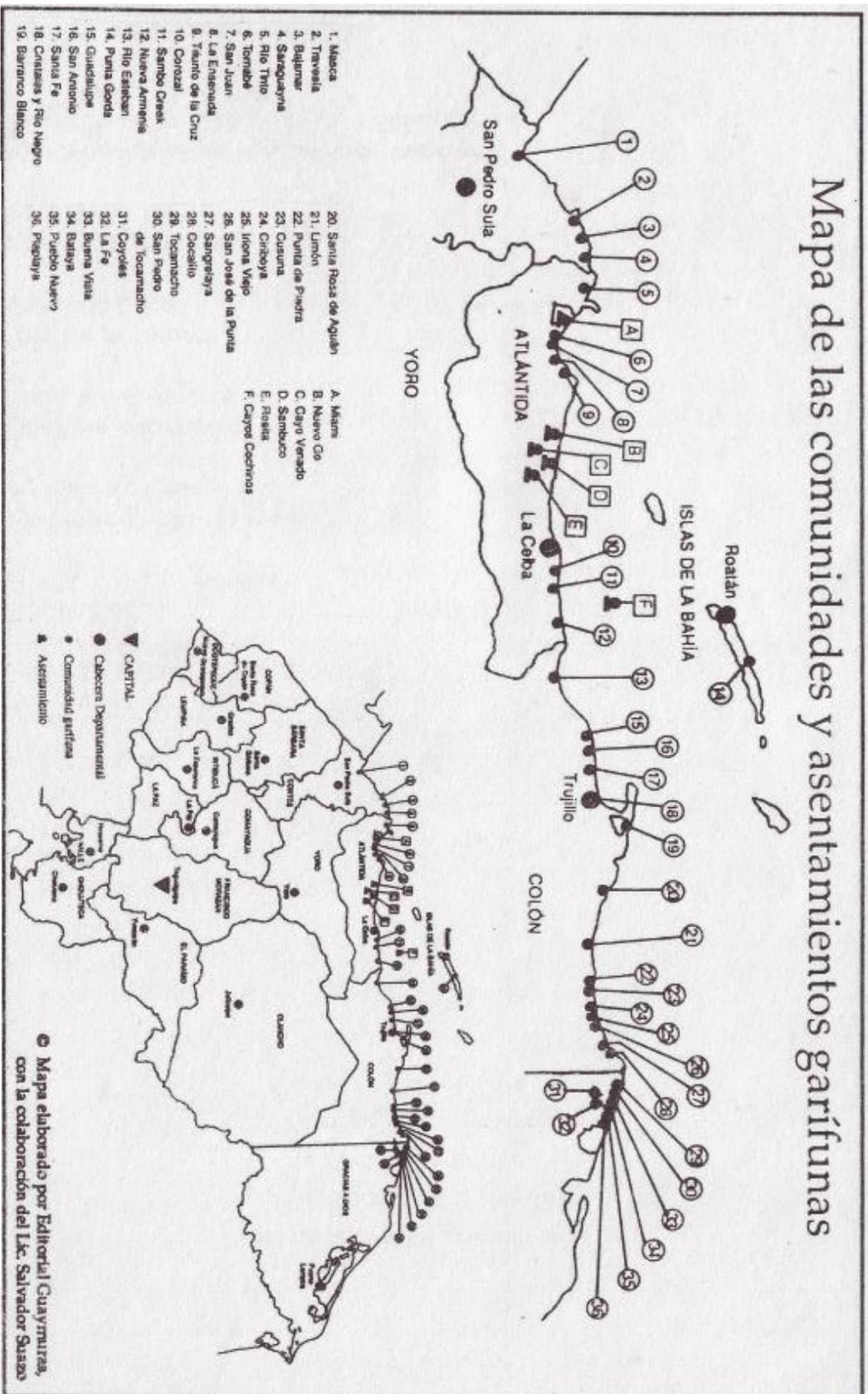


3. Aires de plantation de palme africaine actuelles et potentielles selon le Ministère de l'agriculture et de l'élevage hondurien (SAG, 2006).



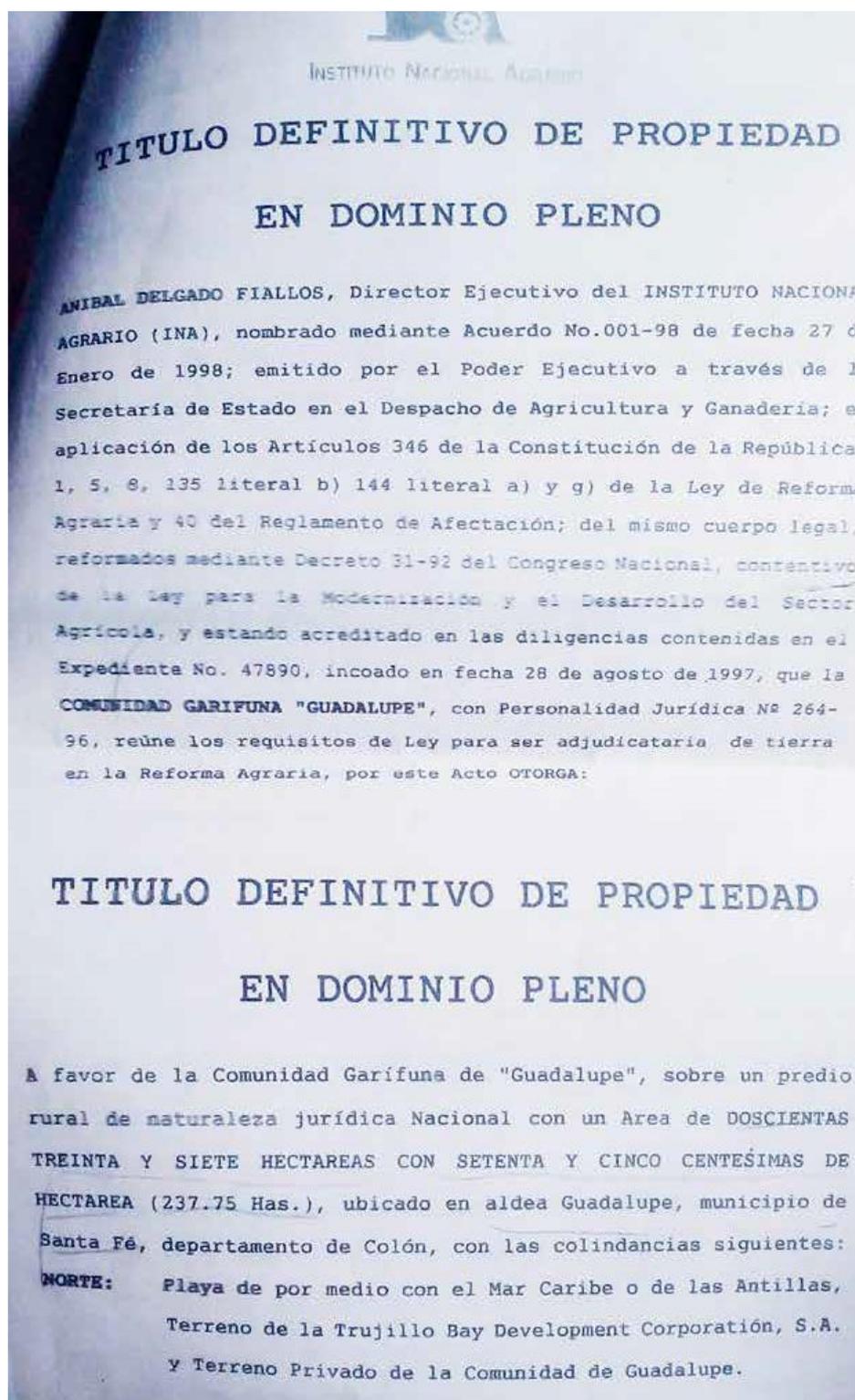
4. Aires indigènes au Honduras (reproduit dans *Memoria. Segunda Jornada Indígena Centroamericana sobre Tierra, Medio Ambiente y Cultura*, San Salvador, San Salvador, 26 juillet-1er août 1999, p 345).

# Mapa de las comunidades y asentamientos garífunas

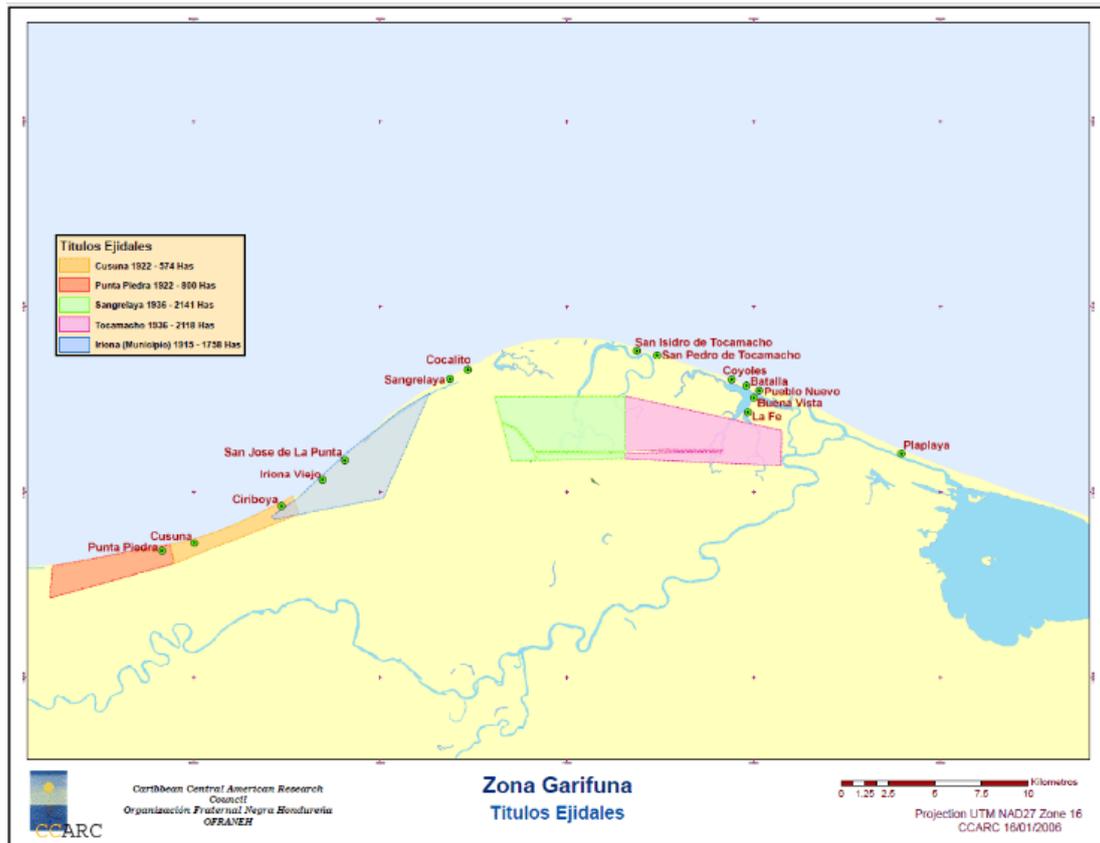


5. Départements et communautés garífunas au Honduras (carte élaborée avec la collaboration de Salvador Suazo pour l'édition de Ruy Coelho, *Los negros caribes de Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa, 1995).

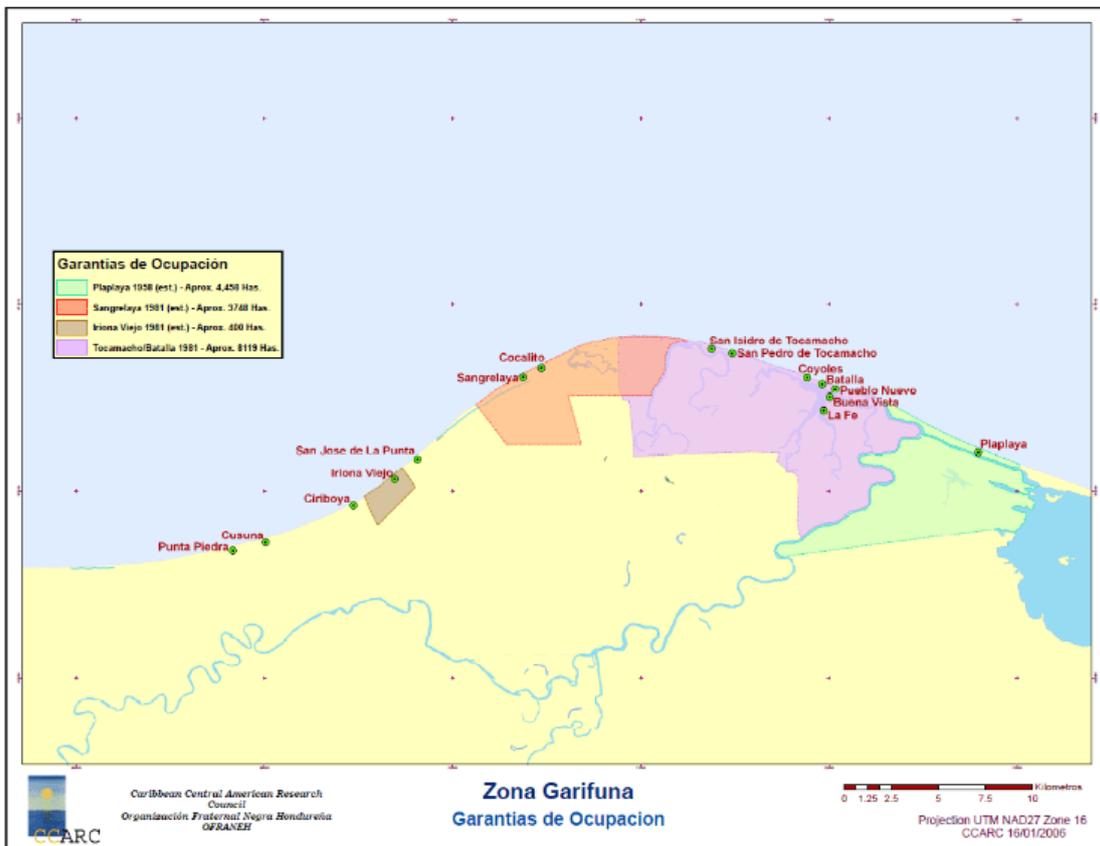
## XXVII. TITRES FONCIERS : L'EXEMPLE DES COMMUNAUTES GARIFUNAS DE LA ZONE D'IRIONA



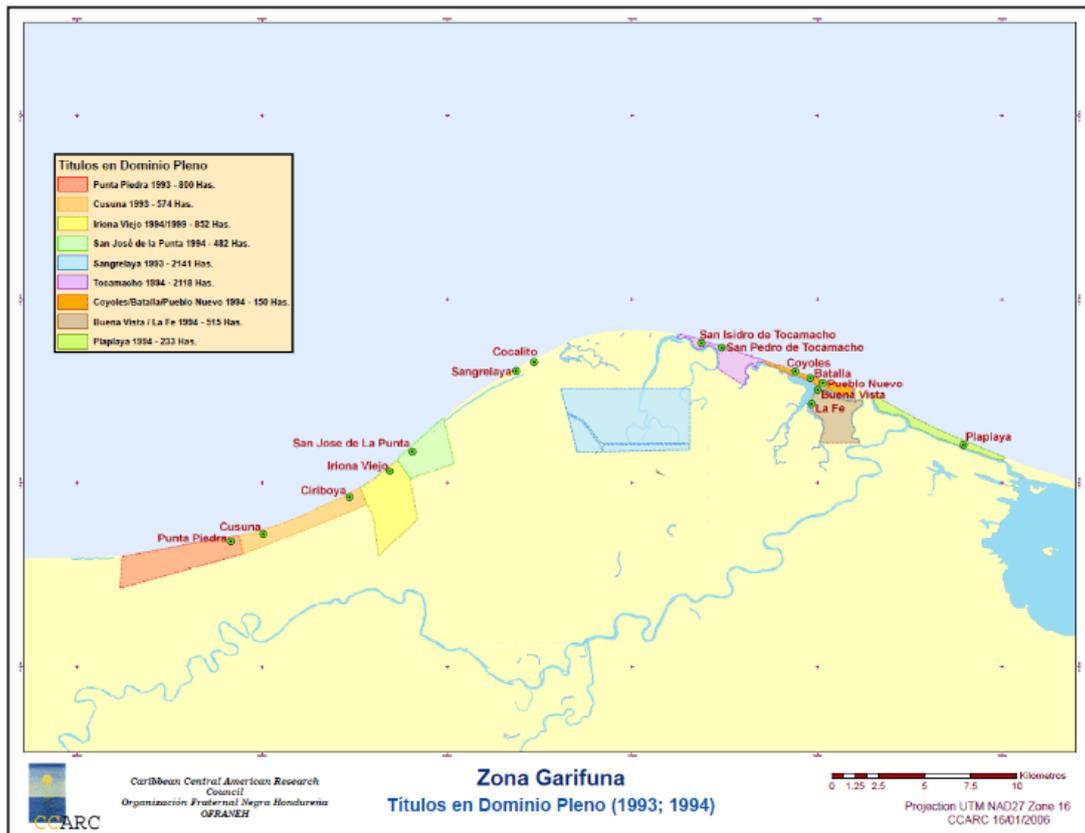
1. Titre collectif en *dominio pleno*, communauté de Guadalupe (INA, expediente 47890, reproduit dans "Apartheid garífuna en el caribe de Honduras (II)", 7 septembre 2017 [<https://www.pasosdeanimalgrande.com/es-co/component/k2/item/6019-apartheid-garifuna-en-el-caribe-de-honduras-ii>]).



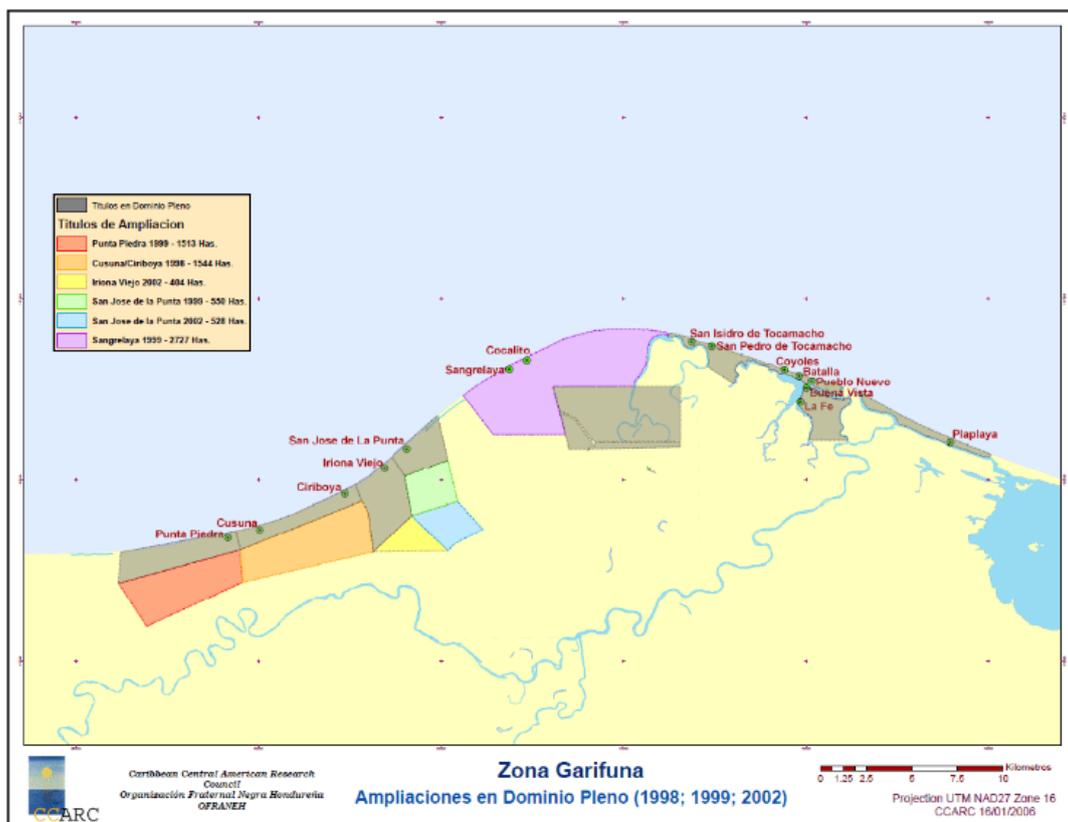
1. Titres *ejidales* des communautés garifunas de la zone d'Irióna (CCARC, 2002-2003).



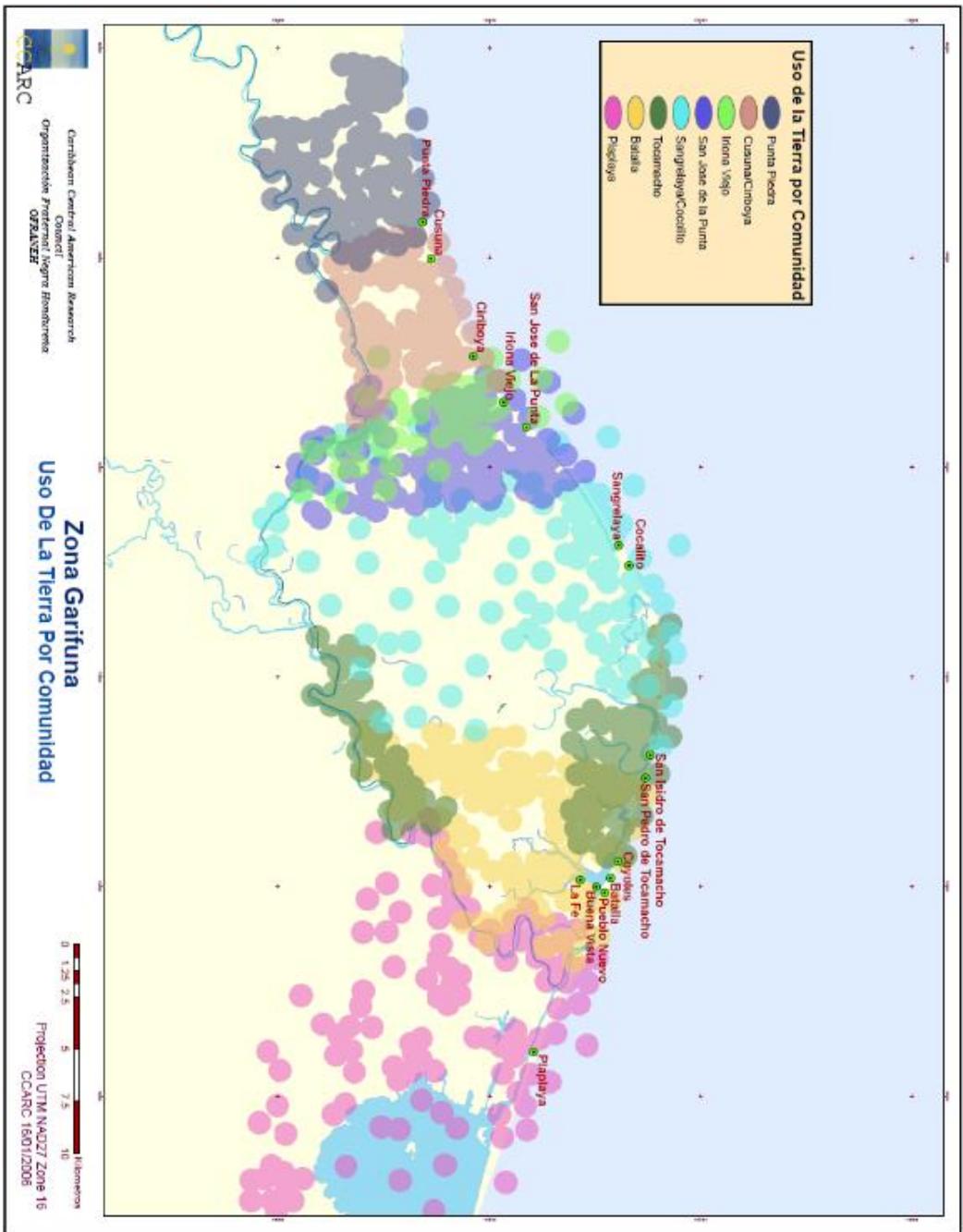
2. Garantías d'occupation des communautés de la zone d'Irióna (*id.*).



3. Titres de *dominio pleno* des communautés garifunas de la zone d'Iriona (*id.*).



4. Extension des titres de *dominio pleno* des communautés garifunas de la zone d'Iriona (*id.*).



5. L'habitat fonctionnel : activités de subsistance par communauté dans la zone d'Iriona (*id.*).

## XXVIII. USAGES DU TERRITOIRE



1. Pêcheurs à Chachahuate, Cayos Cochinos (photo O. C.).



2. Pêche à la senne à Triunfo de la Cruz (photo O. C.).



3. Culture de manioc à Triunfo de la Cruz, 2012 (Photo : O.C.).



4. Horticulture de la yuca et élaboration de la cassave à Limón, Colón (photo O. C.).



5. Territoire de chasse menacé par l'expansion des terres d'élevage, Sangrelaya, Colón, 2013 (photos O. C.).





6. La plage, axe de communication entre communautés (zone d'Iriona, 2013, photo O. C.).



7. La lagune, zone de collecte, de jeux et de détente (Nueva Armenia, 2013, photo O. C.).

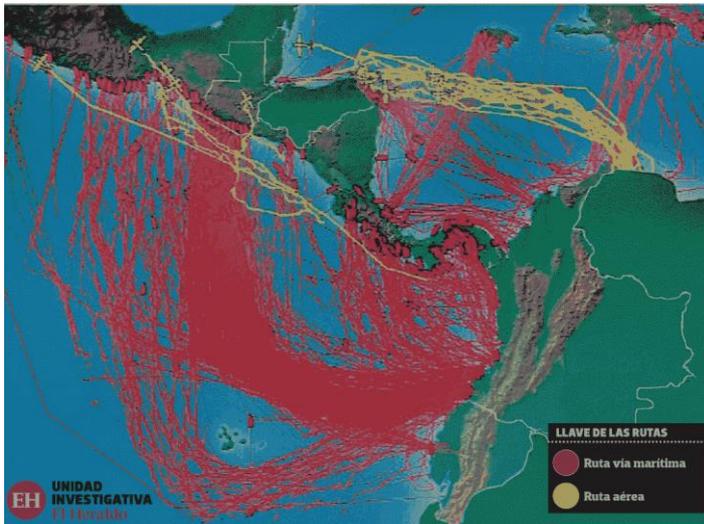


8. L'extension de la palme africaine entre Trujillo et Vallecito, 2013.



9. L'Indura Beach & Golf Resort dans la baie de Tela – photo promotionnelle [<https://www.guestreservations.com/>].

## XXIX. L'AMÉRIQUE CENTRALE, LA CÔTE CARAÏBE ET LA GEOPOLITIQUE DU NARCOTRAFIC



1. La Mosquitia, zone de transit de drogue : vols et transports maritimes suspects entre l'Amérique du Sud et l'Amérique centrale (“Así opera el Narco en Centramérica”, *El Heraldo*, 1<sup>er</sup> novembre 2016 – données du US Southern Command).



2. Routes aériennes, terrestres et maritimes du narcotrafic – “The Resurgence of the Central American Cocaine Highway”, *Insightcrime.org*, 28 décembre 2020  
[<https://insightcrime.org/news/analysis/resurgence-central-american-cocaine-highway/>].

XXX. LA DEFENSE DES TERRES COMMUNAUTAIRES



1. Manifestations contre la réforme de l'article 107 de la constitution hondurienne (janvier 1999, archive OFRANEH).



2. Interview de Roy Guevara sur les effets destructeurs de la pêche industrielle sur les réserves halieutiques (archive Roy Guevara).

# Presidente le pide a garífunas y tolupanes que trabajen la tierra

Por RAMÓN TEJEDA

La Ceiba

Trabajar la tierra para que la conserven y la hagan producir a fin de que puedan sostenerse y superarse con dignidad, pidió ayer el presidente Carlos Flores a los pueblos garífunas y tolupanes, al entregarles en esta ciudad títulos definitivos de propiedad.

"La tierra no es para cercarla, es para cultivarla, para sacar de ella los frutos del sustento familiar; tampoco la tierra es para especular con ella o traficar en el sentido comercial, la queremos llena de frutos que sirva como fuente de sostenimiento de los hijos para que todos los que dependen y viven de ese patrimonio puedan abrirse otros horizontes dentro y fuera de su comunidad", expresó el mandatario.

Las comunidades garífunas a las que se les entregó título son las de Nueva Go, La Rosita, Cayo Vetado, Guadalupe, Lintín y Casima. Los títulos para los tolupanes son: Agua Caliente de Reinada, San Francisco de Locomapa, Los Anillos y Mina Honda.

Flores dijo que la entrega de los títulos tiene el propósito trascendente enunciado en su propuesta de darle a los grupos étnicos de Honduras la garantía de sus tierras ancestrales como una forma de proteger no sólo su patrimonio agrícola-ecológico, sino también de conservar su unidad comunitaria y cultural.

## REFORMAS AL 107

En clara alusión a las reformas del artículo 107 constitucional, el presidente declaró que el interés nacional por desarrollar el turismo no debe ser motivo de menoscabo, perjuicio ni lo más mínimo al sistema, a, el patrimonio o la herencia de los grupos étnicos.



Diez títulos definitivos de propiedad entregó ayer el mandatario Flores a los grupos étnicos garífunas y tolupanes.



Dirigentes y miembros de casi todas las comunidades garífunas del Litoral Atlántico llegaron ayer a La Ceiba a los actos de entrega de títulos.

Agregó que el turismo además de un recurso valioso que fomenta el progreso y el bienestar nacional es una fuente muy grande de prosperidad y de empleo para que esos beneficios se distribuyan necesariamente a favor de las comunidades cercanas a su desarrollo.

"Las leyes deben conciliar el interés nacional por explorar sus recursos turísticos y el derecho que le asiste a nuestros grupos étnicos de subsecue protegerlos en sus propiedades, sus pertenencias, patri-

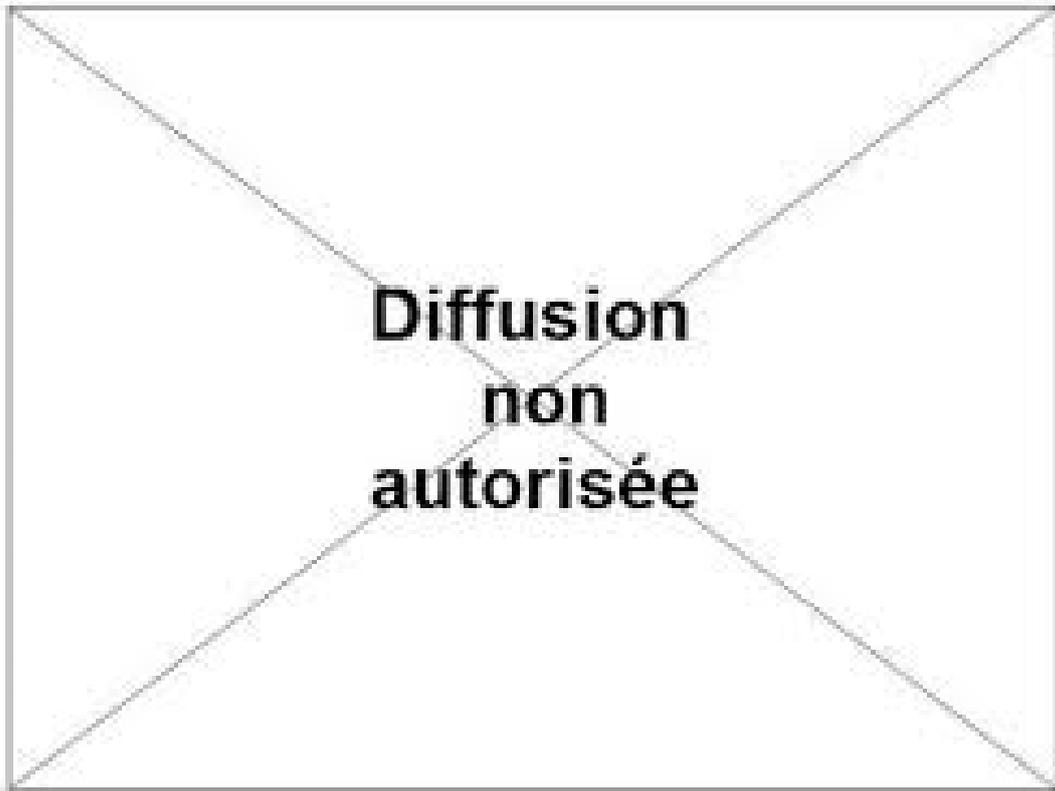
monio, herencia y cultura".

Para concluir su mensaje declaró que la gente de la costa ha visto el mar y está acostumbrada a mirar el horizonte a gran distancia, "por eso tengo fe en que podrán su mirada en ese horizonte amplio y luminoso, como se los muestra el mar de cada amanecer y entenderán que para llegar al futuro es necesario trabajar con esperanza y con redobrado coraje".

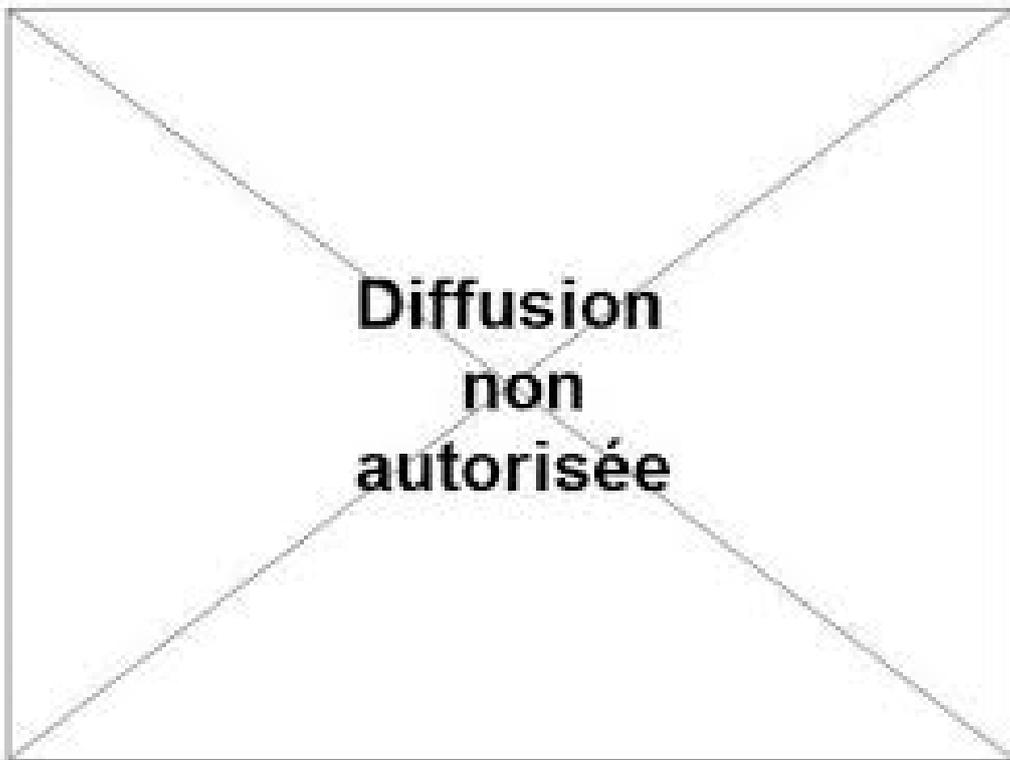
El representante de las diferentes organizaciones garífunas del país, Tilio Martínez González, manifestó que ellos están dispuestos a llegar a un entendimiento con las reformas del artículo haciendo varias propuestas en las que sobresale la participación de ese grupo étnico como socios en las inversiones agrícolas a realizarse.

Mientras que el director del Instituto Nacional Agrario, las Amal Delgado Fiallos, expresó que el proceso de titulación de tierras no constituye un programa, ya que en el presente sólo se limitará de auxiliar a las zonas Cayo, Lintín, Mosquitón, Bich y Tolupanes.

3. Remise de titres communautaires à des membres et dirigeants de communautés garífunas par le président Carlos Flores (1994-1998), qui demande aux Garífunas de « cultiver la terre » et défend par ailleurs la réforme de l'article 107 et le développement du tourisme comme « source d'emploi et de prospérité » (archive OFRANEH).



4. Exposé sur la situation territoriale des communautés garifunas lors d'une rencontre de jeunes garifunas à Nueva Armenia (photo O. C.).



5. Réunion de l'Organisation nationale de jeunes garifunas NANIGU, à Sambo Creek, selon la méthodologie de réflexion collective problèmes/solutions (photo O.C.).



6. La radio Sũgua de Sambo Creek, fondée par l'OFRANEH en 2009, troisième radio communautaire garifuna au Honduras, et le local de la radio Faluma Bimetu et du Comité de défense des terres de Triunfo de la Cruz (photos O. C.).



7. La radio Waruguma à Cristales, Trujillo (photo O. C.).



8. Protestation devant l'INA, Tegucigalpa, 2013 (photo O. C.).



9. Danseurs de Jankunu après une protestation à Tegucigalpa, 2013 (photo O. C.).

## XXXI. RECUPERATION ET OCCUPATION DES TERRES DE VALLECITO



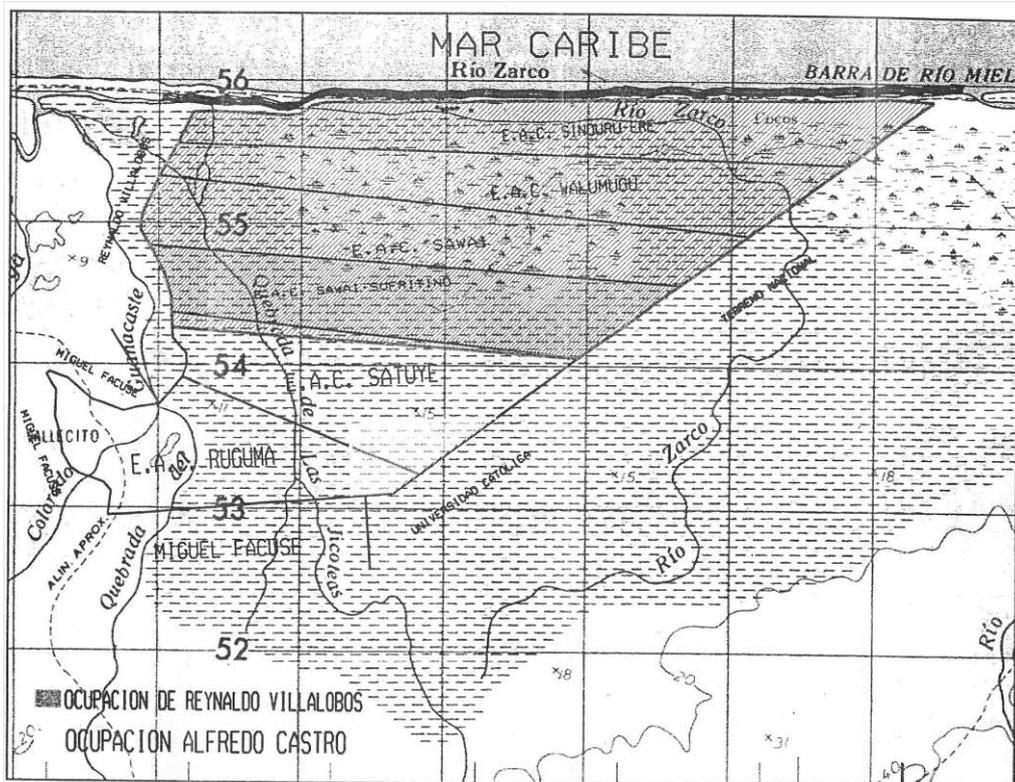
1. Visite de l'INA à Vallecito, 2013 (photo O. C.).



2. Maison commune et cuisine à Vallecito, 2013 (photo O. C.).



3. Cérémonie d'invocation des ancêtres sur le site de Vallecito, 2013 (ci-dessus, photo O. C.).



4. Titres des entreprises coopératives garifunas et situation des terres en 2012 (OFRANEH).



5. Garifunas sur le site de Vallecito lors de sa réoccupation en 2013 (photo O. C.).

## XXXII. LA CIDH ET LE CAS TRIUNFO DE LA CRUZ



1. Le projet de construction Marbella en 2012 (photo O. C.).



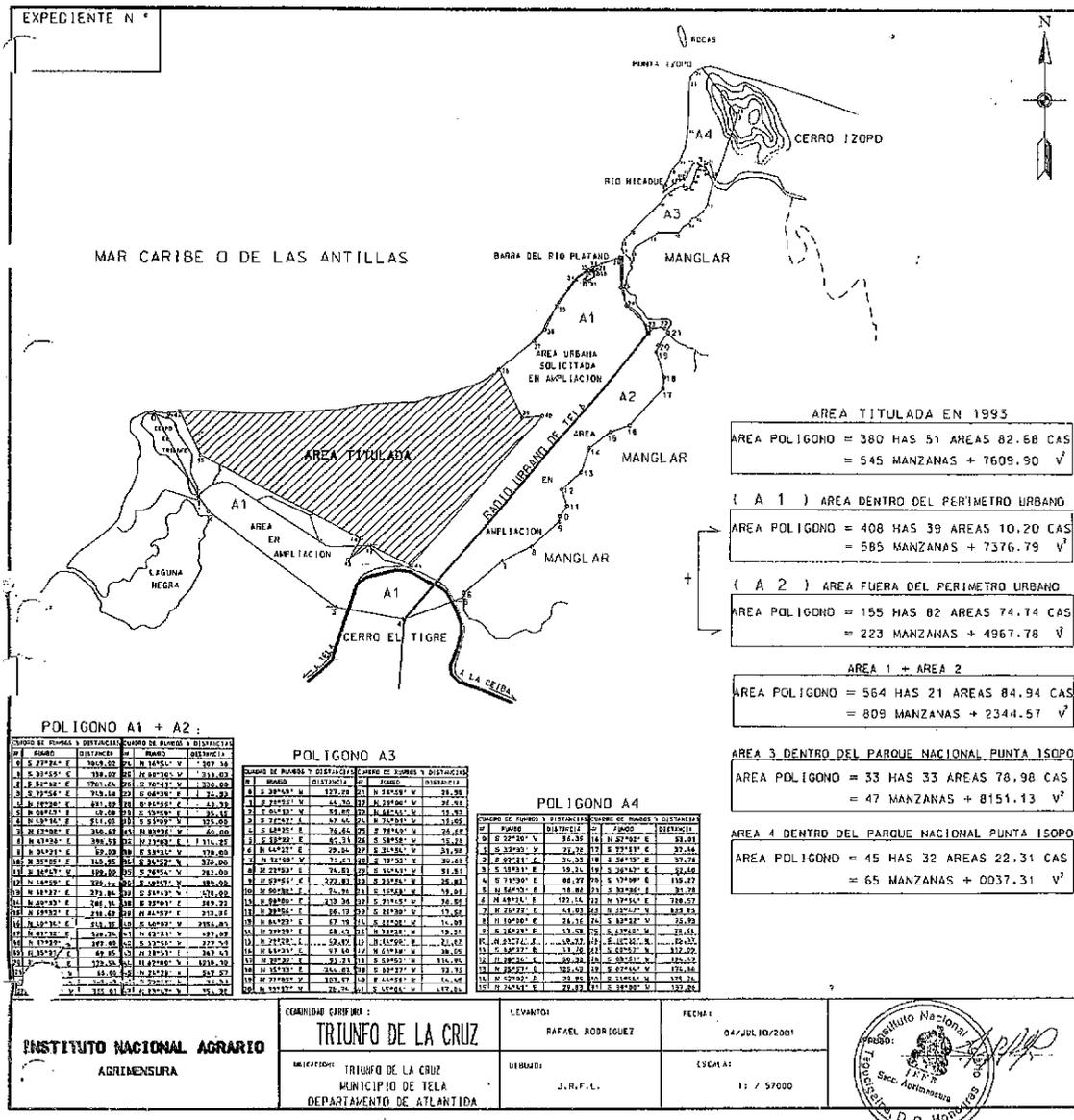
2. Maisons de luxe à Playa Escondida, Triunfo de la Cruz (photo O. C.)



3. Le témoignage de Clara Eugenia Flores assistée de sa traductrice (CIDH, 2014).



4. L'audience lors du procès Triunfo de la Cruz vs Honduras [<https://jubileosuramericas.net/comunidad-garifuna-del-triunfo-de-la-cruz-vrs-honduras-en-la-corte-interamericana-de-derechos-humanos-san-jose-costa-rica/>].



5. Titre communautaire, périmètre urbain et parcs nationaux (réserves) à Triunfo de la Cruz (CIDH, 2015).

## Chapitre 6 – Migrations et communautés

« Le fond du diagnostic de Rousseau est juste : tout progrès, surtout s’il est matériel et technique, se traduit par une régression dans un autre sens. »

Edgar Morin, « Au cœur de la crise planétaire » (2003)

Le 27 octobre 2012, Ruben Reyes, *triumfeño* établi à Los Angeles et créateur du dictionnaire garifuna-espagnol-anglais en ligne, présentait le film *Garifuna in Peril* au salon communautaire du troisième âge de Triunfo de la Cruz. Le film, tourné avec des acteurs locaux, raconte l’histoire d’un entrepreneur garifuna (Ruben) qui lance un projet de tourisme depuis Los Angeles avec l’idée de financer une école de garifuna à Triunfo de la Cruz ; son frère cadet, Miguel, se charge de guider les touristes sur place, mais ne tarde pas à tomber amoureux d’une fille qui travaille pour Copan del Mar, entreprise touristique fictive établie au Resort de La Ensenada (communauté voisine de Triunfo de la Cruz). Cette entreprise convainc Miguel de vendre le terrain prévu pour la construction de l’école, pour une somme de 5.000\$. Lorsque Ruben revient à Triunfo et se rend compte de ce qui s’est passé, il est vertement tancé par les anciens et les leaders du village pour n’avoir pas parlé de son projet avant – bref, pour son attitude « américaine » et individualiste. Au final, Ruben fait face au directeur du Copan del Mar, et le convainc de sa vision communautaire, collective et autonome de la propriété des terres et du développement, selon la coutume et le droit ancestral garifunas. Les scènes illustrant les débats et problématiques quotidiennes sur le développement et la défense des terres à Triunfo de la Cruz sont entrecoupées par la représentation d’une pièce de théâtre à Los Angeles sur l’histoire de Satuyé et de la lutte contre la colonisation anglaise de Saint-Vincent, dans un parallèle entre lieux et entre époques illustrant la continuité spatiale et temporelle de la lutte garifuna pour la survie du groupe. Le jeune homme qui joue Satuyé, qui apparaît au début du film comme le migrant typique qui refuse de parler garifuna – « *I’m American* » – comprend finalement la nécessité d’assumer son histoire et son identité – « *you’re Garifuna first, then you’re American* », « *because that’s who we are* », « *because that’s where we come from* », « *because we fight for freedom* ». Les thèmes de la perte de la culture garifuna via la migration et l’irruption d’acteurs externes dans la communauté, de la défense des terres et du langage, apparaissent comme indissociables. Contre les propositions du directeur du Copan del Mar de construire l’école en bordure du

terrain, Ruben insiste sur le fait que les Garifunas de Triunfo veulent la construire eux-mêmes, sur leur terre ; la confrontation des deux modèles de développement (« *people want jobs* »/« *we won't lose our land, not for some miserable jobs* ») à travers dialogue entre Ruben et le directeur américain du Copan del Mar constitue la scène centrale du film.

L'émigration se décline ainsi, à travers la vision d'un Garifuna émigré en visite dans sa communauté d'origine, comme l'histoire d'une identité *retrouvée, préservée*, via la mise en place de projets communautaires entre Los Angeles (la pièce de théâtre sur Satuyé) et Triunfo de la Cruz (l'école de garifuna). Dans les deux cas l'identité garifuna se vit et se conçoit comme menacée (« en péril ») et donc comme projet, effort pour convaincre, vision de l'économie et de la cohésion communautaires par opposition à l'individualisme *du dehors*. Migration et identité sont ainsi vécues à travers l'ambivalence dialectique de la perte et du retour.

L'émigration garifuna aux Etats-Unis des dernières décennies fait suite à des mouvements migratoires – chantiers de bois au XIX<sup>ème</sup> siècle, ports et *campos bananeros* au XX<sup>ème</sup> siècle<sup>847</sup> – géographiquement plus proches. Comment ce phénomène migratoire induit-il la reformulation des identités ethniques et communautaires ? En 1979 Nancie González parlait de New York comme d'une « nouvelle frontière »<sup>848</sup>; à la fin des années 1980, elle affirmait que l'installation et la construction d'une nouvelle vie (familiale, professionnelle) aux Etats-Unis conduiraient nécessairement à la disparition des éléments de l'identité garifuna (territoire propre et activités associées, sentiment d'une origine commune, langue) et à « la désintégration d'un groupe ethnique qui deviendrait une simple catégorie, ou une identité que les individus pourraient choisir ou ignorer en fonction de leurs styles de et leurs désirs »<sup>849</sup>. González oppose ainsi une identité « réelle » (« une *entité socioculturelle* vivante, avec sa propre structure politique, autonome »<sup>850</sup>) à une pure affirmation subjective flottant hors de toute base sociale ou communautaire – de ces ethnicités que Sollors qualifiait d'« abstraites » et de « symboliques », affirmations d'une culture ou d'une origine permettant de se distinguer

---

<sup>847</sup> Cf. supra, chapitres 2 et 3.

<sup>848</sup> Nancie González, "Garifuna Settlement in New York: A New Frontier", *International Migration Review*, Vol. 13, n°2, 1979, pp 255-263.

<sup>849</sup> Nancie González, *Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los Garifunas*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2008, p 273 et 305.

<sup>850</sup> *Loc. cit.*

en se parant des atours d'une « authenticité » liée au fait de « savoir d'où l'on vient »<sup>851</sup>. Cette abstraction identitaire est pour Sollors le symptôme d'un « syncrétisme » et d'une « assimilation » plus profonds qu'il n'y paraît<sup>852</sup>; elle s'exprime principalement à travers des objets qui font office de symbolisations externes, tels que vêtements ou drapeaux<sup>853</sup>; elle n'est, en termes baumaniens, que le « fantôme » ou le « succédané » de la « communauté » qu'elle remplace<sup>854</sup>.

Le récit de N. González est linéaire : à des migrations temporaires de proximité, succèdent des migrations lointaines et définitives<sup>855</sup>; les Garifunas sont finalement séparés de la terre et prolétarisés dans les métropoles demandeuses de main d'œuvre. Ce processus mène à terme à une désintégration inéluctable des Garifunas en tant que communauté – c'est-à-dire, pour reprendre la définition d'Yvon Le Bot, en tant que « type spécifique de lien au sein d'un groupe et entre ce groupe et la société »<sup>856</sup>. Le modèle de González rejoint, en ce sens, celui de Claude Meillassoux, qui voyait l'exode rural succéder aux « migrations de travail temporaires et circulaires » à mesure que de nouvelles industries accaparaient les terres communautaires, « épuisant rapidement les ressources de l'économie domestique » qui avaient permis de maintenir des réserves de main d'œuvre à bas coût<sup>857</sup>. Dans un article récent, Saskia Sassen réitérait ce constat à propos de l'Amérique centrale (plus particulièrement le triangle nord Guatemala-El Salvador-Honduras), expliquant l'émigration clandestine de mineurs non-accompagnés par une violence et une pauvreté produits par « trente ans de politiques internationales de développement [qui] ont laissé derrière elles une grande quantité de terres mortes (du fait de l'exploitation minière, de l'accaparement des terres et de l'agriculture de plantation) et ont expulsé des communautés entières de leurs habitats »<sup>858</sup>.

Un tel processus de déterritorialisation est incontestablement la résultante des violences politico-sociales et des politiques économiques des dernières décennies, et un facteur de

---

<sup>851</sup> Werner Sollors, *Beyond ethnicity. Consent and Descent in American Culture*, New York-Oxford University Press, 1986, pp 4-18.

<sup>852</sup> *Ibid.*, pp 13-14.

<sup>853</sup> *Ibid.*, p 16.

<sup>854</sup> Zygmunt Bauman, « Identité et mondialisation », dans Yves Michaud (dir.), *Université de tous les savoirs. Qu'est-ce que la société ? Vol. 3*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000, pp 443-453.

<sup>855</sup> Nancie González, "Garifuna Settlement in New York: A New Frontier", *International Migration Review*, Vol. 13, n°2, 1979, pp 255-263.

<sup>856</sup> *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*, Karthala, Paris, 1994, p 42.

<sup>857</sup> Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, François Maspero, Paris, 1982, chapitres 4, 5 et 6.

<sup>858</sup> "A Massive Loss of Habitat. New Drivers for Migration", *Sociology of Development*, Vol. 2, n°2, 2016, pp 203-233.

rupture d'un mode de vie en déclin<sup>859</sup>. Les mobilités extra-communautaires ne sauraient néanmoins se comprendre, de manière univoque, en tant que pure déterritorialisation-acculturation. D'une part, elles sont constitutives, comme nous l'avons vu, d'identités ethniques qui se forment au contact d'identités transnationales (noire, indigène) liées à des dynamiques politiques globales<sup>860</sup>; d'autre part, un nombre important de migrants, en Amérique latine, « choisissent délibérément d'aider leur famille et leur communauté à rester où ils sont, à renforcer les structures communales et sociales en même temps que les processus productifs, pour que les générations futures aient un lieu dans lequel elles puissent rester ou auquel elles puissent revenir »<sup>861</sup>.

Aussi les mobilités migratoires ont-elles « découplé les liens existant auparavant entre espace, stabilité et reproduction ; elles ont situé la notion de communauté dans de multiples emplacements »<sup>862</sup>. La communauté d'origine s'imagine via des références historico-culturelles élargies, tandis que se recréent des sociabilités communautaires en ville et que les flux (d'argent, d'information, etc.) *vers* les lieux de départ y transforment le paysage et les rapports sociaux<sup>863</sup>. Susanne Jonas et Nestor Rodríguez ont par exemple décrit la constitution d'une communauté maya guatémaltèque à Houston via la proximité résidentielle, la création d'organisations sportives, sociales ou religieuses, elles-mêmes liées aux villages d'origines par une multitude d'interactions (visites, retours, envois d'argent, communication numérique) qui transforment également les lieux d'émigration<sup>864</sup>. Marshall Sahlins, qui met en avant le caractère circulaire de nombreuses migrations d'aujourd'hui, relativise quant à lui l'idée d'une nécessaire dissolution des communautés dans les rapports individualistes, utilitaires et impersonnels du monde

---

<sup>859</sup> Bien que cette affirmation soit à nuancer en fonction des communautés (cf. supra, chapitre 5), Nancie González affirmait dès 1987 que « le style de vie ancien, qui dépendait de la pêche, de l'horticulture et du travail salarié disponible localement, n'existe plus que dans les contes et dans les souvenirs lointains » (*Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los Garífunas*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2008, p 298).

<sup>860</sup> Cf. supra, chapitre 4.

<sup>861</sup> David Barkin, cité par Delphine Prunier (*De nouvelles ruralités en Amérique centrale ? Dynamiques de mobilité, ressources et organisations familiales*, Thèse de doctorat en géographie, Université Paris VII-Diderot, 2013, p 34).

<sup>862</sup> Nikos Papastergiadis, cité par Stuart Elden, "Missing the point: globalization, deterritorialization and the space of the world", *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 30, n°1, mars 2005, pp 8-19.

<sup>863</sup> Susanna Hecht, Susan Kandel, Abelardo Morales et Nelson Cuéllar, "Migración y recursos naturales: estudios de caso en política, localidades y ruralidades", dans Hecht, Kandel et Morales (eds.), *Migraciones, medios de vida rurales y manejo de recursos naturales*, IDRC-PRISMA, El Salvador, 2012, pp 15-32.

<sup>864</sup> Susanne Jonas et Nestor Rodríguez, *Guatemala-US migration: transforming regions*, University of Texas Press, Austin, 2014, chapitre 4. Les auteurs distinguent cette communauté transnationale maya, fondée sur de « fréquentes interactions » et des « problématiques communes », d'une communauté guatémaltèque *ladina* « imaginée » à partir de l'idée d'une commune origine.

industriel, et souligne la reconfiguration « translocale » des rapports familiaux et communautaires et de modes de subsistance locaux dépendants des apports monétaires extérieurs ; il remet ainsi en cause la dichotomie tradition/modernité, et souligne l'interdépendance entre flux monétaires et modes de subsistance, mobilité et militantisme – en concédant toutefois qu'avec le passage des générations l'attachement au territoire d'origine et la « communauté translocale » sont susceptibles de s'estomper<sup>865</sup>.

C'est donc en tant que dialectique de déterritorialisation-reterritorialisation que nous envisagerons les migrations vers les villes états-uniennes mais aussi centraméricaines, en différenciant les phases du processus migratoire entre la seconde guerre mondiale et les deux premières décennies du XXIème siècle (A). Nous pourrions ainsi problématiser les notions de communauté et d'identité à partir de parcours et de paroles de migrants et de non-migrants, aux Etats-Unis (New York) et en Amérique centrale (Belize, Guatemala, Honduras) (B) ; nous interrogerons ensuite les expériences d'organisation depuis les espaces communautaires de la diaspora états-unienne (C), avant d'évoquer l'imaginaire historique et géographique spécifique d'une identité garifuna diasporique (D). Nous utiliserons pour cela sur une série d'entretiens individuels et collectifs menés à New York et en Amérique centrale (Honduras, Belize, Guatemala), qui nous permettront de contextualiser des discours parfois ambivalents sur les mobilités et la manière dont elles obligent à repenser l'identité en tant que rapport à une communauté locale, bilocale ou transnationale, réelle ou imaginée, économique ou politique, familiale, villageoise ou diasporique. Nous nous appuierons également sur des études menées lors des deux dernières décennies sur la diaspora garifuna, dont deux thèses écrites aux Etats-Unis par des Garifunas s'identifiant eux-mêmes comme membres de cette diaspora. Nous interrogerons ainsi les usages des termes « communauté » et « diaspora » dans les constructions identitaires d'acteurs qui produisent une réflexion sur leurs parcours et pratiques, dont la forme systématique est une anthropologie de soi qui engage un dialogue critique avec les études anthropologiques préexistantes.

---

<sup>865</sup> "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century", *Annual Review of Anthropology*, n°28, 1999, pp I-XXIII.

## A. La racine et le rhizome, une histoire des migrations garifunas

Pris individuellement, chaque village garifuna peut être décrit comme « une agglomération de familles »<sup>866</sup>, ou un ensemble de « maisons », au sens d'un groupe familial qui s'étend progressivement autour d'un terrain « souche »<sup>867</sup> – métaphore de l'arbre ou de la racine. L'ensemble de ces villages, cependant, se prête davantage à l'analogie du rhizome<sup>868</sup>. Comme l'observent Charles Cheek et Nancie González, à l'exception des premiers villages (Santa Fe, Guadalupe, San Antonio), la dispersion des groupes garifunas ne s'est pas faite de proche en proche à partir du centre initial de dispersion (Trujillo) : « leurs habitats, au XIX<sup>ème</sup> siècle, étaient majoritairement situés près des ports maritimes et des chantiers d'abattage des arbres, tant au Belize qu'au Guatemala et au Honduras » – ce qui tend à établir la proximité d'emplois salariés comme un facteur décisif des déplacements le long du golfe du Honduras au XIX<sup>ème</sup> siècle, la localisation spécifique des villages s'expliquant par des facteurs écologiques comme la proximité de rivières ou lagunes et l'accès à la mer<sup>869</sup>. La mer est une source de subsistance primordiale : le village de Barranco, par exemple, est à l'origine un site de pêche et de prise de tortues<sup>870</sup>. Elle est aussi l'axe qui permet de se déplacer d'une communauté à l'autre, et vers les « territoires globalisés » de l'interface maritime qui connectent le littoral à l'économie globale (le commerce britannique et l'économie de contrebande, les concessions forestières, le commerce bananier)<sup>871</sup>. Les villages garifunas s'orientent ainsi, dès le départ, vers les « routes d'eau »<sup>872</sup> de la mer Caraïbe et leurs

---

<sup>866</sup> Ruy Coelho, *The Black Carib of Honduras. A Study in Acculturation*, Doctoral Dissertation, Northwestern University, Evanston, Illinois, 1955, p 261.

<sup>867</sup> Nicolas Rey, *Les ancêtres noirs « révolutionnaires » dans la ville caribéenne aujourd'hui : l'exemple de Livingston, Guatemala*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université Paris I-Panthéon Sorbonne, 2001, 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 1 (« Règles d'héritage et d'usage fonciers dans la "maison" garifuna »).

<sup>868</sup> Sur les caractéristiques du rhizome (lignes et racines multiples, absence de centre, interconnexion des différents points), cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Introduction : rhizome », dans *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Editions de Minuit, Paris, 1980, pp 9-37.

<sup>869</sup> Charles Cheek et Nancie González, "Black-Carib settlement patterns in 19<sup>th</sup> century Honduras: the search for a livelihood", *Studies in Third World Societies*, n°35, mars 1986, pp 403-429.

<sup>870</sup> Cf. Joseph Palacio, Carlston Tuttle et Judith Lumb, *Garifuna Continuity in Land: Barranco Settlement and Land Use 1862 to 2000*, Producciones de la Hamaca, Caye Caulker, Belize, 2011, chapitre 3 ("The Founding of Barranco").

<sup>871</sup> Cf. Camille Le Masne, *Les dynamiques spatiales sur la façade caraïbe de l'Amérique centrale : pouvoirs et formation des territoires dans un espace de marges*, Thèse de doctorat en géographie, Université Paris VII-Diderot, 2010, pp 368-385.

<sup>872</sup> Expression de Fernand Braudel citée par Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode). Tome I, Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, 1960, p 238.

« avant-pays d’outre-mer » – espagnols, britanniques, nord-américains – plus que vers le continent et l’arrière-pays<sup>873</sup>.

La terre et la racine, le rhizome et la mobilité : cette dualité est historiquement associée à une division du travail liée à l’économie-monde aussi bien qu’à une division sexuelle, intra-communautaire des tâches : pêche et travail salarié pour les hommes, tâches domestiques et horticulture pour les femmes ; de sorte que « la femme est associée à la stabilité de la terre, alors que l’homme est lié à l’inconstance de la mer »<sup>874</sup>. England a montré que cette répartition historique des rôles n’est pas due à une « idéologie de genre garifuna » qui empêcherait les femmes de travailler, mais à la structure patriarcale du marché du travail centraméricain, qui limite leurs possibilités de revenus<sup>875</sup>. De fait, les femmes ayant émigré hors des villages ont d’abord travaillé en ville comme employées domestiques<sup>876</sup>, ou vécu avec leur famille dans les *campos bananeros* (les camps de travailleurs dans les plantations bananières). Les migrations garifunas au XX<sup>e</sup> siècle sont profondément liées au développement de l’enclave bananière, comme en témoigne l’histoire de Felix V., résident du quartier de La Mesa, à La Lima, sur des ex-terres de la Tela Railroad Company :

« Mon père, ou plutôt mon beau-père, travaillait dans la plantation bananière... D’abord il a travaillé comme jardinier pour les chefs là-bas, quand on était à Güerito, puis on est venu ici dans ce secteur, où il y avait la plantation... Ma mère aussi a travaillé dans l’usine d’emballage qu’a ouverte la Tela RR. Co... Et des parents à lui, des frères surtout, sont aussi venus après lui, de Colón, parce qu’il est du côté de Colón, et ils ont aussi travaillé pour la Tela, l’un d’eux est même devenu administrateur (*mandador*) d’usine d’emballage, il est mort

---

<sup>873</sup> Camille Le Masne, *op. cit.*, p 20. Le Masne va jusqu’à parler, à propos de la façade caraïbe, d’une « non Amérique centrale » caractérisée par « un désir d’appartenir à autre chose, au monde indigène, à la Caraïbe ou aux Etats-Unis ».

<sup>874</sup> Sarah England, citée dans DED-GTZ, *Remesas y Desarrollo: Lecciones de la Comunidad Transnacional Garifuna*, 2004, p 11. Dans le contexte colombien, Odile Hoffmann parlait en termes similaires des deux « pôles » de « l’identité des Afropacifiques, l’ancrage et la mobilité », « l’arbre et la pirogue » (*Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*, IRD-Karthala, Paris, 2004, p 79).

<sup>875</sup> « De nombreuses femmes préfèrent alors rester dans les villages garifunas où ils peuvent obtenir de l’aide d’autres femmes de leur parenté, des contributions sporadiques des pères de leurs enfants, et des produits de la terre » (Sarah England, *Creating a Global Garifuna Nation? The Transnationalization of Race, Class, and Gender Politics in the Garifuna Diaspora*, Doctoral Dissertation, University of California, Davis, 2000, p 152).

<sup>876</sup> Cf. Ruy Coelho : « beaucoup de filles quittent leurs villages et vont à La Ceiba, Tela, San Pedro Sula, et d’autres agglomérations importantes, où elles cherchent des emplois en tant que cuisinières, domestiques et infirmières » (*op. cit.*, p 119).

maintenant, mais ses enfants ont grandi et ont continué à travailler ici dans le secteur de San Pedro Sula. (...) Une fois que Tela a fermé ses campus ou ses départements, beaucoup de gens se sont consacrés à travailler à San Pedro Sula dans les *maquilas*, ou dans des travaux indépendants, d'autres travaillent dans des ateliers, et c'est ainsi que la plupart d'entre eux se sont installés progressivement dans la région »<sup>877</sup>.

L'essor des compagnies bananières joue un rôle essentiel dans la mobilisation d'une main d'œuvre qui doit ensuite trouver à s'employer ailleurs, avec la suppression massive et continue de postes de travail dans la deuxième moitié du XX<sup>ème</sup> siècle<sup>878</sup>. Au début des années 1960, González observe que les Garifunas de Livingston migrent de plus en plus à Guatemala Ciudad du fait du déclin de l'industrie bananière ; « ce groupe, note-t-elle, bien qu'il vive encore dans de petits villages côtiers à l'aspect paysan, est devenu de plus en plus dépendant du travail salarié depuis environ 1900 »<sup>879</sup>. Saskia Sassen signalait qu'une première salarisation dans le pays d'origine précédait généralement l'émigration aux Etats-Unis : « les personnes d'abord arrachées à leurs modes de vie traditionnels, puis laissées au chômage, se retrouvent souvent sans autre option que l'émigration – en particulier si les stratégies de croissance par l'exportation ont affaibli l'économie intérieure du pays »<sup>880</sup>. L'investissement direct étranger apparaît donc comme un facteur primordial du « décollage migratoire », l'ouverture de pays de la périphérie aux flux de capitaux, de services et marchandises de pays du centre créant les conditions de l'émigration subséquente<sup>881</sup>.

Dans le cas des Garifunas, les travailleurs de la marine marchande sont en effet les premiers à s'installer, dès les années 1940, dans des ports comme New York, Los Angeles ou la Nouvelle-Orléans<sup>882</sup>, de sorte que l'émigration garifuna aux Etats-Unis anticipe les flux de migrants centraméricains d'une vingtaine d'années<sup>883</sup>. Dès cette époque, des

---

<sup>877</sup> Entretien avec don Felix V., La Lima, 28 novembre 2013.

<sup>878</sup> André Marcel d'Ans parle à ce propos de « débananisation » progressive de l'économie dans le Honduras post-seconde guerre mondiale (*Honduras. Difícil emergencia de una nación, de un Estado*, Renal Video Producción, Tegucigalpa, 2009, chapitre 8).

<sup>879</sup> Nancie Solien González, "Black Carib Adaptation To a Latin Urban Milieu", *Social and Economic Studies*, Vol. 14, n°3, Septembre 1965, pp 272-278.

<sup>880</sup> Saskia Sassen, "Why Migration?", *NACLA Report on the Americas*, Vol. 26, n°1, 1993, pp 14-19.

<sup>881</sup> Saskia Sassen, *op. cit.* Sur la distinction centre-périphérie dans l'économie globale, cf. Immanuel Wallerstein, *World-system analysis. An introduction*, Duke Press University, Durham & London, 2004.

<sup>882</sup> Ramón D. Rivas, *Pueblos Indígenas y Garífuna de Honduras. Una caracterización*, Guaymuras, Tegucigalpa, 1993, pp 262-264.

<sup>883</sup> Sarah England, *op. cit.*, pp 8 et 27.

anthropologues comme Ruy Coelho et Nancie González décrivent les modalités de ce phénomène migratoire en des termes fort contrastés. « Ni la violence ni le prestige des coutumes étrangères n'inciteront les Caraïbes noirs à abandonner leurs propres valeurs culturelles et leurs modes de vie traditionnels. (...) On peut rencontrer un Caraïbe qui a vécu des années dans des pays européens et américains, mais qui, rentrés dans leurs villages, sont peut-être moins touchés par des influences culturelles étrangères que ceux qui sont restés chez eux », écrit Coelho en 1955. A dix ans d'intervalle, et suite à un séjour de plusieurs années à Guatemala Ciudad de 1960 à 1964, González observe au contraire que les « noirs caraïbes » qui s'y sont installés renoncent à leur gastronomie, s'assimilent à la culture et aux organisations ladinas, et que, contrairement à d'autres communautés migrantes à travers le monde, ils n'ont pas formé d'association volontaire ; elle en conclut que la migration prend un caractère définitif qui a pour corollaire l'abandon des signes visibles de la culture garifuna<sup>884</sup>.

Or il semble qu'il faille différencier non seulement les parcours individuels, mais aussi les contextes géographiques ; au Honduras, des populations plus nombreuses et de différents villages ont formé leurs propres associations dans des villes comme Tegucigalpa ou Puerto Cortés<sup>885</sup> ; à San Pedro Sula, à la fin des années 1980, des Garifunas résidant en ville ont fondé leur propre quartier, la *colonia* Alfonso Lacayo, avec l'aide de la Misión Española, de la Federación Hondureña de Cooperativas de Vivienda Ltda (FEHCOVIL) et de la municipalité, qui a cédé un terrain pour un prix symbolique<sup>886</sup>. Doña Loyda, native d'Iriona, a migré à San Pedro Sula en 1982, à l'âge de 25 ans, après avoir dû arrêté ses études ; résidente du quartier depuis sa fondation, alors qu'elle travaillait comme employée domestique, elle explique la nécessité pour les Garifunas installés en ville de disposer de leur propre maison pour y recevoir les nouveaux arrivants : « ce qui se passe par exemple, c'est que je suis locataire, une amie de mon village (*paisana*) me dit qu'elle a besoin d'un logement pour pouvoir travailler, alors les gens vivent en commun mais souvent les propriétaires n'aiment pas cela, et du coup c'est toujours un problème »<sup>887</sup>. Fidencio Sabio, l'un des initiateurs du projet, qui a quitté son village de San José de la Punta à l'âge de 17 ans, décrit la colonie Lacayo comme un *morenal* : « la seule différence est qu'il y a pas la mer, mais c'est un *morenal*,

---

<sup>884</sup> Nancie Solien González, *op. cit.*

<sup>885</sup> Cf. *supra*, chapitre 4.

<sup>886</sup> Fidencio Sabio, "Historia de la Colonia Alfonso Lacayo Sánchez", texte polycopié, 23 octobre 2008.

<sup>887</sup> Entretien avec doña Loyda, San Pedro Sula, 15 novembre 2013.

seulement c'est un *morenal* mixte »<sup>888</sup>. Don Fidencio a travaillé comme serveur dans différents établissements de la ville, avant de vivre à son compte d'un petit commerce de vente alimentaire. De ses trois enfants, deux vivent aux Etats-Unis, dont un fils à la Nouvelle-Orléans qui est parti clandestinement depuis une dizaine d'années<sup>889</sup>.

Les aléas des conjonctures économiques et des politiques publiques et les écarts de capital scolaire et économique différencient fortement les parcours, dans un contexte de croissance des flux et de diversification des profils migratoires en Amérique centrale<sup>890</sup>. Melecio González, qui a obtenu son statut de résident dans les années 1970 après plusieurs années à travailler comme marin, est représentatif des premières générations de migrants ; après avoir réalisé des études universitaires à Miami, il s'est installé à Los Angeles, où il a travaillé dans les services sociaux de protection de l'enfance durant plus de vingt ans ; il est retourné vivre sa retraite à Cristales, son quartier d'origine, où il revenait en visite presque chaque année<sup>891</sup>. Depuis l'époque où Melecio s'est installé aux Etats-Unis, les « chaînes de migration »<sup>892</sup> y ont décuplé la population garifuna. A la fin des années 1970, González estime cette population à une dizaine de milliers pour la seule ville de New York, incluant la première génération née aux Etats-Unis<sup>893</sup> ; au début du XXIème siècle, Arrivillaga mentionne le chiffre de 120.000 Garifunas aux Etats-Unis, dont une majorité à New York<sup>894</sup>. Dans le même temps, l'émigration aux Etats-Unis a explosé au niveau régional, avec, dans le cas du Guatemala, une moyenne annuelle de plus de 20.000 migrants par an entre 1986 et 2003, et de plus de 56.000 par an entre 2004 et 2011<sup>895</sup>. Au Honduras, le volume de migrants augmente significativement dans les années 1990, et fait plus que double entre les années 2000 (environ 300.000 personnes nées au Honduras vivant à l'étranger) et les années 2010 (environ 695.000, dont 627.000 aux Etats-Unis)<sup>896</sup> ;

---

<sup>888</sup> Entretien avec Fidencio Sabio, San Pedro Sula, 17 novembre 2013. La *colonia* Lacayo est enclavée dans le secteur populaire *mestizo* de la Rivera Hernández.

<sup>889</sup> Entretien avec Fidencio Sabio, San Pedro Sula, 17 novembre 2013.

<sup>890</sup> Voir par exemple la diversité de profils et la baisse tendancielle du niveau d'études des migrants dans le cas du Belize dans OIM, OIT, CECC/SICA, Network of Labour Market Observatories of Central America and the Dominican Republic, *Intraregional Labour Migration Flows: Current situation, challenges and opportunities in Central America and the Dominican Republic. Belize report*, 2012, p 17.

<sup>891</sup> Entretien avec Melecio González, Trujillo, 8 avril 2012.

<sup>892</sup> Qui renvoient en sociologie des migrations à l'importance du « capital social » (liens avec des parents déjà installés) comme facteur qui auto-entretient l'émigration – François Héran, *Pourquoi migrer ? Cours au collège de France*, leçons des 7 et 14 février 2019.

<sup>893</sup> "Garifuna Settlement in New York: A New Frontier", *International Migration Review*, Vol. 13, n°2, 1979, pp 255-263.

<sup>894</sup> Alfonso Arrivillaga, *La población garifuna migrante*, CODISRA, Guatemala, 2009, p 57.

<sup>895</sup> Susanne Jonas et Nestor Rodríguez, *op. cit.*, pp 31-60.

<sup>896</sup> OIM, *Perfil migratorio de Honduras 2019*, pp 23-24.

une enquête publique de 2006 a évalué le nombre de foyers incluant des émigrés à 11,3% (dont 91,4% aux Etats-Unis)<sup>897</sup>. Dans les deux cas, l'augmentation récente du nombre de migrants est liée à une augmentation du chômage et du sous-emploi<sup>898</sup>, de la violence<sup>899</sup>, de la vulnérabilité climatique et environnementale, ainsi qu'à la présence de parents dans le pays de destination et au désir de réunification familiale<sup>900</sup>.

Cette forte croissance coïncide avec des conditions économiques plus difficiles aux Etats-Unis, une sécurisation-militarisation des frontières et un accroissement des risques du voyage terrestre par le Mexique – viols, racket, séquestration et torture contre rançon, assassinats<sup>901</sup>. Malgré cela, la migration apparaît souvent comme la seule façon de remédier à une précarité omniprésente dans les récits de jeunes garifunas comme Mickael, de Tornabé, qui a fait sept fois le voyage. Il est passé deux fois ; la première fois il est resté aux Etats-Unis entre quatre et cinq ans ; la fois suivante il a été rapidement repris par la « migra » (la police aux frontières).

« La réalité là-bas, je la vois super meilleure... Ici pour trouver un travail qui paye 3.000 o 4.000 lempiras il faut avoir un contact, savoir faire quelque chose, sinon c'est difficile. Si on n'a pas une qualification particulière ici au Honduras on meurt de faim. C'est pour cela que ce que j'ai vécu là-bas je ne pourrai jamais le comparer avec ce que je vis ici, ce ne sera jamais la même chose. C'est pour ça que je veux repartir là-bas... Je ne sais pas ce qui me retient ici, je ne travaille pratiquement qu'un ou deux jours par semaine, des fois sur deux ou trois semaines je ne travaille que deux jours, de ce que je trouve, des déménagements,

---

<sup>897</sup> Wilmer Reyes, Pedro Torres et Raquel Isaula, "Migración, remesas y la gestión de los recursos naturales en Olancho, Honduras", dans Susanna Hecht, Susan Kandel et Abelardo Morales (eds.), *op. cit.*, pp 55-78. Selon une étude de 2004 de la coopération allemande, 16% des foyers honduriens sont récepteurs de *remesas*, ce chiffre montant à 42% pour la zone caribéenne du pays (DED-GTZ, *op. cit.*, p 8).

<sup>898</sup> C'est-à-dire du nombre de personnes qui travaillent mais dont les revenus « sont en-dessous du salaire minimum dans leur secteur d'emploi », qui est passé, dans le cas du Honduras, de 35% en 2003 à 62,8% en 2018 (OIM, *op. cit.*, p 3).

<sup>899</sup> Saskia Sassen rappelle qu'en 2012, le Honduras avait le taux d'homicides par habitants le plus élevé du monde, la ville de San Pedro Sula atteignant un record mondial de 187 homicides pour 100.000 habitants l'année suivante ("A Massive Loss of Habitat. New Drivers for Migration", *Sociology of Development*, Vol. 2, n°2, 2016, pp 203-233).

<sup>900</sup> OIM, *op. cit.*, pp 7-8.

<sup>901</sup> Voir par exemple Jo Tuckman, "'Flee or die': violence drives Central America's child migrants to US border", *The Guardian*, 9 juillet 2014 [<http://www.theguardian.com/world/2014/jul/09/central-america-child-migrants-us-border-crisis?CMP=EMCNEWEML6619I2>].

des chantiers, n'importe quoi, pourvu que je puisse gagner quelque chose et acheter à manger »<sup>902</sup>.

Mickael conclut la conversation par un « tu sais, j'aimerais vraiment avoir des papiers... J'aime voyager ! » Le terme de voyage renvoie ici à un désir qui va au-delà de la seule dimension économique, et renvoie, dans le lexique des mobilités, à une connotation particulière. Hoffmann différencie, à propos des migrations des communautés noires du Pacifique colombien, les circulations dans l'espace régional, caractérisées par la bi-résidence et la continuité spatiale, des migrations « moins circulaires et plus lointaines », impliquant une rupture de l'individu d'avec le village d'origine ; elle parle à ce propos de fin du voyage, au sens d'une expérience géographico-subjective finalisée ou cyclisée par le retour au village<sup>903</sup>. N. González parle de « migration récurrente », circonscrite à l'espace régional et impliquant des retours relativement fréquents et le maintien de liens sociaux et affectifs avec le village d'origine ; elle y oppose une émigration internationale, impliquant une installation définitive dans le pays d'accueil<sup>904</sup>. Les recherches récentes sur les migrations internationales ont cependant distingué des sous-catégories de migrants, du nomade transmigrant circulant entre les frontières à ceux qui coupent tout lien avec le pays de départ, en passant par les émigrés plus ou moins sédentaires qui entretiennent des liens avec la famille ou le village au loin<sup>905</sup>. Dans le cas garifuna, si la diversité des trajectoires et des situations interdit de généraliser, on constate que nombre de foyers sont récepteurs de *remesas*<sup>906</sup>, que les rituels et festivités (fête patronales consacrées à des saints, *día del garífuna*<sup>907</sup>, fêtes de fin d'année) sont l'occasion de retours occasionnels<sup>908</sup>, que les liens familiaux tendent à persister – autant de caractéristiques que González associait à la migration récurrente. Sarah England, dans une thèse élaborée entre Limón et New York à la fin des années 1990, utilisait le terme de « transmigrants » pour décrire des migrations par allers-retours, structurée par les liens de parenté par-delà

---

<sup>902</sup> Entretien avec Mickael, Tornabé, 12 mai 2012.

<sup>903</sup> Odile Hoffmann, *op. cit.*, chapitre 4.

<sup>904</sup> Nancie Solien González, *op. cit.*

<sup>905</sup> François Héran, *Pourquoi migrer ? Cours au collège de France*, leçon du 31 janvier 2019.

<sup>906</sup> Selon une étude de 2004, environ 50% des migrants garifunas enverraient des *remesas*, c'est-à-dire des sommes d'argent qu'ils transfèrent vers leur pays d'origine (DED-GTZ, *op. cit.*, p 8).

<sup>907</sup> Cf. *supra*, chapitre 4.

<sup>908</sup> Joseph Palacio a par exemple décrit l'importance des rituels ancestraux (*chugú, dügü*) dans le cas de Barranco – cf. "The multifaceted Garifuna: juggling cultural spaces in the 21<sup>st</sup> century", dans Joseph Palacio, *The Garifuna: A nation across borders. Essays in Social Anthropology*, Cubola Productions, Belize, 2005, pp 105-122).

les frontières, etc.<sup>909</sup> Bengoa observait de même que les migrations latino-américaines en ville et à l'étranger étaient moins définitives qu'auparavant : face aux obstacles légaux et à un marché du travail précaire et volatile, les migrants tendent à privilégier des stratégies à court et moyen terme, permettant un retour et un investissement dans le lieu d'origine<sup>910</sup>. Le cas de Mickael illustre une mobilité empêchée et des retours forcés, qui ajoutent à la complexité typologique d'une émigration qui se décline en une grande diversité de situations professionnelles et d'expériences subjectives, et produisent en retour une transformation et une différenciation des villages en termes culturels et économiques.

L'histoire de la migration garifuna et de ses conceptualisations invite donc à être attentif aux contextes historico-géographiques, aux trajectoires particulières et aux effets des mobilités transfrontalières tant dans les lieux de départ que d'arrivée. Alain Tarrius, qui a théorisé la « transmigration » dans un autre contexte (Afrique-Méditerranée-Europe) et en lien avec des circulations transfrontalières très particulières<sup>911</sup>, préconise d'être attentif, par un terrain multi-situé, aux « remaniements identitaires » qui s'opèrent au niveau des « micro-espaces de sociabilité » et des « temps sociaux de la quotidienneté » d'une part, et des formes diasporiques par lesquelles les migrants manifestent son attachement à des mémoires familiales, régionales ou nationales d'autre part<sup>912</sup>. Nous aborderons ces remaniements dans les deux dernières parties du chapitre, après avoir exploré les représentations de la migration elle-même à travers les discours d'acteurs de part et d'autre de la chaîne migratoire.

---

<sup>909</sup> Sarah England, *op. cit.*, p 1.

<sup>910</sup> "Movimientos sociales, identidades y acumulación de capital simbólico en América latina. Ponencia al Seminario Territorios Rurales en Movimiento", 24-25-26 avril 2006, Santiago de Chile [<https://problemasrurales.files.wordpress.com/2008/12/movimiento-rurales-jose-bengoa-2006.pdf>]. Le travail de terrain de Sarah England à New York, selon lequel une majorité de Garifunas envisage un retour Honduras dans les cinq à dix ans, le temps d'économiser pour construire une maison et/ou d'ouvrir un petit commerce, d'investir dans l'élevage ou l'agriculture, etc., semble corroborer cette analyse : « le "rêve américain" pour les Garifunas est de travailler aux Etats-Unis juste assez longtemps pour générer un capital qui puisse leur permettre d'être indépendants financièrement au Honduras » (Sarah England, *op. cit.*, p 232).

<sup>911</sup> Soit une forme de nomadisme lié à un commerce ethnique souterrain, entre pays d'origine et quartiers de différentes villes de France (Alain Tarrius, *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Balland, Paris, 2002).

<sup>912</sup> Alain Tarrius, *Etrangers de passage. Poor to poor, peer to peer*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2015, « Annexe 1 : Deux notions pour observer et analyser les transmigrations : "paradigme de la mobilité" et "territoires circulatoires" ».

## B. Villes et villages : modernité et communauté

« La vie de l'homme sur terre est comparée [par les Garifunas] à un dangereux voyage en mer, et l'accent est mis sur la nécessité d'être continuellement à l'affût des périls naturels et surnaturels et, métaphoriquement parlant, de connaître les vents, les marées et les courants » ; « la stagnation d'une existence monotone est peut-être davantage redoutée qu'un événement tragique, qui peut parfois créer des opportunités de changement »<sup>913</sup>. Le voyage est ainsi décrit par les informateurs de Coelho comme un rite de passage inscrit dans une longue tradition, qui peut être synonyme d'émancipation mais aussi d'abandon, de solitude, etc. Le mot « émigration », à l'inverse, connote un exode forcé, imposé comme unique alternative à la pauvreté, au chômage, à la surexploitation et au crime organisé, produits des politiques néolibérales, de la corruption et de l'impéritie d'administrations vouées aux intérêts d'une élite qui accapare le sol et les richesses naturelles du pays<sup>914</sup>. Si de tels facteurs ne font guère débat au vu du contexte centraméricain des dernières décennies, les conséquences de la migration, en revanche, se prêtent à deux types de discours : « la culture traditionnelle garifuna était une culture de pauvreté et d'isolement, et la migration a fait passer les individus et les villages dans la modernité » (version 1) ; « la migration a contribué à la désintégration progressive de l'autonomie économique des villages garifunas et à la détérioration graduelle des valeurs culturelles garifunas » (version 2)<sup>915</sup>. Sarah England a montré que ces deux récits, s'ils légitiment à l'occasion des options politiques opposées, coexistent le plus souvent comme deux pôles entre lesquels se meuvent les discours des acteurs. Il nous intéresse ici de comprendre comment l'émigration et ses effets engagent la réflexion des acteurs, dans les lieux d'origine et de destination, sur ce qu'est la *communauté* d'un point de vue temporel : comment était-elle, comment se transforme-t-elle, comment sera-t-elle, comment devrait-elle être, comment se définit-elle... Cette réflexion prend sens par rapport à des évolutions qui sont objets d'interprétations, d'explications qui « cherchent à généraliser et à constituer les faits par le moyen du langage »<sup>916</sup>, et expriment les jugements par lesquels

---

<sup>913</sup> Ruy Coelho, *op. cit.*, pp 242 et 244.

<sup>914</sup> Voir par exemple OFRANEH, "La nueva diáspora Garífuna: 'DACA' y la trampa de un espejismo fatal", 9 juin 2014 [<https://ofraneh.wordpress.com/2014/06/09/la-nueva-diaspora-garifuna-daca-y-la-trampa-de-un-espejismo-fatal/>] et "Éxodo infantil, militarización y la Alianza para la Prosperidad en el triángulo de la muerte", 25 février 2015 [<https://ofraneh.wordpress.com/2015/02/25/exodo-infantil-militarizacion-y-la-alianza-para-la-prosperidad-en-el-triangulo-de-la-muerte/>].

<sup>915</sup> Sarah England, *op. cit.*, pp 260-261.

<sup>916</sup> Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 2022, p 436.

les acteurs construisent leur identité en tant que mémoire, projet et mise en récit<sup>917</sup>. Nous situons quelques-uns de ces discours dans leur contexte d'énonciation et selon les axes de valeurs qui les structurent, l'un posant comme fin le progrès matériel et l'avancement économique, l'autre prenant pour critère la cohésion sociale et l'autonomie communautaire.

1°) Sur l'axe matériel-économique prédomine l'imaginaire de la modernité comme progrès, sur le plan individuel (le passage de maisons de bois, de terre séchée et de palmes à des maisons de parpaings et ciment) comme sur le plan collectif (électrification, eau potable, etc.) ; ces marques du progrès, qui imprègnent chansons et discours du quotidien, s'inscrivent dans les paysages comme les signes visibles d'une amélioration matérielle qui est connotée culturellement, la modernité étant valorisée par contraste avec une vie « primitive », archaïque, faite de privations, d'absence de confort et de rudes travaux qu'il s'agit de « dépasser »<sup>918</sup>. Hipólito Ávila, originaire de Guadalupe et résidant à New York depuis de nombreuses années, exprime cette idée d'une amélioration des conditions matérielles d'un point de vue familial et communautaire, via les fonds solidaires collectés par les associations villageoises aux Etats-Unis pour le financement d'infrastructures dans le village d'origine<sup>919</sup> :

« Nous sommes ici pour améliorer nos conditions de vie, pour notre famille d'abord, et pour faire un peu pour nos communautés. Particulièrement, depuis que je suis arrivé ici, eh bien, nous faisons la même chose, faire des activités comme des fêtes, des voyages, le peu qui est à notre portée, pour pouvoir améliorer certaines structures de notre communauté. Ce que j'appelle structures c'est par exemple notre église, notre terrain de football, un endroit où recevoir nos visiteurs quand vient le temps de la fête et de la joie dans la communauté, et c'est ainsi que nous avons construit les quatre murs des deux bâtiments que j'ai mentionné, le centre communautaire et l'église, parce que nous ne comptons absolument pas sur le gouvernement pour ce type de besoins, et il y a beaucoup plus de besoins, la *compañera* Marta vient de mentionner le funérarium de sa communauté [Triunfo de la Cruz], c'est quelque chose qu'il faut imiter, (...)

---

<sup>917</sup> Voir à ce propos le concept d'identité narrative développé par Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

<sup>918</sup> Mark Anderson, *Black and Indigenous. Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009, p 230.

<sup>919</sup> Sur ces associations, cf. *infra*, partie C.

comme un exemple à suivre, parce que c'est un besoin fondamental. Parce que nous devons changer quelques petites choses dans notre façon de vivre, nous partons du plus primitif, excusez cette expression, mais du plus primitif... Des maisons de *manaca* (feuilles de palme)... C'est pourquoi nous remercions Dieu pour notre présence ici dans ce pays qui nous a permis de construire une maison en ciment, d'améliorer notre cadre de vie »<sup>920</sup>.

L'imaginaire de la migration est ainsi indissociable de représentations relatives au progrès, dont les transmigrants sont les premiers ambassadeurs. Tomás Zuniga, qui est parti vivre aux Etats-Unis en 1987, en témoigne par ce souvenir : « dans la communauté de Tornabé, des messieurs de la famille Medina furent parmi les premiers à arriver ici, et nous en tant qui étions gamins, nous vivions une culture... disons assez primitive, comme le dit le *compañero*... Alors quand arrivait Monsieur Untel, Monsieur Santos Medina, tout le monde disait wow ! Tout le monde regardait avait les yeux qui sortaient de la tête. vous voyez »<sup>921</sup>.

L'émigration a-t-elle permis aux villages de sortir de la pauvreté ? En permettant un transfert massif de ressources vers des zones affectées par la perte d'emplois et de territoires, elle a permis aux communautés garifunas d'en limiter les effets<sup>922</sup>. Le système des *remesas* fait néanmoins l'objet de deux types de critiques. L'une, comme l'a noté England, ressemble beaucoup aux critiques de l'Etat-Providence : les *remesas* favoriseraient une forme d'assistanat et d'oisiveté<sup>923</sup>. L'autre concerne l'utilisation des *remesas*, dont la plus grande partie est dépensée en ville alors qu'elles pourraient permettre d'alimenter une économie intra-villageoise<sup>924</sup>. Une variante de ces deux discours fait de la dépendance croissante à l'égard des *remesas* l'un des facteurs du déclin

---

<sup>920</sup> Entretien avec les membres de l'Organización de Patronatos Garifunas (ORPAGA) USA, New York, 28 mai 2014. Comme l'explique Marta, les projets de chapelle funéraire ont pour objectif « que la gente no siga velando su féretro dentro de sus casas como uno hacía en aquel entonces » (*id.*).

<sup>921</sup> Tomás Zúniga – entretien avec les membres de l'Organización de Patronatos Garifunas (ORPAGA) USA, New York, 28 mai 2014.

<sup>922</sup> Le montant annuel des *remesas* envoyées par les Garifunas au Honduras a pu être estimé à 146 millions de dollars au début des années 2000 (DED-GTZ, *op. cit.*, p 20) ; dans le cas du Honduras, l'OIM rappelle par ailleurs que « les *remesas* sont essentielles pour la stabilité économique du pays (...) à tel point qu'en 2018 elles représentaient déjà un cinquième du PIB, dépassant la valeur des exportations annuelles et contribuant à la disponibilité de devises pour couvrir partiellement le déficit dans la balance des biens et des services » (OIM, *op. cit.*, pp 115-116).

<sup>923</sup> Sarah England, *op. cit.*, pp 283-284.

<sup>924</sup> Voir le schéma-type de dépense d'une *remesa* incluant les frais d'envoi, de réception, etc. dans DED-GTZ, *op. cit.*, p 31 ; cette étude évalue à moins d'un quart le montant restant à dépenser localement.

des activités de subsistance (pêche, agriculture), discréditées par la généralisation des échanges monétaires et du travail salarié :

« Historiquement, la communauté a eu ses plantations de manioc, ses rizières, ses bananeraies et tout ça, mais maintenant la communauté s'est retirée de ces activités et elle a quitté ces terres pratiquement sans les travailler. (...) Si nous regardons notre éducation, l'éducation du peuple garifuna, ou les choses que de nombreux dirigeants nous ont mis dans la tête, qui croient qu'en émigrant à San Pedro Sula ou à Tegucigalpa ou aux États-Unis... Dans notre éducation, les professeurs nous disent "regarde si tu ne veux pas être comme ton père à planter du riz et si tu ne veux pas être comme ta mère à semer du manioc, tu dois étudier, pour ne pas travailler sous le soleil comme un âne". Avant, si j'allais à l'école l'après-midi, le matin je devais aller avec ma mère déblayer le *yucal*... Aujourd'hui ce n'est plus comme ça »<sup>925</sup>.

Ce témoignage de César, cofondateur de l'organisation de jeunes Saragua (« ya nos levantamos »), proche du CODETT et de l'OFRANEH, montre comment les réflexions sur l'économie, qui ne peuvent être détachées de ses implications politico-culturelles, sont marquées du signe de l'ambivalence. La *casa de remesa* en est le symbole, en tant qu'elle incarne l'idéal d'une réussite économique en même temps qu'une différenciation des niveaux de vie et des statuts<sup>926</sup>, une perte de l'originalité locale et du lien à la nature environnante<sup>927</sup> et une individualisation des espaces. C'est ainsi qu'à partir des années 1980, clôtures périmétrales et portails d'entrée tendent ainsi à se substituer « à la délimitation garifuna, matérialisée très légèrement par des repères naturels (arbres), qui suppose un mode de vie entre voisins très ouvert, basé sur la convivialité, l'échange, et l'existence d'espaces frontaliers ou "tampons" communs »<sup>928</sup>.

2°) Sur un deuxième axe, donc, l'émigration est associée à une modernité individualiste que qualifie négativement une série d'oppositions binaires – égalité/stratification,

---

<sup>925</sup> Entretien avec César, Triunfo de la Cruz, 12 novembre 2012.

<sup>926</sup> Salvador Suazo observe ainsi que les « formes classiques d'ascension social dans le monde occidental » – travail salarié bien rémunéré, études supérieures, contacts politiques – ont généré une stratification en classe moyenne et classe populaire (*La Sociedad Garifuna. Un vistazo sobre el estilo de vida garifuna*, CEDEC-BILANCE, Tegucigalpa, 1996).

<sup>927</sup> Sur l'évolution de l'architecture des maisons à Triunfo de la Cruz, de maisons de bois, de palmes et autres matériaux extraits de la forêt aux maisons de parpaings et de ciment, cf. Ruth Piedrasanta *et al.*, *Arquitectura de remesas*, Ediciones Alternativas del Centro cultural de España, Guatemala, 2010, pp 173-183.

<sup>928</sup> Nicolas Rey, *op. cit.*, pp 359-360.

unité/division, respect/impolitesse, coopération/individualisme, harmonie/égoïsme – qui n'est pas sans rappeler les antinomies de la philosophie sociale de Tönnies<sup>929</sup>. En témoigne le discours de Mito C., originaire de Río Tinto, petite communauté isolée entre Tela et Puerto Cortés, et propriétaire d'un petit restaurant à Triunfo de la Cruz, où il habite depuis plus de vingt ans :

« C'est ce qui détruit la convivialité de la communauté, parce que normalement... ça peut être un chemin pour un voisin, et le voisin t'aide à t'occuper de ta maison quand tu n'es pas là, parce qu'il passe par là, ou il envoie les enfants faire une course, et il y a un chemin qui fonctionne ainsi depuis vingt ans pour les gens qui passent à pied... Et ils partent vers le nord et quand ils reviennent des États-Unis ils disent "ici c'est ma propriété, je dois la clôturer" et ils élaborent une clôture, donc les gens doivent faire un détour, personne ne passe plus en disant "bonjour, comment vas-tu ?", parce que c'est comme ça qu'on vivait avant. (...) C'était notre culture de se saluer et de se respecter. Alors qu'est-ce qui nous détruit comme communauté ? L'influence que nous avons eue des États-Unis des gens qui sont partis là-bas »<sup>930</sup>.

La migration est ainsi associée à un processus général d'« acculturation », à une perte de valeurs corrosive, comme l'exprime Beatriz Ramos sur le *patio* de sa maison, à Triunfo de la Cruz où, à plus de soixante ans, elle continue d'élaborer la cassave<sup>931</sup> :

« [Beatriz] La communauté est très différente d'avant, avant il y avait la fraternité, il y avait le respect mutuel, il y avait quelque chose... le mal de l'un était le mal de tous, si tu n'avais pas quelque chose un autre te le donnait, aujourd'hui comme on dit chaque tortue s'occupe de son petit... Pour moi c'est un manque d'amour. [Soeur de Beatriz] Beaucoup d'égoïsme aussi, parce qu'avant quand un homme allait à la pêche, la voisine pouvait cuisiner car quand le voisin revenait de la pêche, elle était sûre qu'elle aurait un poisson pour faire le déjeuner avec ses enfants... Parce que quand nos parents allaient à la pêche, tous les voisins avaient leurs deux-trois petits poissons... Mais plus maintenant, ce n'est plus comme avant. Quand on faisait la cassave aussi tous les voisins

---

<sup>929</sup> Cf. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen*, Leipzig, 1887, et le commentaire qu'en fait Emile Durkheim dans « Communauté et société selon Tönnies », *Revue philosophique*, n°27, 1889, pp 416-422.

<sup>930</sup> Entretien avec Mito C., Triunfo de la Cruz, 25 mars 2012.

<sup>931</sup> Cf. supra, chapitre 5.

venaient aider à laver le manioc pour faire la cassave, et on leur donnait une ou deux galettes quand la cassave était prête. [Beatriz] A cause aussi d'un facteur, c'est qu'il y a beaucoup de religions. Avant, seule l'Église catholique prévalait, il me semble que les gens étaient plus unis. Les églises [protestantes] ont favorisé la division dans les communautés garifunas, parce qu'il n'y a plus de fraternité ou quoi que ce soit. Le message change, par exemple écoutez, je suis catholique, vous ne pouvez pas m'appeler "sœur" parce que je ne fais pas partie de votre église »<sup>932</sup>.

Ces discours rejoignent une thématique classique de la sociologie durkheimienne – la désintégration des groupes traditionnels par l'exode rural et la diversification des normes et des croyances<sup>933</sup>. La pénétration des églises évangéliques<sup>934</sup>, des modes de communication modernes et des modèles culturels qu'ils diffusent – dont le style *bad boy* qui s'exprime dans l'habillement, les postures, etc.<sup>935</sup> – font apparaître un certain nombre de sous-cultures qui s'avèrent sources de tensions dans les interactions quotidiennes. Salvador Suazo, dans son livre sur la société garifuna, oppose ainsi « les principes de fraternité ou d'affinité, le respect, l'harmonie, l'hospitalité et la solidarité » fondés sur le sentiment de parenté et d'appartenance communautaire à « l'afro-nord-américanisation »

---

<sup>932</sup> Entretien avec Beatriz Ramos et sa sœur, Triunfo de la Cruz, 12 novembre 2011.

<sup>933</sup> Emile Durkheim, *De la division du travail social. Livre III*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967, conclusion.

<sup>934</sup> A partir des années 1970-1980, dans un contexte de contre-insurrection et de crise économique où les églises pentecôtistes vont faire office de communautés de substitution, dans des situations d'« anomie » – violence politique et sociale, chômage, banqueroute, alcoolisme, toxicomanie (Jaime Valverde, "Pentecostalización y cambio social (el caso de Honduras)", dans Luis Samandú (comp.), *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*, EDUCA, San José C.R., pp 153-181). Sur le rejet de certaines pratiques culturelles comme le culte des ancêtres par les adeptes de ces églises, voir les analyses de Marcela Perdomo, qui souligne sa dimension culturelle de classe – civilité vs sauvagerie, respectabilité vs débauche, christianisme vs paganisme – et, dans le même temps, les ressemblances formelles des deux cultes – états de conscience altérés, « crises de vie perçues comme des messages codifiés du monde spirituel », etc. (« *Tu seras buyei* ». *Le devoir de s'initier au Dügü, un culte de possession des Garifunas du Honduras*, Thèse de doctorat en anthropologie, EHESS, pp 514-517).

<sup>935</sup> Cf. Mark Anderson, "Bad Boys and Peaceful Garifuna: Transnational Encounters Between Racial Stereotypes of Honduras and the United States (and Their Implications for the Study of Race in the Americas)", dans Anani Dzidzienyo et Suzanne Oboler (eds.), *Neither enemies nor friends: Latinos, Blacks, Afro Latinos*, Palgrave Macmillan, New York, 2005, pp 101-115. La diffusion de ce style dans les communautés garifunas est liée à la migration aux Etats-Unis mais aussi au cinéma : dans plusieurs villages, des adolescents ont ainsi fait du port de foulards rouges ou bleus un symbole d'identification en référence au film *Crips and Bloods: Made in America* (Stacy Peralta, 2008), qui dépeint les guerres de gang afro-américains à Los Angeles ; à Cusuna, cette mode a été la cause d'une préoccupation suffisante pour que le *patronato* se propose d'y mettre un terme (entretien avec Valerio Álvarez, président du patronato de Cusuna, 11 décembre 2011).

et à la « ladinisation » des mentalités, « également ethnocides car elles détruisent la culture garifuna » de par la dépendance économique et culturelle qu'elles engendrent<sup>936</sup>.

A la remise en cause d'un mode de vie « primitif » par les migrants ayant pu améliorer leur situation économique aux Etats-Unis s'oppose donc le questionnement culturel de la fragmentation des espaces, des communautés, des esthétiques et des rites d'interaction et l'idéalisation nostalgique des « relations en face-à-face dans un village composé d'une seule classe sociale et supposant des groupes homogènes soudés par des liens internes très forts et séparés du monde extérieur par des frontières d'une grande netteté »<sup>937</sup>. Cette idéalisation s'exprime via des comparaisons dans le temps mais aussi dans l'espace, les villages faisant l'objet d'un classement selon qu'ils tendent plus ou moins vers ce modèle communautaire. La distance temporelle qui sépare le présent du « village d'avant » est ainsi projetée dans la géographie littorale, les villages de la zone d'Iriona étant considérés comme la « capitale du monde de la culture garifuna », sur une échelle de préservation linguistique et d'un substrat de rapports de réciprocité, d'unité, de coopération<sup>938</sup>. A l'échelle locale, ces villages sont eux-mêmes l'objet de telles comparaisons : « il y a des choses que nous avons perdu qui existent encore à Cusuna », « là-bas est préservée la convivialité authentique », etc.<sup>939</sup> Le village de Cusuna est ainsi défini comme l'antithèse du pôle inverse, celui de la ville globale – une valorisation par contraste qui ressort des réflexions de Domingo, qui a vécu plusieurs années dans le Bronx avant de revenir à Cusuna :

« Une autre coutume de chez nous est qu'après le déjeuner s'il n'y a rien à faire les femmes s'assoient pour parler avec les femmes, les enfants avec les enfants... Les grands philosophes du monde entier ont tant écrit sur la liberté, la paix, l'amour, et tout cela on le trouve ici dans les villages ! (...) Ici il n'y a pas de solitude. En ville tout le monde est toujours occupé, personne ne se rappelle de personne, chacun est seul dans des appartements avec des portes fermées... Là-bas à New York, je me suis dit que non, cet endroit n'était pas pour moi... C'est là que j'ai commencé à vouloir revenir. Je ne suis pas tombé amoureux de ce système. (...) Je préfère la nature. Ici je peux avoir une maison face à la plage... De toute manière je n'ai jamais cherché à m'enrichir. Je suis arrivé à la

---

<sup>936</sup> Salvador Suazo, *op. cit.*, chapitre 4, "Impacto del modernismo en la sociedad garifuna".

<sup>937</sup> Stuart Hall, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Editions Amsterdam, Paris, 2007, p 303.

<sup>938</sup> Entretien avec Luther Castillo, Cyriboya, 11 mai 2013.

<sup>939</sup> Entretien avec Benito Felix, Tocamacho, 11 novembre 2013.

conclusion que ce sont les intérêts économiques qui génèrent les conflits, pour les ressources naturelles et tout ça »<sup>940</sup>.

De tels jugements varient beaucoup en fonction de l'âge et des étapes de la vie, et ne convaincront guère de jeunes gens dont l'urgence économique et l'envie de voyage forment la vision du monde<sup>941</sup>, mais ils montrent comment la « communauté » à laquelle renvoie l'identification ethnique se décline, par contraste interne (vis-à-vis d'autres communautés) et externe (vis-à-vis de la grande ville), en un éventail de géographies vécues et imaginées via diverses expériences de mobilité. Les discours cités tendent à partager le constat que l'on perd d'un côté (harmonie sociale, rapport à la nature) ce que l'on gagne de l'autre (biens matériels). La monétarisation liée au travail salarié et aux nouveaux modes de consommation, la différenciation par la richesse sont, en ce sens, susceptibles d'ébranler la structure égalitaire-solidaire propre à la communauté villageoise ; elles obligent aussi à repenser les socialités garifunas par-delà les idéaux-types de Tönnies, en prenant en compte son éclatement géographique, sa diversification économique et sa recomposition politique.

Simmel distinguait « deux modes de détermination du rôle du sujet dans la collectivité », le mode affectif interpersonnel et le mode rationnel impersonnel, où « les hommes sont réduits à des nombres, à des éléments qui, par eux-mêmes, sont indifférents et n'ont d'intérêt que du point de vue de leur production objectivement comparable » ; « la fonction des grandes villes, ajoutait-il, consiste à fournir le lieu du combat et des tentatives de réunification entre les deux modes »<sup>942</sup>. La métropole, « espace abstrait » de la solitude et de la marchandise<sup>943</sup>, est aussi le lieu de formation de groupes qui recréent des formes plus discontinues de solidarité communautaires, redéfinissent, à une autre échelle, les identités culturelles et politiques, et participent de luttes et de conflits qui ne sont pas sans rapport avec les mouvements sociaux étudiés aux chapitres 4 et 5. C'est ainsi que Domingo, lors de son séjour à New York, a travaillé avec l'église baptiste Ebenezer, participé aux activités de la Fédération des Organisations Honduriennes de New York

---

<sup>940</sup> Entretien avec Domingo, Cusuna, 14 mai 2013.

<sup>941</sup> Kautsky notait déjà, à propos des migrations paysannes en Europe, la « force d'attraction que possèdent les grandes villes », du point de vue de l'emploi et de la possibilité d'établir un ménage indépendant, mais aussi de la « liberté » et de la « civilisation » que l'on peut y trouver (Karl Kautsky, *La question agraire. Etude sur les tendances de l'agriculture moderne*, V. Giard & E. Brière, Paris, 1900, p 324).

<sup>942</sup> Georg Simmel, « Métropoles et mentalité », dans Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, *L'Ecole de Chicago*, Paris, Aubier, 1984, pp 61-77.

<sup>943</sup> Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris, 1981, pp 66-67 et 447-448.

(FEDOHNY) et aux préparatifs du bicentenaire garifuna de 1997<sup>944</sup>. Alejandra Aquino a parlé de « société civile migrante » pour désigner les organisations communautaires, médias et ONG qui prennent une part active aux débats et mobilisations politiques liés aux problématiques des migrants et de leur village/pays d'origine<sup>945</sup>. L'ancienneté relative de la migration garifuna et la concentration d'un grand nombre de migrants dans une ville comme New York ont favorisé un foisonnement d'organisations dont les récits et les géographies aident à comprendre la formation des imaginaires diasporiques, leurs économies politiques et subjectives.

### C. Des communautés bilocales à la nation garifuna

Hors du cadre spatio-temporel villageois qui lui confère sa densité et sa continuité, la communauté garifuna éclate, se fragmente en une multiplicité de lieux, de groupements de parenté, de localité, de religion, de *lobbying*, qui maintiennent, pour chacun et entre eux, des contacts fréquents ou occasionnels, réels ou virtuels (via les technologies de l'information et de la communication)<sup>946</sup>. Nous avons observé que la population garifuna aux Etats-Unis était probablement la plus importante en termes de volume ; une estimation de 2010, citée dans un document officiel pour la seule ville de New York, avance le chiffre de 200 mille personnes. A la différence de la *colonia* Lacayo, à San Pedro Sula, les Garifunas de New York sont dispersés entre plusieurs quartiers, se concentrant néanmoins dans les districts qui forment ce que Sassen appelait la « ceinture de pauvreté » de la ville – sud du Bronx, Harlem, nord de Brooklyn<sup>947</sup>. Cette dispersion relative est compensée par l'accessibilité des transports publics, qui permet de se rendre plus facilement à toutes sortes de réunions et d'activités, et augmente ainsi la possibilité

---

<sup>944</sup> Entretien avec Domingo, Cusuna, 14 mai 2013. La FEDOHNY a été fondée en 1990 après la tragédie du Happy Land, une discothèque du Bronx où 87 personnes, dont 59 Garifunas, ont trouvé la mort ; dotée d'un fonds de réparation suite au procès contre les propriétaires, son objectif était alors de représenter et assister les Honduriens de la ville par rapport à des démarches légales, de formation professionnelle, etc. (Doris Garcia, *Place, race, and the politics of identity in the geography of garinagu baündada*, Doctoral Dissertation, Louisiana State University, Baton Rouge, 2014, pp 83-84 et Sarah England, *op. cit.*, p 348).

<sup>945</sup> Alejandra Aquino, *Entre lutttes indiennes et « rêve américain »*. *L'expérience migratoire des jeunes Indiens mexicains aux Etats-Unis*, Thèse de doctorat en sociologie, EHESS, 2010.

<sup>946</sup> Concernant ces critères, voir la typologie de Gurvitch (« Groupements particuliers et classes sociales », dans Georges Gurvitch (dir.), *Traité de sociologie. Tome I*, PUF, Paris, 1958, pp 185-204).

<sup>947</sup> Saskia Sassen, *The global city. New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton, 1991, p 261, et Sarah England, *op. cit.*, p 26.

de sociabilités actives intra-citadines<sup>948</sup>. Le travail de terrain s'en trouve modifié : des entretiens prévus pour être individuels et dans un délai assez court prenaient la forme d'entretiens de groupe, mes interlocuteurs réunissant avec une rapidité surprenante les membres de telle ou telle organisation, malgré les activités professionnelles des uns et des autres. D'autres fois, c'est une personne connue d'Amérique centrale que l'on retrouve au hasard d'une visite familiale ou entre voisins ; ou quelqu'un que l'on n'arrivait pas à joindre que l'on croise dans les lieux de réunion qu'ont *produits* les Garifunas au fil des décennies, dans des zones que l'on parcourt aisément en métro ou à pied.

Hors du cadre strictement familial, les sociabilités garifunas s'organisent d'abord par village et par pays d'origine. Comme d'autres groupes migrants devant faire face à un nouveau cadre de vie dans une société post-industrielle et pluri-ethnique, les Garifunas « ont une tendance naturelle à se regrouper avec d'autres du "pays" ou de "chez eux", par sentiment d'insécurité ou de nostalgie, pour s'entraider, pour réagir contre l'hostilité de l'extérieur »<sup>949</sup>. Ces groupes s'inscrivent dans la géographie urbaine selon leur fonction : clubs de football et parcs où l'on se retrouve le week-end, lieux culturels et politiques comme la Casa Yurumein, établie en 2008 par l'organisation Honduras against AIDS, dont les activités sont orientées vers la défense du droit des migrants et la « préservation de la culture »<sup>950</sup>, ou la Sociedad Hondureña Activa en Nueva York (SHANY), fondée en 1985 par Crescencio Bulnes, vétéran de la communauté garifuna new-yorkaise et membre de la section syndicale locale de la Service Employees International Union<sup>951</sup>. Ces lieux emblématiques de la communauté garifuna du Bronx organisent toutes sortes de services et d'activités – cours d'anglais, d'espagnol ou de garifuna, formations professionnelles, conseil légal, tournois sportifs, émissions de radio, invitation d'hommes politiques locaux, activités solidaires pour les villages honduriens ou réunions de telle ou telle communauté, qui sont l'occasion de partager des plats de la gastronomie garifuna comme le *udútu*. Ils s'inscrivent dans une histoire de plus d'un demi-siècle : dès 1955 Coelho signale qu'à New York les Garifunas « sont suffisamment nombreux pour avoir leur

---

<sup>948</sup> Cf. Doris Garcia (*op. cit.*, p 44) pour une comparaison avec les barrières spatiales et difficultés de transport qui limitent les contacts entre les Garifunas de la Nouvelle-Orléans.

<sup>949</sup> Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Gallimard, Paris, 1992, p 198.

<sup>950</sup> Entretien avec Mirtha Colón, présidente d'Hondurans Against AIDS, New York, Casa Yurumein, 26 avril 2012.

<sup>951</sup> SHANY a également organisé la « première parade garífuna », à New York, en 1991, « Sociedad Hondureña Activa de Nueva York », *La voz de Honduras*, avril 2010, p 10.

propre club »<sup>952</sup>; à Los Angeles, Matthei et Smith rapportent l’histoire orale de la fondation d’une première association d’entraide, au début des années 1960<sup>953</sup>, et y recensent, dans les années 1980, une vingtaine d’organisations, certaines levant des fonds pour les villages d’origine au Belize, d’autres étant purement conviviales, organisant des repas et des fêtes qui sont l’occasion de partager un moment et des souvenirs du pays »<sup>954</sup>. Dans son histoire de Tornabé, Virgilio López mentionne la convocation d’une assemblée communautaire en 1974 afin de discuter des propositions du Comité de Tornabé aux Etats-Unis concernant la construction d’une nouvelle église et la nomination d’un représentant dudit comité à Tornabé<sup>955</sup>. England a développé l’analyse d’un tel processus de transnationalisation des affaires locales dans le cas de Limón, rapportant les débats existant entre les militants d’Iseri Lidawamari et le Comité Pro-Electrification des *limoneños* de New York quant aux projets à prioriser – coopératives agricoles vs électrification – et aux modalités mêmes du projet – le Comité Pro-Rescate de Vallecito, établi par des membres du Comité Pro-Electrification, défendant l’idée d’une parcellisation des terres de Vallecito en propriétés privées plutôt qu’en titres collectifs<sup>956</sup>. La prolifération de ce type d’organisations destinées à lever des fonds via des activités communautaires tisse par ailleurs des liens entre associations villageoises. C’est ce qu’explique Hipólito Ávila, lui-même représentant du *patronato* new-yorkais de Guadalupe et membre de l’Organización de Patronatos Garífunas (ORPAGA) USA, créée afin de faciliter la tâche de chacune des organisations communautaires en ce qui concerne la levée des fonds et la logistique des envois vers le Honduras :

« Nous devons travailler ensemble entre *patronatos* de différentes communautés, car chaque jour les choses deviennent plus difficiles. (...) Je vais vous donner un exemple, dimanche la communauté que je représente, Guadalupe, nous avons affrété deux bus pour une excursion, j’étais très préoccupé mais des membres de la communauté de Santa Rosa de Aguán sont

---

<sup>952</sup> Ruy Coelho, *op. cit.*, p 47.

<sup>953</sup> Une histoire orale similaire aux récits rapportés au chapitre 4 dans le cas de Puerto Cortés : « les membres les plus âgés de la communauté conviennent que la première organisation de la sorte a été formée lorsqu’un Garifuna est mort au début des années 1960 et n’avait pas de famille à Los Angeles pour payer ses funérailles ou rapatrier son corps » (Linda Matthei et David Smith, “Flexible ethnic identity, adaptation, survival, resistance: The Garifuna in the world-system”, *Social Identities*, n°2, Vol. 14, mars 2008, pp 215-232).

<sup>954</sup> Linda Matthei et David Smith, *op. cit.*

<sup>955</sup> Virgilio López García, *Pueblos Garífunas de Tela*, Impresos Ariel, San Pedro Sula, 2003, p 72.

<sup>956</sup> Sarah England, *op. cit.*, pp 297-299.

venus, ainsi que des membres des communautés de Limón, de Travesía, de San Antonio ; s'il n'y avait pas eu un petit groupe de chaque communauté, ça aurait été un échec, et cet esprit que des enfants de la communauté de Guadalupe qui se battent pour une cause, pour améliorer notre centre communautaire, cet esprit est soutenu par les autres communautés »<sup>957</sup>.

C'est ainsi que se forment des réseaux associatifs à différentes échelles (nationale, villageoise, inter-villageoise) qui multiplient les occasions d'échanges et de rencontres, comme en témoigne ce bref passage du récit d'Edson Arzú, ex-combattant de la guerre d'Irak et fondateur de Veteranos Garífunas, une association qui recense les soldats et anciens combattants garífunas aux Etats-Unis<sup>958</sup> :

« L'organisation COMGARIGUA [Comunidad Garífuna Guatemalteca] a eu une réunion avec SHANY, c'est là que j'ai rencontré M. Crescencio Bulnes. Nous parlions d'un événement qu'ils voulaient organiser, et donc mon frère et moi sommes venus aider cette organisation, pour coordonner cet événement... Alors nous sommes venus avec nos idées, nous sommes jeunes, ce que nous voulons faire, alors nous avons mis sur le papier ce que nous voulions faire... Donc M. Bulnes a dit "j'aime votre idée", et c'est là où nous en sommes. Il nous a toujours ouvert les portes. Nous l'avons aidé avec son site web SHANY, c'est mon frère qui a conçu leur site web, et plus tard il faisait le cours d'anglais, là-bas à SHANY. C'est l'organisation où nous sommes allés en premier, puis nous sommes allés à l'organisation de Mme Mirtha, de la Casa Yurumein, ils avaient un événement, ils nous ont appelés, nous avons organisé l'événement... C'est comme ça que notre relation avec les différents dirigeants de la communauté a commencé »<sup>959</sup>.

Le récit d'Edson offre un aperçu de la densité de l'espace associatif garífuna new-yorkais, des lieux qui le structurent, des liens familiaux qui le sous-tendent et des projets qui l'animent. C'est en effet par l'organisation COMGARIGUA dont son père, Julio Arzú,

---

<sup>957</sup> Hipólito Ávila – entretien avec les membres de l'ORPAGA USA, New York, 28 mai 2014.

<sup>958</sup> Cf. Kenny Castillo, "502 garífunas, entre retirados y activos, en la lista del ejército más poderoso del mundo", 30 octobre 2016 [<https://kennycastillo.com/surge-la-organizacion-de-veteranos/>].

<sup>959</sup> Entretien avec Edson Arzú, New York, 28 mai 2014. L'organisation COMGARIGUA a été fondée en 2004 pour regrouper les organisations garífunas de New York, afin notamment de les représenter auprès des organisations garífunas au Guatemala (ONEGUA, Parlamento Garífuna) – entretien avec Julio Arzú, père d'Edson, 10 décembre 2012.

est membre fondateur, qu'Edson a été amené à participer d'une identité garifuna new-yorkaise qu'il distingue de l'identité garifuna centraméricaine :

« Quand tu retournes là-bas [à Livingston] on ne te voit pas comme Garifuna, on te voit comme Américain. (...) Si je vis dans un village garifuna c'est quelque chose de normal pour moi, je sais qui je suis, je sais comment je m'identifie. Ici ce n'est pas pareil, parce que les gens se perdent, on peut perdre son identité et tout ça... Alors ce qui se passe maintenant c'est que les jeunes veulent savoir qui ils sont, et c'est pour ça qu'ils s'intéressent à la culture, qu'ils veulent parler la langue, parce qu'ils veulent savoir »<sup>960</sup>.

Fils de migrant, Edson a assisté un temps aux cours de garifuna dispensés à la Casa Yurumein. L'identité diasporique s'élabore ainsi via l'entrelacement d'un questionnement subjectif (comment me définit-on aux Etats-Unis, en Amérique centrale, comment veux-je me définir ?), d'une trajectoire personnelle (ex-militaire, fils d'un activiste de la communauté garifuna guatémaltèque aux Etats-Unis) et d'un milieu de rencontres, d'organisations, de temps sociaux propres à la diaspora new-yorkaise, par-delà les villages mais aussi les nationalités d'origine. Elle implique également l'élaboration d'un discours historique où l'on cherche une explication de soi et des assignations identitaires dont on est l'objet.

On le constate dans le parcours de Melecio González, président, dans les années 1980, de la Sociedad Negra Hondureña de California (SONHOCA), organisation politico-culturelle qui avait entre autres objectifs d'investiguer et de diffuser « l'histoire et les valeurs de l'ethnie garifuna de son propre point de vue » : « comme c'est l'Angleterre qui a eu la plus grande influence sur notre histoire, parce que ce sont les Anglais qui nous ont expulsé de notre mère patrie, alors ils ont la plus grande quantité de littérature sur nous. Et cette littérature est peu amicale, n'est pas très bienveillante. Parce que par exemple il y a des documents anglais où ils nous traitent de cannibales, et nous ne sommes pas des cannibales ni ne l'avons jamais été »<sup>961</sup>. Melecio a lui-même prononcé l'exposé historique d'introduction du Premier Sommet garifuna, en 1991, au Medgar Evers College de New York. L'organisation de ce sommet, qui rassemblait des représentants des « six pays » de la diaspora, marque la naissance d'une identité propre au contexte états-unien,

---

<sup>960</sup> Entretien avec Edson Arzú, New York, 28 mai 2014.

<sup>961</sup> Entretien avec Melecio González, Trujillo, 8 avril 2012.

transnationale et diasporique. Elle s'inscrit, en effet, dans la configuration d'un champ politique garifuna *aux Etats-Unis*, lié aux problématiques de la vie des migrants, mais s'inspirant des expériences organisationnelles centraméricaines – comme y insiste José Ávila, new-yorkais originaire de Cristales (Trujillo) et co-organisateur de l'évènement :

« Le but était de parler des problèmes qui existaient dans la communauté garifuna ici, et de trouver des solutions. (...) En général, tout ce qui avait été fait ici à New York en rapport avec la communauté garifuna avait plutôt à voir avec les communautés d'origine... Ce qu'il y avait ici c'étaient des *patronatos* ou des comités qui collectaient des fonds pour installer de l'eau potable là-bas, pour refaire la route, et ainsi de suite. Ça existe depuis les premiers immigrants dans ce pays, ça commence avec les Européens, nous l'avons adapté à notre manière. La différence c'est que là nous avons décidé que nous allions nous concentrer sur les problèmes qui existaient ici, c'était l'idée, que ce ne soit pas pour le pays d'origine mais pour l'endroit où nous habitons en ce moment. Malgré le fait que nous ayons été présents ici depuis plus de cinquante ans, il n'y avait pas d'organisation nationale, il n'y avait pas d'organisation qui s'occupait spécifiquement du bien-être de la communauté garifuna à l'étranger, donc cela est devenu notre objectif. C'est ce que moi et mon frère, doña Nicha et son groupe, MUGAMA [Mujeres Garífunas en Marcha], pensions, avec la même vision. (...) Le dénominateur commun c'est que nous cherchions une représentation au niveau national ici... Et à cette époque la seule fédération qui existait pratiquement c'était le NGC, c'était le meilleur exemple, et c'était le modèle... Donc ce que nous recherchions c'était une structure similaire où dans chaque ville où se trouvaient les Garífunas, il y aurait une branche de l'organisation, et au niveau national l'organisation. Donc l'idée était qu'ici aux États-Unis et dans chaque pays d'Amérique centrale, cette structure serait formée, une organisation avec cette structure. Et de cette façon nous pourrions travailler ensemble, eux là-bas et nous ici, pour le bien-être de toute la population garifuna, de toute la diaspora garifuna »<sup>962</sup>.

---

<sup>962</sup> Entretien avec José Ávila, New York, 30 mai 2014. MUGAMA était une organisation hondurienne de femmes, enseignantes pour la plupart, dédiée à l'éducation et à la reconnaissance des diplômés et niveaux de formation des migrants (*id.*).

José Ávila a migré aux Etats-Unis un an après son père, en 1969 ; il a terminé ses études secondaires et universitaires à Boston, avant de déménager à Dallas, où il a travaillé pour Thompson Reuters, une entreprise de *consulting*. Il s'est ensuite installé à New York, où il a co-fondé le New Horizon Investment Club, une société d'investissement immobilier. Son parcours est représentatif d'une mobilité géographique et sociale de classe moyenne, ainsi que de la dimension nationale de la diaspora garifuna états-unienne dont New York constitue l'épicentre : « c'est à Dallas, Texas que j'ai commencé à m'engager dans la communauté garifuna, à Dallas il y avait une petite population garifuna de 6-7 familles, et tous étaient parents de mon épouse... A Houston il y avait une population plus importante alors nous sommes entrés en contact avec la communauté de Houston »<sup>963</sup>. À la fin des années 1980, il entre en contact avec la communauté new-yorkaise dans le cadre des préparatifs du Sommet de 1991 : « je savais que la majorité de la population [garifuna] était ici à New York, c'est pourquoi j'ai contacté mon frère qui vivait à Boston à cette époque, et j'ai commencé à établir des contacts... cela nous a amené à organiser la première réunion avec la communauté garifuna new-yorkaise, du Bronx plus spécifiquement, en février 1989 »<sup>964</sup>.

Ce Sommet est donc la résultante de contacts sur l'ensemble du territoire états-unien, ainsi qu'avec les militants du Belize, du Guatemala et du Honduras : la présence d'activistes tels que Celeo Álvarez, fondateur de l'ODECO l'année suivante, ou Mario Ellington, cofondateur de l'ONEGUA en 1995<sup>965</sup>, montre le rôle de la constitution d'un réseau interpersonnel transnational dans la création subséquente d'organisations sur les plans national et local. De ce point de vue le Sommet Garifuna, célébré par ses participants comme la première réunion de Garifunas des différents pays dans lesquels ils résident, fut l'incubateur de diverses structures dans le contexte de l'essor d'un mouvement culturel garifuna dans les années 1990. Aux Etats-Unis José Ávila et son frère ont fondé Garifuna Coalition USA (CGU), qui s'est spécialisée dans une activité de *lobbying* consistant à obtenir la reconnaissance officielle d'une communauté garifuna new-yorkaise ; la proclamation d'un Garifuna-American Heritage Month par le maire de New York (2010) puis par le Congrès de l'Etat (2011), qui ornent le bureau de José Ávila

---

<sup>963</sup> Entretien avec José Ávila, New York, 30 mai 2014.

<sup>964</sup> Entretien avec José Ávila, New York, 30 mai 2014.

<sup>965</sup> Cf. supra, chapitre 4.

dans le sud du Bronx, ont ainsi acté la spécificité de l'histoire des Garifunas et leur « contribution à la culture et à la société de New York »<sup>966</sup>.

Le Sommet de 1991 implique en même temps un autre niveau d'organisation et une nouvelle configuration politique de l'identité garifuna : en affirmant *en acte* l'existence *pour soi* d'une identité garifuna panaméricaine, il institue une identité diasporique qui se revendique comme *nation* par-delà les frontières. La langue et des symboles comme le drapeau et son blason, conçu par Ruben Reyes, deviennent les symboles objectivés d'une entité globale, déterritorialisée, dont l'horizon géographique commun ne peut se situer que dans un évènement collectif antérieur aux histoires centraméricaines et à leurs particularismes : l'histoire de Saint-Vincent, dont l'issue préfigure l'expérience migrante de l'exil et de la dispersion. Julio Arzú, fondateur de l'organisation Yurumein (Saint-Vincent) à son arrivée aux Etats-Unis en 1986 et participant au Sommet de New York, en fait le symbole d'une unité opposée à la dispersion et aux particularismes nationaux :

« A Yurumein, notre idée a toujours été d'unifier le peuple Garífuna, d'où qu'il vienne, du Guatemala, du Belize, des États-Unis, du Honduras, du Nicaragua, mais le problème est que chacun se croit meilleur que l'autre... Donc ça rend l'unification difficile... Mais culturellement on a essayé de faire ça, qu'on reconnaisse cette unité... Qu'on est une nation mais divisée, qu'en quittant San Vicente on était une seule famille, une seule communauté, mais que quand nous sommes arrivés en Amérique, nous sommes devenus beaucoup de communautés »<sup>967</sup>.

L'idée de *nation garifuna* est ainsi formulée, aux Etats-Unis, depuis les années 1980, via une série de projets de statuts et de réunions visant l'institution d'une organisation « parapluie » qui représenterait les intérêts des Garifunas des différents pays au niveau fédéral et des Nations Unies à Washington D.C. Cette idée a refait surface en 2014 via un communiqué dénonçant la violation des droits territoriaux des communautés garifunas honduriennes, adressé aux présidents des Etats-Unis, du Honduras, du Guatemala, du

---

<sup>966</sup> Cf. New York State Senate, *Résolution législative n°336*, 29 mars 2011 ; New York City Office of the Mayor, *Garifuna-Heritage Month Proclamation*, 2010. Sur l'histoire de la CGU et pour une critique de ces initiatives comme instrumentalisation de l'identité garifuna en tant qu'outil d'influence sur la scène politique new-yorkaise, cf. Doris Garcia, *op. cit.*, pp 88-93.

<sup>967</sup> L'idée d'unification est importante : le Second Sommet, à Los Angeles, en 1992, avait pour thème "Afareinraguni, Awaräuguni, Agibudaguni Liadun Aban" (Séparation, Dispersion, Réunification).

Nicaragua, de l'OEA et des Nations Unies<sup>968</sup>. Le fait de faire pression sur les gouvernants et les législateurs en Amérique centrale via le Congrès fédéral à Washington, à travers les relais des organisations garifunas aux Etats-Unis, n'est pas une tactique nouvelle<sup>969</sup>; l'objectif est d'avoir davantage de poids en parlant d'une seule voix, malgré les divergences et les incertitudes portant sur les statuts et la vision de fonds.

Parmi les cosignataires du document suscité, Sandra Colón, par exemple, conçoit l'organisation comme un simple relais des organisations de base, garifunas ou non garifunas. Ex-militante de l'OFRANEH<sup>970</sup>, elle a aussi travaillé pour le Centre d'Information du Honduras, fondé à Boston en 1982 afin de dénoncer les exactions du régime militaire du général Álvarez<sup>971</sup>, la clinique Oscar Romero, qui accueillait des réfugiés des guerres centraméricaines à Los Angeles, ou encore le Comité pour la Défense des Droits de l'homme au Honduras (CODEH) ; cette trajectoire l'incite à se préoccuper de l'articulation des luttes, et à craindre l'isolationnisme d'une identité culturelle renfermée sur elle-même. « J'aimerais que nous soyons plus larges (*amplios*)... et pas seulement pour les Garifunas mais pour unir tout le monde, que quand quelque chose se passe là-bas, cela n'a pas d'importance... Il faut être très prudent avec le chauvinisme... Je pense que de nombreux dirigeants l'ont utilisé pour garder ce peuple Garífuna dans une case... Mais il y a plus que la question dite culturelle »<sup>972</sup>. Autre cosignataire du communiqué d'avril 2014, le professeur Wellington Ramos, auteur d'un projet de « constitution garifuna », expose un récit beaucoup plus centré sur l'histoire et la spiritualité, comme le montre la place qu'y occupe Saint-Vincent comme matrice historique et traumatisme originaire mais aussi comme l'un des lieux présents de la diaspora (via les descendants des Kallinagos restés sur l'île) et comme « terre promise » :

« Il y a un nouveau phénomène qui se produit, qui ne s'est jamais produit auparavant, où nous commençons à nous demander "où allons-nous avec cette

---

<sup>968</sup> Garifuna Baruwa/Garifuna Nation, "Carta al público: violación de los derechos humanos de los Garinagu en Honduras", 21 avril 2014.

<sup>969</sup> Sur les démarches entreprises auprès des Nations Unies et d'ONG internationales (Washington Office on Latin America, International Funders for Indigenous People) dans les années 1990, notamment dans le cas de Vallecito, cf. Doris Garcia, *op. cit.*, pp 105-107 ; pour un exemple de campagne visant les élus du Congrès et en particulier le Black Caucus, cf. Chicago Religious Leaders Network on Latin America (CRLN), "Honduras: Take action to support Afro-indigenous communities" [<https://maryknollogc.org/alerts/honduras-take-action-support-afro-indigenous-communities>].

<sup>970</sup> Cf. supra, chapitre 4.

<sup>971</sup> Régime responsable de dizaines de disparitions entre 1981 et 1984 (cf. André Marcel d'Ans, *Honduras. Difícil emergencia de una nación, de un Estado*, Renal Video Producción, Tegucigalpa, 2009, chapitre 11).

<sup>972</sup> Entretien avec Sandra Colón, New York, 29 mai 2014.

culture Garifuna ?” Nous avons déménagé de Saint-Vincent au Honduras, nous avons déménagé du Honduras au Nicaragua, au Guatemala, nous avons déménagé du Guatemala à l’Amérique, allons-nous finir en Chine ? Nous ne cessons de nous déplacer, encore et encore, et le fait est que notre maison est Yurumein, nous y avons vécu pendant des siècles, les Européens ont décidé de venir, et nous ne sommes pas partis volontairement vers le Honduras, nous sommes partis à cause des circonstances, et nous sommes partis aux États-Unis à cause des circonstances, mais Yurumein est notre maison, et nous devons régler ce problème. (...) Vous voyez, les constitutions des pays où vivent les Garifuna ont l’air très bien quand on les lit, mais quand on regarde la pratique des gouvernements, il n’y a pas de droits, c’est juste un ornement, quelque chose est écrit là, mais dans l’exécution réelle du document, cela n’existe pas. Parce que nous vivons au Belize, nous avons des problèmes, des problèmes fonciers, plein de problèmes, du racisme... Nous vivons au Guatemala, au Honduras, au Nicaragua, même à Saint-Vincent... Vous savez qu’après la guerre en 1795, la première chose que le roi d’Angleterre a fait, c’est qu’il a donné à tous les généraux qui ont massacré le peuple Garifuna deux mille cinq-cents acres de terres fertiles, et il a déplacé les Garifunas qui restaient, qui avaient la peau rouge, sur cent-vingt acres dans la partie nord de Saint-Vincent, un endroit appelé Sandy Bay, où la terre n’est pas fertile. Ces gens vivent toujours au même endroit aujourd’hui, personne ne les respecte, les gens les regardent avec mépris. (...) Maintenant que voulons-nous ? Nous voulons regarder vers Yurumein, pourquoi ? Parce que tout a commencé là, tout s’est terminé là. (...) Nous avons une langue, nous avons une religion, tout y est ; la seule chose que nous n’avons pas, c’est notre territoire »<sup>973</sup>.

La similitude est frappante avec les discours de nationalismes noirs tels que le garveyisme où le respect des droits et la dignité n’étant pas considérée comme un horizon réaliste dans le pays des Blancs (ici l’Amérique centrale), le retour à la terre ancestrale apparaît comme l’unique solution ; le *homeland* est ainsi investi d’une double charge symbolique, en tant que cause première et solution ultime des souffrances et des oppressions. La conceptualisation pan-garifuna d’une nation exilée, déterritorialisée et ne pouvant renouer avec l’autonomie que sur la terre des premiers ancêtres, là où « l’histoire a commencé »,

---

<sup>973</sup> Entretien avec Wellington Ramos, New York, 29 mai 2014.

renvoie ainsi au « modèle juif » de la diaspora, à sa symbolique de l'Exode et à sa structure narrative cyclique – le futur devant revenir au passé, annulant par figuration les effets irréversibles d'une histoire qui « disperse et décentre »<sup>974</sup>.

Ces entretiens avec des membres actuels et historiques de diverses organisations garifunas aux Etats-Unis montrent ainsi comment les niveaux d'organisation et les identités qu'ils mobilisent, des organisations communautaires aux structures nationales et aux réseaux diasporiques états-uniens et multi-nationaux, s'entrecroisent et se superposent plus qu'ils ne se subsistent : on y retrouve des acteurs et des lieux clés qui mettent en relation divers projets et réseaux de sociabilité. Ces réseaux et ces projets définissent des niveaux d'identification : communautaire (village d'origine), intercommunautaire (entraide et socialisation entre villages d'origine, organisations d'un même pays), garifuna états-unien/new-yorkais (visant la reconnaissance et les droits des Garifunas en tant que migrants installés) et pan-garifuna global. A ce dernier niveau s'affirme une identité diasporique au sens *national* du terme : la revendication d'une unité de langage et d'origine, du *homeland* dont l'on a été dépossédés, y tient une place centrale, et cependant non exclusive. Nous terminerons donc cette cartographie identitaire par l'exploration des géographies politiques, patrimoniales et symboliques des identités diasporiques garifunas.

#### **D. Géographies identitaires de la diaspora**

Les discours d'acteurs qui retracent et interprètent les processus menant à l'organisation des Sommets garifunas et de la Nation garifuna montrent comment les identités diasporiques objectivent l'identité garifuna à partir d'une réflexion sur la mémoire historique et la représentation politique d'une communauté non plus seulement locale ou nationale, mais transnationale. Cette objectivation, qui la rapproche des processus de construction identitaire nationale, implique des dispositions et des compétences culturelles associées à un fort capital scolaire et/ou militant, qui caractérisent généralement les activistes des mouvements dirigés contre des formes de domination

---

<sup>974</sup> « Penser la diaspora : chez-soi de loin », Stuart Hall, *op. cit.*, pp 240-263. Hall parle de « modèle juif » pour exprimer le fait que l'histoire biblique de l'esclavage, de l'exode, de la rédemption et de la terre promise « fournit un discours libérateur qui constitue une métaphore centrale pour les Noirs du Nouveau Monde ».

symbolique (ethnique/raciale, linguistique, de genre...) <sup>975</sup>; un certain nombre d'activistes de la Nation garifuna, dont certains m'ont reçu au Boricua College, dans le nord de Manhattan, exercent dans l'enseignement, tiennent la lecture en haute estime, etc. <sup>976</sup> Elle est aussi productrice d'un imaginaire géographique partagé entre le lieu de vie, de travail, et les lieux « matriciels » de l'identité ethnique/raciale, où des retours symboliques ou réels permettraient de *découvrir* ou de se *rappeler* qui l'on est en *retrouvant* d'où l'on vient. Si le terme « diaspora » se définit par rapport à un passé commun et un centre de dispersion initial qui devient le centre d'une mémoire collective, avec tous les investissements symboliques que cela implique, la diaspora garifuna peut se définir, simultanément ou alternativement, en rapport à trois centres successifs, correspondant à trois moments/modalités de dispersion : l'Afrique et la traite négrière, Saint-Vincent et la déportation, l'Amérique centrale et l'émigration <sup>977</sup>. Afin d'explorer les mémoires et les géographies diasporiques, leurs enjeux et leurs réseaux, nous subdiviserons donc cette partie en trois sous-parties, correspondant chacune à des *voyages*, symboliques et/ou réels, qui modifient les perceptions de soi et les politiques culturelles garifunas.

1°) L'Afrique s'inscrit dans une géographie imaginaire construite par opposition aux injustices et aux espaces ségrégués de la géographie réelle (vécue). L'Afrique est lointaine ; au-delà de cas exceptionnels comme le voyage de Celeo Álvarez à Goré <sup>978</sup>, ou l'excursion spirituelle d'un groupe de *buyeis* organisée par l'OFRANEH sous la présidence de Gregoria Flores <sup>979</sup>, c'est par un ensemble de textes et d'images, par l'héritage des pensées africanistes nord-américaines et par une esthétique de soi qu'elle est d'abord appréhendée. Martin Luther King voyait dans « la détermination à glorifier la négritude (*blackness*) et à ressusciter allègrement le passé africain » une manière pour les Afro-américains et le mouvement du Black Power de restaurer une estime de soi anéantie par la « longue nuit » de l'esclavage et ses suites <sup>980</sup>. Nous avons souligné à plusieurs reprises que l'auto-identification comme Noir, en Amérique centrale, reflétait une hétéro-identification historique en termes de race. Doris Garcia, auteur d'une thèse en anthropologie à l'université d'Etat de Louisiane et qui se définit comme « une personne

---

<sup>975</sup> Pierre Bourdieu, « L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 35, novembre 1980, pp 63-72.

<sup>976</sup> Entretien avec des membres de la Nation Garifuna, New York, 29 mai 2014.

<sup>977</sup> Sarah England, *op. cit.*, p 316.

<sup>978</sup> Cf. *supra*, chapitre 4.

<sup>979</sup> Entretien avec Gregoria Flores, New York, 30 mai 2014.

<sup>980</sup> Martin Luther King, *Where do we go from here. Chaos or community*, Bantam Books, New York, 1968, pp 46-47 et 50.

d'ascendance africaine et d'ethnicité garifuna qui est née au Honduras et a grandi aux Etats-Unis », explique ainsi qu'« au Honduras, la culture dominante [la] définit par les termes péjoratifs de *morena* ou *negra* »<sup>981</sup>. Aux Etats-Unis, de même, les Garifunas sont identifiés *a priori* par la couleur de peau, et inclus dans les catégories propres à l'histoire nationale. Comme le résume Quisia González, migrante garifuna hondurienne originaire de La Ceiba, qui vit aux Etats-Unis depuis 1989 :

« A la fin des années 1940, ou peut-être avant quand les Garifunas ont commencé à aller aux Etats-Unis, ils se sont assimilés à la partie afroaméricaine, c'était un moment difficile où tu devais perdre une partie [de ton identité]... ou tu es Blanc ou tu es Noir... Moi, je suis arrivé dans un environnement où en tant que Noirs, et je vais parler de Noir, parce que c'est un terme vital pour nous reconnaître ethniquement et nous connecter avec comment on nous perçoit de l'extérieur, parce que cela nous situe dans une histoire sociale, économique et politique... Comment nous nous acceptons nous-mêmes, et comment nous nous intégrons à cette société, selon quelle qualification »<sup>982</sup>.

Quisia, fille aînée d'un employé de la compagnie bananière, a émigré aux Etats-Unis pour des raisons économiques ; elle a suivi des études de médecine mais travaille dans l'enseignement, comprend le garifuna mais le parle peu, et définit principalement son identité garifuna via la lutte pour la terre. Elle a participé, depuis les Etats-Unis, au mouvement Iseri Lidawamari, et donne des cours sur la philosophie d'Henry George ; l'étude des fondements économiques de la société moderne a été pour elle un moyen de comprendre les injustices qui l'avaient marqué, et d'y apporter des réponses sur le plan d'une économie politique<sup>983</sup>. L'africanisme, à l'image de la négritude de Senghor, fonctionne davantage sur le plan d'une économie symbolique, en cherchant les origines du racisme dans le discours occidental sur l'Afrique sauvage, l'Afrique hors de l'histoire, qu'il s'agit de renverser. Ainsi peut-on entendre la popularité des théories afrocentristes sur les Africains pré-colombiens, qui dissocient l'identité africaine de la traite et l'associent aux civilisations nubienne-égyptienne et musulmane ouest-africaine qui auraient créé/influencé les civilisations olmèque, nahuatl, maya, aztèque, ainsi que les

---

<sup>981</sup> Doris Garcia, *op. cit.*, p 1.

<sup>982</sup> Entretien avec des membres de la Nation Garifuna, New York, Boricua College, 29 mai 2014.

<sup>983</sup> Quisia est membre de l'International Union for Land Value Taxation, qui propose de taxer les rentes obtenues du sol et des ressources naturelles, considérées comme des biens communs.

cultures indigènes d'Amérique du nord, des Antilles et du cône Sud<sup>984</sup>. Un tel afrocentrisme, qui assure à l'identification africaine un double privilège d'antériorité (par rapport à la civilisation occidentale d'une part, par rapport aux cultures amérindiennes de l'autre), ne représente que l'une des « notions concurrentes de ce qu'est être Noir parmi les Garifunas d'aujourd'hui »<sup>985</sup>, aux côtés de références politico-intellectuelles afro-américaines, de Frederick Douglass<sup>986</sup> à Malcolm X<sup>987</sup> en passant par Richard Wright<sup>988</sup>, et des esthétiques populaires, rap ou reggae, de la *youth culture*. Il permet aussi de se définir à l'encontre de la « science occidentale » et du discours de l'autre, comme en témoigne la réaction le livre d'Andoni Castillo et la réaction de son cousin Luther à mes propres critiques<sup>989</sup>. L'africanisme n'est certes pas réductible à cette dimension, et donne lieu à de multiples hybridations. Julio Arzú, très investi dans la spiritualité ancestrale garifuna (il est membre d'une « fraternité » qui a fait construire un temple à Livingston), est également adepte du kwanzaa, un rituel afrocentriste inventé dans les années 1960 « pour célébrer l'héritage spirituel africain contre le matérialisme occidental »<sup>990</sup>, dans lequel il reconnaît les principes de vie des « ancêtres garifunas » (unité, travail coopératif, auto-détermination, etc.)<sup>991</sup>. « Les *buyeis* expatriés aux Etats-Unis, note Perdomo, n'hésitent pas à intégrer des nouveaux éléments appartenant notamment à d'autres cultes afro-américains, auxquels ils s'identifient »<sup>992</sup>.

2°) Saint-Vincent particularise l'histoire garifuna par rapport aux catégories états-uniennes de « noir » ou d'« hispanique », comme lieu de l'ethnogenèse et de l'âge d'or

---

<sup>984</sup> Ces thèses s'inspirent notamment des écrits de Leo Wiener et d'Ivan Van Sertima. Voir par exemple Andoni Castillo, "Origen Garifuna Pre-colombino", 22 mars 2005 [[http://garinet.com/cgi-bin/gksitecontent\\_ssi\\_spanish.cgi?ACTION=VIEW\\_ONE\\_CONTENT&ITEM=15&CATEGORY=&CONTENT\\_ID=2498&COLOR1=F2A400&COLOR2=FFFFCC](http://garinet.com/cgi-bin/gksitecontent_ssi_spanish.cgi?ACTION=VIEW_ONE_CONTENT&ITEM=15&CATEGORY=&CONTENT_ID=2498&COLOR1=F2A400&COLOR2=FFFFCC)]. Sur la popularité de ces thèses dans le contexte bélizien, cf. Carel Roessingh, *The Belizean Garifuna. Organisation of identity in an ethnic community in Central America*, Rozenberg Publishers, Amsterdam, 2001, pp 58-59 ; pour une revue critique de leurs arguments historiques et de leurs enjeux politico-identitaires, cf. Bernard Ortiz de Montellano, Gabriel Haslip-Viera et Warren Barbour, "They Were NOT Here Before Columbus: Afrocentric Hyperdiffusionism in the 1990s", *Ethnohistory*, Vol. 44, n°2, printemps 1997, pp 199-234.

<sup>985</sup> Edmund Gordon et Mark Anderson, "The African Diaspora: Toward an Ethnography of Diasporic Identification", *The Journal of American Folklore*, Vol. 112, n°445, pp 282-296.

<sup>986</sup> Entretien avec Melecio González, Trujillo, 8 avril 2012.

<sup>987</sup> Entretien avec Horacio Martínez, Limón, 28 avril 2013.

<sup>988</sup> Celso Guillen, militant de l'OFRANEH de la communauté de Guadalupe, m'expliquait avoir découvert le livre *White man, listen !* (1957) par l'intermédiaire de Celeo Álvarez, fondateur de l'ODECO (entretien avec Celso Guillen, Guadalupe, 1<sup>er</sup> novembre 2013).

<sup>989</sup> Cf. supra, chapitre 3.

<sup>990</sup> Christine Chivallon, « Le nationalisme moderne et l'Afrique imaginée », *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, CNRS Editions, Paris, 2004.

<sup>991</sup> Entretien avec Julio Arzú, Livingston, 10 décembre 2012.

<sup>992</sup> Marcela Perdomo, *op. cit.*, p 511.

d'une autonomie politique et d'une économie réputée florissante auxquelles peuvent être comparées les injustices actuelles. L'importance centrale de Saint-Vincent comme lieu de mémoire collective apparaît dans la tradition orale manifestée dans le culte des ancêtres, qui recrée rituellement la géographie de l'exil vers l'Amérique centrale – « dans la trame cosmogonique du culte, les ancêtres sont censés suivre un itinéraire précis depuis l'île des premières origines en traversant la mer des Caraïbes pour finalement débarquer au Honduras, la terre de l'exil » ; « mais ce qui se donne comme volonté de mémoire se fonde surtout sur l'acceptation d'une perte irrémédiable de *Yurumein*, la terre originale »<sup>993</sup>. Cette centralité spirituelle, où Saint-Vincent représente une terre perdue, un lointain absent, est à distinguer du rôle que joue Saint-Vincent dans l'affirmation d'une identité diasporique, via une série d'actions politico-symboliques menées depuis le Belize, pays de la Caraïbe anglophone où le NGC est membre du Caribbean Organization of Indigenous Peoples (COIP), et depuis les Etats-Unis, comme épicerie d'une identité diasporique globale. José Ávila, qui en est l'un des principaux promoteurs, raconte que l'idée de « rétablir une relation avec Saint-Vincent » a surgi lors de la préparation du Second Sommet Garifuna à Los Angeles, en 1992 :

« A Los Angeles nous avons décidé que le slogan de la conférence serait “séparation, dispersion, réunification”, pour reconnaître le fait que nous avons été exilés de Saint-Vincent, nous nous sommes dispersés en Amérique centrale, et maintenant ce que nous cherchions était l'intégration du peuple garifuna. Nous avons proposé cette direction, nous avons envoyé l'invitation, et c'était la première fois qu'il y avait une réunion où était invitée toute la diaspora garifuna »<sup>994</sup>.

C'est donc via Los Angeles que s'est fait le contact pour inviter des représentants de Saint-Vincent ; divers événements ont été impulsés par la CGU, The Garifuna Heritage Foundation United de Los Angeles et The Garifuna Heritage Foundation, fondée en 2001 à Saint-Vincent par Zoila Ellis Browne, avocat et activiste culturel d'origine béliézienne : « réunion garifuna » lors du Vincy Homecoming (festival de la diaspora saint-

---

<sup>993</sup> *Ibid.*, pp 27-28.

<sup>994</sup> Entretien avec Jose Ávila, New York, 30 mai 2014.

vincentinaise) en 2009<sup>995</sup>, demande de réparations au gouvernement britannique<sup>996</sup>, protestation contre la privatisation de l'île de Balliceaux<sup>997</sup>, Sommet International Garifuna en 2015<sup>998</sup>... L'identité garifuna à Saint-Vincent se redécouvre ainsi comme objet de recherche et patrimoine culturel, ensemble de connaissances et d'objets artistiques provenant de l'ensemble de la diaspora, comme si la « reconstruction » et la « récupération » de l'identité garifuna dans le *ancestral homeland* devait passer par le détour de la recherche anthropologique et de son espace institutionnel global, de l'activisme transnational et des institutions onusiennes<sup>999</sup>, et de l'internet comme espace virtuel dont la portée globale compense la faiblesse numérique de la population indigène à l'échelle nationale<sup>1000</sup>.

3°) L'Amérique centrale s'incarne dans la géographie d'archipel des villages garifunas de la côte, en tant qu'espace vécu, souvenirs d'enfance ou de jeunesse, lieu de visites occasionnelles ou de retour à venir ; elle est aussi une région d'échanges et de mobilités à des niveaux multiples, extra- et inter-communautaires, intra- et trans-nationales. Nous avons évoqué plus haut les migrations vers les grandes villes (Guatemala Ciudad, San Pedro Sula) ; nous développerons pour finir deux cheminements croisés, où ces mobilités et les questionnements identitaires qu'elles engendrent mènent à une « anthropologie de soi » qui prend d'abord la forme de narrations et de questionnements où l'on retrouve la

---

<sup>995</sup> Evènement qui rassemble la diaspora saint-vincentaise. Cf. "Overseas Garifunas visit ancestral home in St. Vincent" [<https://kentonxtchance.wordpress.com/2009/07/23/overseas-garifunas-visits-ancestral-home-in-st-vincent/>].

<sup>996</sup> Cf. Doris Garcia, *op. cit.*, pp 114-116. En 2000 déjà la World Gariguna Organization (WGO), fondée la même année par l'homme politique bélizien Theodore Aranda, a demandé à l'Angleterre une réparation pour les crimes commis lors de la déportation de Saint-Vincent en 1797, initiative qui n'a pas été soutenue par les autres organisations garifunas (Alfonso Arrivillaga, "En torno a las ideas y la participación política de los garínagu: una aproximación", dans *Lo político y la política: una mirada desde la antropología*, ASOGAP, Guatemala, 2008, pp 63-78).

<sup>997</sup> "Garifuna group calls for the preservation of Balliceaux", 15 mars 2017 [<https://www.iwnsvg.com/2017/03/15/garifuna-group-calls-for-preservation-of-balliceaux/>].

<sup>998</sup> Evènement dont le programme incluait la projection de films, dont *Garifuna in Peril*, à l'attention d'élèves du secondaire, ainsi que des conférences sur la nation et la culture garifunas [<http://garifunaresearchcenter.org/wp-content/uploads/2015/03/Conference-Programme-and-Events.pdf>].

<sup>999</sup> L'idée du Garifuna International Research Center, par exemple, est née lors de la Regional Consultation on Indigenous Craft and Culture organisée par l'UNESCO à Saint-Vincent et les Grenadines en 2002, un an après la proclamation de la langue, des danses et des musiques garifunas comme « chef d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité » (cf. supra, chapitre 4).

<sup>1000</sup> Selon le recensement de 2012, les indigènes de Saint-Vincent représentent un peu moins de 4 mille personnes (dont près de 1000 à Sandy Bay), soit 3% de la population – Statistical Office, *Population and Housing Census Report*, 2012 [<https://stats.gov.vc/wp-content/uploads/2017/01/2012-Housing-and-Population-Census-Report-final-draft-4.pdf>].

notion d'identité comme récit qui intègre et « met en intrigue » actions, pratiques et évènements vécus<sup>1001</sup>.

α) Le parcours de Roy Cayetano, représentant du NGC<sup>1002</sup> au Sommet garifuna de New York en 1991, s'inscrit d'abord dans l'espace bélizien ; d'une voix posée, derrière le bureau de sa maison de Dangriga et devant des étagères pleines de cassettes audio, il raconte :

« Je suis né à Barranco, qui est la côte la plus méridionale du Belize. Mon père était enseignant et à l'époque les enseignants pouvaient être affectés dans n'importe quelle partie du pays, et donc mon père a été affecté parmi les [Maya] Qeqchis, dans le district de Toledo, parmi les *mestizos* du nord, (...) ce qui signifie que je n'ai pas vraiment grandi dans le village garifuna de Barranco, même si on le considérait comme notre maison et on y passait les vacances. (...) Et donc j'ai l'expérience de grandir parmi d'autres personnes, d'apprendre leur culture, tout en étant dans un foyer garifuna, dans le sens où on parlait garifuna à la maison, et j'étais très conscient d'être garifuna... Mais ce que cela signifiait pour moi, c'est qu'il y avait certains aspects de la culture garifuna que je n'avais pas pleinement expérimentés, parce que nous ne vivions pas à plein temps dans une communauté garifuna, et j'ai donc pris conscience de ces domaines que je sentais avoir perdus... Et donc être conscient de cela a été la première étape qui m'a motivé à les rechercher. (...) Vers le milieu de la vingtaine, comme je vivais à Dangriga, je suis devenu comme un observateur participant, m'immergeant dans la culture, posant des questions, apprenant autant que possible, collectionnant des trucs, de la musique, ce genre de choses, beaucoup de ces cassettes par exemple, des choses que j'ai enregistrées au début des années 1970. J'enregistrais de la musique sacrée, des cérémonies, de la musique profane (...) et j'essayais de les transcrire, pour qu'on puisse écrire les chansons et ce genre de choses »<sup>1003</sup>.

Un tel récit met en évidence la manière dont la mobilité géographique (Barranco, le nord du Belize, Dangriga) produit « cette sorte d'expérience croisée du monde social » dont parlait Bourdieu, « à savoir la *familiarisation* avec un monde étranger et le *déracinement*

---

<sup>1001</sup> Paul Ricœur, *op. cit.*, pp 169-170.

<sup>1002</sup> Cf. supra, chapitres 4 et 5.

<sup>1003</sup> Entretien avec Roy Cayetano, Dangriga, 1<sup>er</sup> avril 2014.

d'un monde familier »<sup>1004</sup>, expérience de déplacement qui favorise la formation d'un regard éloigné, objectivant, d'une identification culturelles qui s'effectue à distance, hors de l'évidence première « du monde social comme monde naturel et allant de soi qui, par définition, ne se réfléchit pas »<sup>1005</sup>. Des représentations qui nous semblent essentielles de l'activisme culturel – l'identité en tant que *questionnement*, que *non-évidence*, la culture (chants, langue, terre et travail de la terre, etc.) comme patrimoine qu'il s'agirait de préserver d'une disparition imminente<sup>1006</sup> – prennent ici une dimension explicite, systématique, et débouchent sur une ethnologie de soi appuyée sur des études universitaires (Roy Cayetano a réalisé des études d'anthropologie et de linguistique à l'université du Michigan) :

« Je pense qu'il y a quelque chose dans notre statut qui est anticapitaliste... Nos principes, notre vie garifuna, est basée sur la réciprocité... Sur le principe de *Aü bu, Amürü Nu*, ça veut dire "moi pour toi et toi pour moi", même quand on a nos rituels, nos cérémonies, il y a une cérémonie qui s'appelle le *malin* où on chante ça, "moi pour toi ma grand-mère, et toi pour moi". Et je vois cela comme opérant dans différents domaines de l'environnement, l'environnement physique, l'environnement social et l'environnement spirituel : si vous prenez soin de l'environnement physique, si vous êtes là pour l'environnement physique, et vous en prenez soin et vous avez l'obligation de le faire, alors il vous donnera ; si vous prenez soin des gens qui vous entourent, si vous êtes là pour ceux qui vous entourent, la famille, la communauté, alors ils seront pour vous, si vous leur donnez ils vous rendront ; si vous n'oubliez pas vos ancêtres, si vous n'oubliez pas ceux qui vous ont précédé, et si vous reconnaissez vos obligations envers ceux qui viendront après vous, si vous reconnaissez que vous détenez la terre en dépôt pour ceux qui viennent après vous, alors ils se souviendront de vous. Si vous oubliez, si vous manquez à vos obligations, il peut vous arriver malheur, il peut vous arriver de mauvaises choses, parce que lorsque vous ne remplissez pas vos obligations, à chacun de ces niveaux, physique, social et spirituel, alors vous perdez l'harmonie qui devrait exister dans votre vie. Ainsi,

---

<sup>1004</sup> Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, 2000, p 236.

<sup>1005</sup> *Ibid.*, p 234.

<sup>1006</sup> Jerris Valentine, prêtre et professeur originaire de Dangriga, mentionne ainsi l'année 2025 comme date de disparition probable (et inéluctable) de la culture garifuna (*The Garifuna understanding of death*, National Printers Ltd., Belize City, 1992).

le peuple garifuna n'est pas individualiste, l'orientation du peuple garifuna est vers la communauté. Maintenant, le capitalisme est basé sur l'individualisme, vous créez une entreprise, vous voulez faire du profit, vous voulez voir comment vous comptez sur vous-même, vous ne comptez pas sur la communauté, vous comptez sur vous-même pour gagner de l'argent et ce que vous faites est pour vous. Dans la communauté garifuna si vous avez une entreprise et que vous avez l'air riche, vos obligations augmentent, car de ceux qui ont beaucoup plus on attend beaucoup plus : il faut aider les moins fortunés, il ne faut pas être avare, on déteste l'avarice, il faut partager, vous voyez, et c'est une stratégie de survie, nous n'aurions pas survécu à l'exil de St Vincent, à l'emprisonnement à Balliceaux, si nous avions été individualistes »<sup>1007</sup>.

Cette théorisation du principe de *réciprocité* par opposition à l'individualisme et au gain comme *primum mobile* mêle une réflexion à la portée universelle à une expérience sociale particulière – les maladies que les esprits des ancêtres sont susceptibles de provoquer<sup>1008</sup>, les obligations de don et de contre-don propres à la société garifuna, la survie dans des conditions d'adversité extrême, etc. Autrement dit, ce principe est présenté comme le produit concret et singulier d'une histoire et de pratiques sociales dont la pérennité n'est jamais garantie : pour Cayetano, les Garifunas du Belize sont en train de perdre leur langue, leurs terres, etc. ; face à ce risque de disparition, ils doivent retrouver le principe fondamental de leur culture – partage, réciprocité entre les hommes et avec la nature, mémoire des ancêtres. A travers l'expérience de la mobilité, de l'éloignement et de la présence du lointain, c'est le social (au sens de communautaire) et le risque de sa dissolution qui sont appréhendés ; le retour apparaît alors comme un voyage énigmatique vers des souvenirs fragmentaires, une redécouverte d'un passé en partie oublié que la voix et le regard recomposent, reconstruisent, théorisent. Cette redécouverte « s'exporte » par-delà les frontières : ministre de l'Education et de la Culture du Belize au début des années 2000, Cayetano a contribué au processus de standardisation de la langue garifuna au Honduras dans les années 1990, ainsi qu'aux ateliers sur l'histoire, la spiritualité, l'artisanat et la gastronomie dans le cadre du projet de revitalisation de la culture garifuna au Nicaragua, en partenariat avec diverses organisations locales et internationales comme l'Association Afro-Garifuna du Nicaragua (AAGANIC)<sup>1009</sup>, la Commission de

---

<sup>1007</sup> Entretien avec Roy Cayetano, Dangriga, 1<sup>er</sup> avril 2014.

<sup>1008</sup> Voir par exemple Ruy Coelho, *op. cit.*, pp 193-194.

<sup>1009</sup> Anciennement nommée OAGANIC, fondée à Bluefields en septembre 1995.

Revitalisation de la Langue et de la Culture Garifuna, l'Université des Régions Autonomes de la Côte Caraïbe Nicaraguayenne (URACCAN), l'UNESCO et le NGC (qui a par exemple envoyé une institutrice de Dangriga pour donner des cours de garifuna à Orinoco)<sup>1010</sup>.

β) Boyd Malcolm Servio-Mariano, garifuna d'origine bélizéenne, fils de *buyei*, a grandi à New York et a lui-même participé à ces ateliers, qui lui ont servi de matière pour une thèse en anthropologie, en 2000 et 2001<sup>1011</sup>. « Mon objectif initial au Nicaragua, expliquait-il, était d'enregistrer autant que possible auprès des détenteurs reconnus du savoir des traditions garifunas. Les exemples incluent l'activité rituelle, la chanson folklorique, la musique et la danse, la structure politique, l'activité économique, la religion ou la cosmologie, l'éducation et tout ce que les habitants de la communauté eux-mêmes ont porté à mon attention par leurs paroles et leurs pratiques »<sup>1012</sup>. Cette identité-investigation est assez proche de la conceptualisation de l'UNESCO de la culture comme « patrimoine immatériel », c'est-à-dire comme ensemble de pratiques (langue et tradition orale, savoirs naturels et artisanaux, rituels et célébrations) « en danger d'extinction » – il resterait, au Nicaragua, « une dizaine de personnes qui peuvent converser dans la langue ancestrale, la plupart à Orinoco »<sup>1013</sup>. Toute la question est de savoir si la « sauvegarde » de ces pratiques peut être abstraite du contexte social qui leur donne sens et des mécanismes sociaux qui favorisent leur disparition<sup>1014</sup> ; pour Servio-Mariano, ces mécanismes sont les forces anonymes et homogénéisantes de la globalisation, face auxquelles la revitalisation est conçue comme une forme de « cultural resistance » transnationale. Servio-Mariano rejoint ainsi la réflexion de Cayetano, en insistant sur la dimension diasporique-globale du principe de réciprocité qui définit, selon lui, une « garifunité » (*garifunaduáü*, ou *garifuna way*) conçue en termes généraux au croisement de territoires interconnectés par un ensemble de rencontres, de forums, de réseaux, de médias, de pratiques socio-

---

<sup>1010</sup> Cf. Glenda Godfrey et al., *Tambor, tierra, sangre... soy garifuna: cuaderno cultural garifuna 3*, CRAAN, Managua, 2012, pour un rapport sur « l'usage et la vitalité de la langue » dans les villages garifunas du Nicaragua, publié dans le cadre du Programme Conjoint de Revitalisation Culturelle et de Développement Productif et Créatif sur la Côte Caraïbe du Nicaragua de l'UNESCO.

<sup>1011</sup> Boyd Malcolm Servio-Mariano, *Garifunaduáü: Cultural Continuity, Change and Resistance in the Garifuna Diaspora*, Doctoral Dissertation, University at Albany, State University of New York, 2010, pp 209-210.

<sup>1012</sup> *Ibid.*, p 19.

<sup>1013</sup> *Ibid.*, p 10.

<sup>1014</sup> Voir un résumé de ces débats dans Olivier Cuisset, *Tourisme et Garifunas à Livingston, Guatemala, Economie et culture en contexte touristique*, Afrodesc-Eurescl, Document de travail n°7, Mexico, août 2009, pp 80-87.

mémorielles qui se veulent autant de résistances à une homogénéisation culturelle aliénante. Servio-Mariano s'oppose ainsi à la thèse de Nancie González sur l'acculturation et la disparition de la culture garifuna<sup>1015</sup> en conceptualisant comme « résistances ordinaires » ce que González condamne d'avance comme résurgence folkloriques ; il s'appuie pour cela sur les thèses de James Scott, qui englobe sous cette appellation les formes les plus diverses et quotidiennes de pratiques interprétables comme contre-hégémoniques<sup>1016</sup>.

Par le détour de l'éloignement, des sciences sociales et du voyage intra-diasporique, Cayetano et Servio-Mariano produisent ainsi, entre le Belize, les Etats-Unis et le Nicaragua, une anthropologie de soi engagée dans un dialogue critique avec le regard ethnologique que nous avons analysé au chapitre 3. Ce regard ethnographique introspectif implique une forme d'activisme qui est à la fois observation participante, recherche de soi dans le temps et l'espace, et qui redéfinit la communauté à l'échelle transnationale, en rapport non tant à un territoire unique auquel l'individu serait lié par un vécu et une mémoire spécifiques, mais à un processus de déterritorialisation-reterritorialisation<sup>1017</sup> qui se traduit par un principe de solidarité, un lien affectif ethnique-familial (l'ethnie étant conçue comme la famille dans son extension maximale)<sup>1018</sup> entre tous les membres de la *diaspora* – lien *virtuel* qui s'actualise lors de rencontres telles que les ateliers culturels d'Orinoco.

## Conclusion

Les chaînes de migration, le déclin des activités de subsistance, la dépendance croissante vis-à-vis du travail salarié et la situation politique et économique au Honduras, au Guatemala et au Belize ont contribué à massifier l'émigration vers les Etats-Unis, qui, s'ajoutant aux migrations vers les villes centraméricaines, confère aux communautés d'origine une dimension réticulaire, *glocale* et ubiquitaire. Ce chapitre nous a permis d'explorer trois sortes d'effets des mobilités migratoires :

---

<sup>1015</sup> Boyd Malcolm Servio-Mariano, *op. cit.*, p 12.

<sup>1016</sup> *Ibid.*, chapitre 3.

<sup>1017</sup> S'appuyant sur la typologie de Robin Cohen, Servio-Mariano définit la diaspora garifuna comme « *victim* » et « *detrterritorialized diaspora* » (*op. cit.*, p 27).

<sup>1018</sup> *Ibid.*, pp 156-157.

1°) la transformation matérielle des communautés par les *remesas* individuelles et collectives, dont une étude plus détaillée devrait déterminer les impacts différentiels selon la situation géographique des communautés d'origine – quasi-abandon de petites villages isolés comme Sarawaina et Barranco, surpeuplement de zones urbanisées comme Corozal et Sambo Creek, persistance des activités rurales dans le municipe d'Iriona...

2°) La communauté, en tant qu'instance politique de représentation et en tant qu'ensemble de liens et de réseaux de parenté, est recréée au loin, dédoublée, entretenant constamment les flux de marchandises, d'images, de personnes d'une mondialisation par le bas. Cabarrús établit une distinction entre deux types d'organisations ethniques : *arbotantes* (qui recréent en ville les liens villageois et mènent divers types de projets) et *plenas* (qui affirment un sentiment d'identification à une ethnie au sens large, dont il s'agit de défendre les intérêts sur un plan politique)<sup>1019</sup>. Entre ces deux types d'organisation existent, dans le cas new-yorkais, des liens interpersonnels, des niveaux intermédiaires – fédération d'associations villageoises, associations à base nationale davantage intéressées à la vie sur place et à la situation des migrants – et pandiasporiques – Sommets Garifunas, Nation Garifuna... Le projet de Nation Garifuna (sorte de comité qui serait la voix unifiée des organisations garifunas des différents pays) et les difficultés liées à sa réalisation sont révélateurs, d'une part, de la centralité des Etats-Unis (New York, Washington D. C.) comme lieu d'où l'on cherche à exercer une influence politique passant par les instances de l'ONU, le Congrès, etc.<sup>1020</sup> ; d'autre part, d'une distension de l'espace-temps caractéristique du phénomène diasporique qui, dans le cas de la diaspora garifuna aux Etats-Unis, se traduit notamment par la place particulière de Saint-Vincent dans les discours et les représentations ; enfin, de la pluralité des visions et des parcours des activistes garifunas, certaines étant plus centrées sur « le peuple garifuna », ses racines et ses mémoires, d'autres étant également liées à des expériences de luttes en Amérique centrale et aux Etats-Unis (droits de l'homme, luttes pour la terre, accès à la santé, etc.). A l'instar des diasporas « afro-caribéennes » étudiées par Christine Chivallon, l'on assiste, à New York en particulier, à un « foisonnement collectif » de récits, d'esthétiques et de processus politiques liés par des lieux, des événements, des rapports

---

<sup>1019</sup> Carlos R. Cabarrús Pellecer, *Los maya: ¿una identidad con futuro?*, CEDIM-FAFO, Guatemala, 1998, p 33.

<sup>1020</sup> Cf. Andrew Moravcsik, "Introduction: Integrating International and Domestic Theories of International Bargaining", dans Peter B. Evans *et al.*, *Double-edged diplomacy: international bargaining and domestic politics*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1993, pp 3-42.

d'interconnaissance ; de cette « configuration réticulaire », il n'émerge aucun centre organisationnel, mais plutôt des tractations permanentes lorsque se pose la question d'une représentation politique efficace et d'actions ou de déclarations communes<sup>1021</sup>.

3°) Ces récits, esthétiques et modes d'action partagent généralement l'idée d'une culture en péril, qui renvoie à l'expérience d'une déterritorialisation à la fois commune (la migration, la projection de l'exode migratoire dans la mémoire collective garifuna) et personnelle (époques, modalités, espaces et temporalités du parcours migratoire). Face à cette expérience de déterritorialisation, les modes de reterritorialisation physique/symbolique sont eux-mêmes très divers : retours occasionnels ou définitifs vers la terre d'origine, voyage initiatique à Saint-Vincent, participation aux multiples événements célébrant la culture garifuna aux Etats-Unis, soutien aux projets communautaires ou aux organisations telles que l'OFRANEH, recherche mémorielle ou expérience spirituelle en dialogue avec les ancêtres et les différents lieux de la diaspora, activités liés à la « revitalisation » de la langue, productions écrites ou audiovisuelles (chaînes Youtube, etc.) sur différents aspects de la culture... Les lieux géographiques ou virtuels de ces reterritorialisations vécues ou imaginaires sont multiples, de même que les cheminements individuels qui les animent. Gilroy a décrit l'Atlantique noir comme un espace « où le mouvement, la relocalisation, le déplacement et l'agitation sont la norme plus que l'exception, et où (...) l'exploration de soi est de longue date associée à l'exploration de nouveaux territoires »<sup>1022</sup>. Cette découverte et cette exploration de soi sont directement liées à une relativisation des espaces et des expériences sociales auxquelles elles sont associées : rythmes de vie et de travail, hiérarchies économiques et raciales, idées relatives au progrès, à la religion, à la modernité...

Cette multiplication des perspectives mène à la découverte des « différences culturelles qui existent entre les groupes et à l'intérieur des groupes » ethniques/raciaux (donc à une désessentialisation des races et des cultures), mais aussi à la construction d'une « figuration idéalisée de la communauté et de la culture » (la ruralité traditionnelle idéalisée depuis la ville, la « garifunité » comme principe de solidarité par-delà les

---

<sup>1021</sup> Christine Chivallon, « La diaspora noire des Amériques. Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy », *L'Homme*, n°161, 2002, pp 51-74. Sur les principes de réciprocité, d'autonomie personnelle, de non-soumission au pouvoir d'une personne ou d'un groupe de personnes dans les communautés garifunas, cf. Virginia Kerns, *Women and the Ancestors. Black Carib Kinship and Ritual*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago, 1989, chapitre 5 : "Personal Autonomy".

<sup>1022</sup> Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, London, 1993, p 133.

frontières)<sup>1023</sup>. La conscience d'un *espace garifuna*, en ce sens, est à la fois celle de son unité (que traduit la notion de *diaspora*) et de ses différences internes (chaque espace apparaissant, en fonction de son degré de modernité, d'urbanité, de ruralité, de « traditionnalité », comme le miroir d'une évolution passée, présente ou future – « quand j'ai été à Iriona, je me suis rappelé de Triunfo de la Cruz lorsque j'avais sept ans ; je me suis rappelé l'endroit où nous visions avant »<sup>1024</sup> ; « bientôt si nous ne faisons pas attention nous serons comme au Nicaragua, c'est une leçon pour nous »<sup>1025</sup> ; etc.). Si les *routes* font éclater les racines (*roots*), elles mènent aussi à leur réinvention sous de multiples formes, pratiques ou idéelles, allant de la musique à la spiritualité, de la communauté villageoise à la communauté diasporique... En ce sens, les affirmations citées en introduction méritent d'être nuancées : si l'affirmation de l'« identité » n'existe que dans la distance vécue à une communauté dont on idéalise l'existence passée (que ce passé renvoie à un vécu personnel, aux récits de tiers ou à la médiation de textes et d'images) ; si elle s'affirme d'autant plus par des signes extérieurs (paroles, emblèmes, etc.) qu'elle n'est plus directement vécue ou qu'elle se pense *en péril* (perte de la langue, de l'autonomie alimentaire, des rapports de réciprocité non marchande, etc.), elle n'est pas toujours déconnectée de territoires ou d'expériences intersubjectives *réelles*. Autrement dit, la tension *root/route* propre aux mobilités diasporiques n'entraîne pas nécessairement un dépassement (ou une perte) des « racines », mais peut aussi favoriser, via toutes sortes de circulations, d'emprunts, d'hybridités, une démultiplication des « racines », des communautés et des regards croisés à travers lesquelles le *moi* reconstruit son identité.

L'identité se fait ainsi plus introspective à mesure que la « communauté » se fait moins évidente, plus lointaine, davantage refermée sur l'espace privé ou le temps hors travail<sup>1026</sup> : elle se construit dans un rapport réflexif à la « perte » et à la « désintégration » déjà décrites par les anthropologues, et aux efforts de préservation, de transformation, de réinvention des « communautés » (au sens large de rapports sociaux référés à un but et un espace communs). Si les *communautés territoriales* subissent des transformations indéniables, les *identités communautaires* doivent donc être appréhendées comme

---

<sup>1023</sup> *Ibid.*, p 137.

<sup>1024</sup> Entretien avec Mito C., Triunfo de la Cruz, 25 mars 2012.

<sup>1025</sup> Entretien avec Roy Cayetano, 1er avril 2014.

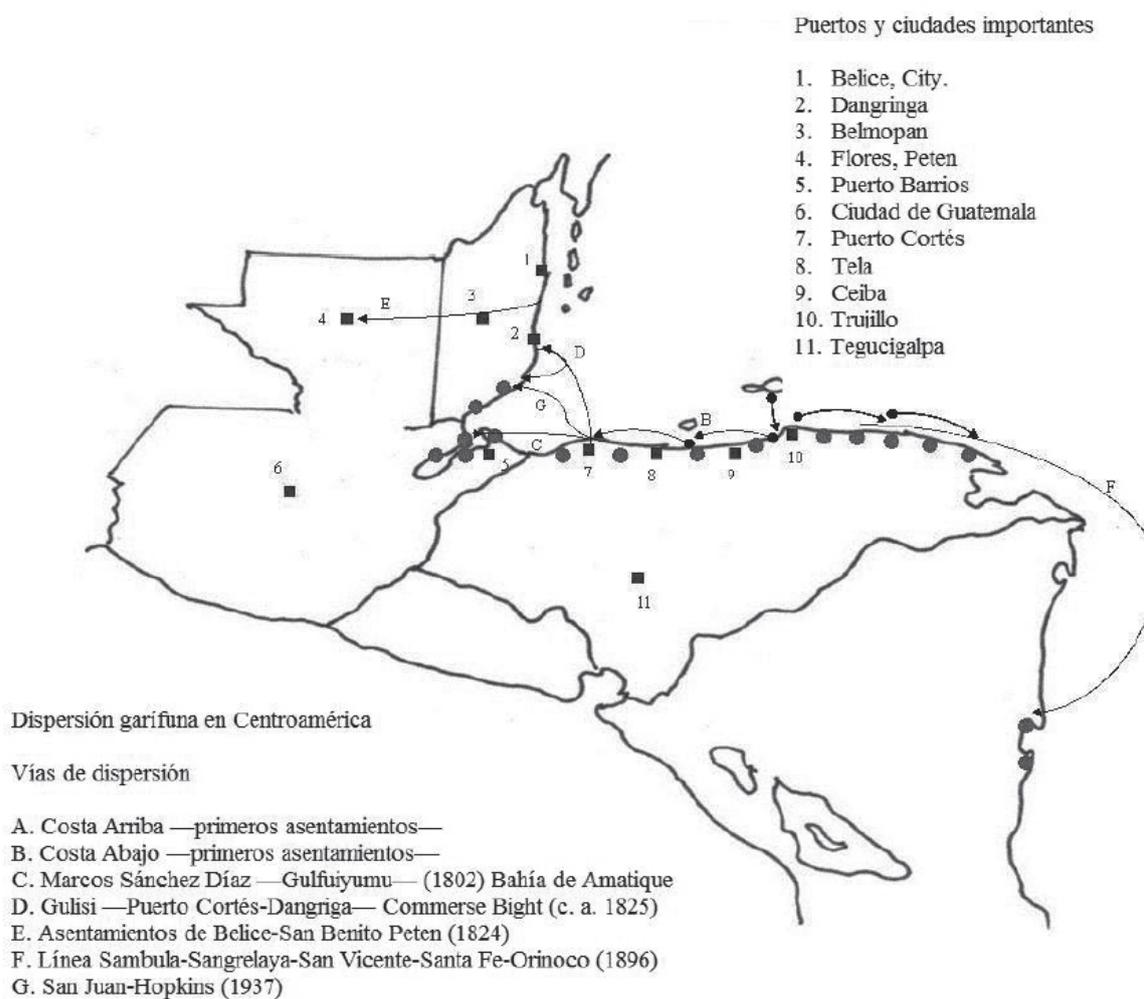
<sup>1026</sup> Cf. Santiago Bastos et Manuela Camus, *Los Mayas de la capital. Un estudio sobre identidad étnica y mundo urbano*, FLACSO, Guatemala, 1995.

rapports réflexifs à ces transformations. L'expérience migratoire participe de ce rapport non seulement vécu mais objectivé à la culture, aux coutumes, aux territoires, ainsi que des discours et des pratiques que celui-ci génère. Plutôt que d'adopter un « regard archéologique » qui assigne aux sujets une identité fixe dont il suffirait de constater objectivement la disparition<sup>1027</sup>, nous avons voulu situer ici ces discours et pratiques dans la trame spécifique des évolutions sociales, économiques et culturelles qui leur donnent sens.

---

<sup>1027</sup> Emilio del Valle Escalante, "Globalización, latinoamericanismo y políticas de la identidad a partir del debate interétnico en Guatemala", dans Gabriela Baeza Ventura et Marc Zimmerman (coord.), *Estudios culturales centroamericanos en el nuevo milenio*, Editorial UCR, San José C. R., 2009, pp 263-286.

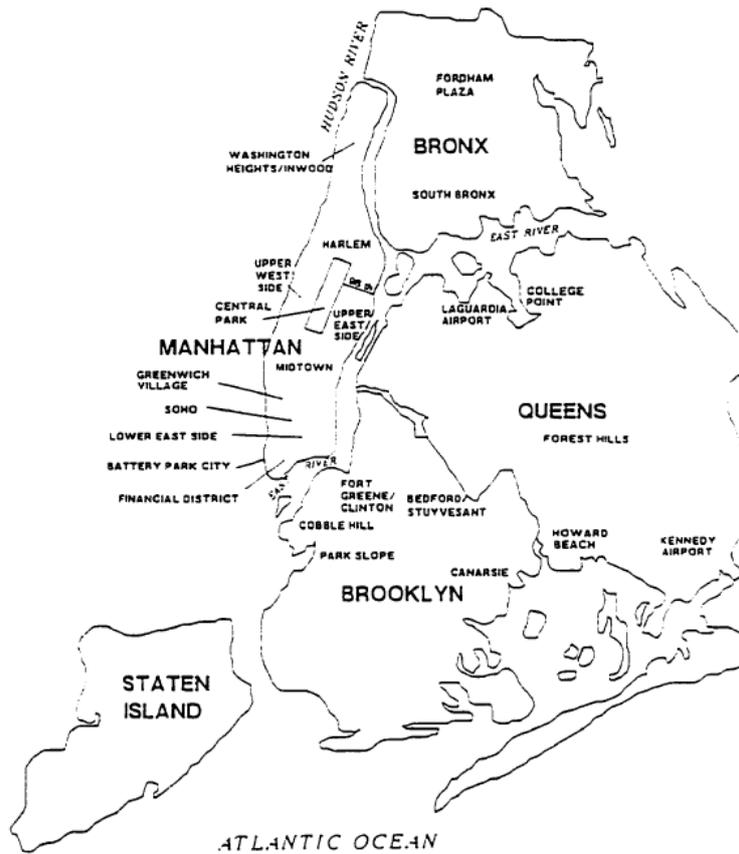
### XXXIII. COMMUNAUTES ET MOBILITES – LA DIASPORA EN CARTES



1. La diaspora garifuna d'Amérique centrale : processus de dispersion et dates de fondation des communautés (Alfonso Arrivillaga, reproduit dans Joseph Palacio (ed.), *The Garifuna. A nation across borders. Essays in Social Anthropology*, Cubola Productions, Belize, 2005).

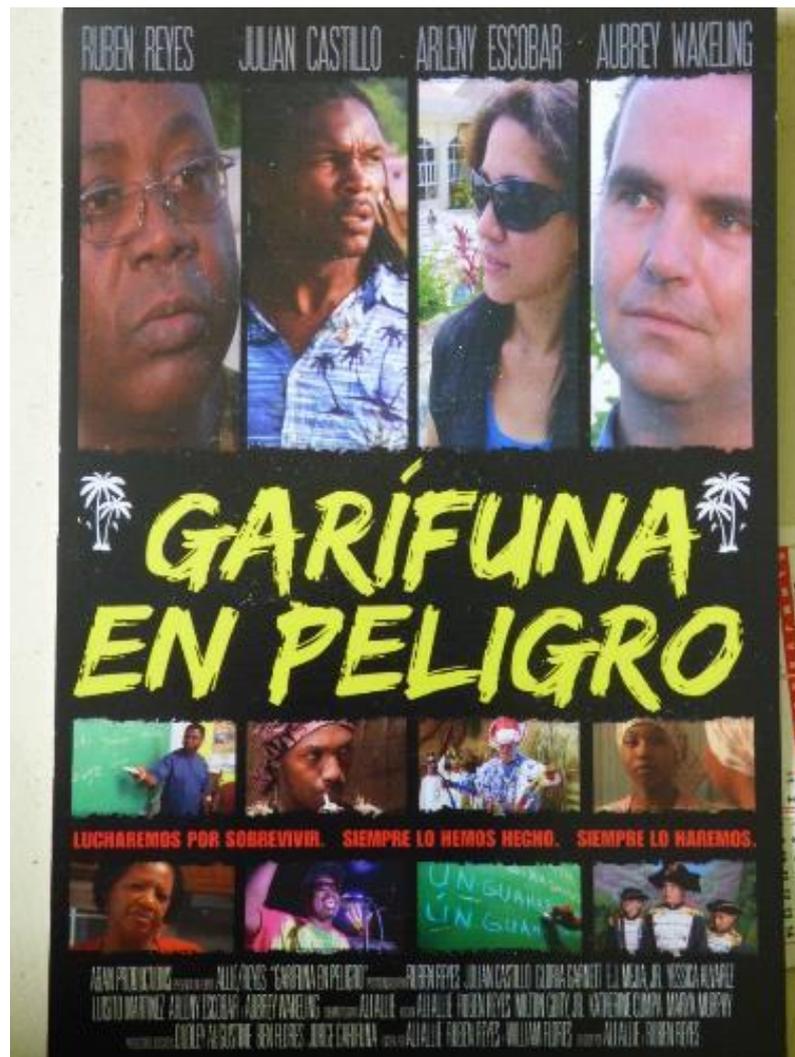


2. Exil et migration, la diaspora garifuna (Virginia Kerns, *Women and the Ancestors. Black Carib Kinship and Ritual*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago, 1989).



3. Les quartiers de la ville de New York (reproduit dans Sarah England, *op. cit.*).

XXXIV. L’AFFIRMATION D’UNE IDENTITE MENACEE



1. L’affiche du film *Garífuna in peril* (Ali Allié et Ruben Reyes, 2012).



2. Présentation du film *Garífuna in peril* à Triunfo de la Cruz en 2012 (photo O. C.).

## XXXV. LA MIGRATION VERS LES ETATS-UNIS HIER ET AUJOURD'HUI



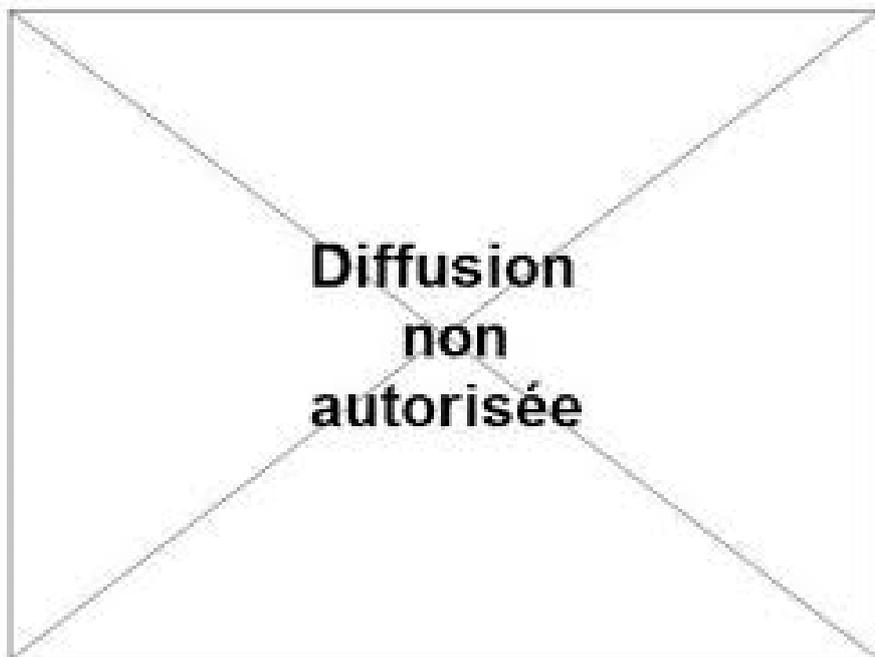
1. Association de retraités honduro-américains, Trujillo (photo O. C.).



2. Fille voyageant avec sa mère et ses deux frères, en attente du train de marchandises au sud du Mexique. Photo Encarni Pindado – Jasmine Garsd, “Garifuna: The Young Black Latino Exodus You’ve Never Heard About”, 6 avril 2014 [<http://fusion.net/justice/story/garifuna-young-black-latino-exodus-youve-heard-743461>].



3. Migrant en transit au sud du Mexique. Photo Encarni Pindado (*id.*).



4. Caravane de migrants honduriens au Mexique, octobre 2018. Photo Héctor Guerrero – Jacobo García, “Caravanas, un año del fenómeno que cambió el rostro de la emigración en Centroamérica”, *El País*, 14 octobre 2019  
[[https://elpais.com/internacional/2019/10/12/mexico/1570842692\\_169101.html](https://elpais.com/internacional/2019/10/12/mexico/1570842692_169101.html)].

## XXXVI. REMESAS ET ARCHITECTURE



1. Maisons de bois (*yagua*) à Plaplaya, Gracias a Dios, 2013 (photo O. C.).



2. Contraste architectural dans la zone d'Irióna (Colón). Les matériaux traditionnels (*manaca*, *adobe*, *caña brava*) sont encore utilisés pour construire la cuisine, à proximité de la résidence (photo : O.C.).

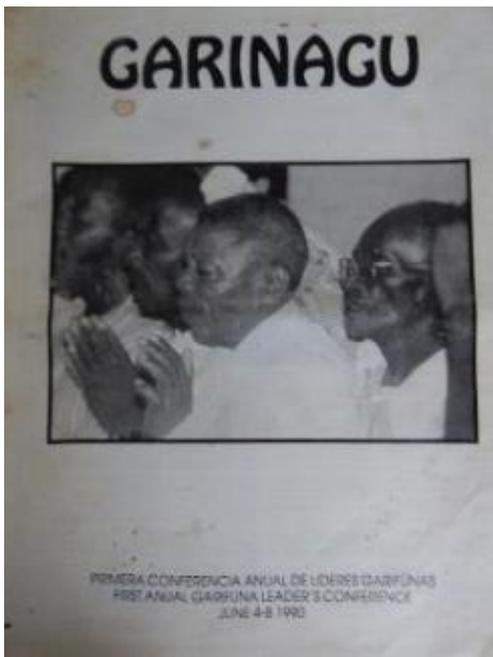


3. Construction en « dur » (parpaings et ciment) à Tocamacho et à Tornabé (photos O. C.).

XXXVII. DES INFLUENCES CULTURELLES DIVERSES



1. Eglise catholique de Sangrelaya (photo O. C.).



2. Première Conférence Annuelle de Leaders Garifunas (1990) réunissant des fidèles de différentes églises protestantes et évangéliques du Honduras, du Guatemala, du Belize et de Pennsylvannie (archive Celso Guillen).



3. Eglise évangélique à Sangrelaya (photo O. C.).



4. Bloods vs Crips : Hollywood et la mode des gangs afro-américains parmi les jeunes garifunas, Trujillo et Plaplaya, 2013 (photos O. C.).

### XXXVIII. L'ACTIVISME GARIFUNA À NEW YORK



1. Crescencio Bulnes et la SHANY lors d'un défilé à New York (archive SHANY).



2. Local de SHANY dans le quartier du Bronx (photo O. C.).

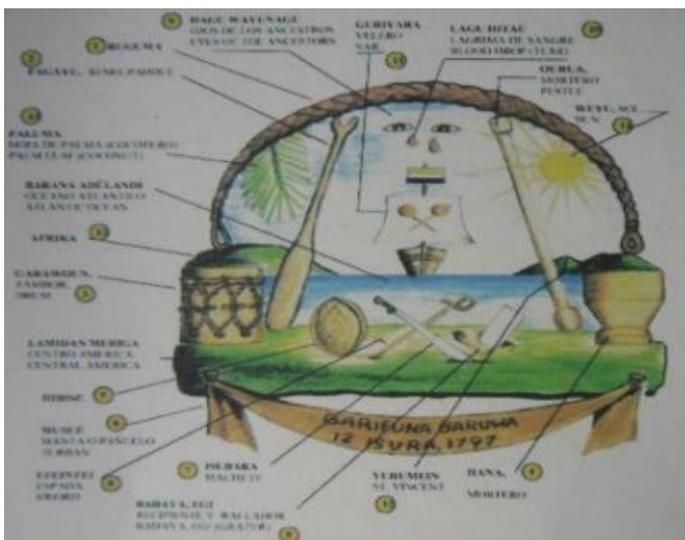


3. Proclamation du « Mois de l'héritage garifuna » par l'Etat de New York (bureau de José Ávila).



4. Calendrier de l'Organisation de *damas limoneñas* de New York (photo O. C.).

XXXIX. UNE NATION GARIFUNA ?



1. Melecio González et son neveu José F. Gómez, jeune responsable de la radio communautaire Waruguma de Cristales (Trujillo), arborant le drapeau de Saint-Vincent et le drapeau garifuna (ci-dessus, photo O. C.).

2. Détails du blason du drapeau garifuna créé par Ruben Reyes (ci-contre, brochure du Comité de Emergencia Garifuna de Honduras – CEGAH).



## Conclusion : à quoi servent les identités ?

« Seront désaliénés Nègres et Blancs qui auront refusé de se laisser enfermer dans la tour substantialisée du Passé. (...) Je suis un homme, et c'est tout le passé du monde que j'ai à reprendre. »

Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs* (1952)

### *Colonialité du pouvoir et ethnicité*

« Il y a, disait Deleuze, deux mouvements dans le capitalisme. Tantôt il s'agit de tenir un peuple sur son territoire, et de le faire travailler, de l'exploiter, pour accumuler un surplus (...). Tantôt au contraire, il s'agit de vider un territoire de son peuple, pour faire un bond en avant, quitte à faire venir une main d'œuvre d'ailleurs »<sup>1028</sup>. L'expérience historique des Garifunas illustre les oscillations de l'ordre colonial entre ces deux principes, ainsi que les lignes de fuite qui échappent à son contrôle : expulsés de Saint-Vincent car ils faisaient obstacle à l'expansion du capitalisme sucrier (chapitre 1), fixés dans les territoires où ils fournissaient une force de travail utile aux empires espagnol et anglais (chapitre 2), les mobilités garifunas ont également suivi leur logique propre dans un espace de marges éloigné des centres opérationnels et des agents de pouvoir, avant d'être rattrapés par de nouveaux cycles d'expansion du capital agro-industriel (chapitres 2 et 3).

Nous nous sommes d'abord intéressés à la manière dont les catégorisations coloniales « justifiaient » telle ou telle intention – exterminer, expulser, fixer – en fonction d'équations spécifiques d'utilité/contrôle – quelle population est utile ou subversive, à quel endroit, à partir de quel nombre ; de quelle autre population (race, ethnie) faut-il la tenir éloignée, etc. (chapitre 2). Les politiques coloniales peuvent ainsi se comprendre comme des « gouvernementalités », c'est-à-dire des ensembles d'institutions (Etats, compagnies de commerce, etc.), de savoirs (enquêtes géographiques, anthropologiques), de calculs stratégiques (politiques, économiques, démographiques), de politiques visant

---

<sup>1028</sup> « Les Indiens de Palestine », dans Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, Les Editions de Minuit, Paris, 2003, pp 179-184.

les territoires (conquête, mise en valeur) et les populations (élimination, déplacement, dispersion, concentration) – chapitres 2 et 3<sup>1029</sup>.

Comme l’a souligné Eric Wolf, la colonisation espagnole est l’*utopie* d’un *Nouveau Monde*, d’une table rase, d’un monde rigoureusement planifié (plan des villes, répartition des populations, obligations tributaires, jours et rations de travail forcé, etc.)<sup>1030</sup>. Une telle expérience d’ingénierie sociale passait par une gigantesque entreprise de déracinement, c’est-à-dire de déterritorialisation-reterritorialisation à des fins de contrôle et d’exploitation (concentration et relocalisation forcée de petits groupes d’Indiens dans les *reducciones*, déportation des Africains coupés de leurs communautés d’origine). Elle ne s’est pas seulement heurtée à ses contradictions (conflits entre *criollos* et péninsulaires, révoltes d’esclaves et d’Indiens), elle a été dépassée par une réalité qui *fuyait* de toutes parts<sup>1031</sup> : les Indiens retournent cultiver leurs terres d’origine<sup>1032</sup> ou vont s’établir parmi les *mestizos*, « dans une zone diffuse qui échappe au contrôle des autorités et de l’Eglise »<sup>1033</sup>; les montagnes et forêts d’Izabal deviennent le refuge de noirs marrons ; des exilés de Saint-Domingue et de Saint-Vincent circulent le long du golfe du Honduras ; etc.

La particularité de la côte atlantique où nomadisent les Garifunas après la déportation de 1796-1797 est qu’elle est à la fois l’interface du commerce colonial avec l’Europe, et une zone très faiblement peuplée, considérée comme hostile par les Espagnols et les *criollos* (tant sur le plan climatique que géopolitique, du fait de la présence des Anglais). Les Garifunas vont ainsi se rendre indispensables, comme pêcheurs et cultivateurs, pour l’approvisionnement des rares villes de la côte, et pour assurer la défense des ports et la circulation des marchandises des centres de production vers l’interface océanique (Río Dulce, Livingston, Trujillo). « A travers leurs routes maritimes ils ont établi une communication fluide et constante avec le reste des pays caribéens, européens et quelques populations mexicaines, s’identifiant davantage comme citoyens du monde que comme

---

<sup>1029</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil/Gallimard, Paris, 2004, p 111.

<sup>1030</sup> Eric Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Ed. Era, México, 1967, pp 147-148.

<sup>1031</sup> Je reprends ici la formule de Deleuze, qui distingue la fuite de la contradiction au sens marxiste – « la première donnée d’une société est que tout y fuit, tout s’y déterritorialise » (« Désir et plaisir », dans Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp 112-122).

<sup>1032</sup> George Lovell, *Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1500-1821*, CIRMA-SODEFIR-Plumsock Mesoamerican Studies, Antigua Guatemala, 2015, chapitre 6.

<sup>1033</sup> Severo Martínez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, Ediciones en Marcha, Guatemala, 2014, p 282.

honduriens », écrit l'historien Antonio Canelas Díaz<sup>1034</sup>. D'où l'aspect fluide, diasporique et rhizomatique de communautés littorales à la fois ouvertes sur le monde (mer, océan) et *enracinées* dans un territoire (lagunes, rivières, forêts, terres cultivables), vivant matériellement du travail salarié (scieries anglaises au XIX<sup>e</sup> siècle), de pêche et de productions agricoles, dont elles vendent une part de surplus (chapitre 2).

Il en résulte des équilibres particuliers, dans la mesure où les communautés garifunas d'Amérique centrale, si elles peuvent bien être décrites comme des « sociétés de territoire », ne correspondent pas au modèle historique de la « société fermée » de la paysannerie européenne<sup>1035</sup>, et n'ont pas non plus connu cette forme de servage (regroupement et travail forcé, production du tribut) qui a caractérisé les *pueblos de indios*. Dès l'arrivée à Trujillo et l'installation dans divers endroits de la côte, la salarisation coexiste avec la production vivrière ; elle est le corollaire d'une économie communautaire dépendante d'une quantité non négligeable de marchandises importées (chapitre 2), et ne fera que s'accroître avec les bouleversements démographiques, la raréfaction de la terre et la pénétration de nouveaux besoins qui sont le corollaire, au XX<sup>e</sup> siècle, de l'expansion de l'agriculture capitaliste sur le versant caraïbe<sup>1036</sup>. La grande modernisation bananière, la transformation massive des écosystèmes du littoral et l'afflux de paysans sans terres ou *minifundistas* de l'intérieur entraînent une première modification de cet équilibre ; la « débanianisation » de l'économie régionale, les cycles subséquents d'expansion de la grande propriété (agriculture, élevage) sur les versants pacifique et atlantique, l'absence d'une réforme agraire véritablement redistributive vont accentuer la pression sur les terres en même temps qu'elles vont favoriser une migration vers les Etats-Unis amorcée lors de la seconde guerre mondiale (chapitres 5 et 6) ; dès les années 1950 surgissent, face à cette double tendance, les premières interrogations sur la survie future des communautés (chapitre 3).

Le mouvement de défense des terres, qui prend d'abord la forme de tractations entre Etat et communautés, passe, à partir des années 1980, par des revendications qui se

---

<sup>1034</sup> *El Estrangulamiento Economico de La Ceiba 1903-1965*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2009, p 49.

<sup>1035</sup> Cf. Karl Kautsky, *La question agraire. Etude sur les tendances de l'agriculture moderne*, V. Giard & E. Brière, Paris, 1900, p 18 – Kautsky parle également de société « se suffisant à elle-même ».

<sup>1036</sup> « L'image de la côte nord comme terre de "l'or vert" ne venait pas seulement des salaires relativement élevés. (...) Les commissaires de l'entreprise vendaient toute une gamme de produits alimentaires, de vêtements et d'autres produits manufacturés des Etats-Unis et d'ailleurs » (John Soluri, *Landscape and livelihood: An agroecological history of export banana growing in Honduras, 1870-1975*, Doctoral Dissertation, University of Michigan, 1998, pp 270-271).

renvendent du droit international pour défendre un statut ethnique commun aux différentes communautés – dans le cas du Honduras, où se situent la plus grande partie d’entre elles, mais aussi au Belize, où la Convention 169 n’a cependant pas été ratifiée et où l’histoire du droit foncier n’est pas la même<sup>1037</sup>. Des organisations nationales et diasporiques, nées en ville des mobilités économiques et scolaires, co-construisent alors un discours unifié sur l’histoire, la culture et la territorialité garifunas, afin d’affirmer un statut indigène (OFRANEH au Honduras, NGC au Belize, ONEGUA au Guatemala). Au Honduras, les débats récents opposant Etat et organisations garifunas reflètent une continuité frappante avec les modes de catégorisation coloniaux consistant à dénier aux populations classées comme noires, selon des critères phénotypiques, le statut d’Indien et la légitimité territoriale (la filiation autochtone) qui lui est associée (par la politique espagnole, mais aussi dans l’argumentaire anglais à Saint-Vincent – chapitre 1).

Ce type de discours interroge la continuité d’un imaginaire binaire, où le Noir ne pourrait être considéré, de par son *origine*, que comme un étranger, alors que l’Indien-autochtone, Autre de l’Espagnol, peut être incorporé au « récit national » en tant que vestige d’un passé mythifié et folklorisé. Vestige, car après que l’indépendance centraméricaine eût fait advenir la nation, en tant que principe de légitimation, *contre le peuple* (chapitre 2, note 257), les libéralismes des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles définissent avant tout l’Etat-nation comme une unité économique et géopolitique dont il faut assurer la viabilité (l’insertion) dans un espace commercial global (l’espace mondial de concurrence entre Etats dont parle Foucault à l’époque mercantiliste – chapitre 2, note 248 –, l’espace de la grande industrie et du marché universel dont parlent Marx et Engels à l’époque libérale<sup>1038</sup>). L’on a noté, à ce propos, le lien entre mode d’insertion (structure économique) et construction nationale identitaire (représentation de soi) promue par les élites et leurs intellectuels organiques, et adoptée par certaines organisations de travailleurs.

Au Guatemala, où la population indigène, qui forme une grande partie de la main d’œuvre employée dans les plantations de café, continue de représenter une menace latente<sup>1039</sup>, le

---

<sup>1037</sup> Cf. Odile Hoffmann, *Propriété et territoire. La genèse d’un ordre colonial au Belize (XIX<sup>ème</sup>-XX<sup>ème</sup> s.)*, IRD-CEMCA, Mexico, 2021.

<sup>1038</sup> « La grande industrie a créé le marché mondial, préparé par la découverte de l’Amérique » (*Manifeste du parti communiste*, Bureau d’éditions, Paris, 1938, p 13).

<sup>1039</sup> Cf. Charles Hale, *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, AVANCSO, Guatemala, 2007, en particulier le chapitre 5 (“Exorcizando al indio insurrecto”).

*ladino* se définit par opposition à la figure de l'Indien (ce qui n'exclut pas sa folklorisation) ; au Honduras, la prédominance d'une oligarchie étrangère (les compagnies bananières) mène à une définition du hondurien comme *mestizo*, au moment où l'Indien cesse d'être considéré comme une menace pour l'ordre social (répression des dernières révoltes dans les années 1920) et où le Noir prend sa place, non d'ailleurs comme menace politique, mais comme menace biologique et économique<sup>1040</sup>. Loin de représenter un dépassement de la structure coloniale, le regroupement des catégories intermédiaires (*castas*) et des *ex-criollos* dans les supra-catégories de *ladino* et/ou *mestizo* (au Honduras, ces deux termes coexistent) marque plutôt sa métamorphose, le *ladino* et le *mestizo* étant définis par rapport au Blanc occidental d'une part, au *negro* et à l'*indio* de l'autre (chapitres 2 et 3).

Si l'Indien continue d'occuper cette place dans l'imaginaire guatémaltèque<sup>1041</sup>, alors que le Noir (Garifuna) y est davantage représenté comme une minorité exotique<sup>1042</sup>, les connotations associées au Noir restent néanmoins fortement connotées. Dans son étude sur le racisme et l'identité *ladina* à Chimaltenango, dans l'*altiplano* guatémaltèque, Hale raconte comment le bureau du maire fut un jour tagué, suite à une manifestation, par l'inscription « *negro hijo de puta* » ; l'explication la plus probable, commente Hale, est que « l'auteur du graffiti a cherché l'épithète la plus dénigrant possible dans le vocabulaire racial transnational, et a choisi le mot "noir" »<sup>1043</sup>. « Les références au "noir" ne sont guère courantes parmi les *ladinos* de Chimaltenango, ajoute Hale, mais la rareté même leur confère un pouvoir d'évocation d'autant plus impactant »<sup>1044</sup>. Vivant à Guatemala Ciudad, j'ai moi-même eu à constater à de nombreuses reprises la persistance et l'ancrage profond de ces stéréotypes. Un élève de l'élite locale à qui je donnai des cours particuliers me racontait que l'un de ses camarades de collège était noir : nous l'appelions « *el negro* », me disait-il naturellement. Plus récemment, au lycée français où j'ai travaillé

---

<sup>1040</sup> Jeffrey Gould, "Proyectos del Estado-nación y la supresión de la pluralidad cultural: perspectivas históricas", dans Darío Euraque, Jeffrey Gould et Charles Hale (eds.), *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, CIRMA, Guatemala, 2004, pp 53-74.

<sup>1041</sup> Voir par exemple la critique du président guatémaltèque Alejandro Giammattei (2020-2023) contre « l'indigénisme » entendu comme « un nationalisme qui place la tribu au-dessus de l'Etat-nation », en intelligence avec les puissances étrangères (l'USAID du gouvernement Biden) et contre la souveraineté de l'Etat – Jeanelly Vásquez, "En diálogo con The Heritage Foundation, Giammattei habla de expulsar a USAID", *La Hora*, 26 mai 2022 [<https://lahora.gt/nacionales/jeanelly/2022/05/26/en-dialogo-con-heritage-f-giammattei-habla-de-expulsar-a-usaid/>].

<sup>1042</sup> Cf. Olivier Cuisset, *Tourisme et Garifunas à Livingston, Guatemala. Economie et culture en contexte touristique*, Document de Travail No. 7, Afrodesc, México, août 2009.

<sup>1043</sup> Charles Hale, *op. cit.*, p 248.

<sup>1044</sup> *Ibid.*, p 238.

plusieurs années, un étudiant a été expulsé plusieurs jours pour avoir dit à un professeur plutôt basané qu'il « sentait le garifuna ». Au Honduras, si le racisme anti-noir n'existe plus sous la forme qu'il a prise dans la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle (chapitr 2), la racialisation du Noir n'en reste pas moins commune. Enrique Ortez, ministre des affaires étrangères du gouvernement post-coup d'Etat de juin 2009, n'a-t-il pas répondu aux critiques d'Obama par un "*ese negrito no sabe nada de nada*"<sup>1045</sup> ? Mark Anderson constatait, dans son article sur le sujet, une persistance des stéréotypes des Garifunas primitifs, paresseux et improductifs, par exemple chez les professeurs d'école – leurs « progrès » étant associés à la pénétration des institutions *mestizas* à même de les civiliser<sup>1046</sup>.

En se construisant à l'encontre de ces préjugés, le mouvement garifuna a construit un discours à la fois antiraciste et contre-culturel, en opérant une transmutation de ces jugements de valeur : beauté vs laideur, respect des ancêtres vs adoration du diable, respect de l'environnement vs sous-productivité, etc. Dans la mesure où il opère par généralisations et par oppositions binaires, ce discours a souvent des accents essentialistes. Au *mestizo/ladino déraciné* (qui « ne sait pas d'où il vient », « n'a pas d'identité », etc.), il oppose ainsi le Garifuna qui dispose d'une *identité propre*, d'une *culture différenciée*, d'un *territoire ancestral*... Ce type de discours ne manque pas de générer un ressentiment et un contre-discours *mestizos* (chapitre 5) ; il fait écho, néanmoins, à un questionnement identitaire qui existe chez certains *ladinos/mestizos*, et dont on peut faire l'hypothèse qu'il a partie liée avec l'essor des mouvements noirs et indigènes. Elisabeth Cunin a montré comment, au Belize, l'affirmation des identités maya et garifuna obligeait par contrecoup les *creoles* à se définir comme un groupe ethnique parmi d'autres, dotés d'une culture spécifique (gastronomie, musique, littérature)<sup>1047</sup>. Les *ladinos*, au Guatemala et au Honduras, se retrouvent dans une situation similaire : sans cesser de représenter la nationalité à laquelle ils sont historiquement identifiés, ils sont amenés à remettre en cause le privilège d'universalité qui évite de questionner son propre

---

<sup>1045</sup> "Honduras. El gobierno 'de facto' califica a Obama de 'negrito que no sabe nada de nada'", *Europa Press Internacional*, 5 juillet 2009 [<https://www.europapress.es/internacional/noticia-honduras-gobierno-facto-califica-obama-negrito-no-sabe-nada-nada-20090705171740.html>]. Pour une représentation similaire du rôle de l'armée par rapport aux indigènes au Guatemala, cf. Charles Hale, *op. cit.*, pp 60-62.

<sup>1046</sup> Mark Anderson, "¿Existe el racismo en Honduras?", *Mesoamérica*, n°42, décembre 2001, pp 135-163.

<sup>1047</sup> Elisabeth Cunin, "Los Criollos de Belice. ¿Encarnación de la identidad nacional o afirmación étnica?", dans Odile Hoffmann (coord.), *op. cit.*, pp 157-187.

particularisme (les « ethniques », les « communautaristes », ce sont les autres ; « l'universel », la « nation », c'est nous<sup>1048</sup>).

La question du *contenu* de la culture, de l'identité *ladina/mestiza*, lorsqu'elle est posée, se décline en une série d'interrogations qui concerne les modes de vie et de consommation, le rapport à soi, aux autres et au monde et, finalement, la définition même de la nation. Considérons deux types de réponse, au point de contact des mouvements ethniques et des sciences sociales :

1°) le *ladino* « sans identité ». On retrouve là, de manière négative les dimensions entremêlées de l'histoire et de la géographie : c'est parce qu'il n'est pas ancré durablement dans un territoire, qu'il est un travailleur mobile, qu'il n'a pas non plus de mémoire collective. Eric Wolf, par exemple, a dépeint le *mestizo* des interstices de la société coloniale comme l'antithèse de l'Indien : déraciné, sans communauté à laquelle se rattacher, n'ayant d'autre ressource que son astuce ou sa force de travail, d'autre idéal que sa survie immédiate ou son avancement professionnel, il se caractérise par son individualisme et son asocialité ; le groupe (familial, *gremial*, etc.) existe pour lui « pour soutenir l'individu, mais l'individu n'existe pas *pour* le groupe »<sup>1049</sup>. Carlos Guzmán-Böckler a dressé un portrait similaire du *ladino* dans le contexte guatémaltèque : « être fictif », qui a hérité d'une culture espagnole appauvrie, s'est défini par opposition à la figure négative de l'Indien et par identification fantasmée à l'*American way of life*, « le *ladino* n'existe pas en tant qu'être collectif doté d'un projet qui lui est propre »<sup>1050</sup> ;

2°) le métissage interculturel ou l'articulation des différences. Plus critique à l'égard des généralisations binaires *ladino/indio*, et de « l'anti-ladinisme » des mouvements ethniques, cette variante souligne le syncrétisme ou « l'hybridation » qui traversent la société et les pratiques culturelles des individus (religion, alimentation, modes vestimentaires, nouvelles technologies de l'information et de la communication, etc.), et la nécessité d'assumer et de revendiquer de telles *transculturations* en développant des espaces sociopolitiques impliquant, dans le cas du Guatemala, Mayas et *ladinos*. D'où l'appel à des identités de classe et de genre transethniques, qui permettent un progrès social et des mentalités tout en évitant l'enfermement dans des essentialismes de type

---

<sup>1048</sup> Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 2003, pp 103-104.

<sup>1049</sup> Eric Wolf, *op. cit.*, pp 208-211. Le premier sens du mot *ladino*, selon le dictionnaire de la Real Academia Española, est d'être « malin » ou « débrouillard » (*sagaz, astuto*).

<sup>1050</sup> Carlos Guzmán-Böckler et Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social*, Siglo XXI, México, 1972, pp 102-120.

colonial. « En ce qui concerne la dimension de classe, écrit Mario Roberto Morales, la pauvreté *ladina* se confond avec la pauvreté indigène (...) comme dans les *maquiladoras* des Coréens, où femmes indiennes et *ladinas* s'unient comme "guatémaltèques" face à leur patron »<sup>1051</sup>; « l'ethnicisation et la racialisation unilatérales des luttes subalternes, et leur formulation essentialiste et fondamentaliste, n'aident en rien au développement d'une lutte viable », conclut cet auteur<sup>1052</sup>.

### ***Déracinement, nation et nationalisme***

La première variante présente l'intérêt d'une réflexion critique sur *l'absence de collectif* constitutive de la nation et de la société libérale ; elle ouvre des pistes de réflexion sur les réactions identitaires nationalistes, racistes et néofascistes qui en sont le symptôme, et sur la différence essentielle de ces réactions et des mouvements noirs et indigènes.

Les généralisations (il faudrait distinguer le *ladino* urbain et rural, de classe moyenne et prolétaire, etc.) de cette variante renvoient aux idéaux-types de la sociologie classique (chapitre 6), à la condition de l'homme moderne « égoïste » (Durkheim), « atomisé » (Arendt), etc. Que l'on pense par exemple aux individus de la « démocratie américaine » de Tocqueville : « chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul »<sup>1053</sup>. La prolifération actuelle des discours sur l'identité pourrait s'interpréter, comme le signale Z. Bauman, comme la quête plus ou moins illusoire des communautés introuvables, à l'heure de la modernité « liquide » qui fait, plus que jamais, de chaque homme une monade<sup>1054</sup>. Il faut préciser, cependant, ce qu'on entend par *communauté* et *perte des communautés*.

---

<sup>1051</sup> Mario Roberto Morales, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Consucultura-Ed. Palo de Hormigo, Guatemala, 2002, p 225. La référence aux propriétaires coréens des usines de textile suggère, peut-être involontairement, que l'unité *ladina*-indigène, selon un mécanisme bien connu, ne pourrait se construire que face à un ennemi commun/étranger.

<sup>1052</sup> *Ibid.*, p 271.

<sup>1053</sup> Alexis de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, Pagnerre Ed., Paris, 1848, p 313.

<sup>1054</sup> Zygmunt Bauman, « Identité et mondialisation », dans Yves Michaud (dir.), *Université de tous les savoirs. Qu'est-ce que la société ? Vol. 3*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000, pp 443-453.

La notion de « déracinement », tel qu'elle a été défini par Simone Weil, présente de ce point de vue un certain intérêt. Weil préfère au mot communauté le terme de *collectivité*, *i. e.* un ensemble d'individus dont les rapports, non réductibles au calcul marchand, s'inscrivent dans un certain territoire, et dans une temporalité qui dépasse l'existence présente de ses membres. Le déracinement, en tant que dissolution tendancielle des collectivités, est la résultante du « dépeuplement des campagnes », de la réduction du travail au contrat individuel et de sa subdivision en tâches de plus en plus spécialisées, au sein d'unités économique centralisées, et de la disparition du *sens* qui s'attachait jadis au village, à la ville ou à la province, dont l'autonomie est éliminée par l'expansion des pouvoirs de l'Etat central... Il ne reste alors à l'individu que deux identifications : l'une trop étroite à ce dernier refuge des rapports affectifs qu'est la famille, restreinte à la fois numériquement (« ce qu'on appelle aujourd'hui de ce nom, c'est un groupe minuscule d'êtres humains autour de chacun : père et mère, mari ou femme, enfants ; frères et sœurs déjà un peu loin »), géographiquement (l'appartement ou la maison) et temporellement (« personne aujourd'hui ne pense à ceux de ses aïeux qui sont morts cinquante ans, ou fût-ce vingt ou dix ans, avant sa naissance, ni à ceux de ses descendants qui naîtront cinquante ans, ou fût-ce vingt ou dix ans après sa mort ») ; l'autre, vaste et abstraite, à la « nation », qui accapare « le rôle qui constitue par excellence la mission de la collectivité à l'égard de l'être humain, à savoir assurer à travers le présent une liaison entre le passé et l'avenir » – la nation, c'est-à-dire l'Etat, « car on ne peut pas trouver d'autre définition au mot nation que l'ensemble des territoires reconnaissant l'autorité d'un même État »<sup>1055</sup>.

Le fétichisme de la nation, que l'on retrouve dans les mouvements nationalistes et néofascistes dits, en France, « identitaires », se caractérise par ce rabattement exclusif de l'histoire et de la géographie sur le récit national (la « grandeur de la patrie ») et les frontières de l'Etat. La nation fait alors office d'hypostase collective, à laquelle s'applique les interdits rituels du *tabou*. De même que pour Durkheim les totems australiens ne sont que les symboles transfigurés de la société et des normes traditionnelles, les drapeaux que l'on arbore de manière exubérante dans les manifestations nationalistes ne sont que les symboles de l'Etat et de la puissance de domination qu'il incarne : ce qu'il est sacrilège de critiquer, dans le nationalisme fasciste, ce sont les chefs d'Etat et la gloire des empires

---

<sup>1055</sup> C'est pourquoi Weil conclut que « le bien le plus précieux de l'homme dans l'ordre temporel, c'est-à-dire la continuité dans le temps, par-delà les limites de l'existence humaine, dans les deux sens, ce bien a été entièrement remis en dépôt à l'État » – Simone Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris, 1949, « Deuxième partie : le déracinement ».

– les *conquistadores* et Franco, Catherine II et Staline, Napoléon et Pétain, etc.<sup>1056</sup> L’histoire nationaliste, en Occident, en Chine, en Russie ou en Inde, est cette histoire de la lutte des Etats-puissances pour la domination du monde, à laquelle les individus s’identifient via la figure des « grands hommes ». La nation n’a alors d’autre réalité que le chef et l’idéal de gloire qu’il incarne<sup>1057</sup>, et, d’autre part, les ennemis qui la menacent de l’extérieur ou de l’intérieur de l’autre, qu’il suffirait de détruire pour restaurer une unité fantasmée. L’atomisation des individus trouve ainsi une résolution imaginaire dans une identification mystique à une nation dont les divisions internes sont résorbées dans la figure du chef et la division binaire du *national* et de l’*étranger*<sup>1058</sup>.

En Amérique latine, où l’Etat ne peut se prévaloir d’une telle histoire, le nationalisme fasciste n’en assume pas moins des fonctions similaires ; l’analogie avec la religion y est renforcée par l’alliance avec le catholicisme conservateur et les églises évangéliques, et la fonction de dénégation des divisions sociales internes y est particulièrement évidente de par les liens historiques du nationalisme militaire et du néolibéralisme des élites économique (régime de Pinochet au Chili, Partido Liberal de Bolsonaro au Brésil, Partido Nacional de Lobo Sosa et de Juan Orlando Hernández au Honduras, Frente de Convergencia Nacional de Jimmy Morales au Guatemala, etc.). Aux célébrations d’une indépendance mythifiée se sont ainsi adjoints, au XXème siècle, les hommages aux généraux et aux dictateurs qui ont « sauvé la patrie du communisme » – un terme qui sert encore aujourd’hui à disqualifier tout opposant au *statu quo*, sur la base d’une « puissante recomposition de la vieille culture conservatrice qui, recyclant des bribes de préjugés réactionnaires du fonds obscur de [la] culture traditionnelle, s’érige en rempart des valeurs

---

<sup>1056</sup> Cf. Christophe Carron, Jean-Marie Colombani et Alain Frachon, « Vladimir Poutine, Xi Jinping, Eric Zemmour : réécrire l’histoire pour manipuler le présent », *L’heure du monde*, Slate.fr [<https://www.slate.fr/audio/le-monde-devant-soi/poutine-xi-jinping-zemmour-reecrire-passe-pour-manipuler-present-99>] et Ishaan Tharoor, “Right-wing nationalists are marching into the future by rewriting the past”, *The Washington Post*, 11 février 2022 [<https://www.washingtonpost.com/outlook/2022/02/11/history-patriotism-right-wing-politics/>].

<sup>1057</sup> Cf. à ce propos Sigmund Freud, « Psychologie collective et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1968, pp 83-176.

<sup>1058</sup> Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paul Morihien, Paris, 1946.

religieuses menacées par des doctrines étrangères »<sup>1059</sup> (le « socialisme », mais aussi les droits LGBT, à l'avortement, etc.<sup>1060</sup>).

A cette mystique de l'unité nationale, qui a d'autant plus besoin de chefs et de symboles qu'elle est dénuée de base réelle (voir les réflexions de Lefort sur la réalisation fantasmatique du désir d'unité des dominés à travers l'image du maître<sup>1061</sup>), les mouvements noirs et indiens opposent un constat de *division*, qui fait de la société le lieu « d'une guerre continue, d'un rapport de force perpétuel » qui prend sa source dans la « conquête et l'asservissement d'une race par une autre »<sup>1062</sup>. A l'histoire des puissants et des chefs d'Etat, dont la fonction première « de dire le droit du pouvoir et d'en intensifier l'éclat »<sup>1063</sup>, ils opposent une contre-histoire des exils, des servitudes et des résistances (chapitre 4) ; aux mythes de la colonisation civilisatrice, de la création *ex nihilo* de la richesse par un capital démiurgique et de la nation incréée, jaillissant de la geste héroïque des pères de l'indépendance, ils opposent une mémoire des aliénations (dépossession, exploitation) qui permettent l'avènement de la société libérale. Le principe de *décomposition* sociale ne provient pas, dans leurs discours, du risque de soulèvement ou de division des groupes qui revendiquent leurs droits, mais d'un capitalisme et d'une domination oligarchique livrés à eux-mêmes, des exclusions, de l'accaparement des sols et des ressources et des *déracinements* qui en résultent, contre lesquels doit se *construire* la nation comme ensemble de *peuples* et de luttes populaires<sup>1064</sup>.

---

<sup>1059</sup> Edelberto Torres-Rivas, *Revoluciones sin cambios revolucionarios. Ensayos sobre la crisis en Centroamérica*, F&G Editores, Guatemala, 2011, pp 234-238. L'auteur insiste sur le fait que l'imprégnation de la « mentalité » anti-communiste de guerre froide et sa force de mobilisation sont restés particulièrement intenses en Amérique centrale.

<sup>1060</sup> Voir par exemple la manière dont les groupes de pouvoir anti-Commission Internationale contre la Corruption et l'Impunité au Guatemala l'ont accusée pêle-mêle de violer la souveraineté de l'Etat, d'importer le communisme, de promouvoir les droits des homosexuels, etc. – cf. Mariano González, *Crisis política 2015-2019. Disputas y discursos*, IPNUSAC, Guatemala, juin 2021 [<https://ipn.usac.edu.gt/?p=16123>].

<sup>1061</sup> Claude Lefort, « Philosophe ? », dans *Ecrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1992, pp 337-355.

<sup>1062</sup> Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au collège de France*, Gallimard/Seuil, Paris, 1997, cours du 21 janvier 1976.

<sup>1063</sup> *Ibid.*, cours du 28 janvier 1976.

<sup>1064</sup> Cf. par exemple *Declaración de los pueblos de la tierra y del mar*, San Juan Durugubuti, 23 février 2011 [<https://ofraneh.wordpress.com/declaracion-de-los-pueblos-de-la-tierra-y-el-mar-martires-de-san-juan/>].

## *L'universel et le particulier*

Les mouvements noirs et indiens s'inscrivent en cela dans une histoire des contre-histoires, au sens de récits qui visent à *dévoiler* la violence de « l'ordre » contre les récits « idylliques » de l'histoire bourgeoise<sup>1065</sup>... L'on peut certes distinguer une contre-histoire de la « lutte des races » d'une contre-histoire de la lutte des classes, débarrassée de toute référence à la « race » au sens de « peuples » que différencient l'origine, la langue ou la religion<sup>1066</sup>. La « race », après tout, n'est-elle pas l'instrument de division des puissants ? « Le travailleur anglais ordinaire hait le travailleur irlandais... par rapport au travailleur irlandais il se sent comme le membre d'une nation *dirigeante*... Son attitude est à peu près la même que celle des “*poor whites*” face aux “*niggers*” », observait Marx<sup>1067</sup>. Mais

1°) c'est précisément pour cette raison que le racisme fait partie intégrante de la domination de classe, en tant que principe de domination, d'exclusion, de catégorisation (chapitres 2 et 3). Aussi la race apparaît-elle, dans les mouvements antiracistes comme un *principe d'exclusion* que l'on dénonce – « nous, noirs/afrodescendants, en tant que nous avons été/continuons d'être méprisés et discriminés, etc. » (chapitre 4). L'horizon d'un tel mouvement est, logiquement, « l'abolition des différences de races »<sup>1068</sup>, du moins l'élimination ou l'atténuation des effets négatifs d'une histoire pluriséculaire de stigmatisation et d'exclusion raciales (lutte contre la discrimination, *affirmative action*, etc.) – à moins de conserver la croyance en l'existence objective (biologique, psychologique) des races, dont on se contente alors d'inverser la hiérarchie, comme c'est le cas dans certaines branches de l'afrocentrisme (qui empruntent, accessoirement, à l'hyperdiffusionnisme et à la génétique des populations – chapitre 6<sup>1069</sup>) ;

---

<sup>1065</sup> « Dans les annales de l'histoire réelle, c'est la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, le règne de la force brutale, qui l'a toujours emporté. Dans les manuels béats de l'économie politique, c'est l'idylle au contraire qui a de tout temps régné. A leur dire il n'y eut jamais (...) d'autres moyens d'enrichissement que le travail et le droit » (Karl Marx, *Le Capital. Livre I*, Maurice Lachatre et Cgnie, Paris, 1872, chapitre XXVI, « Le secret de l'accumulation primitive », pp 314-315).

<sup>1066</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, cours du 28 janvier 1976.

<sup>1067</sup> Lettre du 9 avril 1870 à S. Meyer et A. Vogt, citée par Theodore Allen, *The Invention of the White Race. Volume One: Racial Oppression and Social Control*, Verso, London & New York, 2012, chapitre 1.

<sup>1068</sup> Jean-Paul Sartre, « Orphée Noir », dans Léopold Sédar-Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, PUF, Paris, 1948, pp IX-XLIV.

<sup>1069</sup> Sur l'utilisation de la génétique et le discours de la race objective aujourd'hui, cf. Ann Morning, « Et vous pensiez que nous avions laissé tout cela derrière nous : la race biologique fait son retour dans les sciences sociales », *Cahiers de l'Urmis* [En ligne], 29 juin 2021.

2°) le prolétaire, comme l'avait bien vu Marx, n'est pas seulement dépossédé du produit de son travail ; il est coupé de sa communauté, dépossédé de sa terre, du sens de son activité, etc.<sup>1070</sup> Pour Marx, c'est donc des nouvelles conditions d'existence (la concentration des travailleurs dans les villes industrielles) que doit surgir l'unité révolutionnaire du prolétariat, sur la base d'une pure conscience de classe. Or la persistance de rapports sociaux communautaires, d'un lien à la terre et/ou à la mer, de mémoires collectives, nourrissent toutes sortes de mouvements ancrés dans des identités locales, des modes de vie et des « traditions » qu'il s'agit de préserver ou de réinventer *contre les menaces externes et la prolétarisation tendancielle* des individus<sup>1071</sup> : mobilisations paysannes, régionalistes, ethniques... Ces mouvements, qui mettent en rapport des intellectuels formés en ville et des unités sociales à forte solidarité interne<sup>1072</sup> (ou des rapports sociaux fondés sur la mémoire de telles unités), ont une dimension de classe en tant qu'ils s'opposent à l'expansion de la grande propriété, au capitalisme extractif, à la privatisation des terres communales mais inscrivent cette dimension de classe dans une dimension territoriale et culturelle ; ils s'opposent au capital et à sa gestion technocratique en tant qu'habitants et/ou producteurs autonomes affirmant une certaine autonomie productive et décisionnelle<sup>1073</sup> ; leur revendication n'est pas celle d'une intégration égalitaire aux institutions du marché et de l'Etat, mais d'un *mode de vie particulier* à valoriser et à préserver contre leurs attaques (chapitre 5).

Cette distinction théorique, dans le cas du mouvement garifuna, renvoie à une différenciation des organisations selon des principes d'identification et de revendication racial/culturel – afrodescendant/indigène (chapitre 4). Ces deux principes, cependant, s'interpénètrent, non seulement dans l'expérience pratique (vie communautaire/migrations en ville), dans le langage et les interactions quotidiennes (dans des expressions comme « *comer negro* », « *hablar moreno* », etc.) et dans l'histoire de ces organisations, mais aussi de par la logique même du droit ethnique, qui, dans la continuité du droit colonial indien, associe un *territoire collectif* à une *filiation ancestrale*, en y ajoutant l'idée d'une *culture* à préserver de par ses valeurs spécifiques (chapitre 5).

---

<sup>1070</sup> Cf. Karl Marx, *op. cit.*, chapitres XV (« Machinisme et grande industrie ») et XXVII (« L'expropriation de la population campagnarde »).

<sup>1071</sup> Craig Calhoun, "The radicalism of tradition: community strength or venerable disguise and borrowed language?", *American journal of sociology*, Vol. 5, n° 88, 1983, pp 886-914.

<sup>1072</sup> Cf. Eric Wolf, *Les guerres paysannes du XXème siècle*, François Maspero, Paris, 1974 (notamment l'exemple du zapatisme au Mexique, pp 17-63).

<sup>1073</sup> Alain Touraine, *La Voix et le Regard*, Seuil, Paris, 1978.

Au Guatemala par exemple, l'Accord sur l'identité et les droits des peuples indigènes (1995), qui reconnaît aux « peuples indigènes » (les peuples maya, xinca et garifuna) une série de droits culturels et territoriaux, définit l'identité maya par divers éléments, dont « la descendance directe des anciens Mayas », « une organisation communautaire fondée sur la solidarité et le respect de ses semblables » et « une cosmologie qui se fonde sur la relation harmonieuse de tous les éléments de l'univers, où l'être humain n'est qu'un élément parmi d'autres »<sup>1074</sup>. Doit-on comprendre que la « descendance directe des anciens mayas » *détermine* un tel rapport à l'autre (solidarité sociale) et à la nature (harmonie cosmique) ?

Plutôt que d'annuler de la sorte les effets du temps, les mouvements dans l'espace, les stratifications et la diversité interne aux sociétés de langues mayas, on peut au contraire distinguer deux définitions de la « culture » : l'une que Bayart qualifie de *culturaliste*, qui fait de la culture une unité relativement homogène, qui se perpétue de manière stable à travers les générations, selon une logique de reproduction collective ; l'autre qui cerne l'objet culturel comme un ensemble de représentations sur les rapports entre les hommes et leur place dans le cosmos, c'est-à-dire un *imaginaire*, une production symbolique elle-même indissociable de la culture matérielle<sup>1075</sup>. Or l'une n'implique pas l'autre ; comme le rappelait Lévi-Strauss, « les sociétés humaines ne sont jamais seules » ; elles n'existent qu'en relation<sup>1076</sup>. La mondialisation qui commence avec la conquête des Amériques, les mouvements de personnes, de marchandises, de capitaux et d'idées qui la caractérisent, accentuent la portée de cette affirmation. Nous avons vu par exemple comment l'impérialisme nord-américain charriait avec lui tout un imaginaire de l'intelligence de la race blanche, de la dégénérescence biologique du *mestizo*, du progrès par l'application de la science à l'exploitation capitaliste de la nature, de l'expansion sans limite du commerce et des richesses ; comment cet imaginaire s'agencait avec l'imaginaire libéral centraméricain et son héritage colonial, etc. (chapitres 2 et 3).

Le terme d'imaginaire renvoie à une conception du monde dont les différents éléments forment une unité, car ils renvoient à des catégories et à des processus imbriqués. Arendt

---

<sup>1074</sup> *Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*, México D.F., 31 de marzo de 1995. Cet accord fait partie des Accords de paix signés entre le gouvernement et l'Unité Révolutionnaire Nationale Guatémaltèque (URNG).

<sup>1075</sup> Jean-François Bayart, « Culture et développement : les luttes sociales font-elles la différence ? », *Conférence Culture et développement : la culture fait-elle la différence ?*, AFD-EUDN, Paris, le 5 décembre 2007.

<sup>1076</sup> Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Denoël, Paris, 2003, pp 15-17.

observait, par exemple, que l'impérialisme, en tant que conquête sans fin, était la transcription politique du principe capitaliste de la circulation-expansion illimitée du capital ; cette expansion sans fin implique elle-même l'élimination ou l'exploitation de races dont il faut alors justifier le génocide ou la mise au travail ; etc.<sup>1077</sup> Ce qui ne signifie pas que ce système de représentations, que l'on pourrait qualifier d'impérialiste (« je conquiers donc je suis »<sup>1078</sup>), coïncide avec des frontières ethniques ou territoriales particulières. D'une part, si l'on peut situer les points d'émergence de cet imaginaire dans l'espace et dans le temps, sa généalogie renvoie directement au procès de colonisation et à la concurrence qu'il instaure entre Etats et compagnies commerciales, puis à l'expansion globale de l'industrie et à son engrenage mimétique – les Etats non industrialisés cherchant à rattraper leur retard en termes de moyens de production et de destruction<sup>1079</sup>. D'autre part, cet imaginaire n'est pas unanimement *vécu*, *intériorisé* ou *partagé* par les membres d'un pays ou d'une région donnée ; il varie selon la classe sociale, le lieu de vie, les trajectoires et les mobilités individuelles, les courants de pensée qui formulent des contre-imaginaires, etc. Au XXème siècle, par exemple, les surréalistes comme Artaud se proclament « traître[s] à la conception européenne du progrès », et recherchent dans les cultures orientales, « nègres » ou « rouges » un remède au « matérialisme cartésien » et aux « abus monstrueux de l'usage de la machine »<sup>1080</sup>. La culture, en ce sens, n'est pas tant une *essence* qu'une vision du monde, un ensemble de représentations objectivées dans des schèmes de classement, que les individus intériorisent mais qu'ils peuvent aussi critiquer, théoriser, etc. ; ce qui caractérise le rapport à la culture dans le mouvement garifuna, c'est la manière dont celle-ci n'est pas seulement vécue mais redécouverte, objectivée, théorisée par opposition à un imaginaire historiquement et socialement dominant, et à travers des expériences militantes, des espaces de débat sur ce qu'elle est

---

<sup>1077</sup> Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books-The World Publishing Company, Cleveland, 1968, p 125 : « L'expansion en tant que but politique permanent et suprême est l'idée politique centrale de l'impérialisme. Parce qu'elle n'implique ni le pillage temporaire ni l'assimilation plus durable après la conquête, c'est un concept entièrement neuf dans les annales de la pensée et de l'action politiques. La raison de cette surprenante originalité (...) tient à ce que ce concept n'a en réalité rien de politique, mais prend ses racines dans le domaine de la spéculation marchande, où l'expansion signifiait l'élargissement permanent de la production industrielle et des marchés économiques qui a caractérisé le XIXème siècle ».

<sup>1078</sup> Enrique Dussel, 1492, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Plural Editores-CID, La Paz, 1994, section 3.1 ("Hacia una fenomenología del 'ego' conquiro").

<sup>1079</sup> Sur cette dynamique concurrence-accroissement du pouvoir industriel/étatique, tendant à « l'exploitation intégrale du globe », cf. Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Hachette, Paris, 1972, en particulier le chapitre 8 : « De la concurrence politique ».

<sup>1080</sup> Antonin Artaud, *Messages révolutionnaires*, Gallimard, Paris, 1971.

ou ce qu'elle n'est pas, des communautés virtuelles et imaginées, etc. Le cas de la culture et du mouvement garifunas illustrent ce fait que ce n'est pas seulement la culture *en soi*, mais aussi la culture *pour soi* qui est le produit d'un assemblage de traits de provenances diverses – discours anthropologique, mouvements ouvriers, noirs, indigènes, écologiques, féministes, mobilités urbaines et diasporiques (chapitres 4, 5 et 6)...

Aussi Sansone constate-t-il que « les dynamiques dans lesquelles s'inscrivent les processus d'identification ethnique sont toujours plus diverses que les politiques identitaires effectives »<sup>1081</sup>, qui tendent à naturaliser la « culture » par le biais de « l'ethnicité » (la question de l'origine qui tant occupé l'anthropologie – chapitre 3), et à transcrire des processus complexes dans un langage culturaliste. Si la formulation de la Convention 169 de l'OIT (chapitre 5), notamment, autorise une marge d'interprétation, elle reste adossée à un principe d'antériorité lié à une filiation biologique, historique et géographique que la continuité culturelle (la conservation des « institutions sociales, économiques, culturelles et politiques propres ou [de] certaines d'entre elles ») est chargée d'attester<sup>1082</sup>. Le risque, dès lors, est de focaliser les débats sur cette question des filiations, des *origines*, plutôt que sur des dynamiques et des usages *présents*. Reconnaître, de ce point de vue, une *continuité* d'occupation d'un espace sur une période de temps plus ou moins longue permet d'étayer un jugement de valeur sur la manière dont cette espace est occupé (connaissance et respect des écosystèmes, usage durable des ressources, régulation des droits d'accès, etc.) ; mais poser une équation « une race = une culture = une unité territoriale »<sup>1083</sup>, n'est-ce pas déplacer le débat de ces usages et de la manière dont ils sont transmis, transformés, perdus ou réinventés, vers des filiations biologiques (« êtes-vous *mestiza*, *mulata*, garifuna... ? ») et des preuves culturelles (« parlez-vous le garifuna... ? » – chapitre 5) ? Cette question renvoie, à son tour, à deux types de problèmes :

1°) Le mode d'organisation par fédération nationale ethnique plutôt que par association régionale pluriethnique oriente la revendication de protection des territoires vers un principe de filiation – garifuna, miskito, etc. (chapitre 4) – en même temps qu'il permet

---

<sup>1081</sup> Livio Sansone, *Blackness without ethnicity. Constructing race in Brasil*, Palgrave MacMillan, New York, 2003, p 197.

<sup>1082</sup> OIT, *Convention n°169 relative aux peuples indigènes et tribaux*, 1989, article 1b [[https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_norm/---normes/documents/publication/wcms\\_211976.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_211976.pdf)].

<sup>1083</sup> Fredrik Barth, "Introduction", dans Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown and Company, Boston, 1969, pp 9-38.

la formulation d'un discours unitaire (garifuna) et d'un modèle mobilisateur, centré sur l'autonomie dans sa dimension communautaire (production alimentaire, droit à la consultation, etc.). L'expansion de la grande propriété et de l'industrie, la prolétarianisation qu'elle suscite, l'importance des migrations et les *remesas* dans l'économie rurale, la différenciation socio-économique interne et les changements de mentalité qui l'accompagnent (abandon des travaux agricoles et de pêche, etc.), suscitent néanmoins débats et interrogations : à quelles conditions, selon quelles modalités effectuer les recouplages production-consommation, éducation-environnement, etc. ? « En dépit des possibilités accrues d'agriculture et de pêche commerciales, la tendance vers la prolétarianisation des hommes, amorcée dès le XIX<sup>ème</sup> siècle, l'emporta nettement sur la petite production marchande. C'est que les attentes des Garifunas, hommes et femmes, en matière de biens de consommation (le "minimum historique" dont parle Marx) étaient désormais beaucoup plus élevées que ce que pouvait rapporter la vente des produits agricoles et maritimes, à l'échelle d'une petite exploitation paysanne », avançait Beaucage en 1988<sup>1084</sup>. Les mouvements de défense des terres « politisent dans le meilleur sens du terme les processus de développement rural, (...) de détérioration et de destruction environnementales et de dégradation territoriale »<sup>1085</sup>, mais sont confrontés aux contraintes et dépendances structurelles propres à la structure globale des procès de production et d'échange (chapitres 2, 5 et 6) ;

2°) de même que le prolétaire se définit face au bourgeois comme ouvrier, ainsi le Noir face au Blanc, le Garifuna face au *ladino*, etc. ; c'est la loi qui fait qu'un sujet, un mouvement social, « restent tributaires de l'imaginaire qu'ils combattent par ailleurs dans une de ses manifestations »<sup>1086</sup>. En termes sartriens, « un système [de pensée] c'est un homme aliéné qui veut dépasser son aliénation et s'empêtrer dans des mots aliénés, c'est une prise de conscience qui se trouve déviée par ses propres instruments. (...) Et c'est en même temps une lutte de la pensée contre ses instruments sociaux, un effort pour les

---

<sup>1084</sup> Pierre Beaucage, « La Dynamique autochtone et l'Etat : l'exemple des Garifunas du Honduras (ou comment une ethnie devient classe) », dans Marie Lapointe (dir.), *L'Etat et les autochtones en Amérique latine/au Canada*, Symposiums du Congrès annuel Association canadienne des études latino-américaines et caribéennes (Québec, 7-9 octobre 1988), Université Laval, 1989, pp 33-80.

<sup>1085</sup> José Bengoa, "Movimientos sociales, identidades y acumulación de capital simbólico en América latina. Ponencia al Seminario Territorios Rurales en Movimiento", 24-25-26 avril 2006, Santiago de Chile [<https://problemasrurales.files.wordpress.com/2008/12/movimiento-rurales-jose-bengoa-2006.pdf>].

<sup>1086</sup> Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, p 235.

diriger, pour les vider de leur trop-plein, pour les astreindre à n'exprimer qu'elle »<sup>1087</sup>. Peut-on se revendiquer travailleur et aller au-delà de la défense du travail salarié ? Peut-on se revendiquer Garifuna tout en vidant la « culture » de son trop-plein « biologique », de l'imaginaire de la pureté qui lui est associé, etc. ? Comment construire, sur la base d'une compréhension mutuelle, une nation démocratique et plurielle, des espaces d'autonomie plus larges que la communauté locale, etc.<sup>1088</sup> ?

François Dubet parlait, à propos du mouvement occitan, d'un mouvement social « éclaté », pour décrire les décalages et les tensions qui se manifestent entre un principe d'*identité* qui affirme des particularismes culturels et locaux, un principe d'*opposition* à un capitalisme destructeur et exploiteur, et un principe de *totalité* qui l'associe à « d'autres protestations développées par les mouvements de femmes, les mouvements écologiques et communautaires et la référence à une aspiration autogestionnaire »<sup>1089</sup>. La crainte de Mario Roberto Morales de voir le mouvement maya, dans le cas du Guatemala, s'enfermer dans un essentialisme binaire, renvoie à la possibilité d'une prédominance du principe d'identité sur les deux autres. La réflexion de Roy Cayetano sur l'absence d'articulation du NGC, au Belize, avec le mouvement maya, ou avec d'autres mouvements sociaux, va aussi dans ce sens, bien qu'il pointe, de manière plus générale, vers un manque de consistance plus général du point de vue de la capacité de contestation et de mobilisation, qui s'accompagne d'un repli sur des célébrations commémoratives (chapitre 4). Dans le cas du Honduras les critiques de la mouvance afrodescendante parmi les Garifunas eux-mêmes vont dans le même sens, puisqu'il lui est reproché de ne pas prendre position, aux côtés d'autres mouvements sociaux, contre des projets tels que les *ciudades modelos*<sup>1090</sup>, et de s'en tenir à un principe d'identité qui lui assure la

---

<sup>1087</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*. Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, 1960, p 76.

<sup>1088</sup> Cf. Deborah Poole, "Autonomía desterritorializada", dans Carmen Martínez (comp.), *Repensando los Movimientos Indígenas*, FLACSO-Ecuador, Quito, 2009, pp 49-66.

<sup>1089</sup> François Dubet, « Sur l'analyse sociologique du mouvement occitan », *Sociologie du travail*, Vol. 18, n°3, juillet-septembre 1976, pp 302-321.

<sup>1090</sup> Projet libertarien d'enclaves autonomes, également appelées *charter-cities* ou *Regiones Especiales de Desarrollo* (RED), conçues comme des espaces urbains dotés d'une juridiction, d'un système d'administration public et d'un régime fiscal autonomes, et de la faculté de contracter des dettes et signer des accords internationaux en matière de commerce et coopération, que prétendent autoriser les réformes constitutionnelles adoptées par le Congrès en janvier 2011. Deux des trois emplacements prévus dans les premières versions étaient situés sur la côte nord : l'un entre Omoa et Puerto Cortés, à proximité de la frontière guatémaltèque, l'autre entre la baie de Trujillo et la rivière Sico, à l'est de Trujillo, une zone qui concentre une vingtaine de communautés garifunas – cf. "Otro desafío para las 'ciudades modelos'", *El Heraldo*, 7 avril 2014 [<https://www.elheraldo.hn/honduras/otro-desafio-para-las-ciudades-modelo-JPEH572597>].

bienveillance des pouvoirs publics. L'idée d'un mouvement « éclaté » correspond plutôt à la politique de l'OFRANEH et autres organisations affines, où le « principe d'opposition » évite, précisément, un repli sur le « principe d'identité », dans la mesure où il est créateur d'espaces de dialogue et de luttes communes.

Carlos Guzmán-Böckler voyait dans le *mestizaje* latino-américain non la synthèse au sens hégélien, mais la négation réciproque et l'appauvrissement conjoint des cultures indiennes et espagnoles<sup>1091</sup>. La *créolisation* dont parle Glissant – le « métissage sans limites, dont les éléments sont démultipliés, les résultantes imprévisibles »<sup>1092</sup>, et dont l'histoire garifuna semble fournir une illustration convaincante – serait l'inverse d'un tel processus : une « relation » dont la résultante ne serait pas le resserrement mais l'accroissement des imaginaires ; une série de *et* d'où surgissent des possibles, des *devenirs* qu'il faudrait saisir par le bas, dans les trajectoires individuelles, les rapports interpersonnels, les forums et les mobilisations interethniques qui en sont la matrice vivante, et que nous n'avons pu ici qu'effleurer (chapitre 5, question des luttes *mestizas* et de leur cadre juridico-politique).

« On peut observer quelque chose, me confiait Roy Guevara, qui est intéressant pour les anthropologues et les sociologues, c'est que ce paysan qui vit maintenant dans les communautés a embrassé la culture garifuna, parle garífuna mieux que moi, mange du pain de coco, élabore la cassave, beaucoup de *ladinos* vendent la cassave... ce sont des paysans qui vivent dans ces communautés, qui ont appris, qui ont assimilé la culture »<sup>1093</sup>. Il appartient à de futures recherches de travailler sur des aspects que la problématisation que nous avons adoptée, la coupe dans le réel qu'elle implique, les aléas d'un terrain avec toutes ses limites, ne nous ont pas permis de développer. La pensée, comme le réel, est un processus dialectique ouvert, et certaines étapes et réflexions peuvent s'avérer nécessaires afin d'apercevoir d'autres cheminements possibles.

Mais tel est le cas précisément parce que l'étude socio-historique des processus coloniaux telle que nous l'avons entreprise, loin de déboucher sur la fragmentation des histoires et la « haine de nous-mêmes »<sup>1094</sup>, mène à une meilleure compréhension des dialectiques identitaires, des mécanismes de domination et des processus de résistance dans leurs

---

<sup>1091</sup> Carlos Guzmán-Böckler et Jean-Loup Herbert, *op. cit.*, pp 140-141.

<sup>1092</sup> Edouard Glissant *Poétique de la Relation*, Gallimard, Paris, 1990, pp 46-47.

<sup>1093</sup> Entretien avec Roy Guevara, Tegucigalpa, 20 mars 2013.

<sup>1094</sup> Pascal Bruckner, *Le Sanglot de l'homme blanc*, Seuil, Paris, 1983, p 12.

dimensions symbolique, économique et territoriale. Contre la concurrence victimaire et l'exclusivisme des mémoires, des auteurs que d'aucuns qualifient péjorativement de « post-modernes » (entendant par là qu'ils ont perdu le sens universel de l'histoire) ont affirmé que l'on pouvait toujours traiter, *à travers sa singularité même*, une violence particulière comme une métonymie permettant de « déchiffrer » la violence du monde<sup>1095</sup>. Albert Memmi qualifiait en ce sens le racisme de « symbole et [de] résumé de toute oppression », en tant qu'il permet de comprendre la manière dont l'oppression « atteint toutes les dimensions d'un être, l'image qu'il a de lui-même, l'image que les autres ont de lui, ses diverses insertions dans la cité, son avenir historique »<sup>1096</sup>. Les expériences du Noir, du Juif, de l'Indien, du prolétaire européen, sont particulières mais non *incommunicables* ; mieux, l'analyse de l'une est susceptible d'*éclairer* l'autre, du fait qu'elle met en lumière des généalogies (l'exportation des statuts de « pureté de sang » en Amérique latine, la politique raciale en Irlande et aux Etats-Unis<sup>1097</sup>, la mise en œuvre de pratiques coloniales à l'intérieur de l'Europe<sup>1098</sup>, etc.) et des mécanismes communs (la violence symbolique et l'*incorporation* du sentiment d'infériorité<sup>1099</sup>, la répartition des culpabilités<sup>1100</sup>, le déracinement et la réduction de l'homme à l'état de machine à générer des profits<sup>1101</sup>, etc.).

---

<sup>1095</sup> Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Galilée, Paris, 1993, p 11 ; Gilles Deleuze, « Le pacifisme aujourd'hui », dans G. Deleuze, *op. cit.*, pp 204-214.

<sup>1096</sup> Albert Memmi, *L'homme dominé*, Payot, Paris, 1973, p 8.

<sup>1097</sup> Theodore Allen, *op. cit.*

<sup>1098</sup> Cf. par exemple Simone Weil, « A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français (1943) », dans *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1999, pp 425-440.

<sup>1099</sup> Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 2003, pp 200-205 (« Habitus et incorporation »).

<sup>1100</sup> Frantz Fanon utilise l'expression « répartition raciale de la culpabilité » à propos du mécanisme psychologique que nous avons évoqué au chapitre 2 (*Peau noire masques blancs*, Seuil, Paris, 1952, p 103). Un mécanisme similaire (une répartition de la culpabilité du haut vers le bas, à des niveaux multiples) fonctionne au niveau des classes, lorsqu'il s'agit de faire du « faux » ou du « mauvais pauvre » (qui se confond d'ailleurs parfois avec la figure de l'immigré qui profite des aides de l'Etat, etc.) un bouc-émissaire commode des problèmes sociaux. Voir par exemple Marie-Noëlle Asselin et Alexandra Fontaine, *Entre le « eux » et le « nous » : la stigmatisation des personnes en situation de pauvreté et d'assistance sociale*, Université Laval, Québec, avril 2018.

<sup>1101</sup> Cf. les remarques de Castoriadis sur la radicalité de cette réduction dans l'imaginaire du capitalisme industriel : « Traiter un homme en chose ou en pur système mécanique n'est pas moins, mais *plus* imaginaire que de prétendre voir en lui un hibou (...) ; car non seulement la parenté *réelle* de l'homme est incomparablement plus grande qu'elle ne l'est avec une machine, mais aussi aucune société primitive n'a jamais appliqué aussi radicalement les conséquences de ses assimilations des hommes à autre chose, que ne le fait l'industrie moderne de sa métaphore de l'homme-automate » (Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p 238).

L'exploitation concurrentielle du travail, la marchandisation de tous les aspects de la vie et de la personne, la destruction accélérée des écosystèmes au service d'un mouvement aveugle et *sans fin* (au double sens du terme) de circulation-valorisation du capital<sup>1102</sup>, l'imaginaire productiviste du « développement » technique et économique et de son caractère « inévitable »<sup>1103</sup>, confrontent tout un chacun à cette « dépossession de tout pouvoir d'autodétermination et, surtout, du futur et du temps, ces deux matrices du possible », par laquelle Mbembe définit la « condition nègre » et son « universalisation »<sup>1104</sup>. Si cette fermeture du possible (le fait que nous ne semblons plus avoir d'histoire devant nous, mais seulement une série de catastrophes) renvoie au caractère automatique d'un processus d'accumulation de richesse qu'une rationalité globale et technocratique placent hors de portée du citoyen isolé, lequel subit l'époque « comme une succession de fatalités qu'il est impossible d'attribuer à aucune volonté raisonnable »<sup>1105</sup>, le mouvement inverse par lequel l'homme cherche à se réappropriier le temps et l'espace, à s'affirmer comme sujet autonome et non seulement comme salarié et comme électeur, ne peut se faire qu'à partir d'expériences, de liens et de territoires *particuliers* (lutte des habitants contre des appareils de production, pour la défense d'un mode de vie, etc.)<sup>1106</sup>.

Les mouvements régionalistes en furent l'un des exemples, après mai 1968. En analysant l'histoire de l'Europe comme un procès de colonisation interne, ils développaient un discours similaire à celui des mouvements indigènes (critique de l'Etat centralisé, de la suppression des autonomies locales, de la destruction/marginalisation des langues et des cultures minoritaires, de l'imposition d'une éducation nationale déconnectée des géographies locales et fondée sur le mépris des activités traditionnelles, de la confiscation du mot nation par l'Etat, etc.<sup>1107</sup>), et s'inscrivaient eux-mêmes dans un mouvement plus large de critique culturelle du capitalisme (aliénation de l'individu par la culture de masse,

---

<sup>1102</sup> Ce que Peter Sloterdijk qualifie de « nihilisme cinétique qui [ne] conçoit l'étant [que] comme source d'énergie et comme chantier » (*La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique*, Christian Bourgois, Paris, 2000, p 59).

<sup>1103</sup> Comme l'avaient vu Theodor Adorno et Max Horkheimer, lorsqu'elle renonce à parler de progrès, l'idéologie de la société libérale « se réduit à l'axiome selon lequel les choses ne peuvent être autrement que ce qu'elles sont » (*La sociedad. Lecciones de sociología*, Proteo, Buenos Aires, 1969, pp 183-205).

<sup>1104</sup> Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2013, introduction.

<sup>1105</sup> Peter Sloterdijk, *op. cit.*, pp 97-98.

<sup>1106</sup> Alain Touraine, *op. cit.*, pp 15-17.

<sup>1107</sup> Etienne de Saint-Laurent, « Pour une idéologie régionaliste révolutionnaire », *Les Temps Modernes*, n°324-325-326, Août-septembre 1973, pp 405-440.

dévastation de la nature par la croissance sans limites de l'industrie<sup>1108</sup>) qui situe la contradiction capital/travail au sein d'une contradiction plus générale capital/communauté et capital/nature.

« Le combat des minorités nationales, écrivait alors Etienne de Saint-Laurent, est un combat moderne qui s'inscrit dans une perspective globale logique où tout concorde : développement économique, défense des langues, démocratie, socialisme, liberté, cadre de vie, environnement, culture, fraternité internationale, vraie, etc. Et cette logique s'oppose directement à celle du capitalisme qui exige la concentration de plus en plus démentielle et monstrueuse dans les centres, la désertification des régions périphériques, la destruction de toutes les communautés vivantes et de la nature pillée sans vergogne »<sup>1109</sup>... Cette lutte pour la relocalisation n'est pas spécifique aux minorités ; ou, plutôt, il suppose de « devenir minoritaire », pour reprendre la formule de Deleuze, qui ne se référait pas par-là à des critères culturels ou ethniques, mais plutôt au fait qu'à la définition *sérielle* et *quantitative* de la « majorité » en tant qu'addition de votes, accumulation d'opinions disparates sur des questions posées par d'autres<sup>1110</sup>, etc., l'on substitue la personne concrète qui, comme le soulignait Sartre, « ne peut se saisir que sur la base de son appartenance à des groupes existants », et construit son identité, son devenir et ses revendications sur cette base<sup>1111</sup>. A un universel abstrait qui se définit par opposition à ce qui le remet en cause – et notamment aux exigences démocratiques de la consultation, de la délibération et de la participation<sup>1112</sup> –, les devenirs minoritaires opposent un universel concret qui résulte de l'interaction des collectifs par lesquels tout un chacun se définit non uniquement par un statut ou une fonction, mais comme être-au-monde constitué par un rapport à l'autre (par-delà la seule dimension économique) et au territoire (en-deçà du méga-concept de « nature »<sup>1113</sup>).

---

<sup>1108</sup> Cf. Raymond Aron, « Préface », dans *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, 1969.

<sup>1109</sup> Etienne de Saint-Laurent, *op. cit.*, p 405.

<sup>1110</sup> Les réflexions de Pierre Bourdieu (« L'opinion publique n'existe pas », dans *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1984, pp 222-235) rejoignent sur ce point celles de Jean Baudrillard sur les masses comme « référent imaginaire » et « simulation » politico-médiatique du social (*A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Utopie, Fontenay-sous-Bois, 1978, pp 34-35).

<sup>1111</sup> « Elections pièges à cons », dans *Situations X. Politique et autobiographie*, Gallimard, 1976,

<sup>1112</sup> « Bien que les mouvements particuliers se différencient quant à leur conception du "peuple" [*the people*], l'ensemble de l'appareil de campagne, du répertoire d'action et des démonstrations de WUNC (*worthiness, unity, numbers and commitment*) exprime la revendication générique selon laquelle les questions publiques dépendent (...) du consentement des gouvernés », notent par exemple Charles Tilly, Ernesto Castañeda et Lesley Wood (*Social Movements, 1768-2008*, Routledge, New York, 2020, p 15).

<sup>1113</sup> Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, Paris, 2017, p 18.

## RECENSEMENTS DE LA POPULATION GARIFUNA PAR PAYS

### Amérique centrale (selon recensements nationaux récents)

	Honduras	Belize	Guatemala	Nicaragua
Garifunas	43.111	19.639	19.529	3.271
Total	8.303.771	322.453	14.901.286	5.142.098
Pourcentage	0,5%	6%	0,1%	0.06%

Il n'existe pas de recensement officiel de la population garifuna aux Etats-Unis ; Alfonso Arrivillaga mentionne un chiffre de 120.000 personnes environ<sup>1114</sup>.

### Honduras

Departamento, área, sexo y grupo de edad	Total	Población total									
		Grupo poblacional									
		Maya - Chorti	Lenca	Misquito	Nahua	Pech	Tolupán	Tawahka	Garifuna	Negro de habla inglesa	Otro
<b>Total nacional</b>	<b>717,618</b>	<b>33,256</b>	<b>453,672</b>	<b>80,007</b>	<b>6,339</b>	<b>6,024</b>	<b>19,033</b>	<b>2,690</b>	<b>43,111</b>	<b>12,337</b>	<b>61,151</b>
Hombres	356,517	16,702	226,646	38,914	3,099	2,954	9,782	1,348	20,091	6,086	30,897
Mujeres	361,101	16,554	227,025	41,093	3,240	3,071	9,250	1,342	23,021	6,251	30,254
Área urbana	165,893	12,078	48,504	29,300	3,216	1,198	1,216	957	25,919	7,286	36,219
Área rural	551,726	21,178	405,168	50,707	3,123	4,826	17,817	1,732	17,192	5,051	24,932
<b>Atlántida</b>	<b>21,238</b>	<b>236</b>	<b>1,509</b>	<b>959</b>	<b>243</b>	<b>110</b>	<b>24</b>	<b>58</b>	<b>13,503</b>	<b>1,207</b>	<b>3,390</b>
Hombres	9,707	122	817	422	114	51	11	29	5,925	589	1,627
Mujeres	11,531	113	692	537	129	59	13	29	7,578	618	1,763
Área urbana	16,587	195	613	925	197	97	13	38	10,924	1,087	2,499
Área rural	4,651	41	896	33	46	13	11	20	2,579	120	891
<b>Cortés</b>	<b>41,573</b>	<b>4,909</b>	<b>5,390</b>	<b>1,729</b>	<b>1,129</b>	<b>377</b>	<b>314</b>	<b>259</b>	<b>8,193</b>	<b>888</b>	<b>18,384</b>
Hombres	20,258	2,392	2,613	864	544	181	147	124	3,939	420	9,034
Mujeres	21,315	2,516	2,777	865	585	196	168	135	4,254	468	9,350
Área urbana	35,631	4,426	4,423	1,582	917	316	259	191	6,976	827	15,713
Área rural	5,942	482	967	147	212	62	55	68	1,217	61	2,671
<b>Francisco Morazán</b>	<b>48,123</b>	<b>969</b>	<b>33,054</b>	<b>822</b>	<b>961</b>	<b>271</b>	<b>1,452</b>	<b>424</b>	<b>2,802</b>	<b>333</b>	<b>7,035</b>
Hombres	24,148	456	16,684	400	449	137	731	195	1,416	165	3,515
Mujeres	23,975	512	16,370	422	512	134	721	229	1,387	168	3,521
Área urbana	13,940	761	2,694	746	718	235	142	373	2,376	319	5,576
Área rural	34,184	208	30,359	77	243	36	1,310	51	427	15	1,460
<b>Gracias a Dios</b>	<b>75,121</b>	<b>24</b>	<b>226</b>	<b>72,367</b>	<b>63</b>	<b>143</b>	<b>48</b>	<b>862</b>	<b>758</b>	<b>70</b>	<b>560</b>
Hombres	36,587	13	115	35,230	27	71	27	421	388	53	241
Mujeres	38,534	11	111	37,137	35	72	21	441	370	17	319
Área urbana	24,547	15	79	24,021	20	8	46	23	83	40	213
Área rural	50,573	9	147	48,346	42	135	2	839	675	29	348
<b>Islas de la Bahía</b>	<b>18,982</b>	<b>1,598</b>	<b>1,541</b>	<b>929</b>	<b>29</b>	<b>452</b>	<b>147</b>	<b>34</b>	<b>2,232</b>	<b>9,080</b>	<b>2,940</b>
Hombres	9,327	807	781	425	13	221	75	20	1,091	4,445	1,450
Mujeres	9,655	791	761	504	16	231	72	14	1,141	4,635	1,490
Área urbana	10,109	1,342	1,103	563	8	219	118	27	522	4,665	1,541
Área rural	8,873	256	438	366	21	232	28	7	1,711	4,415	1,399

Instituto Nacional de Estadísticas, *Censo Nacional de Población y de Vivienda 2013*

[<https://www.ine.gob.hn/V3/censo-de-poblacion-y-vivienda/>]

Note : ce recensement semble sous-estimer la population garifuna hondurienne, que des estimations entre 1976 et 1993 situent la population garifuna entre 60.000 et 300.000<sup>1115</sup>.

<sup>1114</sup> *La población garifuna migrante*, CODISRA, Guatemala, 2009, p 57.

<sup>1115</sup> Cf. Jorge Amaya, "Reimaginando" la nación en Honduras: de la "Nación homogénea" a la "Nación pluriétnica". *Los Negros Garifunas de Cristales*, Afrodesc-Eurescl, Document de travail n°11, México, avril 2011, p 401.

## Belize

**Table 8: Percentage of Population in each Ethnic Group by District, Belize 2010\***

Ethnic Groups	No of Persons	Percentage of Population	Percentage of Population in District Claiming Ethnic Group					
			Orange Corozal	Orange Walk	Belize	Cayo	Stann Creek	Toledo
Asian (Japanese, Chinese, Taiwanese)	3,316	1.0	0.8	0.8	1.5	1.0	0.9	0.3
Caucasian/White	4,015	1.2	1.0	0.3	1.7	1.3	1.7	1.0
Creole	83,460	25.9	8.0	7.2	56.5	18.5	22.0	5.0
East Indian	12,452	3.9	4.3	0.7	5.4	2.1	5.0	6.3
Garifuna	19,639	6.1	0.9	0.8	6.4	2.0	27.5	6.1
Maya	36,507	11.3	2.8	1.7	2.4	8.0	16.9	66.5
Mennonite	11,574	3.6	6.7	11.1	0.2	4.2	0.2	0.8
Mestizo/Spanish/Latino	170,446	52.9	79.3	79.7	34.5	67.5	33.9	19.9
Other	4,010	1.2	0.9	0.5	2.4	0.9	1.0	0.5
Not Stated	845	0.3	0.7	0.3	0.2	0.2	0.2	0.1
<b>Total Population</b>	-	<b>322,453</b>	<b>41,061</b>	<b>45,946</b>	<b>95,292</b>	<b>75,046</b>	<b>34,323</b>	<b>30,785</b>

\*Column percentages will not sum to 100, as some persons claim more than one ethnic group

Statistical Institute of Belize, *Population and Housing Census 2010* [[http://sib.org.bz/wp-content/uploads/2010\\_Census\\_Report.pdf](http://sib.org.bz/wp-content/uploads/2010_Census_Report.pdf)].

## Guatemala

Departamento	Población total	Pueblo de pertenencia					
		Maya	Garifuna	Xinka	Afrodescendiente / Creole / Afromestizo	Ladina(o)	Extranjera(o)
<b>Total nacional</b>	<b>14901286</b>	<b>6207503</b>	<b>19529</b>	<b>264167</b>	<b>27647</b>	<b>8346120</b>	<b>36320</b>
Guatemala	3 015 081	402 376	4 583	3 382	6 222	2 578 135	20 383
El Progreso	176 632	2 627	184	46	86	173 441	248
Sacatepéquez	330 469	132 762	428	206	486	195 101	1 486
Chimaltenango	615 776	481 335	563	237	1 255	131 674	712
Escuintla	733 181	37 100	933	259	1 466	691 936	1 487
Santa Rosa	396 607	7 863	646	55 855	885	330 149	1 209
Sololá	421 583	406 295	387	35	366	14 025	475
Totonicapán	418 569	410 195	274	49	381	7 528	142
Quetzaltenango	799 101	406 491	675	206	1 197	388 850	1 682
Suchitepéquez	554 695	211 103	639	210	3 531	338 471	741
Retalhuleu	326 828	48 871	258	58	684	276 576	381
San Marcos	1 032 277	318 093	757	76	495	711 812	1 044
Huehuetenango	1 170 669	760 871	884	44	1 305	406 836	729
Quiché	949 261	846 500	556	59	1 690	100 150	306
Baja Verapaz	299 476	179 746	244	63	542	118 660	221
Alta Verapaz	1 215 038	1 129 369	1 136	147	1 288	82 505	593
Petén	545 600	164 814	462	200	1 097	378 129	898
Izabal	408 688	115 296	3 002	105	1 529	287 869	887
Zacapa	245 374	4 769	349	46	791	238 987	432
Chiquimula	415 063	111 368	797	49	771	301 454	624
Jalapa	342 923	24 891	832	108 529	690	207 497	484
Jutiapa	488 395	4 768	940	94 306	890	386 335	1 156

Instituto Nacional de Estadísticas, *Censo de Población y Vivienda 2018* [<https://www.censopoblacion.gt/>].

Note : ce recensement donne une population garifuna près de quatre fois supérieur au chiffre de 5.040 du recensement de 2002 – ainsi qu’une répartition, en dehors d’Izabal et de la capitale, sur l’ensemble du territoire national.

## Nicaragua

CUADRO 8. POBLACIÓN PERTENECIENTE A PUEBLOS INDÍGENAS O COMUNIDADES ÉTNICAS POR ÁREA DE RESIDENCIA Y SEXO, SEGÚN DEPARTAMENTO / REGIÓN AUTÓNOMA Y PUEBLO INDÍGENA O COMUNIDAD ÉTNICA

Departamento/Región Autónoma y Pueblo Indígena o Comunidad Étnica	Total			Urbano			Rural		
	Ambos Sexos	Hombres	Mujeres	Ambos Sexos	Hombres	Mujeres	Ambos Sexos	Hombres	Mujeres
<b>LA REPÚBLICA</b>	<b>443 847</b>	<b>221 798</b>	<b>222 049</b>	<b>191 682</b>	<b>92 686</b>	<b>98 996</b>	<b>252 165</b>	<b>129 112</b>	<b>123 053</b>
Rama	4 185	2 091	2 094	1 907	940	967	2 278	1 151	1 127
Garifuna	3 271	1 589	1 682	2 033	978	1 055	1 238	611	627
Mayagna-Sumu	9 756	4 881	4 875	1 080	559	521	8 676	4 322	4 354
Miskitu	120 817	59 112	61 705	45 445	21 493	23 952	75 372	37 619	37 753
Ulwa	698	361	337	433	215	218	265	146	119
Creole(Kriol)	19 890	9 524	10 366	18 219	8 655	9 564	1 671	869	802
Mestizo de la Costa Caribe	112 253	56 718	55 535	49 611	24 086	25 525	62 642	32 632	30 010
Xiu-Sutiaba	19 949	9 882	10 067	16 047	7 829	8 218	3 902	2 053	1 849
Nahoas-Nicarao	11 113	5 513	5 600	4 955	2 443	2 512	6 158	3 070	3 088
Chorotega-Nahua-Mange	46 002	23 703	22 299	11 808	5 910	5 898	34 194	17 793	16 401
Cacaopera-Matagalpa	15 240	7 735	7 505	3 874	1 853	2 021	11 366	5 882	5 484
Otro	13 740	6 928	6 812	8 835	4 347	4 488	4 905	2 581	2 324
No sabe	47 473	24 027	23 446	16 461	8 034	8 427	31 012	15 993	15 019
Ignorado	19 460	9 734	9 726	10 974	5 344	5 630	8 486	4 390	4 096

Departamento/Región Autónoma y Pueblo Indígena o Comunidad Étnica	Total			Urbano			Rural		
	Ambos Sexos	Hombres	Mujeres	Ambos Sexos	Hombres	Mujeres	Ambos Sexos	Hombres	Mujeres
<b>R.A.A.N.</b>	<b>179 376</b>	<b>89 350</b>	<b>90 026</b>	<b>62 446</b>	<b>30 064</b>	<b>32 382</b>	<b>116 930</b>	<b>59 286</b>	<b>57 644</b>
Rama	208	99	109	37	14	23	171	85	86
Garifuna	89	46	43	25	12	13	64	34	30
Mayagna-Sumu	6 786	3 387	3 399	594	303	291	6 192	3 084	3 108
Miskitu	102 806	50 215	52 591	37 856	17 846	20 010	64 950	32 369	32 581
Ulwa	49	26	23	22	10	12	27	16	11
Creole(Kriol)	1 711	881	830	1 568	801	767	143	80	63
Mestizo de la Costa Caribe	63 999	32 745	31 254	21 368	10 544	10 824	42 631	22 201	20 430
Xiu-Sutiaba	16	10	6	9	6	3	7	4	3
Nahoas-Nicarao	31	20	11	13	11	2	18	9	9
Chorotega-Nahua-Mange	85	52	33	16	12	4	69	40	29
Cacaopera-Matagalpa	238	133	105	13	7	6	225	126	99
Otro	539	314	225	242	147	95	297	167	130
No sabe	1 006	525	481	176	95	81	830	430	400
Ignorado	1 813	897	916	507	256	251	1 306	641	665
<b>R.A.A.S.</b>	<b>74 213</b>	<b>36 570</b>	<b>37 643</b>	<b>49 011</b>	<b>23 449</b>	<b>25 562</b>	<b>25 202</b>	<b>13 121</b>	<b>12 081</b>
Rama	1 239	615	624	212	100	112	1 027	515	512
Garifuna	1 095	511	584	895	403	492	200	108	92
Mayagna-Sumu	89	45	44	30	13	17	59	32	27
Miskitu	7 398	3 663	3 735	5 426	2 639	2 787	1 972	1 024	948
Ulwa	68	35	33	54	29	25	14	6	8
Creole(Kriol)	16 607	7 899	8 708	15 415	7 297	8 118	1 192	602	590
Mestizo de la Costa Caribe	44 590	22 160	22 430	25 639	12 299	13 340	18 951	9 861	9 090
Xiu-Sutiaba	21	7	14	16	3	13	5	4	1
Nahoas-Nicarao	33	20	13	19	12	7	14	8	6
Chorotega-Nahua-Mange	216	122	94	33	19	14	183	103	80
Cacaopera-Matagalpa	17	13	4	9	6	3	8	7	1
Otro	534	285	249	480	250	230	54	35	19
No sabe	1 282	674	608	151	66	85	1 131	608	523
Ignorado	1 024	521	503	632	313	319	392	208	184

Instituto Nacional de Información de Desarrollo, *Censo de Población y Vivienda 2005* [<https://www.inide.gob.ni/Estadisticas/censoCEPOV2005>].

Note : La RAAN et la RAAS sont les Régions Autonomes de l'Atlantique Nord et Sud.

## CARTES DES PAYS D'AMÉRIQUE CENTALE









## TABLE DES ENTRETIENS

*Nous ne listons ici que les entretiens cités dans la synthèse finale, et non l'ensemble des entretiens réalisés (le double environ), bien qu'ils aient tous contribué à cette étude d'une manière ou d'une autre. Ces entretiens ont été enregistrés avec l'autorisation des intéressés, raison pour laquelle nous n'avons pas jugé nécessaire de modifier les noms.*

<b>Nom</b>	<b>Entretien en qualité de ...</b>	<b>Lieu</b>	<b>Date</b>
Margarita	institutrice à l'école de Travesía	Travesía	29 octobre 2011
Beatriz Ramos	ancienne de la communauté de Triunfo de la Cruz qui cultive le manioc et élabore le <i>casabe</i> , a témoigné devant la Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme lors de l'instruction du cas Triunfo de la Cruz vs Honduras	Triunfo de la Cruz	12 novembre 2011
Valerio Álvarez	président du patronato de Cusuna	Cusuna	11 décembre 2011
Mito C.	membre de la communauté de Triunfo de la Cruz, restaurateur, musicien	Triunfo de la Cruz	25 mars 2012
Melecio González	retraité ayant vécu à Los Angeles, cofondateur de la SONHOCA	Trujillo	8 avril 2012
Mickael	jeune de la communauté de Tornabé, migrant plusieurs fois expulsé des Etats-Unis	Tornabé	12 mai 2012
Salvador Suazo	originaire de la communauté de Cusuna, ex-cadre de l'OFRANEH à Tegucigalpa, fondateur du CEDEC, écrivain	Tegucigalpa	10 septembre 2012
Alfonso Lacayo	fils du Dr. Alfonso Lacayo, psychologue à Tegucigalpa	Tegucigalpa	25 septembre 2012
Umberto Castillo	cofondateur d'ASAFROVA	San Pedro Sula	3 octobre 2012
Israel Centeno	fils de Santos Centeno García, fondateur de Gemelos de Honduras	La Ceiba	3 novembre 2012
Santos Centeno	ex-syndicaliste et travailleur de l'UFCO et de la SFCO, ex-président de l'OFRANEH, écrivain	La Ceiba	4 novembre 2012
César	jeune membre du CODETT et locuteur de la radio Faluma Bimetu	Triunfo de la Cruz	12 novembre 2012

Felix	coordinateur de défense des terres de l'OFRANEH	Sambo Creek	19 novembre 2012
Celeo Álvarez Casildo	ex-syndicaliste originaire de Plaplaya, président-fondateur de l'ODECO	Livingston	8 décembre 2012
Julio Arzú	originaire de Livingston, travailleur à New York, cofondateur des organisations Yurumein et COMGARIGUA	Livingston	10 décembre 2012
Roy Guevara	ex-président de l'OFRANEH, directeur du CEDECO	Tegucigalpa	20 mars 2013
Luis Méndez	militant de la Convergencia Refundacional	Tegucigalpa	5 avril 2013
Omar Cacho Gil	coordinateur du programme DIPA	Tegucigalpa	8 avril 2013
Liz Norales	ingénieur agronome, ex-président de l'Asociación nacional de jóvenes garífunas, fondateur d'ECACOL	Limón	10 avril 2013
Teofilo Lacayo	enseignant à la retraite, ex-cadre de l'OFRANEH	Limón	17 avril 2013
Luther Castillo	médecin, fondateur de l'hôpital garifuna à Ciriboya	Ciriboya	11 mai 2013
Domingo	membre de la communauté de Cusuna ayant résidé à New York	Cusuna	14 mai 2013
Abel Green	ancien de la communauté de Batalla, ex-membre de MASTA et de l'OFRANEH	Batalla	16 mai 2013
Ricardo R.	instituteur, membre de la communauté de Plaplaya	Plaplaya	18 mai 2013
Lino Álvarez Sambulá	avocat, ex-représentant légal d'Iseri Lidawamari	Tocoa	28 mai 2013
Celso Guillen	micro-entrepreneur, cadre de l'OFRANEH, militant de la défense des terres de Guadalupe	Guadalupe	1 <sup>er</sup> novembre 2013
Benito Felix	ex-maire d'Iriona, agriculteur à Tocamacho	Tocamacho	11 novembre 2013
doña Loyda	originaire d'Iriona, habitante de la colonia Alfonso Lacayo de San Pedro Sula depuis sa fondation	San Pedro Sula	15 novembre 2013
Fidencio Sabio	travailleur urbain, habitant-fondateur de la colonia	San Pedro Sula	17 novembre 2013

	Alfonso Lacayo de San Pedro Sula		
Felix V.	habitant du quartier de La Mesa (La Lima), membre de l'OFRANEH	La Lima	28 novembre 2013
Álvaro Mena	membre fondateur de la Sociedad Coloneña et du Syndicat des Travailleurs de l'Entreprise Nationale Portuaire (SITRAENP)	Puerto Cortés	12 décembre 2013
Isidro Mejía	retraité, cofondateur de la Sociedad Coloneña de Puerto Cortés	Puerto Cortés	12 décembre 2013
Blanca Clark	institutrice, veuve de Clifford Clark, ex-militante et vice-présidente de l'OFRANEH	Puerto Cortés	16 décembre 2013
Joseph Palacio	anthropologue et cofondateur du NGC	Punta Gorda	31 mars 2014
Roy Cayetano	cofondateur du NGC et l'un des promoteurs de la standardisation de la langue garifuna	Dangriga	1er avril 2014
Marta, Melvin, Tomás Zúniga, Hipólito Ávila et Milton Güity	membres de l'Organización de Patronatos Garífunas (ORPAGA) USA, représentant respectivement les patronatos des communautés de Triunfo de la Cruz, Corozal, Tornabé, Guadalupe et Corozal à New York	New York	28 mai 2014
Edson Arzú	fils de Julio Arzú, ex-combattant de la guerre d'Irak, fondateur de Veteranos Garífunas	New York	28 mai 2014
Quisia González	New-Yorkaise originaire de La Ceiba, membre de l'International Union for Land Value Taxation, participante du projet de Nation Garifuna,	New York	29 mai 2014
Wellington Ramos	professeur, New-Yorkais originaire du Belize, membre du projet Nation Garifuna	New York	29 mai 2014
Sandra Colón	originaire de Puerto Cortés ayant migré aux Etats-Unis, ex-militante de l'OFRANEH,	New York	30 mai 2014

	du Centre d'Information du Honduras et du CODEH		
José Ávila	New-Yorkais originaire de Trujillo, cofondateur du New Horizon Investment Club, lobbyiste et auteur d'articles sur la diaspora garifuna new-yorkaise	New York	31 mai 2014
Ángel Ramos	membre de la communauté de Corozal ayant migré à Tegucigalpa puis à New York	New York	1 <sup>er</sup> juin 2014
Gregoria Flores	ex-présidente de l'OFRANEH en exil à New York	New York	1 <sup>er</sup> juin 2014
Víctor Fernández et le MADJ-Atlántida	militants du MADJ, mouvement contre la corruption et pour la défense juridique des défenseurs des droits de l'homme et des territoires	Triunfo de la Cruz	28 décembre 2014

## BIBLIOGRAPHIE

- “Apartheid garífuna en el caribe de Honduras (II)”, 7 septembre 2017  
[<https://www.pasosdeanimalgrande.com/es-co/component/k2/item/6019-apartheid-garifuna-en-el-caribe-de-honduras-ii>]
- “Así opera el Narco en Centramérica”, *El Heraldo*, 1<sup>er</sup> novembre 2016
- “Con múltiples promesas de gobierno celebran 216 años de presencia garífuna en Limón, Colón”, *Proceso Digital*, 12 avril 2013 [<https://proceso.hn/con-multiples-promesas-de-gobierno-celebran-216-anos-de-presencia-garifuna-en-limon-colon/>]
- “Declaración de La Ceiba, 20 de agosto de 2012”  
[[http://www.oas.org/dil/esp/afrodescendientes\\_actividades\\_difusion\\_cumbre\\_mundial\\_honduras\\_2011\\_declaracion\\_de\\_la\\_ceiba.pdf](http://www.oas.org/dil/esp/afrodescendientes_actividades_difusion_cumbre_mundial_honduras_2011_declaracion_de_la_ceiba.pdf)]
- “Denuncian al presidente de ODECO por presunta eliminación de terminología garífuna de libros y textos”, *Proceso digital*, Tegucigalpa, 13 novembre 2013  
[<https://proceso.hn/denuncian-al-presidente-de-odeco-por-presunta-eliminacion-de-terminologia-garifuna-de-libros-y-textos/>]
- “Garífunas inmersos en un proceso de destierro, migración y resistencia”, 10 avril 2015  
[<https://honduprensa.wordpress.com/2015/04/10/garifunas-inmersos-en-un-proceso-de-destierro-migracion-y-resistencia/#:~:text=%E2%80%9CComo%20pueblo%20gar%C3%ADfuna%20nos%20enfrentamos,hay%20menos%20espacio%20para%20nosotros%E2%80%9D>]
- “Honduras. El gobierno ‘de facto’ califica a Obama de ‘negrito que no sabe nada de nada’”, *Europa Press Internacional*, 5 juillet 2009  
[<https://www.europapress.es/internacional/noticia-honduras-gobierno-facto-califica-obama-negrito-no-sabe-nada-nada-20090705171740.html>]
- “Otro desafío para las ‘ciudades modelos’”, *El Heraldo*, 7 avril 2014  
[<https://www.elheraldo.hn/honduras/otro-desafio-para-las-ciudades-modelo-JPEH572597>]
- “Declaración del Foro sobre acaparamiento de territorio en América latina y Africa”, La Ceiba, 19 août 2011 [<http://ofraneh.wordpress.com/2011/08/20/declaracion-del-foro-sobre-acaparamiento-de-territorio-en-america-latina-y-africa>]
- “Declaración de Rayaka por la unidad de los pueblos indígenas y negros, para la descolonización y el respeto a nuestros derechos”, 7 août 2012 [<http://copinhonduras.blogspot.com/2012/08/declaracion-de-rayaka-por-la-unidad-de.html>]
- “Declaration of Barbados for the Liberation of the Indians”, *IWGIA Document*  
[[https://www.iwgia.org/images/publications/0110\\_01Barbados.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications/0110_01Barbados.pdf)]
- “Destapan olla podrida en oficinas del IP de La Ceiba”, *El Heraldo*, 26 février 2015  
[<https://www.elheraldo.hn/pais/807340-364/destapan-olla-podrida-en-oficinas-del-ip-de-la-ceiba>]
- “Estados Unidos : Honduras es tierra en disputa de narcos”, *La Prensa*, 11 avril 2013  
[<https://www.laprensa.hn/honduras/estados-unidos-honduras-es-tierra-en-disputa-de-narcos-MELP328370>]

“Garifuna group calls for the preservation of Balliceaux”, 15 mars 2017 [<https://www.iwnsvg.com/2017/03/15/garifuna-group-calls-for-preservation-of-balliceaux/>]

“Garífunas desalojan y queman casas a ‘ladinos’”, *La Tribuna*, 19 mars 1994

“Honduras: una cacería humana selectiva y de baja intensidad”, *Voselsoberano*, 25 février 2010 [[http://www6.rel-uita.org/internacional/honduras/una\\_caceria\\_humana.htm](http://www6.rel-uita.org/internacional/honduras/una_caceria_humana.htm)].

“Overseas Garifunas visit ancestral home in St. Vincent”, 23 juillet 2009 [<https://kentonxtchance.wordpress.com/2009/07/23/overseas-garifunas-visits-ancestral-home-in-st-vincent/>]

“Pepe Lobo proclama gran alianza afrodescendiente en Honduras”, *El Heraldo*, 7 avril 2014 [<https://www.elheraldo.hn/pais/569842-214/pepe-lobo-proclama-gran-alianza-afrodescendiente-en-honduras>]

“The Resurgence of the Central American Cocaine Highway”, *Insightcrime.org*, 28 décembre 2020 [<https://insightcrime.org/news/analysis/resurgence-central-american-cocaine-highway/>]

ACUÑA ORTEGA Víctor Hugo (ed.), *Historia general de Centroamérica IV. Las Repúblicas agroexportadoras (1870-1945)*, Sociedad Estatal Quinto Centenario-FLACSO, Madrid, 1993

ADORNO Theodor et HORKHEIMER Max, *La sociedad. Lecciones de sociología*, Proteo, Buenos Aires, 1969

AGUDELO Carlos et TUTTLE Carlson, *Compilation bibliographique sur le peuple garifuna*, Document de travail n° 15, AFRODESC – EURESCL, France, juin 2012

AGUDELO Carlos, *Poblaciones negras y política en el Pacífico colombiano: paradojas de una inclusión ambigua*, Thèse de doctorat en sociologie, Université Paris III, 2002

AGUDELO Carlos, Capucine BOIDIN et Livio SANSONE (dir.), *Autour de l’Atlantique. Une polyphonie de perspectives*, Editions de l’IHEAL, Paris, 2009

AGUDELO Carlos, “Movilizaciones afrodescendientes en América Latina. Una visión panorámica de algunas experiencias contra la exclusión y por el derecho a la identidad”, *Colombia Internacional*, n° 71, janvier-juin 2010, pp 109-126

AGUDELO Carlos, « Trans-nationalité territoriale, construction d’identités et action politique », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Volume 27, n°1, 2011, pp 47-70.

AJARI Norman, *La dignité ou la mort. Ethique et politique de la race*, La Découverte, Paris, 2019

ALIANZA 2-14, “No hay nada que celebrar. Planteamiento de las Organizaciones que Conforman la Alianza”, Tegucigalpa, 1er avril 2011 [[http://www.resistenciahonduras.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2568:planteamiento-de-las-organizaciones-que-conforman-la-alianza&catid=93:articulos-de-opinion&Itemid=233](http://www.resistenciahonduras.net/index.php?option=com_content&view=article&id=2568:planteamiento-de-las-organizaciones-que-conforman-la-alianza&catid=93:articulos-de-opinion&Itemid=233)]

ALLEN Theodore, *The Invention of the White Race. Volume One: Racial Oppression and Social Control*, Verso, London & New York, 2012

AMAYA Jorge, “Las imágenes de los negros garífunas en la literatura hondureña : la construcción de discursividades nacionales excluyentes”, *Boletín AFEHC*, n°13, octubre 2005 [[http://afehc-historia-entroymericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=378](http://afehc-historia-entroymericana.org/index.php?action=fi_aff&id=378)]

AMAYA Jorge, “Reimaginando” la nación en Honduras: de la “Nación homogénea” a la “Nación pluriétnica”. *Los Negros Garífunas de Cristales*, Afrodesc-Eurescl, Document de travail n°11, México, avril 2011

AMSELLE Jean-Loup, « De la déconstruction de l’ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°185, pp 96-113

ANDERSON Mark, “Bad Boys and Peaceful Garifuna: Transnational Encounters Between Racial Stereotypes of Honduras and the United States (and Their Implications for the Study of Race in the Americas)”, dans Anani Dzidzienyo et Suzanne Oboler (eds.), *Neither enemies nor friends : Latinos, Blacks, Afro Latinos*, Palgrave Macmillan, New York, 2005, pp 101-115.

ANDERSON Mark, “The Significance of Blackness: Representations of Garifuna in St. Vincent and Central America, 1700-1900”, *Transforming Anthropology*, Vol. 6, n°1-2, 1997, pp 22-35

ANDERSON Mark, “¿Existe el racismo en Honduras?”, *Mesoamérica*, n°42, décembre 2001, pp 135-163

ANDERSON Mark, “Cuando ‘afro’ se asemeja a ‘indígena’: políticas garífunas y afro-indígenas en Honduras”, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, n°2, 2007

ANDERSON Mark, *Black and Indigenous. Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009

APPADURAI Arjun, *Fear of small numbers. An essay on the geography of anger*, Duke University Press, Durham & London, 2006

APPIAH Kwame Anthony, “Identidad, autenticidad, supervivencia. Sociedades multiculturales y reproducción social”, dans Charles Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, FCE, México, 2009, pp 213-232

AQUINO Alejandra, *Entre luttres indiennes et « rêve américain ». L’expérience migratoire des jeunes Indiens mexicains aux Etats-Unis*, Thèse de doctorat en sociologie, EHESS, 2010

ARENDT Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books-The World Publishing Company, Cleveland, 1968

ARENDT Hannah, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Gallimard, Paris, 1972

ARON Raymond, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, 1969

ARRIVILLAGA Alfonso et SHAW Sylvia, “Recomendaciones de lecturas sobre los Garífuna”, *Estudios*, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Universidad San Carlos, Vol. 2, août 1997, pp 74-83

ARRIVILLAGA Alfonso, “Asentamientos caribes (garífuna) en Centroamérica : de héroes fundadores a espíritus protectores”, *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 21, N°38, 2007, pp 227-252

ARRIVILLAGA Alfonso, “En torno a las ideas y la participación política de los garínagu: una aproximación”, en *Lo político y la política: una mirada desde la antropología*, ASOGAP, Guatemala, 2008, pp 63-78

ARRIVILLAGA Alfonso, *La población garífuna migrante*, CODISRA, Guatemala, 2009

ARTAUD Antonin, *Messages révolutionnaires*, Gallimard, Paris, 1971

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE, *Constitución de la República de Honduras*, 11 janvier 1982

ASSELIN Marie-Noëlle et FONTAINE Alexandra, *Entre le « eux » et le « nous » : la stigmatisation des personnes en situation de pauvreté et d'assistance sociale*, Université Laval, Québec, avril 2018

AUSTIN John L., *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, 1970

BAGNERIS Mia, *Colouring the Caribbean. Race and the art of Agostino Brunias*, Manchester University Press, 2018

BALIBAR Etienne et WALLERSTEIN Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 2007

BARAHONA Marvin et RIVAS Ramón (comp.), *Rompiendo el espejo. Visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, SNV-Guaymuras, Tegucigalpa, 1998

BARAHONA Marvin, *Evolución histórica de la identidad nacional*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2002

BARAHONA Marvin, *Pueblos indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2009

BARNHART Terry A., *Ephraim George Squier and the Development of American Anthropology*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2005

BARRE Marie-Chantal, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México D.F., 1985

BARTH Fredrik (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown and Company, Boston, 1969

BARTH Fredrik et al., *One discipline four ways: British, German, French, and American anthropology*, The University of Chicago Press, 1992

BASTOS Santiago et CAMUS Manuela, *Los Mayas de la capital. Un estudio sobre identidad étnica y mundo urbano*, FLACSO, Guatemala, 1995

BATAILLON Gilles, *Genèse des guerres internes en Amérique centrale (1960-1983)*, Les Belles Lettres, Paris, 2003

BAUDRILLARD Jean, *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Utopie, Fontenay-sous-Bois, 1978

BAUDRILLARD Jean et MORIN Edgar, *La violence du monde*, Editions du Félin/Institut du Monde Arabe, Paris, 2003

BAUMAN Zygmunt, « Identité et mondialisation », dans Yves Michaud (dir.), *Université de tous les savoirs. Qu'est-ce que la société ? Vol. 3*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000, pp 443-453

BAYART Jean-François, « Culture et développement : les luttes sociales font-elles la différence ? », *Conférence Culture et développement : la culture fait-elle la différence ?*, AFD-EUDN, Paris, le 5 décembre 2007

BAYART Jean-François, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Karthala, Paris, 2010

BAYLY Christopher, *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, Le Monde Diplomatique/Éditions de l'Atelier, Paris, 2006

BEAUCAGE Pierre et SAMSON Marcel, *Historia del Pueblo Garífuna y su Llegada a Honduras en 1796*, Publicaciones del Patronato para el desarrollo de las comunidades de los departamentos de Colón y Gracias a Dios, 1964

BEAUCAGE Pierre, « La Dynamique autochtone et l'Etat : l'exemple des Garifunas du Honduras (ou comment une ethnie devient classe) », dans Marie Lapointe (dir.), *L'Etat et les autochtones en Amérique latine/au Canada*, Symposiums du Congrès annuel Association canadienne des études latino-américaines et caribéennes (Québec, 7-9 octobre 1988), Université Laval, 1989, pp 33-80

BEAUCLAIR Nicolas, *Éticas indígenas en discursos coloniales de los Andes y de Quebec: análisis, interpretación y perspectivas*, Thèse de doctorat en littérature, Université de Montréal, 2012

BENGOA José, « Movimientos sociales, identidades y acumulación de capital simbólico en América latina. Ponencia al Seminario Territorios Rurales en Movimiento », 24-25-26 avril 2006, Santiago de Chile  
[<https://problemasrurales.files.wordpress.com/2008/12/movimiento-rurales-jose-bengoa-2006.pdf>]

BERLIN Isaiah, *Sobre el nacionalismo. Textos escogidos*, Página Indómita, Barcelone, 2019

BLAIS Hélène, « Un protocole d'enquête pour un voyage autour du monde : universalisme et organisation pratique », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n°9, 2003, pp 165-201

BLANCKAERT Claude, « “Story” et “History” de l'ethnologie », *Revue de synthèse*, IVème série, n°3-4, juillet-décembre 1988, pp 451-467

BOAS Franz, *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, New York, 1938

BOLLAND O. Nigel, *Colonialism and Resistance in Belize. Essays in Historical Sociology*, Cubola Productions, Belize, 2003

BOLTANSKI Luc et THEVENOT Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 2022

- BONFIL-BATALLA Guillermo, “Identidad étnica y movimientos indios en América Latina”, dans Jesús Contreras (comp.), *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, Ed. Revolución, Madrid, 1988
- BOSCH Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*, Alfa & Omega, Santo Domingo R. D., 1989
- BOURDIEU Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979
- BOURDIEU Pierre, « L’identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l’idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 35, novembre 1980, pp 63-72
- BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1984
- BOURDIEU Pierre and WACQUANT Loïc, « Sur les ruses de la raison imperialiste », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Vol. 121-122, 1998, pp 109-118
- BOURDIEU Pierre, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l’invasion néo-libérale*, Liber-Raisons d’agir, Paris, 1998
- BOURDIEU Pierre, *Esquisse d’une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, 2000
- BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 2003
- BOURDIEU Pierre, *Sociologie générale volume 1. Cours au Collège de France (1981-1983)*, Seuil, Paris, 2015
- BOURGOIS Philippe, *Ethnicity at Work. Divided Labor on a Central American Banana Plantation*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1989
- BOYLE Frederick, *A Ride Across a Continent: A Personal Narrative of Wanderings through Nicaragua and Costa Rica*, Vol I, Richard Bentley, London, 1868
- BOYLE Frederick, “Savages I Have Known. The Negro”, dans *Chambers’s Journal of Popular Literature, Science and Art*, Vol.6, n°76, W. & R. Chambers, London & Edinburgh, 10 avril 1869
- BRIGHAM William T., *Guatemala The Land of the Quetzal: a Sketch*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1887
- BRONDO Keri Vacanti, *Green Neoliberalism, Gender, and Garifuna Resistance in Honduras*, The University of Arizona Press, Tucson, 2013
- BROOKS SMITH Artly Emile, *Black Chest. A vault of Historical and Cultural Knowledge sored by the Black English Speaking People that reside in the Bay Islands and the Honduran North Coast*, NABIPLA/SEDINAFROH/Ediciones Guardabarranco, Tegucigalpa, 2013
- BRUCKNER Pascal, *Le Sanglot de l’homme blanc*, Seuil, Paris, 1983
- BRUNNEGGER Sandra, “El Camino de Conflicto a Autonomía en Nicaragua: Lecciones Aprendidas”, *Minority Rights Group International*, avril 2007 [[https://minorityrights.org/wp-content/uploads/2015/08/MRG\\_Micro\\_Nicaragua\\_CAST\\_2007.pdf](https://minorityrights.org/wp-content/uploads/2015/08/MRG_Micro_Nicaragua_CAST_2007.pdf)]

- BUFFON George-Louis Leclerc, *Histoire naturelle générale et particulière. Tome troisième*, Pierre de Hondt, La Haye, 1750
- CABARRÚS PELLECCER Carlos Rafael, *Los maya: ¿una identidad con futuro?*, CEDIM-FAFO, Guatemala, 1998
- CÁCERES Rina, “Omoa: Cruce de identidades”, *Yaxkin*, vol. XXIV, n°1, 2008, pp 113-127
- CALHOUN Craig, “The radicalism of tradition: community strength or venerable disguise and borrowed language?”, *American journal of sociology*, Vol. 5, n° 88, 1983, pp 886-914.
- CAMPER Petrus, *Dissertation sur les variétés naturelles qui caractérisent la physionomie des hommes des divers climats et des différens âges*, Francart, Paris, 1792
- CANELAS DÍAZ Antonio, *El Estrangulamiento Economico de La Ceiba 1903-1965*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2009
- CANN Rebecca L., STONEKING Mark et WILSON Allan C., “Mitochondrial DNA and human evolution”, *Nature*, n°325, 1987, pp 31-36
- CAPONE Stefania, « Repenser les “Amériques noires”. Perspectives de la recherche afroaméricaniste », *Journal de la Société des Américanistes*, 2005, Vol. 91, n°1, pp 83-91
- CARRON Christophe, COLOMBANI Jean-Marie et FRACHON Alain, « Vladimir Poutine, Xi Jinping, Eric Zemmour : réécrire l’histoire pour manipuler le présent », *L’heure du monde*, Slate.fr [<https://www.slate.fr/audio/le-monde-devant-soi/poutine-xi-jinping-zemmour-recrire-passe-pour-manipuler-present-99>]
- CASAÚS ARZÚ Marta Elena, *Racismo, genocidio y memoria*, F&G Editores, Guatemala, 2016
- CASTELLS Manuel, *La era de la información. El poder de la identidad*, Siglo XXI, México D.F., 2001
- CASTILLO Andoni, “Origen Garífuna Pre-colombino”, 22 mars 2005 [[http://garinet.com/cgi-bin/gksitecontent\\_ssi\\_spanish.cgi?ACTION=VIEW\\_ONE\\_CONTENT&ITEM=15&CATEGORY=&CONTENT\\_ID=2498&COLOR1=F2A400&COLOR2=FFFFCC](http://garinet.com/cgi-bin/gksitecontent_ssi_spanish.cgi?ACTION=VIEW_ONE_CONTENT&ITEM=15&CATEGORY=&CONTENT_ID=2498&COLOR1=F2A400&COLOR2=FFFFCC)]
- CASTILLO Andoni, *Códigos Genéticos de los Célebres del Edén. La revelación de los códigos genéticos con una visión desde adentro de la historia oculta del Africa*, SCAD-MAMUGAH-Instituto Tecnológico del Litoral Atlántico (ITLA)-SEDINAFROH, Editorial Cultura, Tegucigalpa, 2013
- CASTILLO FERNÁNDEZ Kenny, “Excelente noticia en Corozal: Huerto comunitario toma forma”, 2 juillet 2020 [<https://kennycastillo.com/excelente-noticia-en-corozal/>]
- CASTILLO Kenny, “502 garífunas, entre retirados y activos, en la lista del ejército más poderoso del mundo”, 30 octobre 2016 [<https://kennycastillo.com/surge-la-organizacion-de-veteranos/>]
- CASTORIADIS Cornelius, *L’institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975
- CASTORIADIS Cornelius, « L’époque du conformisme généralisé », *Les carrefours du labyrinthe 3. Le monde morcelé*, Seuil, Paris, 1990

CASTORIADIS Cornelius, « A qui appartient un territoire ? », *Ecrits politiques 1945-1997, VII. Ecologie et politique suivi de correspondance et compléments*, Editions du Sandre, Saint-Loup-de-Naud, 2020, pp 401-404

CESAIRE Aimé, « En ces instants », *France Culture*, 13 février 1966

CCARC, *Diagnóstico del Uso y Tenencia de la Tierra En Comunidades Garífunas y Miskitas de Honduras 2002-2003*.

CEDOH, “Consideraciones sobre la Ley para la Modernización y Desarrollo del Sector Agrícola”, *Boletín especial* n°63, août 1993

CENTENO Santos, *La Gesta Gremial de los Negros en Puerto Cortés*, La Ceiba, s.d.

CEPAL, “Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina : retos para la inclusión. Síntesis”, Documentos de Proyectos (LC/TS.2021/26), Santiago, 2021

[[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/46870/S2000929\\_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/46870/S2000929_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y)]

CHAMBERS Jr. Glenn Anthony, *Foreign Labor and the Struggle for a Honduran Identity: West Indian Workers and Community Formation in the Republic of Honduras, 1876-1954*, Doctoral Dissertation, Howard University, Washington D.C., 2006

CHAUNU Pierre, *Séville et l'Atlantique (1504-1650). Tome VIII, Les structures géographiques*, IHEAL, Paris, 1959

CHAUNU Pierre, *L'expansion européenne du XIIIème au XVème siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983

CHEEK Charles et GONZÁLEZ Nancie, “Black-Carib settlement patterns in 19th century honduras: the search for a livelihood”, *Studies in Third World Societies*, n°35, mars 1986, pp 403-429

CHICAGO RELIGIOUS LEADERS NETWORK ON LATIN AMERICA (CRLN), “Honduras : Take action to support Afro-indigenous communities”  
[<https://maryknollogc.org/alerts/honduras-take-action-support-afro-indigenous-communities>]

CHIVALLON Christine, « La diaspora noire des Amériques. Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy », *L'Homme*, n°161, 2002, pp 51-74

CHIVALLON Christine, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, CNRS Editions, Paris, 2004

CIDH, *Comunidad garífuna Triunfo de la Cruz y sus miembros vs. Honduras. Sentencia de 8 de octubre de 2015*  
[[https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_305\\_esp.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_305_esp.pdf)]

COELHO Ruy Galvao de Andrade, *The Black Carib of Honduras. A Study in Acculturation*, Doctoral Dissertation, Northwestern University, Evanston, Illinois, 1955

COLÓN Cristóbal, *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, Biblioteca Clásica, Madrid, 1892

CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE GUATEMALA, *Ley del Día del Garífuna* (Decreto n°83-96 – 25/09/1996)

CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE HONDURAS, *Ley para la Adquisición de Bienes Urbanos en las áreas que Delimita el Artículo 107 de la Constitución de la República* (Decreto 90-90 – 14/08/1990)

CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE HONDURAS, *Ley de Municipalidades* (Decreto 134-90 – 29/10/1990)

CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE HONDURAS, *Ley para la Modernización y el Desarrollo del Sector Agrícola* (Decreto n°31-92 – 19/03/1992)

CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE HONDURAS, *Ley General del Ambiente* (Decreto n°104-93 – 27/05/1993)

CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE HONDURAS, *Ley de Propiedad* (Decreto 82-2004 – 15/06/2004)

CONSEJO GENERAL DE TAINOS BORINCANOS, “EEUU : Potestan contra ‘Piratas del Caribe’ película de Walt Disney”, 29 juin 2006 [<http://naciontaino.blogspot.com/2006/06/>]

CONZEMIUS Eduard, “Ethnographic Notes on the Black Carib (Garif)”, *American Anthropologist*, Vol. 30, n°2, 1928, pp 183-205

COPANS Jean, *Critiques et politiques de l’anthropologie*, François Maspero, Paris, 1974

CORREA François, ERIKSON Philippe et SURRALLÈS Alexandre (ed.), *Política y poder en la Amazonia: estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2017

COX Oliver C., *Caste, Class and Race. A Study in Social Dynamics*, Monthly Review Press, New York, 1959

CRATON Michael, *Testing the Chains. Resistance to Slavery in the British West Indies*, Cornell university Press, Ithaca & London, 1982

CRAWFORD Michael H., “Origin and maintenance of genetic variation in black carib populations of st. vincent and central america”, dans Derek F. Roberts and G. F. Stefano (Eds.), *Genetic Variation and its maintenance*, Cambridge University Press, pp 157-180

CROWE Frederick, *The Gospel in Central America*, Charles Gilpin, London, 1850

CUFFE Sandra, “Militarization of the Mesoamerican Barrier Reef Harms Indigenous Communities”, *Truthout*, 17 mai 2014 [<https://truthout.org/articles/militarization-of-the-mesoamerican-barrier-reef-harms-indigenous-communities/>]

CUISSET Olivier, *Tourisme et Garifunas à Livingston, Guatemala. Economie et culture en contexte touristique*, Document de Travail No. 7, Afrodesc, México, août 2009

CUNIN Elisabeth, *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le « noir » entre apparences et appartenances*, Paris, L’Harmattan, 2004

CUNIN Elisabeth, “De la antropología del otro al reconocimiento de otras antropologías”, *Coloquio el espacio público de las ciencias sociales y humanas*, Universidad de Buenos Aires, Centro Franco-argentino, 20-21 novembre 2006

CUNIN Elisabeth, « Commentaires sur le texte de Charles Hale “Racial Eruptions: The Awkward Place of Blackness in Indian Centered Spaces of Mestizaje” », *Nuevo Mundo*

*Mundos Nuevos: coloquios*, mis en ligne le 19 novembre 2009  
[<http://nuevomundo.revues.org/57602>]

D'ANS André Marcel, *Honduras. Difícil emergencia de una nación, de un Estado*, Renal Video Producción, Tegucigalpa, 2009

DARÍO PAZ Rubén (comp.), *Honduras: del Estado-nación a la democracia formal. Lecturas de historia de Honduras del siglo XX*, Fondo Editorial, Tegucigalpa, 2004

DAVIS Floyd James, *Who is Black? One Nation's Definition*, Pennsylvania State University, 2001

DE ANGUIANO Ramón, "Visita hecha a los pueblos de Honduras, por el gobernador e intendente don Ramón de Anguiano", *Boletín del Archivo General del Gobierno*, Vol. XI, n°1-2, mars-juin 1946, pp 113-150

DE HUMBOLDT Alexandre, *Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent, fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804, par Al. De humboldt et A. Bonpland. Tome neuvième*, J. Smith & Gide, Paris, 1825

DE JOUVENEL Bertrand, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Hachette, Paris, 1972

DE QUATREFAGES Armand, *Histoire générale des races humaines : introduction à l'étude des races humaines*, A. Hennuyer, Paris, 1887

DE PURY Sybille, « Le Père Breton par lui-même », dans Révérend Père Raymond Breton, *Dictionnaire caraïbe-français (1665)*, IRD-Karthala, Paris, 1999, pp XV-XLV

DE SAINT-LAURENT Etienne, « Pour une idéologie régionaliste révolutionnaire », *Les Temps Modernes*, n°324-325-326, Août-septembre 1973, pp 405-440

DE TOCQUEVILLE Alexis, *La démocratie en Amérique*, Pagnerre Ed., Paris, 1848

DE UNAMUNO Miguel, *Ensayos. Tomo I*, Aguilar Ed., Madrid, 1951

DE VALOIS Alfred, *Mexique, Havane et Guatemala. Notes de voyage*, E. Dentu, Paris, 1861

DED-GTZ, *Remesas y Desarrollo: Lecciones de la Comunidad Transnacional Garífuna*, 2004

DEL VALLE ESCALANTE Emilio, "Globalización, latinoamericanismo y políticas de la identidad a partir del debate interétnico en Guatemala", dans Gabriela Baeza Ventura et Marc Zimmerman (coord.), *Estudios culturales centroamericanos en el nuevo milenio*, Editorial UCR, San José C. R., 2009, pp 263-286

DEL VALLE José Cecilio, *Obras escogidas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1982

DELEUZE Gilles et GUATTARI Felix, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980

DELEUZE Gilles, *Cours sur Spinoza*, Université de Vincennes à Saint-Denis, 1981

DELEUZE Gilles et PARNET Claire, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996

DELEUZE Gilles, *Deux régimes de fous*, Les Editions de Minuit, Paris, 2003

DESCOLA Philippe, *Les usages de la terre. Cosmopolitiques de la territorialité*, Cours au collège de France, 2017

DORIGNY Marcel, KLEIN Jean-François, PEYROULOU Jean-Pierre, SINGARAVELOU Pierre et DE SUREMAIN Marie-Albane, *Grand Atlas des Empires coloniaux*, Autrement, Paris, 2015

DUBET François, « Sur l'analyse sociologique du mouvement occitan », *Sociologie du travail*, Vol. 18, n°3, juillet-septembre 1976, pp 302-321

DUCHET Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris, 1995

DUNN Henry, *Guatemala or the Republic of Central America in 1827-8*, James Nisbet, London, 1829

DURKHEIM Emile, « Communauté et société selon Tönnies », *Revue philosophique*, n°27, 1889, pp 416-422

DURKHEIM Emile, *De la division du travail social. Livre III*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, PUF, Paris, 1990

DUSSEL Enrique, *1492, El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Plural Editores-CID, La Paz, 1994

ECHEVERRI-GENT Elisavinda, *Labor, class, and political representation: A comparative analysis of Honduras and Costa Rica*, Doctoral Dissertation, University of Chicago, 1988

ELDEN Stuart, "Missing the point: globalization, deterritorialization and the space of the world", *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 30, n°1, mars 2005, pp 8-19

ELLINGTON Mario, "Ladairagun Garífuna Lugua. Ubicación y situación de los Garífunas de Guatemala", *Revista Estudios*, Guatemala, 3a época, n°2, novembre 1988, pp 44-51

ELLIOTT John H., *El Viejo Mundo y el Nuevo*, Alianza Editorial, Madrid, 1972

ENGLAND Sarah, *Creating a Global Garifuna Nation? The Transnationalization of Race, Class, and Gender Politics in the Garifuna Diaspora*, Doctoral Dissertation, University of California, Davis, 2000

ESCOBAR Arturo et ÁLVAREZ Sonia E. (ed.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Routledge, New York & London, 2018

ESTRADA Oscar, *Honduras. Crónicas de un pueblo golpeado*, Casasola Editores, Brimfield, 2012

EURAQUE Darío, *Estado, Poder, Nacionalidad y Raza en la Historia de Honduras: Ensayos*, Ediciones Subirana, Obispado de Choluteca, 1996

EURAQUE Darío, *El capitalismo de San Pedro Sula y la historia política hondureña (1870-1972)*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2001

- EURAQUE Darío, *Conversaciones históricas con el mestizaje en Honduras y su identidad nacional*, Centro Editorial, San Pedro Sula, 2004
- EURAQUE Darío, GOULD Jeffrey, HALE Charles (eds.), *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica del 1920 al presente*, CIRMA, Guatemala, 2004
- EURAQUE Darío, *El golpe de Estado del 28 de junio del 2009, el patrimonio cultural y la identidad nacional de Honduras*, 2010
- FANON Frantz, *Peau noire masques blancs*, Seuil, Paris, 1952
- FASSIN Eric et FASSIN Didier (dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, La Découverte, Paris, 2006
- FAVRE Henri, “La emergencia de identidades étnicas y la multiculturalización de la sociedad en América Latina”, *Colloque international “América Latina en el siglo XXI: universalismo e identidad”*, La Habana, Cuba, 28 mars 2005
- FAYE Jean-Pierre, *La crítica del lenguaje y su economía*, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1975
- FERNANDEZ DE NAVARRETE Martín, *Relations des quatres voyages entrepris par Christophe Colomb pour la découverte du Nouveau-Monde de 1492 à 1504. Tome second*, Treuttel et Würtz, Paris, 1828
- FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ Bernabé, *El gobierno del intendente Anguiano en Honduras (1796-1812)*, Universidad de Sevilla, 1997
- FIGUEROA IBARRA Carlos, “El recurso del miedo”, *Nueva Sociedad*, n°105, janvier-février 1990, pp 108-117
- FORBES Michell Ann, *Garífuna: the birth and rise of an identity through contact language and contact culture*, Doctoral Dissertation, University of Missouri, 2011
- FOSTER Byron, “Celebrating Autonomy: The Development of Garifuna Ritual on Saint Vincent”, *Caribbean Quarterly*, Vol. 33, n°3/4, septembre-décembre 1987, pp 75-83
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966
- FOUCAULT Michel, « Le corps utopique », *France Culture*, 7 décembre 1966
- FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale prononcée au Collège de France le 2 décembre 1970*, Gallimard, Paris, 1971
- FOUCAULT Michel, « Sur les façons d'écrire l'histoire », juin 1967, dans *Dits et écrits I. 1954-1969*, Gallimard, Paris, 1994, pp 585-600
- FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Seuil/Gallimard, Paris, 1997
- FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil/Gallimard, Paris, 2004
- FREDRICKSON George, *Racisme, une histoire*, Ed. Liana Levi, Paris, 2003
- FREUD Sigmund, « Psychologie collective et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1968

- FROEBEL Julius, *Seven Years of Travel in Central America, Northern Mexico, and the Far West of the United States*, Richard Bentley, London, 1859
- GALINDO Juan, “Notice of the Caribs in Central America. Communicated by Colonel Don Juan Galindo, F.R.G.S. Dated Government House, Trugillo, 1833”, *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, Vol III, 1833, pp 290-291
- GARCÍA Ana Marcela, “Movimientos Sociales: Comité Ambientalista del Valle de Siria”, dans IUDPAS (Instituto Universitario en Democracia, Paz y Seguridad – UNAH), *Democracia, Elites y Movimientos Sociales en Honduras. Compilación de Ensayos*, IUDPAS, Tegucigalpa, 2010, pp 113-135
- GARCIA Doris, *Place, race, and the politics of identity in the geography of Garinagu baïndada*, Doctoral Dissertation, Louisiana State University, Baton Rouge, 2014
- GARCÍA Jacobo, “Caravanas, un año del fenómeno que cambió el rostro de la emigración en Centroamérica”, *El País*, 14 octubre 2019 [[https://elpais.com/internacional/2019/10/12/mexico/1570842692\\_169101.html](https://elpais.com/internacional/2019/10/12/mexico/1570842692_169101.html)]
- GARCÍA PELÁEZ Francisco de Paula, *Memorias para la historia del antiguo reyno de Guatemala. Tomo II*, Establecimiento Tipográfico de L. Luna, Guatemala, 1852
- GARIFUNA BARUWA/GARIFUNA NATION, “Carta al público: violación de los derechos humanos de los Garinagu en Honduras”, 21 avril 2014
- GARSD Jasmine, “Garifuna: The Young Black Latino Exodus You’ve Never Heard About”, 6 avril 2014 [<http://fusion.net/justice/story/garifuna-young-black-latino-exodus-youve-heard-743461>]
- GEGLIA Beth et FREESTON Jesse, *Revolutionary Medicine. A Story of the First Garifuna Hospital*, 2013 [Documentaire]
- GILROY Paul, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, London, 1993
- GIUDICELLI Christophe (ed.), *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, CEMCA-Colegio de Michoacán, México, 2010
- GLISSANT Edouard, *Poétique de la Relation*, NRF, Gallimard, Paris, 1990
- GOBIERNO DE LA REPÚBLICA DE GUATEMALA-URNG, *Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*, México D. F., 31 mars 1995
- GOBIERNO DE LA REPÚBLICA DE HONDURAS, *Ley de Reforma Agraria* (Decreto-ley n°170 – 30/12/1974)
- GOBIERNO DE LA REPÚBLICA DE HONDURAS, *Ley Constitutiva de la Zona Libre de Puerto Cortés* (Decreto n°356 – 21/07/1976)
- GODELIER Maurice, « Histoire de l’anthropologie », *Séminaire Figures du pouvoir, rapports de parenté et le corps sexué (2005-2006)*, EHESS, 5 décembre 2005 [<https://hal.archives-ouvertes.fr/medihal-01379069/>].
- GODFREY Glenda et al., *Tambor, tierra, sangre... soy garífuna: cuaderno cultural garífuna 3*, CRAAN, Managua, 2012

GOETT Jennifer Allan, *Diasporic Identities, Autochthonous Rights: Race, Gender, and the Cultural Politics of Creole Land Rights in Nicaragua*, Doctoral Dissertation, The University of Texas at Austin, 2006

GOMEZ Alejandro E. , « Images de l'apocalypse des planteurs », *L'Ordinaire des Amériques*, n° 215, 2013 [<https://journals.openedition.org/orda/66>]

GONZÁLEZ Mariano, *Crisis política 2015-2019. Disputas y discursos*, IPNUSAC, Guatemala, juin 2021 [<https://ipn.usac.edu.gt/?p=16123>]

GONZÁLEZ Nancie, “Garifuna Settlement in New York: A New Frontier”, *International Migration Review*, Vol. 13, n°2, 1979, pp 255-263

GONZÁLEZ Nancie, “New evidence on the origins of the Black Carib, with thoughts on the meaning of tradition”, *New West Indian Guide*, Vol. 57, n° 3/4, 1983, pp 143-172

GONZÁLEZ Nancie, “ Próspero, Calibán and Black Sambo. Colonial Views of the Other in the Caribbean”, *Discovering the Americas: 1992 Lecture Series, Working Papers n°11*, University of Maryland, College Park, 1991

GONZÁLEZ Nancie, *Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los Garífunas*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2006

GORDON Edmund et ANDERSON Mark, “The African Diaspora: Toward an Ethnography of Diasporic Identification”, *The Journal of American Folklore*, Vol. 112, n°445, pp 282-296

GORDON Edmund, *Disparate Diasporas. Identity and Politics in an Afro-Nicaraguan Community*, University of Texas Press, Austin, 1998

GRAMSCI Antonio, *Maquiavelo y Lenin. Notas para una teoría política marxista*, Editorial Diógenes, México, 1980

GRIFFITH William, *Empires in the Wilderness. Foreign Colonization and Development in Guatemala, 1834-1844*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2012

GROS Christian et DUMOULIN KERVRAN David (dir.), *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain ?*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris, 2012, pp 13-41

GROS Christian et STRIGLER Marie-Claude (éd.), *Être indien dans les Amériques*, Institut des Amériques, Paris, 2006

GROS Christian, *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 1997

GRUZINSKY Serge, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Ed. de La Martinière, Paris, 2004

GUDMUNSON Lowell et WOLFE Justin (eds.), *La negritud en Centroamérica. Entre raza y raíces*, Editorial Universidad Estatal a Distancia, San José C.R., 2012

GUPTA Akhil et FERGUSON James, “Beyond Culture. Space Identity and the Politics of Difference”, *Cultural Anthropology*, Vol. 7, n°1, février 1992, pp 6-23

GURVITCH Georges, *Traité de sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958

- GUZMÁN-BÖCKLER Carlos et HERBERT Jean-Loup, *Guatemala: una interpretación histórico-social*, Siglo XXI, México D. F., 1972
- HALE Charles, *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, AVANCSO, Guatemala, 2007
- HALL Stuart et DU GAY Paul, *Questions of cultural identity*, Sage, London, 1996
- HALL Stuart, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Editions Amsterdam, Paris, 2007
- HANCHARD Michael, “Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 20, n°4, 2003, pp 5-29
- HECHT Susanna, KANDEL Susan, MORALES Abelardo (eds.), *Migraciones, medios de vida rurales y manejo de recursos naturales*, IDRC-PRISMA, El Salvador, 2012
- HELMS Mary, “Black Carib Domestic Organization in Historical Perspective: Traditional Origins of Contemporary Patterns”, *Ethnology*, Vol. 20, n°1, janvier 1981, pp 77-86
- HELMS Mary, “Negro or Indian? The Changing Identity of a Frontier Population”, dans Ann Pescatello (ed.), *Old Roots in New Lands: Historical and Anthropological Perspectives on Black Experiences in the Americas*, Greenwood Press, Westport CT, 1977, pp 157-172
- HERAN François, *Pourquoi migrer ?*, Cours au collège de France, 2019
- HERRERA ÁNGEL Marta, *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos, siglo XVIII*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2014
- HERSKOVITS Melville, *Acculturation. The study of culture contact*, J. J. Augustin Publisher, New York, 1938
- HOBBSBAWM Eric et RANGER Terence, *L'invention de la tradition*, Ed. Amsterdam, Paris, 2006
- HOBBSBAWM Eric, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Gallimard, Paris, 1992
- HOETINK Harmannus, *Slavery and Race Relations in the Americas: Comparative Notes on Their Nature and Nexus*, Harper & Row, New York, 1973
- HOFFMANN Odile, *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*, IRD-Karthala, Paris, 2004
- HOFFMANN Odile (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, INAH, UNAM, CEMCA, IRD, México, 2010, pp 33-64.
- HORSMAN Reginald, *Race and Manifest Destiny. The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*, Harvard University Press, Cambridge, 1981
- HULME Peter, *Colonial Encounters. Europe and the native Caribbean, 1492-1797*, Methuen, London & New York, 1986

HUMPHREYS Francis, “A First Class Journal’: *The Belize Independent*, 1888-1946”, *Research Reports In Belizean History and Anthropology*, Vol. 4, 2015 [<http://www.bnrc.bz/publication/a-first-class-journal-the-belize-independent-1888-1946/>]

IBORRA MALLENT Juan Vicente, *Eibuga Hama Wayunagu Garinagu (Caminando con los ancestros). Cosmopolíticas frente al despojo territorial en tiempos de la tercera expulsión*, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México D.F., 2019

ICEFI, *Logros y desafíos de los Acuerdos de Paz de Guatemala*, Guatemala, octubre 2021 [[https://mail.icefi.org/sites/default/files/icefi\\_-\\_ddf\\_-\\_logros\\_y\\_desafios\\_de\\_los\\_acuerdos\\_de\\_paz.pdf](https://mail.icefi.org/sites/default/files/icefi_-_ddf_-_logros_y_desafios_de_los_acuerdos_de_paz.pdf)]

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS DE GUATEMALA, *Censo de Población y Vivienda 2018* [<https://www.censopoblacion.gt/>]

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS DE HONDURAS, *Censo Nacional de Población y de Vivienda 2013* [<https://www.ine.gob.hn/V3/censo-de-poblacion-y-vivienda/>]

INSTITUTO NACIONAL DE INFORMACIÓN DE DESARROLLO DE NICARAGUA, *Censo de Población y Vivienda 2005* [<https://www.inide.gob.ni/Estadisticas/censoCEPOV2005>]

JAÚREGUI Carlos, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Iberoamerica, Madrid, 2008

JONAS Susanne et RODRIGUEZ Nestor, *Guatemala-US migration: transforming regions*, University of Texas Press, Austin, 2014

JUNCOSA José (comp.), *Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos*, Abya-Yala, Quito, 1991

KANT Immanuel, « Détermination de la notion d’une race humaine (1785) », dans *Mélanges de logique d’Emmanuel Kant*, Librairie Philosophique de Lagrande, Paris, 1862, pp 343-372

KAUTSKY Karl, *La question agraire. Etude sur les tendances de l’agriculture moderne*, V. Giard & E. Brière, Paris, 1900

KERNS Virginia, *Women and the Ancestors. Black Carib Kinship and Ritual*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago, 1989

KERSSEN Tanya, *Grabbing power: the new struggles for land, food and democracy in northern Honduras*, Food First Books-Institute for Food and Development Policy, Oakland CA, 2013

KIRBY I. E. et MARTIN C. I., *The Rise and Fall of the Black Caribs*, Caracas, 1985

KROSHUS MEDINA Laurle, “History, culture, and place-making: ‘native’ status and Maya identity in Belize”, *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 4, n°1, pp 133-165

LABAT Jean-Baptiste, *Nouveau Voyage aux isles de l’Amérique. Tome 4*, Guillaume Cavelier, Paris, 1722, pp 442-443

- LABAT Jean-Baptiste, *Nouveau Voyage aux isles de l'Amérique. Tome 5*, Ch. J. B. Delespine, Paris, 1742
- LAHIRE Bernard, *L'esprit sociologique*, La Découverte, Paris, 2005
- LATOUR Bruno, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, Paris, 2017
- LAURIA SANTIAGO Aldo et DYM Jordana, "Bibliografía de relatos de viaje y descripciones sobre Centroamérica", *Istmo: Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, n°14, janvier-juin 2007
- LAVOU ZOUNGBO Victorien, « Miroirs obscurs des spéculations indigénistes », *Marges*, n°18, 1997, pp 171-188
- LE BOT Yvon, *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*, Karthala, Paris, 1994
- LE MASNE Camille, *Les dynamiques spatiales sur la façade caraïbe de l'Amérique centrale : pouvoirs et formation des territoires dans un espace de marges*, Thèse de doctorat en géographie, Université Paris VII-Diderot, 2010
- LEFEBVRE Henri, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris, 1981
- LEIVA VIVAS Rafael, *Tráfico de Esclavos Negros a Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa, 1982
- LEVI-STRAUSS Claude, *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983
- LEVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire*, Denoël, Paris, 2003
- LÓPEZ GARCÍA Víctor Virgilio, *Pueblos garífunas de Tela*, Impresos Ariel, San Pedro Sula, 2003
- LÓPEZ GARCÍA Victor Virgilio, *La Bahía del Puerto del Sol y la Masacre de los Garífunas de San Juan*, IHAH, Tegucigalpa, 2007
- LÓPEZ Naama, "El primer garífuna hondureño en investigar la autonomía territorial y educativa en la comunidad garífuna de Vallecito" [<https://contracorriente.red/2021/07/06/el-primer-garifuna-hondureno-en-investigar-la-autonomia-territorial-y-educativa-en-la-comunidad-garifuna-de-vallecito/>]
- LOVELL George, *Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1500-1821*, CIRMA-SODEFIR-Plumsock Mesoamerican Studies, Antigua Guatemala, 2015
- LUTHER KING Martin Luther, *Where do we go from here. Chaos or community*, Bantam Books, New York, 1968
- MACÍAS, Miguel Alonzo, *La Capital de la Contrarreforma Agraria. El Bajo Aguán de Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2001
- MANGIPANO John, *William Walker and the Seeds of Progressive Imperialism: The War in Nicaragua and the Message of Regeneration, 1855-1860*, Doctoral Dissertation, University of Southern Mississippi, 2017
- MALINOWSKI Bronislaw, *Les argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963

- MARTÍNEZ Carmen (comp.), *Repensando los Movimientos Indígenas*, FLACSO-Ecuador, Quito, 2009
- MARTÍNEZ MONTIEL Luz María (coord.), *Presencia africana en Centroamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993
- MARTÍNEZ Severo, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, Ediciones en Marcha, Guatemala, 2014
- MARTÍNEZ Severo, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, F&G Editores, Guatemala, 2011
- MARTYR D'ANGHIERA Pierre, *De Orbe Novo*, Ernest Leroux, Paris, 1907
- MARX Karl, *Le Capital. Livre I*, Maurice Lachatre et Cgnie, Paris, 1872
- MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Bureau d'éditions, Paris, 1938
- MARX Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, J.J. Pauvert, Paris, 1964
- MARX Karl, *La question juive*, Union générale d'Éditions, Paris, 1968
- MATONTI Frédérique et POUPEAU Franck, « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°155, 2004/5, pp 4-11
- MATTHEI Linda et SMITH David, "Flexible ethnic identity, adaptation, survival, resistance: The Garifuna in the world-system", *Social Identities*, Vol. 14, n°2, mars 2008, pp 215-232
- MAUDSLAY Anne C. et Alfred P., *A glimpse at Guatemala, and some notes on the ancient monuments of Central America*, C. W. Elmenhorst, London, 1899
- MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1997
- MAXIMIN Colette, *Dynamiques interculturelles dans l'aire caribéenne*, Karthala, Paris, 2008
- MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2013
- MCADAM Doug, "Revisiting the U.S. Civil Rights Movement: Toward a More Synthetic Understanding of the Origins of Contention", *CRSO Working Paper #588*, September 1999
- MCMAHON Richard, *The Races of Europe. Construction of National Identities in the Social Sciences, 1839-1939*, Palgrave-MacMillan, London, 2016
- MEILLASSOUX Claude, *Femmes, greniers et capitaux*, François Maspero, Paris, 1982
- MEMMI Albert, *L'homme dominé*, Payot, Paris, 1973
- MEZA Víctor (ed.), *Honduras: Poderes Fácticos y Sistema Político*, CEDOH, Tegucigalpa, 2007
- MIGNOLO Walter, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", dans LANDER Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericana*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp 34-52

- MONTGOMERY George W., *Narrative of a Journey to Guatemala in Central America, in 1838*, Wiley & Putnam, New York, 1839
- MONTOYA Angeline, « Au Honduras, un scrutin à l'ombre du trafic de drogue, *Le Monde*, 28 novembre 2021 [[https://www.lemonde.fr/international/article/2021/11/28/au-honduras-un-scrutin-a-l-ombre-du-traffic-de-droque\\_6103906\\_3210.html](https://www.lemonde.fr/international/article/2021/11/28/au-honduras-un-scrutin-a-l-ombre-du-traffic-de-droque_6103906_3210.html)]
- MORALES Mario Roberto, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Editorial Palo de Hormigo, Guatemala, 2002
- MORAVCSIK Andrew, “Introduction: Integrating International and Domestic Theories of International Bargaining”, dans Peter B. Evans *et al.*, *Double-edged diplomacy: international bargaining and domestic politics*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1993, pp 3-42
- MOREAU DE JONNES Alexandre, *Aventures de guerre au temps de la République et du Consulat*, Pagnerre, Paris, 1858
- MORELET Arthur, *Voyage dans l'Amérique centrale, l'île de Cuba et le Yucatan*, Tome I, Gide et J. Baudry, Paris, 1857
- MORENO Ismael SJ, “500 años en Trujillo: una fiesta desmovilizadora”, *Envío*, n°246, septembre 2002 [<https://www.envio.org.ni/articulo/1172>]
- MORNING Ann, « Et vous pensiez que nous avons laissé tout cela derrière nous : la race biologique fait son retour dans les sciences sociales », *Cahiers de l'Urmis* [En ligne], 29 juin 2021
- MOSQUERA ROSERO-LABBÉ Claudia, LAÓ-MONTES Agustín, RODRÍGUEZ GARAVITO César (ed.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Universidad Nacional de Colombia/Universidad del Valle, Bogotá, 2010
- MUSSET Alain, *L'Amérique centrale et les Antilles. Une approche géographique*, Armand Colin, Paris, 1998
- NDIAYE Pap, « L'extermination des Indiens d'Amérique du Nord », dans Marc Ferro (ed.), *Le livre noir du colonialisme. XVI<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003
- NDIAYE Pap, *Les Noirs américains en marche pour l'égalité*, Gallimard, Paris, 2009
- NEVEU Erik, *Sociologie des mouvements sociaux*, La Découverte, Paris, 2005
- NEW YORK STATE SENATE, *Résolution législative n°336*, 29 mars 2011
- NEW YORK CITY OFFICE OF THE MAYOR, *Garifuna-Heritage Month Proclamation*, 2010
- NEWSON Linda, *The Cost of Conquest: Indian Decline in Honduras Under Spanish Rule*, Westview Press, Boulder, 1986
- NGC, “The Garifuna flag” [<http://ngcbelize.org/content/view/50/179/>]
- Nicolas Rey, *Quand la Révolution aux Amériques était nègre*, Karthala, 2005
- NIETZSCHE Friedrich, « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie », *Considérations inactuelles*, Mercure de France, Paris, 1907, pp 117-256

NIEZEN Ronald, *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London, 2003

NISBET Robert, *La formación del pensamiento sociológico I*, Amorrortu Ed., Buenos Aires, 1977

NORA Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire. Tome I : la République*, Gallimard, Paris, 1984

OCDE-ONU-CIAT-BID, *Estadísticas tributarias en América Latina y el Caribe 2020*, [<https://www.oecd.org/tax/tax-policy/brochure-estadisticas-tributarias-en-america-latina-y-el-caribe.pdf>]

ODECO, “África, Afrodescendientes, Honduras, Derechos Humanos y la Incidencia Política”, 8 juin 2012 [<http://odecohn.blogspot.com/2012/06/africa-afrodescendientes-honduras.html>]

ODECO, “Compromiso de Campaña del Candidato Presidencial del Partido Nacional de Honduras”, mars 2009 [<http://odecohn.blogspot.com/2009/03/compromiso-de-campana-del-candidato.html>]

OFRANEH, “Estado de Honduras deniega condición de indígena al pueblo Garífuna”, Sambo Creek, 19 août 2010 [<https://ofraneh.wordpress.com/2014/08/20/estado-de-honduras-deniega-condicion-de-indigena-al-pueblo-garifuna/>]

OFRANEH, “Crisis en Vallecito (Colón): Aclaración Pública ante Infundios del INA”, 29 août 2012 [<https://ofraneh.wordpress.com/2012/08/29/crisis-en-vallecito-colon-aclaracion-publica-ante-infundios-del-ina/>]

OFRANEH, “Radios comunitarias” [[http://ofraneh.org/ofraneh/radios\\_comunitarias.html](http://ofraneh.org/ofraneh/radios_comunitarias.html)]

OFRANEH, “Erosión Costera y Efectos del Cambio Climático Devoran a las Comunidades Garífunas”, 30 janvier 2013 [<http://ofraneh.wordpress.com/2013/01/31/erosion-costera-y-efectos-del-cambio-climatico-devoran-a-las-comunidades-garifunas/>]

OFRANEH, “El CEAL, el Golpe de Estado y las Ciudades Modelo”, 24 mars 2014 [<https://ofraneh.wordpress.com/2014/03/25/el-ceal-el-golpe-de-estado-y-las-ciudades-modelo/>]

OFRANEH, “La nueva diáspora Garífuna: ‘DACA’ y la trampa de un espejismo fatal”, 9 juin 2014 [<https://ofraneh.wordpress.com/2014/06/09/la-nueva-diaspora-garifuna-daca-y-la-trampa-de-un-espejismo-fatal/>]

OFRANEH, “Éxodo infantil, militarización y la Alianza para la Prosperidad en el triángulo de la muerte”, 25 février 2015 [<https://ofraneh.wordpress.com/2015/02/25/exodo-infantil-militarizacion-y-la-alianza-para-la-prosperidad-en-el-triangulo-de-la-muerte/>]

OFRANEH, “Historia de la titulación” [[http://www.ofraneh.org/ofraneh/Historia\\_titulacion.html](http://www.ofraneh.org/ofraneh/Historia_titulacion.html)]

OFRANEH, “Honduras: 220 años de resistencia y la sobrevivencia de la matrifocalidad del pueblo Garífuna”, 27 avril 2017 [<https://ofraneh.wordpress.com/2017/04/27/honduras-220-anos-de-resistencia-y-la-sobrevivencia-de-la-matrifocalidad-del-pueblo-garifuna/>]

OIM, OIT, CECC/SICA, NETWORK OF LABOUR MARKET OBSERVATORIES OF CENTRAL AMERICA AND THE DOMINICAN REPUBLIC, *Intraregional Labour Migration Flows: Current situation, challenges and opportunities in Central America and the Dominican Republic. Belize report*, 2012

OIM, *Perfil migratorio de Honduras 2019*

OIT, *Convention 169*, 1989 [[https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_norm/---normes/documents/publication/wcms\\_211976.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_211976.pdf)]

OJEDA Jorge Victoria, “Los negros auxiliares de España en Centroamerica”, *Boletín AFEHC*, n°21, 4 juin 2006 [[http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=375](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=375)]

ONU, *Déclaration sur les droits des peuples autochtones*, 2007 [[https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/faq\\_drips\\_fr.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/faq_drips_fr.pdf)]

ORTIZ DE MONTELLANO Bernard, HASLIP-VIERA Gabriel et BARBOUR Warren, “They Were NOT Here Before Columbus: Afrocentric Hyperdiffusionism in the 1990s”, *Ethnohistory*, Vol. 44, n°2, printemps 1997, pp 199-234

PALACIO Joseph (ed.), *The Garifuna: A nation across borders. Essays in Social Anthropology*, Cubola Productions, Belize, 2005

PALACIO Joseph, “How did the Garifuna become an indigenous people? Reconstructing the cultural persona of an african-native american people in Central America”, *Pueblos y Fronteras*, n°4, décembre 2007

PALACIO Joseph, TUTTLE Carlston et LUMB Judith, *Garifuna Continuity in Land: Barraonco Settlement and Land Use 1862 to 2000*, Producciones de la Hamaca, Caye Caulker, Belize, 2011

PASCAL Jean-Baptiste, « Le multiculturalisme latino-américain. Chaire UNESCO “Mémoire, Cultures et Interculturalité” (France) », juin 2017 [<https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-01673330/document>]

PASTOR Rodolfo, *Historia de Centroamérica*, Editorial Piedra Santa, Guatemala, 1990

PAYNE IGLESIAS Elizet, *El puerto de Truxillo. Un viaje hacia su melancólico abandono*, Guaymuras, Tegucigalpa, 2007

PENEDO Ismael et D’AMICO Leonardo, « La culture musicale des Garifuna d’Amérique centrale », *Cahiers d’ethnomusicologie*, n° 13, 2001, pp 65-75

PERDOMO Marcela, « *Tu seras buyei* ». *Le devoir de s’initier au Dügü, un culte de possession des Garifunas du Honduras*, Thèse de doctorat en anthropologie, EHESS, 2019

PÉREZ BRIGNOLI Héctor (coord.), *Historia General de Centroamérica III. De la ilustración al liberalismo*, Sociedad Estatal Quinto Centenario-FLACSO, Madrid, 1993, pp 203-256)

PÉREZ BRIGNOLI Héctor (dir.), *Historia general de Centroamérica V. De la posguerra a la crisis*, Sociedad Estatal Quinto Centenario-FLACSO, Madrid, 1993

PETRE-GRENOUILLEAU Olivier, *Les traites négrières. Essai d’histoire globale*, Gallimard, Paris, 2004

- PIEDRASANTA Ruth *et al.*, *Arquitectura de remesas*, Ediciones Alternativas del Centro cultural de España, Guatemala, 2010
- PINE Adrienne, *Working hard, drinking hard. On violence and survival in Honduras*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 2008
- POLIAKOV Léon, DELACAMPAGNE Christian et GIRARD Patrick, *Le racisme*, Seghers, Paris, 1976
- PORTILLA Melesio et AGUDELO Carlos, *Hijos del destierro: memorias del pueblo garífuna de América central*, Afrodasc, 2010 [Documentaire]
- PRATT Mary Louise, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London & New York, 2003
- PRUNIER Delphine, *De nouvelles ruralités en Amérique centrale ? Dynamiques de mobilité, ressources et organisations familiales*, Thèse de doctorat en géographie, Université Paris VII-Diderot, 2013
- RAMOS Adele, *Thomas Vincent Ramos. The Man and His Writings*, National Garifuna Council of Belize, Dangriga, 2000
- REDFIELD Robert, LINTON Ralph et HERSKOVITS Melville, "Memorandum for the Study of Acculturation", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 38, n°1, janvier-mars 1936, pp 149-152
- REDING BLASE Sofía, *El Buen Salvaje y el Caníbal*, UNAM, México D. F., 1992
- REID ANDREWS George, *Afro-Latin America, 1800–2000*, Oxford University Press, New York, 2004
- REY Nicolas, *Les ancêtres noirs « révolutionnaires » dans la ville caribéenne aujourd'hui : l'exemple de Livingston, Guatemala*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université Paris I-Panthéon Sorbonne, 2001
- REY Nicolas, « Caraïbes noirs et "negros franceses" (Antilles/Amérique centrale) : le périple de Noirs "révolutionnaires" », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, février 2005 [<http://nuevomundo.revues.org/index315.html>]
- RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
- RÍOS SALOMA Martín (ed.), *El mundo de los conquistadores*, UNAM, México, 2017
- RIVAS Ramón, *Pueblos Indígenas y Garífuna de Honduras. Una caracterización*, Guaymurás, Tegucigalpa, 1993
- ROBERTS Orlando, *Narrative Of Voyages And Excursions On The East Coast And In The Interior Of Central America*, Constable & Co., Edinburgh, 1827
- ROESSINGH Carel, *The Belizean Garifuna. Organisation of identity in an ethnic community in Central America*, Rozenberg Publishers, Amsterdam, 2001
- ROSENBERG Mark et COLBURN Forrest, « Le gouvernement des casernes : les militaires au Honduras, 1963-1986 », *Les Temps Modernes*, n°517-518, août-septembre 1989
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Edition de Dresde, 1755

- ROWE-ARNOLD Gloria, *Guiou. Los otros negros. La presencia afrojamaiquina en Guatemala*, Editorial Piedra Santa, Guatemala, 2014
- SABIO Fidencio, “Historia de la Colonia Alfonso Lacayo Sánchez”, texte polycopié, 23 octobre 2008
- SAHLINS Marshall, “What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century”, *Annual Review of Anthropology*, n°28, 1999, pp I-XXIII
- SAID Edward, *L’orientalisme. L’Orient créé par l’Occident*, Seuil, Paris, 2005
- SALGADO Ramón (coord.), *El Mercado de Tierras en Honduras*, CEDOH-POSCAE, Tegucigalpa, 1994
- SANBORN Helen J., *A Winter in Central America and Mexico*, Lee and Shepard, Boston, 1886
- SANDOVAL Fernando Cruz, “A 200 años de historia garífuna en Honduras: bases para una periodización”, *Yaxkin*, Vol. XXI, n°1, 2004, pp 89-112
- SANSONE Livio, *Blackness without ethnicity. Constructing race in Brasil*, Palgrave MacMillan, New York, 2003
- SAPIR Edward, “Culture, genuine and spurious”, *American Journal of Sociology*, Vol. 29, n°4, janvier 1924, pp 401-429
- SARTRE Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paul Morihien, Paris, 1946
- SARTRE Jean-Paul, « Orphée Noir », dans Léopold Sédar-Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, PUF, Paris, 1948, pp IX-XLIV
- SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode). Tome I, Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, 1960
- SARTRE Jean-Paul, *Situations X. Politique et autobiographie*, Gallimard, 1976
- SASSEN Saskia, “Why Migration?”, *NACLA Report on the Americas*, Vol. 26, n°1, 1993, pp 14-19
- SASSEN Saskia, “A Massive Loss of Habitat. New Drivers for Migration”, *Sociology of Development*, Vol. 2, n°2, 2016, pp 203-233
- SASSEN Saskia, *The global city. New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton, 1991
- SCHWARTZ Olivier, « L’empirisme irréductible. La fin de l’empirisme ? », dans Nels Anderson, *Le Hobo. Sociologie du sans-abri*, Armand Colin, Paris, 2011, pp 335-384
- SERNA Mercedes, *Crónicas de Indias. Antología*, Catédra, Madrid, 2013
- SERVIO-MARIANO Boyd Malcolm, *Garifunaduú: Cultural Continuity, Change and Resistance in the Garifuna Diaspora*, Doctoral Dissertation, University at Albany, State University of New York, 2010
- SIEGFRIED André, *Amérique latine*, Armand Colin, Paris, 1934
- SIMMEL Georg, « Métropoles et mentalité », dans Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, *L’Ecole de Chicago*, Paris, Aubier, 1984, pp 61-77

- SINGARAVELOU Pierre (dir.), *Les empires coloniaux (XIX<sup>ème</sup>-XX<sup>ème</sup> siècle)*, Points, Paris, 2013
- SLOTEDIJK Peter, *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique*, Christian Bourgois, Paris, 2000
- SOLIEN GONZÁLEZ Nancie, “West Indian Characteristics of the Black Carib”, *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 15, n°3, automne 1959, pp 300-307
- SOLIEN GONZALEZ Nancie, “Black Carib Adaptation To a Latin Urban Milieu”, *Social and Economic Studies*, Vol. 14, n°3, septembre 1965, pp 272-278
- SOLIEN GONZÁLEZ Nancie, “Reply to Taylor”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 67, n°6, Part 1, décembre 1965, pp 1526-1527
- SOLIEN GONZÁLEZ Nancie, *Black Carib Household Structure*, University of Washington Press, Seattle & London, 1969
- SOLIEN GONZÁLEZ Nancie, “The Neoteric Society”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 12, n°1, janvier 1970, pp 1-13
- SOLLORS Werner, *Beyond ethnicity. Consent and Descent in American Culture*, New York-Oxford University Press, 1986, pp 4-18
- SOLURI John, *Landscape and livelihood: An agroecological history of export banana growing in Honduras, 1870-1975*, Doctoral Dissertation, University of Michigan, 1998
- SOUSTELLE Jacques, *Les quatre soleils*, Plon, Paris, 1967
- SQUIER Ephraim G., *Notes on Central America*, Harper & Brothers, New York, 1855
- SQUIER Ephraim G., *Honduras: Descriptive, Historical and Statistical*, Trübner & Co., London, 1870
- STANTON William R., *The Leopard's Spots: Scientific Attitudes toward Race in America, 1815-59*, The University of Chicago Press, 1960
- STATISTICAL INSTITUTE OF BELIZE, *Population and Housing Census 2010* [[http://sib.org.bz/wp-content/uploads/2010\\_Census\\_Report.pdf](http://sib.org.bz/wp-content/uploads/2010_Census_Report.pdf)]
- STATISTICAL OFFICE OF SAINT-VINCENT & THE GRENADINES, *Population and Housing Census Report, 2012* [<https://stats.gov.vc/wp-content/uploads/2017/01/2012-Housing-and-Population-Census-Report-final-draft-4.pdf>]
- STEPHENS John L., *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan*, Arthur Hall, London, 1854
- SANCHEZ Jean-Pierre, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, Presses Universitaires de Rennes, 1996
- SUAZO Salvador, *Lurágate Garífuna Yurumaina. La etnohistoria garífuna en San Vicente (1635-1797)*, Guaymuras, Tegucigalpa, 1986
- SUAZO Salvador, *Da Nubebe. Un compendio de comidas garífunas*, CEDEC-BILANCE, Tegucigalpa, 1997

- SUAZO Salvador, “La tierra y la desaparición de las comunidades garífunas (Cronología de una muerte anunciada)”, *La Tribuna*, 29 octubre 1996
- SUAZO Salvador, *La Sociedad Garífuna. Un vistazo sobre el estilo de vida garífuna*, CEDEC-BILANCE, Tegucigalpa, 1996
- SUAZO Salvador, *La escritura garífuna. Abürühani lau garífuna*, CEDEC-CORDAID, Tegucigalpa, 2000
- SUAZO Salvador, *Lila garífuna. Diccionario garífuna-garífuna-español*, Litografía López, Tegucigalpa, 2011
- SUAZO Salvador, “Loor a la comandanta Barauda Babilliard”, *Píldorita n°61*, 24 janvier 2013
- TARRIUS Alain, *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Balland, Paris, 2002
- TARRIUS Alain, *Etrangers de passage. Poor to poor, peer to peer*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2015
- TAYLOR Douglas, *The Black Carib of British Honduras*, The Viking Fund Inc., New York, 1951
- TAYLOR Douglas, “A Biased View: A Rebuttal to Solien”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 67, n°6, Part 1, décembre 1965, pp 1524-1526
- THAROOR Ishaan, “Right-wing nationalists are marching into the future by rewriting the past”, *The Washington Post*, 11 février 2022 [<https://www.washingtonpost.com/outlook/2022/02/11/history-patriotism-right-wing-politics/>]
- TILLY Charles, CASTAÑEDA Ernesto et WOOD Lesley, *Social Movements, 1768-2008*, Routledge, New York, 2020
- TODOROV Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México
- TOMPSON Douglas A., *Frontiers of identity: The Atlantic Coast and the formation of Honduras and Nicaragua, 1786-1894*, Doctoral Dissertation, University of Florida, 2001
- TÖNNIES Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen*, Leipzig, 1887
- TORRES-RIVAS Edelberto, *Interpretación del desarrollo social centroamericano. Procesos y estructuras de una sociedad dependiente*, EDUCA, Centroamérica, 1981
- TORRES-RIVAS Edelberto, *Revoluciones sin cambios revolucionarios. Ensayos sobre la crisis en Centroamérica*, F&G Editores, Guatemala, 2011
- TOUMSON Roger, « Problématiques de l'identité culturelle dans les champs historico-anthropologiques de la Caraïbe », *Cycle de conférences "penser la caraïbe, penser le monde"*, Institut du Tout-Monde, 18 avril 2018
- TOURAINÉ Alain, *La Voix et le Regard*, Seuil, Paris, 1978
- TROUILLOT Michel-Rolph, *Silencing the past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995

TUCKMAN Jo, “‘Flee or die’: violence drives Central America’s child migrants to US border”, *The Guardian*, 9 juillet 2014 [<http://www.theguardian.com/world/2014/jul/09/central-america-child-migrants-us-border-crisis?CMP=EMCNEWEML661912>]

ULLOA Astrid, “Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible”, dans Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp 89-109

UNITED NATIONS UNIVERSITY, *Colonization and Environment: Land Settlement Projects in Central America*, 1990

VALENTINE Jerris, *The Garifuna understanding of death*, National Printers Ltd., Belize City, 1992

VALLADARES Omar, *Tela, un puerto en el Caribe hondureño (1524-1954)*, IHAH, Tegucigalpa, 2012

VALLEJO Antonio R., *Compendio de la historia social y política de Honduras, aumentada con los principales acontecimientos de Centro-América*, Tomo I, Tipografía Nacional, Tegucigalpa, 1882

VALVERDE Jaime, “Pentecostalización y cambio social (el caso de Honduras)”, dans Luis Samandú (comp.), *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*, EDUCA, San José C.R., pp 153-181

VARGAS Juan Carlos, *Tropical Travel. The Representation of Central America in the 19th Century*, Universidad de Costa Rica, San José, 2008

VÁSQUEZ Jeanelly, “En diálogo con The Heritage Foundation, Giammattei habla de expulsar a USAID”, *La Hora*, 26 mai 2022 [<https://lahora.gt/nacionales/jeanelly/2022/05/26/en-dialogo-con-heritage-f-giammattei-habla-de-expulsar-a-usaid/>].

VISWESWARAN Kamala, “Race and the Culture of Anthropology”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 100, n°1, mars 1998, pp 70-83

WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Gallimard, Paris, 1971

WADE Peter, *Race and ethnicity in Latin America*, Pluto Press, London, 1997

WALLERSTEIN Immanuel, *World-system analysis. An introduction*, Duke Press University, Durham & London, 2004

WARREN Kay, *Indigenous movements and their critics. Pan-Maya activism in Guatemala*, Princeton University Press, 1998

WEBER Max, *Economie et société 2. L’organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l’économie*, Plon, Paris, 1995

WEIL Simone, *L’enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l’être humain*, Gallimard, Paris, 1949

WEIL Simone, *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1999

- WELLS William, *Exploraciones y Aventuras en Honduras*, Banco Central de Honduras, Tegucigapa, 1960
- WILCOX Sharon E., *Reconstructing Identity: Representational Strategies in the Garifuna Community of Dangriga, Belize*, Master Thesis, The University of Texas at Austin, mai 2006
- WOLF Eric, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol 13, n°1, printemps 1957, pp 1-18
- WOLF Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Ed. Era, México D. F., 1967
- WOLF Eric, *Les guerres paysannes du XXème siècle*, François Maspero, Paris, 1974
- WOLF Eric, "The vicissitudes of the closed corporate peasant community", *American Ethnologist*, Vol. 13, n°2, mai 1986, pp 325-329
- WOODWARD Ralph Lee, *Consulado de Comercio de Guatemala: Privilegio de clase y desarrollo económico (1793-1871)*, EDUCA, San José C. R., 1981
- YASHAR Deborah, *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge University Press, 1994
- YOUNG Thomas, *Narrative of a Residence on the Mosquito Shore*, Smith, Elder & Co., London, 1842
- YOUNG William, *An account of the Black Charaibs in the island of St. Vincent's*, London, Frank Cass, 1970
- ZÁRATE Joseph, "Los Herederos de Berta Cáceres", *The New York Times*, 2 juillet 2017