

UN COUP D'ÉTAT : L'ARRÊT 168-13

*Continuités et discontinuités du
racisme en République dominicaine*

Ochy Curiel Pichardo

Traduction Charlotte Catalano et Marylise Aub



en la frontera

UN COUP D'ÉTAT : L'ARRÊT 168-13

*Continuités et discontinuités du racisme en
République dominicaine*

Ochy Curiel Pichardo

Traduction Charlotte Catalano et Marylise Aub



en la frontera

Un coup d'État : l'Arrêt 168-13. Continuités et discontinuités du racisme en République dominicaine

© en la frontera, 2021

© en la frontera, 2026

Édition : Maria Teresa Garzón

Correction (espagnol) et mise en page : Lia Castillo Espinosa

Conception de la couverture : Kastiyo-Spinósa - mail(a)liakaes.com

Septembre 2026

Avec le soutien de : GLEFAS - Groupe latino-américain de formation et d'action féministe.

À la mémoire de Sonia Pierre

Table des matières

Remerciements	13
Introduction	17
Contexte	18
L'anthropologie historique : un cadre nécessaire	21
Anthropologie du/dans/depuis La Caraïbe	22
Le décolonial : une perspective indispensable	27
Féminisme décolonial	31
Sexe/genre/sexualité	31
Classe sociale	32
Race/racisme	34
Nation, hégémonie culturelle et citoyenneté	36
Le coup d'État : raison de l'État moderne	39
Ethnographier les émotions	41
La construction de la mémoire nationale	42
Vers une anthropologie décoloniale : scénarios ethnographiques et proposition méthodologique	43
Terrains ethnographiques	45
Entretiens sur des expériences de vie	46

Analyse Critique du Discours	46
Ethnographie des résistances	48
Organisation du texte	48

Chapitre 1

Une île, deux États nationaux	51
Aux origines de la différence coloniale	56
La répartition de l'Île	60
La Révolution Haïtienne et la naissance de Haïti (1791-1804)	62
Intégration de Saint-Domingue espagnol à Haïti (1822-1844)	67
Naissance de la République Dominicaine (1844)	70
L'industrie sucrière (1872-1930) : le retour du travail forcé	74
La frontière : <i>la Matanza del Perejil</i> et l'anti-haïtianisme d'État	79
Le travail des travailleurs agricoles haïtiens	89
Documentation et nationalité	93
Conclusion	98

Chapitre 2

Les <i>bateyes</i> : apartheid en territoire national	99
<i>Bateyes</i> : apartheid et frontières internes	103
Souvenirs du <i>batey</i>	111
Souvenirs de l'esclavage	111
Des cases aux maisonnettes	114
De <i>batey</i> en <i>batey</i> et précarités scolaires	115
Racisme et anti-haïtianisme scolaire	118
Perte des liens familiaux	120
Le travail des enfants dans les <i>bateyes</i>	122

L'acquisition de la nationalité	124
Citoyenneté et documentation	127
Conclusion	129

Chapitre 3

L'Arrêt 168-13 : Un coup d'État pour laisser mourir	131
La raison et le pouvoir de l'État	133
Juliana Deguis : la victime directe de l'Arrêt 168-13	137
La proximité politique et socio-économique de l'Arrêt 168-13	144
Balaguer et la dénationalisation	145
Alliances partisans nationalistes	146
Les zones franches frontalières	147
Le conflit d'Hatillo Palma	148
Diversification de la main-d'œuvre haïtienne	148
Le séisme en Haïti	149
La guerre des poulets	150
En transit dans la nation	151
Rétroactivité de la loi : la manipulation de la temporalité	153
La dénationalisation progressive	155
Apatridie : ni d'ici ni de là-bas	159
Mort et génocide civil	164
Conclusion	168

Chapitre 4

Le plan de régularisation : apartheid juridique et administratif	171
Tensions autour de l'Arrêt 168-13	178
Le paradoxe des droits humains	179

La Loi 169-14 et le Plan de régularisation	184
Apartheid juridique et administratif	185
Nationalité douteuse : Groupe A	186
Imposition de l'étrangeté : Groupe B	189
Les problèmes du Plan de régularisation	191
Conclusion	194

Chapitre 5

Pouvoir et discours : les journaux dominicains	195
Le pouvoir et le contrôle de la communication	199
<i>Listín Diario</i>	202
<i>El Caribe</i>	203
<i>Diario Libre</i>	204
<i>Hoy</i>	204
Résultats quantitatifs de l'information	206
Le pouvoir de nommer	209
La négation de l'apatridie	213
Soutien à l'Arrêt 168-13	215
Soutien au Plan de régularisation	220
Les notions d'identité nationale	222
Les limites et la sécurité à la frontière	226
Racisme, xénophobie et anti-haïtianisme	228
L'invisibilisation des protestations	230
Les « traîtres à la patrie »	231
La perception de la population affectée sur les médias	234
Conclusion	235

Chapitre 6

« Il y a de la résistance parce qu'il y a du pouvoir »	237
Les résistances comme opposition au pouvoir	241
Résistances ponctuelles et quotidiennes	243
La fierté d'être bilingue	245
Haïti, un pays frère et beau	247
Retrouvailles avec la famille haïtienne	248
La solidarité	250
Remettre en question l'hymne national	252
Moi, j'ai pu	253
La créativité face à la bureaucratie	255
La foi et la religion	256
Mouvements antiracistes contemporains	259
Sonia Pierre : pionnière dans la lutte contre la dénationalisation	263
Le mouvement <i>Reconoci.do</i>	270
Conclusion	276
Conclusions Finales	277
Bibliographie	283
Annexe 1	312
Annexe 2	324
Images d'ouverture	325
Biographie	326

Remerciements

La construction du savoir est toujours un processus collectif, même si les logiques académiques font que les auteur.es apparaissent sous un nom individuel. Ce travail n'aurait pas été possible sans les voix des ami.e.s qui ont partagé leurs récits, expériences et analyses sur le processus de dénationalisation. Les savoirs qu'ils et elles ont transmis ont été fondamentaux pour une compréhension plus complexe du racisme en République dominicaine, mais aussi des résistances individuelles et collectives qu'ils et elles ont menées pour y faire face. Merci à Sirana Dolis, Ana María Belique, Lourdes Antuan, Epifania Saint Chals Lichardo, Reyna Antuan, Franchesca Duvergé Françoise, Besoñé Duvergé, Altagracia Jean Joseph, Josue Michel, July Paredes, Santos Florian, Dilcia Sentilis, Manuel Dandré, Melciades Yan, Juan Alberto Antuan Bill, María Elena Dolcy Yan et Yoselyn Guerrero, pour leur disposition aimante et solidaire, pour chaque mot et chaque geste, mais surtout pour leurs luttes afin de rendre plus humain ce pays où nous sommes nés.

Je remercie Maribel Núñez, qui a joué un rôle clé dans le processus ethnographique, pour ses connaissances, ses contacts et, surtout, pour son engagement politique face au racisme, au sexisme et aux autres systèmes de domination. Je la remercie également de m'avoir permis d'utiliser ses photographies pour accompagner le texte, ce qui permettra aux lectrices et lecteurs de situer des espaces, des visages et des luttes.

Un défi fondamental pour moi a été de mener un processus ethnographique prenant l'anthropologie historique comme centre. Cela a été possible grâce à celle qui a dirigé ma thèse de doctorat, Marta Zambrano. Ses relectures,

précisions et insistances ont ouvert la possibilité d'une plus grande acuité dans mes analyses.

Il m'aurait été très difficile de mener ce travail sans l'amour et le soutien de ma compagne Ana Milena González Valencia. La Mlle a pris en charge le travail à la maison et en dehors, s'est intéressée aux thèmes de chaque chapitre, a toujours écouté attentivement mes doutes et a apporté des questions clés qui ont approfondi mes analyses, en plus d'avoir effectué les premières relectures du texte avec la loupe qui la caractérise. Merci, mon amour. J'espère pouvoir compenser de bien des façons ce soutien quotidien que tu m'as offert.

Merci à Jules Falquet pour sa disposition à relire chaque chapitre depuis l'amour que nous avons tissé au fil des années, pour ses apports et ses encouragements constants, essentiels pour me sentir plus accompagnée dans le processus.

Je remercie Yuderlys Espinosa d'être l'une de mes interlocutrices politiques, théoriques et personnelles fondamentales, depuis l'amour et la complicité. Merci d'avoir écouté mes découvertes et mes doutes, et pour la relecture du texte. Cette recherche fait partie de ce féminisme décolonial d'Abya Yala que nous nous sommes toutes deux proposé de construire.

Je souhaite remercier Maria Teresa Garzón pour la dernière relecture et l'édition impeccable de ce texte, pour la solidarité partagée et pour les liens affectifs construits.

Également Lia Castillo Espinosa, pour sa correction et sa mise en page minutieuses du texte, mais surtout pour les liens affectifs qui ont soutenu cette relation au fil des années et qui ont traversé les frontières.

Merci à Juliana Alvarado pour son soutien dans la sélection des articles de presse et les analyses statistiques, mais surtout pour son intérêt et les conversations partagées sur le sujet de ce travail.

Je remercie également mes compagnes du GLEFAS en République dominicaine, pour avoir misé sur la solidarité entre les peuples haïtien et dominicain depuis la conscience d'une afrodescendance caribéenne rebelle, résistante et créative, et pour les actions antiracistes que nous menons dans l'Île.

Me proposer de mener une recherche aussi complexe, dont le cadre géographique principal était la République dominicaine, n'a pas été facile, d'autant plus que

je ne disposais pas d'une bourse me permettant de consacrer tout le temps nécessaire et que j'aurais souhaité y accorder. Je devais rentrer en Colombie pour mes engagements professionnels. Mais grâce à l'intérêt et à l'engagement de Lourdes Contreras, qui était alors directrice du Centre d'études de genre de l'INTEC en République dominicaine, j'ai obtenu un soutien financier qui m'a permis de réaliser une partie du processus ethnographique. Merci Lulú et merci au Centre pour ce geste solidaire.

Enfin, et ce n'est pas moins important, je souhaite remercier les ancêtres pour leur force et leur énergie. À Mami, avec qui j'ai appris l'importance de m'assumer afrodescendante, l'autonomie, la persévérance et la discipline ; à la mer de Dominique aux rires et à la solidarité de ses habitant.e.s, à la musique qui me traverse quand j'y suis, aux délicieux repas et à l'amour de ma famille, en particulier à ma tante Nana, pour les réflexions partagées sur le racisme et l'antihaitianisme, et pour avoir été une interlocutrice importante dans ce processus. Grâce à tout cela, j'ai pu réparer mes sentiments envers ce pays où je suis née et où j'ai grandi, malgré ses élites racistes et antihaitiennes.

Introduction



Revenir sur cette terre où je suis née et où j'ai grandi me provoque toutes sortes de sentiments. Ses odeurs, ses saveurs, l'amour pour ma famille, mes souvenirs, la mer, me font sentir que je suis d'ici mais, en même temps, il y a une part de moi qui ne l'est pas. J'ai migré en m'imprégnant d'autres odeurs, d'autres saveurs, d'autres amours.

Mon quotidien est désormais un autre. Je ne peux définir ce que c'est qu'être Dominicaine, au-delà de ces sentiments d'enracinement et de déracinement à une terre et à une histoire particulière ; car s'il s'agit de nationalité, celle-ci ne me fait point identifier à ceux et celles qui brandissent le drapeau pour chasser de ce pays d'autres personnes, qui, comme moi, sont nées ici et qui aujourd'hui sont niées dans cette nation imaginée.

Journal de terrain. 10 décembre 2015. Arrivée à Santiago, RD

Contexte

Le 25 juillet 2014, *Acción Afrodominicana*, un collectif afroféministe de République dominicaine, m'a invité à une table ronde intitulée « Femmes et Racisme », pour commémorer la Journée Internationale des femmes Afro-latino-américaines et Afro-caribéennes dans la ville de Saint-Domingue. La rencontre avec des amies complices et l'analyse d'un sujet-clé pour notre politique antiraciste et antisexiste m'impacta profondément.

Deux thèmes récurrents ont émergé lors de cette activité : le premier fut la dénationalisation de générations de Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne dictée par l'Arrêt 168-13 rendu par le Tribunal Constitutionnel Dominicain en 2013. Celui-ci a retiré la nationalité à environ 210 000 personnes en invalidant leurs papiers d'identité avec un effet rétroactif à partir de 1929, soit 85 ans. L'autre thème fut le racisme et le sexisme dont étaient victimes de nombreuses femmes afro-dominicaines dans le processus de renouvellement de la carte d'identité ; en effet à plusieurs d'entre elles les fonctionnaires (les hommes tout comme les femmes) des bureaux de la *Junta Central Electoral*¹, au moment de

1 Commission électorale centrale.

prendre la photo pour la nouvelle carte d'identité, leur proposait d'aller dans un salon de beauté pour se « peigner correctement » ; ce qui revenait à se lisser les cheveux et à se blanchir lorsqu'elles portaient leurs cheveux crépus naturels. C'était l'une des formes récurrentes par lesquelles s'exprimait le racisme et le sexisme en Dominicaine² ; ceci signifiait pour beaucoup de femmes nier sa négritude.

Au moment des questions, José Luis Vásquez Miliano, mon ami antiraciste, fit remarquer que pour combattre le racisme et le sexisme il fallait travailler à élaborer un autre sens de l'histoire de la nation dominicaine, différente de celle des intellectuels qui se croient blancs. Ma première réaction fut de lui dire que nous l'avions déjà fait avec des collectifs et des intellectuels critiques, des années auparavant. Cependant, au fur et à mesure qu'il répondait, je me rendais compte qu'il avait raison : il fallait poursuivre ce travail face à la situation raciste et antihaitienne qui régnait dans le pays.

Je connais très bien le racisme anti-haïtien en Dominicaine. Bien que cela fasse partie du quotidien national, quelques faits déshumanisants et extrêmes ont retenu mon attention dans ce contexte. L'un d'eux fut l'assassinat, fin janvier 2014, d'Henry Claude Jean, 22 ans, de nationalité haïtienne, qui s'était consacré à cirer des chaussures et à porter de l'eau pour quelques pesos, dans la ville de Santiago de los Caballeros, ville où je suis née et où j'ai grandi. L'image de cet homme qui circula sur les réseaux sociaux me rappela les lynchages d'Afro-américains par le Ku-Klux-Klan aux États-Unis : pendu à un arbre, pieds et mains liés, la tête vers le haut. J'appris par la suite d'autres événements de la sorte : incendie de maisons de personnes considérées comme Haïtiennes par les Dominicains, des déportations irrégulières, des refus de délivrer un acte de naissance à des Dominicains d'ascendance haïtienne, des tentatives de suicide, etc. Une situation terrifiante.

Après la table ronde, de retour dans ma maison familiale à Santiago, à deux heures de Saint-Domingue, l'intervention de cet ami résonnait dans ma tête. J'éprouvai un sentiment de tristesse profonde, de rage et surtout, d'une grande impuissance, et une question me hantait sans cesse, me torturait presque :

2 J'utiliserai "La Dominicaine" au lieu de République Dominicaine à plusieurs reprises dans ce texte dans le but de reproduire les façons auxquelles on se réfère communément au pays, en évitant la charge constitutionnelle de cette appellation.

que pouvais-je faire devant ces actes, moi, une émigrante qui ne vit plus en Dominicaine, une activiste féministe décoloniale qui ne pouvait pas participer aux mobilisations qui se tenaient contre ce racisme et ce génocide civil parce que n'étais pas sur place ? C'est au cours de ce trajet je décidai de mener la recherche que je présente dans ce texte qui, en plus de répondre à une exigence académique, est devenue pour moi une responsabilité éthico-politique.

Je décidai ainsi d'enquêter sur ce génocide civil qui a provoqué des dépressions, des tensions, des pertes d'emplois et d'accès aux études, voire des tentatives de suicide chez de nombreux de Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, tandis que des drapeaux dominicains flottent partout et que les images des pères de la patrie s'exposent comme jamais, témoignant de la montée d'un nationalisme quasi fasciste. Mon intérêt, outre contribuer à la lutte anti-raciste, est de faire connaître cette situation hors du pays, car je crois que cela peut constituer une contribution à la décolonisation en rendant plus visible les histoires des Caraïbes et ainsi, mobiliser la solidarité internationale, urgente et nécessaire, face à ces faits déchirants.

Ce livre est le produit de ma thèse de doctorat en Anthropologie Sociale réalisé à l'Université Nationale de Colombie. Le cœur de mon hypothèse dans cette thèse était que la promulgation de l'Arrêt 168-13 s'inscrit dans la continuité du racisme antihaïtien, tout en marquant une discontinuité : c'est en effet la première fois que l'État dominicain a recours à des procédures juridiques telles qu'un arrêt, appliqué avec une rétroactivité de plus de quatre décennies, pour nier la nationalité à des milliers de Dominicaines et Dominicains d'ascendance haïtienne. C'est pourquoi ce travail met l'accent sur l'examen et l'analyse des continuités et des discontinuités du racisme en République Dominicaine, que condense l'Arrêt 168-13.

J'entendrai par discontinuité des faits, des phénomènes sociaux qui donnent lieu à des ruptures et des déplacements, mais qui en même temps font partie d'imbrications historiques qui les ont rendus possibles. Comme l'expliquait Michel Foucault (1969), la discontinuité et la continuité reflètent le flux de l'histoire et le fait que certaines choses ne sont plus perçues, décrites, exprimées, caractérisées, classifiées et connues de la même manière. En ce sens, la continuité du racisme en République Dominicaine s'exprime dans les formes sous lesquelles se sont historiquement manifestées la négrophobie, l'hispanophilie et

l'anti-haïtianisme, tandis que la discontinuité réside dans les nouvelles manières dont cela se concrétise, notamment avec l'Arrêt 168-13 et les processus qui l'ont précédé et suivi, comme nous le verrons dans les chapitres suivants.

L'anthropologie historique : un cadre nécessaire

Cette recherche s'inscrit dans le champ de l'anthropologie mais avec une ouverture qui permet une plus grande transdisciplinarité : l'anthropologie historique, une relation entre anthropologie et histoire qui parvient à connecter une recherche empirique à un contexte historique, tout en situant un processus ethnographique du présent avec des interprétations du passé.

Les Sud-Africains Jean et John Comaroff (1992) ont souligné que l'une des tensions les plus productives de l'ethnographie réside dans l'impossibilité de séparer la connaissance de celui ou celle qui l'observe ou le produit. Ils suggèrent que tant l'anthropologie que l'histoire, et surtout les deux réunies, peuvent connecter l'investigation empirique avec un contexte historique culturellement déterminé qui leur confère sa signification. Dans cette perspective, je pars du principe que l'anthropologie et l'histoire ne sont pas des disciplines hermétiques mais plutôt des configurations du savoir et des modalités du savoir qui, bien qu'ils aient utilisé des méthodes, des paradigmes et des objets distincts, ont souvent été interdépendants.

L'anthropologie historique m'a permis d'explorer plusieurs échelles de temporalité. D'un côté, ethnographier des récits et des histoires contemporaines au sujet de ce qu'ont vécu les personnes affectées par l'Arrêt 168-13, et soumettre à examen les pratiques de l'État et les discours anti-haïtiens des médias nationaux autour de l'Arrêt 168-13 ; ainsi que le rôle des élites dominicaines représentées par la classe politique, les chefs d'entreprises, les magistrat.e.s. Et d'un autre côté, inscrire ce qui précède dans un contexte historique de longue et de courte durée ; je suis remontée au processus de la colonisation européenne de l'île tout en me concentrant sur le contexte immédiat avec les événements qui ont révélé l'essor du nationalisme raciste anti-haïtien en République Dominicaine.

Ce fut un exercice qui, comme le soulignent Cristobal Gnecco et Marta Zambrano, a interrogé les modes de production de la mémoire sociale en

examinant « ses supports matériels, ses moyens de diffusion et ses formes de légitimation et de reproduction » (2000, p. 11) ; et avec ceci, historiciser cette construction de la mémoire nationale qui est le produit d'une hégémonie culturelle traversée de tensions, de négations d'interprétations, d'oublis sélectifs d'événements, qui engendrent dans le présent des pratiques sociales aussi déshumanisantes et racistes telles que celles survenues autour de l'Arrêt 168-13.

Anthropologie du/dans/depuis La Caraïbe

Pour comprendre la promulgation de l'Arrêt 168-13 en République Dominicaine, il faut comprendre la Caraïbe, ses relations coloniales, géopolitiques et socio-économiques. Ce que l'on définit aujourd'hui comme la Caraïbe recouvre plusieurs conceptions, définies à partir des processus de colonisation européenne et, des siècles plus tard, de l'interventionnisme nord-américain³ ; il existe donc de nombreuses façons de la définir, étant donné sa complexité issue de ces processus. A ce propos, Antonio Gaztambide (2006) propose quatre tendances qui tentent de définir la Caraïbe :

1. La Caraïbe insulaire (ou ethno-historique) : synonyme des Antilles et des *West Indies*, elles incluent généralement les Guyanes et le Belize, et peut s'étendre jusqu'aux Bahamas et aux Bermudes. Elle se définit par l'expérience des plantations sucrières et du système esclavagiste.
2. La Caraïbe géopolitique : En plus de la Caraïbe insulaire, elle inclut l'Amérique centrale et le Panama, surtout après la Seconde Guerre mondiale. Sa principale référence est reliée aux relations avec les États-Unis et leur politique interventionniste.
3. La Grande Caraïbe (ou "*Cuenca*" Bassin de la Caraïbe) : s'y ajoutent, en plus de ce qui précède, le Venezuela, une partie de la Colombie et du Mexique. L'auteur souligne que, bien qu'elle se soit popularisée à partir de la politique

3 L'auteur utilise le mot « Nord-américain » pour désigner ce qui concerne les États-Unis, plutôt que le terme contesté de « Américain ». Pour éviter que cette nation s'approprie à elle toute seule l'identité américaine, nous dirions plutôt « États-unien », puisque le Nord de l'Amérique concerne 3 pays. (ndlt)

états-unienne envers la région en 1980, certaines élites des puissances régionales l'avaient déjà adoptée dès la Seconde Guerre mondiale.

4. La Caraïbe culturelle (ou Afro-Amérique centrale) : définie non pas à partir de la géographie mais à partir de sphères culturelles "géographiques" au sens où elles correspondent à des frontières politiques, elle inclut une Amérique de Plantations ainsi que le Sud des États-Unis et le nord du Brésil.

Bien que l'auteur signale qu'il peut y avoir d'autres définitions de la Caraïbe ou des Caraïbes, ce qui est intéressant dans ces tendances, c'est qu'elles reflètent des intérêts intellectuels, politiques et géographiques, et surtout géopolitiques, ce qui montre qu'il n'existe pas de définition unique de ce que l'on entend par Caraïbe.

Une anthropologie de la Caraïbe est censée analyser non seulement sa condition géographique, mais fondamentalement géopolitique, résultat de ses histoires ; et une grande partie de ces histoires ont à voir avec l'impact des différentes entreprises coloniales européennes. Comme l'a souligné l'anthropologue haïtien Michel Trouillot : « Les sociétés de la Caraïbe sont intrinsèquement coloniales [...] Leurs caractéristiques sociales et culturelles ne peuvent s'expliquer ni même se décrire sans faire référence au colonialisme ». (1992 p. 22). Par conséquent, ce que l'on pourrait appeler les anthropologies de la Caraïbe est également lié à ces histoires, et se trouve en position périphérique par rapport aux autres anthropologies de la région, sans parler des autres anthropologies métropolitaines.

Trouillot a argumenté que, étant donné l'extermination de la population autochtone, les anthropologues n'ont pas trouvé dans la Caraïbe un espace sauvage avec une population « native », objets d'études privilégiés de l'anthropologie car « l'anthropologie appartient à un champ discursif inhérent à la géographie de l'imagination de l'Occident » (2003 p. 44). Malgré la faible systématisation qui a été faite sur l'anthropologie dans/de/depuis la Caraïbe, dans cette région il s'est fait et il se fait de l'anthropologie. Par exemple, des anthropologues reconnus.e.s, des références quasi obligatoires pour ainsi dire dans certaines institutions académiques latinoaméricaines et caribéennes, sont les Blancs Nord-américains Sidney W. Mintz (1996), Richard et Sally Price (1983, 1980), qui ont mené des recherches sur des personnes réduites

en esclavage, des plantations et des paysan.ne.s à Porto Rico, au Suriname et dans les Guyanes. Au-delà des apports de ces auteur.e.s, se reproduit la logique anthropologique de construire l'altérité, de vouloir connaître « l'Autre ». Dans ce cas, ce sont des Blancs Nord-américains qui étudient des peuples historiquement assimilés à des « Autres » primitifs, en dehors de l'espace/temps de l'ethnologue en l'occurrence dans la Caraïbe.

Entre les années vingt et quarante du XX^e siècle se consolida et se légitima un discours anthropologique en accord avec la réalité culturelle de l'Amérique Latine et de la Caraïbe, lié à la pensée nationaliste de l'époque, se détachant largement des empires occidentaux qui étaient les « élus » dans la connaissance de « l'Autre » (Valero 2001). Dans ce courant, se distinguent quelques Caribéen.ne.s qui ont été des figures importantes de la pensée anthropologique dans, depuis et pour la Caraïbe. A Cuba, dans les premières décennies du XX^e siècle, se développèrent des recherches à partir des études du folklore afro-cubain formulées par Fernando Ortiz, Argeliers León, Romulo Lachatañéré et Lydia Cabrera, qui, cherchant à mettre en valeur l'héritage africain, inscrivirent une nouvelle forme de nationalisme qui, comme le souligne Matos Arévalo, « cherchait à placer les Blancs, les Noirs et les Mulâtres au sein de l'espace collectif de la Nation ». (2015 p.6)

En Haïti, l'activité anthropologique, en particulier l'ethnologie, se renforce avec le nationalisme haïtien qui émerge avec l'occupation nord-américaine (1915-1934) et avec une remise en question de l'hégémonie culturelle étrangère, y compris française, ce qui conduit à consolider un discours de renforcement de l'identité haïtienne. Se distinguent les ethnologues J.C. Dorsainvil, A. Holly et Jean Price-Mars ; ce dernier surtout, dont la pensée, à la fin des années vingt, alimenta le mouvement appelé « Indigénisme » (Byron et Laëthier, 2016). Price-Mars ([1928] 2009) développa l'ethnographie sociale, à partir de laquelle il proposa d'intégrer les « classes populaires » à la nation, remettant ainsi en question la relation civilisation/barbarie créée par l'Occident. Par ailleurs, bien qu'il ait produit depuis les États-Unis, les apports de l'anthropologue et historien haïtien Michel Rolph Trouillot (1992, 2003) ont également été fondamentaux pour l'anthropologie contemporaine. Nombreux sont les travaux de Trouillot dans lesquels est analysée la relation entre histoire, anthropologie, Haïti et la Caraïbe, depuis une position critique, remettant toujours en question la logique occidentale.

En ce qui concerne ce que l'on connaît comme la Grande Caraïbe, il est important de souligner que les études ne portent pas tant sur les plantations, mais sur les structures sociales, culturelles et économiques. Fabio Silva (2006), anthropologue de l'Université Nationale de Colombie, propose un intéressant état de l'art sur l'anthropologie dans la Caraïbe colombienne. Il répertorie une série de productions réalisées par des Nord-Américains sur des groupes ethnicisés comme les Chimilas, Arahucos et Guajiros de la Sierra Nevada de Santa Marta et Riohacha, puis sur les Wayuu à La Guajira et les *Palenques*⁴ de la Côte caribéenne, menés par des anthropologues nationaux. Il souligne néanmoins que ces anthropologies ont été subalternisées par les établissements anthropologiques du reste du pays.

En République Dominicaine, je n'ai trouvé aucun texte qui systématise ce que l'on pourrait appeler l'anthropologie dominicaine. Sur le plan institutionnel et académique, l'anthropologie comme discipline apparaît à la Faculté des Humanités de l'Université de Saint-Domingue, spécifiquement au Département d'Histoire, en 1978. Cette apparition tardive comparé à d'autres pays, est liée à la façon dont les sciences sociales dans l'académie dominicaine surgissent après la dictature de Rafael Trujillo (1930 - 1961). Il existe donc des anthropologues et d'autres intellectuel.le.s, professionnel.le.s et activistes avec une pratique professionnelle d'anthropologue sans être diplômé.e.s de la discipline ; ils et elles ont néanmoins mené des pratiques anthropologiques, surtout dans des études d'expressions culturelles et en archéologie.

On pourrait soutenir que, contrairement à d'autres pays, il existe en Dominicaine une pratique anthropologique de fait, bien que celle-ci ne s'inscrive pas dans les grandes discussions de la discipline et de la définition professionnelle. Il y a une quantité de productions liées aux pratiques magico-religieuses telles que le Vaudou (Deive, 1975 ; Rosenberg, 1979 ; Davis, 1987), sur les fêtes populaires (Tejada, 1998 ; Andújar, 1999 ; Guerrero, 2003), sur les danses dans la culture populaire (Lizardo, 1974), parmi d'autres. Toutes combinent des processus ethnographiques avec des recherches sociologiques et historiques. Ce qui retient

4 Le terme *Palenque* désigne, en Colombie, les communautés fondées par des personnes africaines réduites en esclavage qui s'étaient échappées des plantations coloniales. Ces communautés constituaient des espaces de liberté et de résistance organisées de manière autonome. Aujourd'hui, ce sont les villages édifiés par les esclaves affranchis où vivent aujourd'hui leurs descendant.e.s.

l'attention, c'est la relation de nombreuses productions considérées comme anthropologiques avec la littérature (Bonó [1856] 2003 ; Veloz, 2004). Cette combinaison entre réalité et fiction a été une des caractéristiques de l'imaginaire national en Amérique Latine et en Caraïbe ; et Dominicaine n'y échappe pas. Doris Sommer, qui a étudié cette relation en Amérique Latine, souligne que « Pour l'écrivain/homme d'État, il n'existe pas de distinction épistémologique claire entre l'art et la science, le récit et les faits, et, par conséquent, entre les projections idéales et les projets réels (2004, p. 24). Cela s'applique également à la Caraïbe.

L'archéologie est sans doute la sous-discipline de l'anthropologie qui a eu le plus d'impact en Dominicaine, surtout en ce qui concerne les monuments coloniaux (Ulloa, 2015). Il existe des informations plus systématisées sur son développement. Ceci, probablement, à cause du passé colonial qui est revendiqué comme une partie de ce qui est national, comme quelque chose de glorieux, qu'il faut connaître et maintenir, et qui s'exprime de nombreuses façons dans la colonialité contemporaine.

Pour résumer, il existe plusieurs sources sur l'anthropologie dominicaine et ses avatars. Il y a un brassage entre ceux et celles qui pratiquent l'anthropologie, avec un travail ethnographique productif sur les créations culturelles de communautés dominicaines (musique, danse, pratiques magico-religieuses etc.) qui, en plus de fournir de l'information, s'engagent généralement dans le sauvetage de la culture africaine et afro-descendante du pays. La majorité sont des « indiscipliné.e.s », non par manque de rigueur dans leurs recherches, mais plutôt par une pratique qui s'inscrit peu dans la généalogie hégémonique de la discipline anthropologique. Par ailleurs, il existe une combinaison d'ethnographie et d'archéologie avec la littérature (contes, romans), un mélange de fiction et de réalité. Face au manque d'institutionnalité étatique et de ressources, ce sont là des stratégies quasi quotidiennes qu'emploient beaucoup de ces anthropologues pour que nous disposions aujourd'hui des textes et des recherches qui existent dans le pays.

C'est probablement là une caractéristique de la Caraïbe : il faudra l'étudier plus en profondeur, mais comme l'anthropologie a été dans la région latino-américaine davantage *indiológica* qu'autre chose (Restrepo y Uribe, 2000), dans la Caraïbe et particulièrement en Dominicaine on prétend qu'il n'y a

pas de communautés autochtones, et ce passé ne se réécrit que dans les rares exercices archéologiques. Les cultures vivantes et ancestrales d'aujourd'hui sont sauvées à travers l'idiosyncrasie dominicaine elle-même et la participation aux activités culturelles, où la culture orale a joué un rôle fondamental dans leur maintien. Et c'est là que peut-être on invente, on crée, on cherche, on nie, on trouve et ensuite on écrit (lorsque les possibilités existent). Grâce à ces *culturologues* comme on dit chez nous, qui ont fait de l'anthropologie de fait, qui n'ont pas eu ds privilèges dans les centres académiques, une grande partie de la mémoire historique de la résistance et des luttes anti-coloniales et anti-racistes reste vivante.

Le décolonial : une perspective indispensable

Pour comprendre la promulgation de l'Arrêt 168-13 comme un événement central à partir duquel on peut observer les continuités et discontinuités du racisme, il est nécessaire de recourir à l'histoire de la colonisation de l'île d'Haïti (île Hispaniola selon son nom colonial) depuis une perspective critique. Il faut tenir compte du fait que c'est là que fut installé le premier établissement européen en 1492, premier théâtre du processus colonial/moderne européen qui s'étend ensuite à d'autres lieux des Amériques, et dont nous pouvons analyser les séquelles à l'époque contemporaine. C'est à partir de cette date historique que l'Europe se place au centre de l'histoire mondiale et crée d'autres peuples et d'autres cultures comme « sa périphérie ». De là émerge l'ethnocentrisme européen à caractère universel (Dussel, 1999), qui a engendré des hiérarchies sociales, de race, de classe, de sexe et de sexualité.

Afin d'exposer comment ces hiérarchies se sont configurées en Dominicaine, j'utilise le concept de *colonialité*, proposé par Aníbal Quijano (2000), qui explique la colonisation des Amériques et la constitution de l'économie-monde capitaliste comme faisant partie d'un même processus historique initié au XVI^e siècle et qui continue d'opérer aujourd'hui à travers la naturalisation de hiérarchies territoriales, raciales, culturelles et épistémiques, rendant possible la reproduction de relations de domination.

Découlant du précédent, un autre concept important est la *colonialité du pouvoir*, définie par Quijano (2000) comme un modèle de pouvoir à l'échelle

sociétale, qui a constitué un continuum historique inscrit dans toutes les relations sociales d'exploitation/ domination/ conflit articulées, essentiellement, en fonction et autour de la dispute pour le contrôle des domaines suivants de l'existence sociale : (1) le travail et ses produits ; (2) la « nature » et ses ressources de production ; (3) le sexe, ses produits et la reproduction de l'espèce ; (4) la subjectivité et ses produits, matériels et intersubjectifs, incluant le savoir ; (5) et l'autorité et ses instruments de coercition. Pour Quijano, ce modèle mondial s'est fondé sur l'idée de race, comme classification sociale à partir de laquelle émergent des identités et des positions antagonistes telles qu'Indien-noir/ blanc, patron/ouvrier, civilisé/barbare, lettré/illettré, sujet/objet, entre autres⁵.

Dans cette étude, ce concept a été central car il m'a permis de connecter la colonisation, initiée au XVI^e siècle, fondée sur le travail esclave dans les plantations, avec l'industrie sucrière en République dominicaine du XX^e siècle, soutenue par l'exploitation de la main-d'œuvre haïtienne dans des conditions de néo-esclavage. Celle-ci ne se nourrit pas seulement des anciennes hiérarchies sociales, raciales et de sexe, mais place la population migrante haïtienne et dominicaine d'ascendance haïtienne au maillon le plus bas de ces hiérarchies, ce qui permet le contrôle de leurs corps, de leur travail et même de leur reproduction.

L'autre concept important est la *colonialité du savoir* (Quijano, 2000 ; Lander, 2003), qui renvoie à un type de rationalité technico-scientifique, épistémologique, qui se présume comme le seul modèle valide de production du savoir, lequel se doit d'être neutre, objectif, universel, positif, et qui dédaigne d'autres types de savoirs produits généralement par des personnes subalternes à partir de leurs expériences, de leurs communautés, depuis lesquelles sont proposées d'autres épistémès distinctes des épistémès modernes. Ce concept m'a rapprochée des manières dont la question juridique, entre les mains de

5 María Lugones, bien qu'elle reconnaisse les apports de Quijano à partir de son concept de colonialité du pouvoir, a souligné que ce n'est pas seulement l'idée de race qui constitue la colonialité du pouvoir, mais aussi le genre. Selon Lugones : « Dans le modèle de Quijano, le genre semble être contenu dans l'organisation de ce domaine essentiel de l'existence que Quijano appelle le sexe, ses ressources et ses produits. » Pour elle, le genre n'est pas mis en question, de plus sa définition est hyper-biologisée car elle présuppose le dimorphisme sexuel, l'hétérosexualité, la distribution patriarcale du pouvoir et d'autres présuppositions de ce type (2008, p. 82).

fonctionnaires considérés comme experts de la norme, interprète et applique les lois en accord avec leur inscription dans certains projets nationaux, surtout nationalistes, hispanophiles et anti-haïtiens. Nous verrons, entre autres, comment l'interprétation d'un concept clé dans l'Arrêt 168-13 - « transit » - par le Tribunal constitutionnel, a été déterminante pour la dénationalisation.

Un autre concept clé est celui de la *colonialité de l'être*, concept proposé par le Portoricain Nelson Maldonado (2007), qui renvoie au débat des XV^e et XVI^e siècles sur la question de savoir si les Indiens avaient une âme, puis si les Noirs étaient ou non des humains. Cela a supposé, tout au long de notre histoire en tant que continent, la négation de l'humanité, l'intériorisation de la position d'infériorité de certaines populations (surtout les communautés autochtones et afrodescendantes contemporaines) qui ont été considérées comme un obstacle à la modernité occidentale. Cette négation de l'être a été la justification pour les réduire en esclavage, leur prendre leurs terres, leur faire la guerre ou les assassiner. Ce sont, comme le dirait Frantz Fanon (1963) des décennies plus tard, les damnés de la terre. Bien que le cadre général de Maldonado soit centré sur la déshumanisation de ces populations, l'auteur précise, à travers le concept d'hétérogénéité coloniale, que celle-ci n'a pas toujours été la même à différents moments historiques. Ainsi, la *colonialité de l'être* m'a ouvert la possibilité de comprendre les effets de l'anti-haïtianisme sur les travailleuses et travailleurs de la canne à sucre, soutiens pendant un temps de l'économie dominicaine, considéré.e.s comme des animaux, sans droits du travail, victimes du racisme, ce qui des décennies plus tard a affecté leurs fils et filles né.e.s en Dominique, qui, malgré le *jus soli* (droit du sol), ont été expulsé.e.s du projet national hégémonique.

Un autre concept important a été la *colonialité du genre*, développé par l'Argentine María Lugones (2008), qui avance que le genre est une catégorie moderne coloniale car le dimorphisme sexuel entre hommes et femmes est reconnu à partir des expériences des femmes et des hommes blancs et bourgeois. Lugones considère que l'organisation sociale du sexe colonial a inscrit la différenciation sexuelle dans tous les domaines de l'existence, y compris le savoir et les pratiques rituelles, l'économie, la cosmologie et les décisions du gouvernement interne et externe de la communauté.

À partir de son concept de *système colonial de genre*, Lugones a critiqué la logique catégorielle dichotomique et hiérarchique, centrale pour la pensée capitaliste coloniale, qui découle de la séparation entre l'humain et le non-humain, où l'humain a été représenté par l'homme blanc, moderne, européen, bourgeois, colonial, hétérosexuel, chrétien, considéré comme civilisé, tandis que les peuples autochtones et africains réduits en esclavage, c'est-à-dire les colonisé.e.s, étaient considérés comme non humains ; par conséquent, assimilés à des bêtes et à des sauvages, ils ne possédaient donc pas de genre. Les femmes colonisées, pour Lugones, n'étaient pas des femmes. Les femmes étaient ces bourgeoises blanches considérées comme faibles, reléguées à l'espace privé et assimilées à des êtres sexuellement passifs. Lugones a soutenu que le système de genre qui s'instaure dans les processus coloniaux possède un côté visible, qui correspond aux expériences vécues par ces hommes et femmes blancs et blanches-bourgeois.es, et un côté obscur qui dissimule la vie de celles et ceux qui ont été considéré.e.s comme non humains. C'est pourquoi, pour Lugones (2008), le genre est une construction coloniale.

À l'époque contemporaine, ce concept éclaire le processus de dénationalisation. L'analyse de la différenciation sexuelle enrichit l'analyse de l'anti-haïtianisme car les femmes dominico-haïtiennes ont été les plus affectées, en particulier lorsqu'elles sont mères : on leur limite la délivrance de documents pour elles-mêmes et pour leur progéniture, comme forme la plus directe de nier leur appartenance à la nation et de limiter la reproduction de populations qui ne seraient pas « purement dominicaines ». Elles ne sont pas considérées comme suffisamment humaines pour intégrer le projet de nation que veulent construire les élites. Ces femmes, de plus, ne sont ni faibles, ni confinées à la sphère privée, elles accomplissent autant de travail productif que reproductif, ce qui remet en question les bases fondamentales du féminisme classique.

Les concepts de la théorie décoloniale ont été centraux pour ce travail. Il ne s'agit pas d'un déterminisme théorique, ni d'une métathéorie, mais plutôt d'une approche interprétative permettant de comprendre, depuis une vision critique, les relations sociales, économiques, culturelles et subjectives complexes qui se sont produites en Abya Yala⁶, résultat de la colonisation européenne.

6 Je reprends le concept d'Abya Yala, la dénomination que le peuple autochtone Kuna a donné à ce que le colonialisme a appelé Amérique Latine et Caraïbe.

L'important est, comme le soulignent Eduardo Restrepo et Axel Rojas (2010), d'historiciser et d'ethnographier les manières dont cette modernité/*colonialité* s'est exprimée, a agi, s'est configurée dans des lieux spécifiques et dans des temporalités concrètes. C'est en grande partie ce que je me suis proposée de faire avec cette recherche.

Féminisme décolonial

Ma perspective théorique et politique fondamentale met l'accent sur le féminisme décolonial. Le nom a été proposé par la féministe argentine María Lugones (2008) et s'inscrit dans deux généalogies : d'un côté, les critiques formulées par le *black feminism*, les femmes de couleur des États-Unis, les *Chicanas*⁷, les femmes populaires, l'autonomie féministe latino-américaine, les féministes autochtones et afroféministes latino-américaines et caribéennes, le féminisme matérialiste français, le lesbianisme féministe et du féminisme post-structuraliste au féminisme hégémonique dans son universalisation du concept de « femme » et des expériences de genre, ainsi que l'aveuglement consistant à considérer la race, la classe, la sexualité et la géopolitique de manière imbriquée, comme faisant partie de l'épistémè moderne-coloniale. Et, d'un autre côté, les propositions de ce que l'on appelle la théorie décoloniale, développée par des penseuses et penseurs latino-américain.e.s et caribéen.ne.s que j'ai présenté.e.s précédemment (Espinosa, 2016).

Le féminisme décolonial offre de nouvelles perspectives autour de certaines catégories qui sont importantes dans ce texte. Voyons cela.

Sexe/genre/sexualité

Me référant aux féministes matérialistes francophones (Guillaumin, 1992 ; Mathieu, 1991), j'entends le sexe comme une relation sociale matérielle, qui se produit à partir de la division sociale du travail et de l'appropriation individuelle et collective qui crée la complémentarité entre les sexes. Je m'éloigne donc de

7 Femmes d'origine mexicaine.

toute conception naturaliste et biologiciste. Du féminisme matérialiste français, ainsi que du féminisme lesbien, je reprends le concept d'hétérosexualité comme régime politique, qui affecte l'ensemble des relations sociales, au-delà de l'idée qu'il s'agit d'une pratique sexuelle (Wittig, 1982 ; Rich, 1998), et je le complexifie en le connectant à la *colonialité*.

L'hétérosexualité a été un régime politique qui s'est installé avec le processus colonial même, en passant par la formation des États nationaux et les institutions qui les cautionnent, comme la famille nucléaire, la monogamie, ainsi que la nationalité et la citoyenneté, et les concepts mêmes d'homme et de femme (Curiel, 2013). J'entends donc la sexualité comme une construction sociale et culturelle dans le cadre du régime de l'hétérosexualité, tel que l'a défini Monique Wittig (2006). Cette catégorie m'a permis de comprendre les manières dont les femmes sont appropriées à travers les travaux, dévalorisés et invisibilisés, qu'elles accomplissent aussi bien dans l'industrie sucrière que dans les emplois de soin des personnes (le *care*) ; et comment la dénationalisation a accentué l'impossibilité d'obtenir de meilleures conditions de travail qui auraient rompu la division sexuelle et raciale historique du travail.

Classe sociale

Bien que le concept de classe sociale ait fait l'objet de multiples débats et de différentes perspectives, je me limiterai à souligner que cette catégorie est liée à la théorie marxiste. Marx considérait comme centrale la division des classes autour d'une base matérielle et des relations de propriété et de non-propriété des moyens de production, et que celle-ci était à son tour déterminée par la division sociale du travail. Bien qu'une grande partie de la perspective marxiste ait été remise en question pour son déterminisme économique, le facteur économique reste ici central. Max Weber a ajouté la dimension sociale et politique, en incorporant le concept de pouvoir, entendu comme « la probabilité d'imposer sa propre volonté, au sein d'une relation sociale, même contre toute résistance et quel qu'en soit le fondement » (1964, p. 43). De même, Weber a inclus la dimension subjective du statut.

Par ailleurs, Eric Olin Wright (1985) a proposé que les « relations de classe » permettent de situer les relations empiriques des positions de classe qui

produisent de l'autorité (position hiérarchique) et de l'éducation (capital scolaire). Pierre Bourdieu (1990) a également apporté des éléments clés en introduisant des notions importantes telles que l'espace social, le champ, le capital et l'habitus. Pour cet auteur, le monde social est un espace qui se rapporte à différentes positions qui produisent des champs, c'est-à-dire des relations en fonction du capital possédé et de sa position, lequel est à son tour produit par le pouvoir de différents capitaux : économique, symbolique, social, culturel et politique, produisant ainsi un habitus, soit des schémas pour penser, agir et ressentir en accord avec les positions sociales.

Dans une perspective féministe décoloniale, les apports de Quijano (2000) sont essentiels à cet égard : partant d'une critique de la théorie marxiste pour son point de vue eurocentré, il a proposé le concept de classification sociale en le reliant à la colonialité du pouvoir. Pour cet auteur, dans la nouvelle configuration du capitalisme mondial, ce ne sont plus les relations industrielles/ouvriers qui définissent les classes sociales, car avant la relation capital/travail salarié, il y a eu une classification raciale qui a permis l'accumulation primitive du capitalisme mondial (personnes autochtones et africaines réduites en esclavage, considérées comme non humaines) et qui, dans la colonialité actuelle, s'est profilée sous forme de classes de race, de sexe, d'âge et de géopolitique, affectées par l'exploitation/domination du travail matériel, mais qui a également affecté la subjectivité.

Ces perspectives ont apporté une meilleure compréhension de la manière dont les classes se sont configurées dans les processus coloniaux, jusqu'aux particularités qu'elles acquièrent aujourd'hui. En particulier, la population dominico-haïtienne se trouve placée aux échelons les plus bas des hiérarchies sociales, avec un faible accès aux services, des emplois précaires, de mauvaises conditions de logement, tout ce qui a été le produit de l'exploitation du travail, dans laquelle la race et le sexe sont des coordonnées qui marquent son exclusion sociale. De même, les magistrat.e.s du Tribunal constitutionnel qui ont rendu l'Arrêt 168-13, les propriétaires des médias et les politiques qui l'ont soutenu occupent des positions de privilège social. À partir de cette catégorie, j'ai également pu comprendre comment la dénationalisation a répondu à l'intérêt des grands entrepreneurs et de l'État dominicain d'assurer une réserve de main-d'œuvre bon marché, en privant cette population de documents d'identité.

Race/racisme

Bien qu'il existe aujourd'hui un consensus pour considérer que la race est une construction culturelle et sociale, une idée, une catégorie de pouvoir, ce qui est intéressant est d'analyser (et cela vaut pour le sexe, la sexualité et la classe) comment cette construction culturelle et sociale s'est faite, dans différents temps et espaces, d'en observer les continuités et les discontinuités. Cela suppose d'établir des généalogies et des ethnographies concrètes, car les conceptualisations sont elles aussi situées historiquement depuis des lieux d'énonciation spécifiques.

Comme l'a souligné Marisol de la Cadena (2007) : « la race est toujours une catégorie culturellement produite, ce qui signifie que les fondements historiques/matériels de ses significations sont spécifiques » (p. 14).

En tant que féministe décoloniale, j'entendrai la race comme une idée, une catégorie de pouvoir, une fiction, comme une notion qui a servi à hiérarchiser des groupes humains, qui définit ce qui est humain et ce qui ne l'est pas, qui infériorise, objectivise et exploite des groupes particuliers tels que les noir.e.s et les autochtones (Fanon, 1963). La race n'existe que comme un construit idéologique et politique, et n'a donc rien à voir avec les structures biologiques de l'espèce humaine. Bien que cette idée de race ait varié dans le temps, elle a été liée à la déshumanisation de groupes humains et émerge de l'expérience coloniale capitaliste eurocentrée et moderne. C'est grâce à cette idée de race que le racisme surgit comme système de compréhension et d'organisation sociale, tel que le définit Quijano : « Le racisme est le complexe d'idées, d'images, de valeurs, d'attitudes et de pratiques sociales, qui opère sur la base de l'idée de race en galvanisant ainsi les relations entre dominants et dominés » (1993, p. 2).

Le racisme, d'un point de vue décolonial, est substantiel à la modernité/colonialité basé sur un projet d'humanité eurocentré. Dans la région de l'Amérique latine et de la Caraïbe, le racisme a été lié à l'idée du métissage, comme idéologie nationaliste qui a soutenu l'homogénéisation nationale. En effet, l'idée de nation se présentait comme quelque chose d'hybride, fondé sur le mélange de « groupes raciaux », Indien, Noir et Blanc, mais comme elle était portée par les élites politiques et économiques, elle n'a de fait pas pris

en compte, ou ne l'a fait que marginalement, la population autochtone et afrodescendante, situation qui sera décisive dans le racisme des sociétés latino-américaines et caribéennes et qui s'exprime sous toutes les formes d'exclusion dans les domaines économique, politique, social et culturel, selon les contextes.

Breny Mendoza (2001), féministe décoloniale, a analysé le métissage comme un dispositif de pouvoir qui enchevêtre le racial, le générique, le sexuel et le classiste dans la formation de la société coloniale et postcoloniale dans le contexte hondurien, mais qui peut être extrapolé à d'autres formations sociales de la région. Pour Mendoza, bien qu'il existe différentes manières de définir le métissage, à partir de ce qui est biológico-racial, linguistique, religieux et culturel, comment à certaines époques il fut également assimilé à une dégénérescence, une dégradation et une contamination, et d'autres fois perçu positivement comme une synthèse de différentes cultures et « races » et de symbole de progrès, il n'en reste pas moins que le métissage a été synonyme de l'unité créole-métisse pour l'imaginaire national. L'autrice souligne, de plus, que dans l'ordre symbolique masculin-métis, l'homme métis est placé au centre comme norme (et avec des privilèges de classe, la plupart du temps) et en même temps, il isole et rend subalterne les communautés autochtones et noir.e.s. Mais elle analyse également comment le métissage est le résultat d'actes de viol et/ou d'unions éphémères entre le *conquistador* espagnol et la femme autochtone, et a donc été construit comme une catégorie hétérosexuelle.

Dans le cas de la Dominicaine, le métissage comme idéologie s'est traduit par le créole, référant aux « fils d'Espagnols », même s'ils sont afrodescendants. Ainsi l'imaginaire national a été homogénéisé depuis une matrice hispanophile, qui supprime tout élément noir ou africain, symboliquement, car la réalité est que le pays compte une majorité afrodescendante. Un autre discours soutenu par les élites créoles a été le mulatisme, qui présenterait le « mélange de races » noire et blanche, ce qui définirait la dominicanité mais, comme le souligne Pablo Mella (2013), « constitutionnellement blanche » pour se différencier d'Haïti, où l'on considère que se trouve réellement la population noire.

Le racisme en Dominicaine ne peut se comprendre sans l'anti-haïtianisme, car Haïti s'est construit sur la figure de « l'autre » par rapport à la Dominicaine, en raison de sa plus grande pauvreté et des relations historiques tendues. L'historien dominicain Frank Moya Pons (2003) a proposé deux versants de

l'anti-haïtianisme : l'anti-haïtianisme historique et l'anti-haïtianisme d'État. Le premier renvoie à son origine dans les périodes coloniales, étant donné les relations tendues qu'entretenaient les Français et les Espagnols au XVIII^e siècle, qui se détériorent au début de la Révolution haïtienne et s'aggravent après que l'Espagne cède une partie de l'Île à la France en 1795, pour atteindre leur point le plus bas dans ce que l'on appelle les « invasions haïtiennes ». Le second, l'anti-haïtianisme d'État, apparu après 1844, au moment de l'indépendance dominicaine, à la suite de l'occupation haïtienne, puis ressuscite à travers les écrits d'intellectuel.le.s, d'écrivain.e.s et de journalistes, et s'institutionnalise sous la dictature de Rafael Leónidas Trujillo (1930-1960), combinant l'anti-haïtianisme historique et celui d'État, créant progressivement un anti-haïtianisme populaire, désormais non seulement soutenu par les élites, mais aussi par une grande majorité du peuple dominicain.

Silvio Torres Saillant a analysé comment l'anti-haïtianisme a de profondes racines dans la pensée occidentale, qui a opéré comme ressource idéologique de l'imaginaire racial ayant accompagné l'émergence du capitalisme chrétien, et qui se renforce après la Révolution haïtienne, avant de se transformer en politique étatique et gouvernementale, renforcée par la dictature de Rafael Leónidas Trujillo (1930-1960), par le milieu intellectuel et les médias, pour finalement devenir une idéologie populaire. Torres Saillant a souligné, de plus, que derrière l'anti-haïtianisme se cache la négrophobie, qui n'est autre que le refus de la majorité du peuple dominicain envers lui-même, ce qu'il considère comme un « raisonnement suicidaire » (cité par Oliva, 2015, p. 211).

Nation, hégémonie culturelle et citoyenneté

Analyser l'Arrêt 168-13, rendu par le Tribunal constitutionnel, organisme de caractère national, ses contextes et ses effets, implique nécessairement d'analyser la question de la nation. Je pars du principe que les nations sont historiques, fondées sur des événements économiques, politiques et culturels généralement promus par les élites dirigeantes de la société, comme l'ont étudié différents auteurs et autrices (Renan, 1889 ; Gellner, 1983 ; Hobsbawm, 1991 ; Anderson, 1983). Autrement dit, je m'éloigne de toute vision naturaliste de la nation.

Je reprends le concept de Benedict Anderson des *Communautés imaginées* (1983), qui a proposé que la nation est un artefact et un produit culturel, d'où l'importance d'étudier sa construction historique, ses continuités et ses discontinuités. Anderson situe la naissance des États-nations à la fin du XVIII^e siècle en Europe, qui s'étend ensuite à d'autres pays du monde par le biais de la colonisation, devenant le modèle hégémonique d'organisation et de contrôle social. Ce modèle opère à plusieurs niveaux et sphères sociales et politiques, et va de pair avec des idéologies telles que le nationalisme.

Dans cette perspective, Anderson définit la nation comme une communauté politique imaginée, intrinsèquement limitée et souveraine : *communauté* parce que, malgré les inégalités et l'exploitation existant en son sein, ses membres se conçoivent mutuellement depuis une fraternité profonde, horizontale ; *imaginée* parce qu'existe, par conséquent, l'idée de communion, même si ses membres ne se connaissent pas et n'entretiennent pas de relations entre eux ; *limitée*, parce que ses frontières sont finies bien qu'élastiques, et parce que la nation ne s'assumera jamais comme l'humanité tout entière ; *souveraine* parce que toutes et tous au sein de la nation rêvent d'être libres, et que la garantie de l'emblème de cette liberté est l'État souverain. Ce dernier point se connecte au fait historique que la nation est apparue à une époque où les Lumières et la Révolution française avaient détruit « la grâce de Dieu » comme source de légitimité du royaume dynastique, devant alors recourir à la nation comme nouveau fondement de légitimité.

Il est important de comprendre la manière dont la nation est imaginée. Homi Bhabha (1990) propose que l'analyse des nationalismes doit dépasser les idéologies politiques particulières et élargir sa définition vers les grands systèmes culturels. Pour Bhabha, il est donc important d'analyser la nation comme narration. Il souligne que c'est dans les traditions de pensée politique et le langage littéraire que la nation émerge comme une puissante idée historique en Occident. Il suggère qu'il est important de comprendre la *dimension pédagogique* dans son caractère temporel et continuiste, et la *dimension performative* en fonction de la temporalité qui produit différentes identifications culturelles à travers des disputes entre présent et passé. Penser la nation comme narration signifie la comprendre non pas depuis une vision homogène, mais à partir de relations complexes de représentation et d'interprétation des événements.

Dans le cas dominicain, ces perspectives sont pertinentes parce qu'elles problématisent la manière dont différents projets nationaux, marqués par des intérêts de race, de classe, de sexe et de sexualité, entrent en dispute. Dans le cas de ceux et celles qui ont eu à voir avec la promulgation de l'Arrêt 168-13, leur projet de nation s'est inspiré d'idéologies eurocentrées, au sein desquelles la blanchité et l'hispanophilie occupent une place centrale. Ces idées, comme nous le verrons, sont encouragées à l'école, dans les médias et dans les œuvres littéraires qui matérialisent les dimensions pédagogique et performative qu'explique Bhabha (1990), engendrant ainsi une *hégémonie culturelle*, autre concept clé pour ce travail.

Antonio Gramsci ([1975] 2000) fait la distinction entre domination et hégémonie. Il définit la domination comme des formes directement politiques qui surviennent en temps de crise et qui sont coercitives. L'hégémonie, bien qu'elle soit une expression de la domination, est un entrelacement complexe de forces politiques, sociales et culturelles. Pour Gramsci, bien que ceux et celles qui détiennent la domination matérielle soient aussi ceux et celles qui exercent la domination idéologique et spirituelle, ce qui s'avère décisif n'est pas seulement le système conscient de croyances, de significations et de valeurs imposées, c'est-à-dire l'idéologie dominante, mais tout le processus social vécu, organisé par ces valeurs et croyances spécifiques. L'hégémonie traverse les identités et les relations vécues à une profondeur telle que les pressions et les limites de ce qui peut être considéré comme un système culturel, politique et économique nous donnent l'impression d'un sens commun. L'hégémonie, en ce sens, n'est pas seulement le niveau supérieur articulé de l'idéologie et de ses formes de contrôle et de domination, elle constitue tout un corps de pratiques et d'attentes en relation avec la totalité de la vie.

Ce concept permet de comprendre l'existence de narratives communes entre les groupes de classes et de races privilégiés et ceux qui ne le sont pas. Par exemple, aussi bien des personnes de l'élite que certaines personnes interrogées, qui sont dominicaines dont les parents étaient haïtiens, répètent sans se poser de question ce que de nombreux historiens hégémoniques ont répété jusqu'à satiété : « les Haïtiens sont venus envahir la République dominicaine », alors que cette partie de l'Île n'était même pas encore un État national.

Dans cette recherche, il a été important d'analyser l'idée de nation et d'identité culturelle et de les mettre en relation avec le concept de citoyenneté, car avoir retiré la nationalité à des milliers de Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne a violé leurs droits citoyen.ne.s dans le cadre d'un État national. Dans une perspective décoloniale, la citoyenneté moderne émerge du transfert d'une légitimité politique depuis le monarque ou la dynastie vers le peuple souverain, qui est devenu synonyme de « la nation ». Cette légitimité, autrefois personnalisée, se rattache désormais à un quelque chose d'abstrait : le « peuple ». La « nation » et l'État-nation moderne ont été l'institution politique par excellence du système-monde moderne colonial, qui articule ce concept abstrait revendiqué comme nation. Tout cela fut le produit d'un processus de sécularisation implicite dans l'idée de modernité, qui surgit de la transposition du Dieu chrétien à « l'homme européen », à travers le concept de citoyen dans lequel repose l'idée d'individu et, avec elle, l'idée de droit (Lacosso, 2018).

L'État cherche à garantir les droits individuels par le biais de la citoyenneté, consacrée et inscrite dans les constitutions nationales. Se crée ainsi une identité homogène destinée à rendre viable le projet moderne, résumé dans la formule : « *nous sommes tous des citoyens* ». Mais inventer le citoyen, c'est aussi inventer l'autre, celui ou celle qui représente, par opposition et contraste, tout ce que la citoyenneté n'est pas : contraire à la civilité, à la civilisation, donc barbare et primitif (González-Stephan, 2002). Il n'est donc pas surprenant que tant de personnes cherchent à ce qu'on leur reconnaisse la citoyenneté pour appartenir au projet moderne, car ne pas y appartenir a des implications matérielles et symboliques qui les placent en position d'altérité. Comme nous le verrons, c'est précisément ce qui arrive aux Dominicain.e.s affecté.e.s par le racisme et d'autres oppressions, et en particulier par les effets d'un arrêt qui a signifié pour beaucoup un génocide civil et une apatridie, c'est-à-dire le non-reconnaissance d'appartenir ni à l'État dominicain ni à l'État haïtien.

Le coup d'État : raison de l'État moderne

Foucault a apporté des éléments clés pour comprendre l'État moderne (Foucault, [1978] 1999). Il a montré comment, à partir du XVII^e siècle, émerge dans l'histoire occidentale un principe d'intelligibilité de l'État fondé

sur l'art de gouverner, qu'il a appelé la *raison d'État*. Celle-ci rompt avec l'idée que c'est Dieu, un pasteur ou un père qui doit définir les destins d'un peuple, d'un troupeau ou d'une famille : c'est désormais l'État qui est le sujet unique du gouvernement, dont les pratiques contiennent une rationalité particulière dans les manières de savoir gouverner, qu'il a nommée *gouvernementalité*. Pour Foucault, il s'agit de l'ensemble formé par les institutions, les procédures, les analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent l'exercice de cette forme de pouvoir très spécifique, quoique complexe (1979).

Cette raison d'État a pour but de renforcer l'État lui-même, car sa fin est d'accroître sa puissance et de déployer ses forces, et pour y parvenir, un coup d'État peut se produire. Pour l'auteur, un coup d'État n'est pas une confiscation de l'État, mais une suspension, une cessation des lois et de la légalité, qui ne répond à aucun ordre ni à aucune justice. Pour qu'un coup d'État se produise, plusieurs conditions doivent être réunies : la nécessité de l'État lui-même, la violence, le caractère théâtral qui lui confère une légitimité, et la création de vérités. Comme le soutient Santiago Castro-Gómez à propos des thèses de Foucault :

Lorsque l'État l'estimera utile, l'ordre juridique sera respecté, mais lorsqu'il sera nécessaire de "sauver l'État", alors la loi sera suspendue. S'il s'agit de sauver l'État, toute action, aussi violente et répressive soit-elle, sera pleinement justifiée. L'usage de la violence étatique n'est supervisé ni limité par la loi, il ne s'inscrit pas dans un cadre de légalité, car la loi n'est rien d'autre qu'un instrument entre les mains de l'État. (2010, p. 177).

À partir de ces éléments, que j'approfondirai au chapitre 3, je montrerai comment l'Arrêt 168-13 a constitué un coup d'État à travers une gouvernementalité particulière de l'État dominicain qui, en violant des lois constitutionnelles, en malmenant des concepts et en appliquant une série de procédures administratives, a engendré un génocide civil au sein de la population dominicaine d'origine haïtienne, comme expression du racisme anti-haïtien.

Ethnographier les émotions

Ces dernières décennies, les émotions ont attiré l'attention de différentes disciplines et champs transdisciplinaires qui remettent en question leur supposé caractère naturel ou qui les réduisent à de simples pulsions psychologiques. Selon Sara Ahmed (2004), les émotions se génèrent socialement et sont des pratiques culturelles historiques qui se construisent dans l'interaction des corps et dans les relations sociales. Elle les considère comme un type d'actions situées dans l'espace et traversées par les relations de pouvoir de race, de sexe, de sexualité et de géopolitique. Elle analyse comment toutes les émotions n'ont pas la même valeur selon les contextes, et comment elles sont capables de tracer des frontières au point de définir un « nous » et un « eux ».

L'une des questions peu étudiées est celle des émotions des personnes noires, victimes du racisme. On a certes étudié leurs productions culturelles, historiques et politiques, voire leur condition de victimes de logiques de pouvoir, mais leurs sentiments et émotions font rarement partie du cœur de l'analyse dans la production du savoir. Analyser les émotions des personnes affectées par l'Arrêt 168-13, en particulier de celles avec qui j'ai eu l'occasion d'échanger, a été central dans cette recherche. Les sentiments, les souvenirs, les mémoires et les expériences qu'elles ont partagés étaient chargés de douleur, de colère, de fureur, de peur, d'impuissance, mais aussi de force, non seulement individuelle mais aussi collective. Ce texte contient également des émotions que j'ai moi-même vécues en tant que chercheuse au cours du processus, émotions qui ont touché ma subjectivité, bien qu'évidemment de manière différente de celle des personnes affectées. Reconnaître et analyser les émotions comme partie intégrante de la production du savoir est une démarche qui contribue, selon moi, à la décolonisation de l'Être.

Tout au long de cette recherche, mes émotions ont été presque constamment à fleur de peau. Dans un premier temps, j'ai ressenti de la haine envers ce pays et, bien que rationnellement je sache que je ne pouvais pas généraliser et que tous et toutes les Dominicain.e.s n'étaient pas responsables du racisme anti-haïtien, c'était un sentiment que je n'arrivais pas à décoller de mon corps. Cependant, avoir approfondi les disputes autour de la construction nationale, écouter les narrations et récits des personnes avec qui j'ai échangé, voir leurs

luttres contre le processus de dénationalisation, apprécier la solidarité de la population dominicaine, et initier des processus de formation avec des jeunes de communautés noires sur le racisme et l'identité afro-dominicaine (à travers le Groupe latino-américain de formation et d'action féministe - GLEFAS), tout cela m'a permis de transformer cette haine en espoir et en un engagement plus profond à continuer de dévoiler les relations racistes, sexistes et classistes qui traversent la Dominicaine. Mener cette recherche a été pour moi un processus de réparation et un exercice décolonial personnel.

La construction de la mémoire nationale

Concevoir la nation comme communauté imaginée implique nécessairement de comprendre comment se préserve la mémoire nationale. Il ne s'agit pas seulement d'entendre la mémoire comme archive du passé (Guber, 1996), mais de saisir les contextes dans lesquels elle se produit, les interprétations qui en sont faites à certaines époques pour projeter un avenir national. Car la mémoire dépend de certaines convictions détenues par les membres d'une société, surtout ceux qui disposent du pouvoir social (de l'écriture, de l'État), convictions qui rendent plausibles ce qui est considéré comme des vérités historiques.

Comme je l'ai déjà expliqué, la promulgation de l'Arrêt 168-13 s'est inscrite dans des contextes qui renvoient historiquement à l'époque coloniale et à la manière dont s'est construit le racisme anti-haïtien, mais aussi à des contextes plus récents. C'est pourquoi il a été fondamental d'analyser comment s'est construite une grande partie de la mémoire, liée au rôle des acteurs sociaux et politiques dans la création du passé. La mémoire, comme le propose Rosana Guber (1996), est une *pratique d'historicisation*, c'est-à-dire une agence politique en accord avec les spécificités historiques et culturelles de la création et de la recreation des sens de l'histoire, processus qui permettent de situer les acteurs sociaux, l'usage des interprétations, ainsi que les conceptualisations et les croyances. Ces pratiques d'historicisation consolident progressivement les projets nationaux et les actions qui cherchent à les concrétiser. Dans le cas de la République dominicaine, les faits historiques ont été manipulés à travers des représentations racistes qui placent Haïti comme le pays envahisseur, l'Autre,

plus noir, plus pauvre, moins civilisé, ce qui affecte les migrant.e.s haïtien.ne.s et leurs familles nées dans le pays.

Recourir à la construction de la mémoire m'a également été utile pour aborder les souvenirs et expériences racontées par les personnes interrogées pour cette recherche, car évoquer le passé et interpréter des faits vécus dans le présent sont fondamentaux pour l'identité personnelle (Ricoeur, 2004). La souffrance, la douleur et les résistances des personnes affectées par l'Arrêt 168-13 font partie de leurs récits, reliant le passé à un présent qui s'inscrit dans la mémoire personnelle et collective et donne sens à leurs vies (Jelin, 2001).

Les mémoires non hégémoniques des personnes interrogées permettent d'imaginer la nation autrement, depuis une condition subalterne qui fracture le sens commun, car ce ne sont pas des récits socialement acceptés : ils n'apparaissent ni dans les manuels scolaires, ni dans les médias, ni dans la littérature hégémonique, mais ils mettent en tension la volonté d'oubli de certains intellectuels et politiques qui prétendent imaginer une nation conforme à leurs intérêts de race, de classe, de sexe et de sexualité.

Vers une anthropologie décoloniale : scénarios ethnographiques et proposition méthodologique

Dans ma thèse de master, j'ai développé le concept de l'anthropologie de la domination, qui consiste « à dévoiler les formes, manières, stratégies et discours que soutiennent les secteurs de pouvoir (de race, de classe, de sexe, de sexualité) dans différents contextes sociaux » (Curiel, 2013, p. 18). Cette étude s'inscrit également dans cette démarche anthropologique. Elle rend compte des manières dont les groupes dominants en République dominicaine soutiennent le racisme d'État et le racisme quotidien. J'y ai avancé ce que je nomme anthropologie décoloniale, c'est-à-dire une relecture historique critique des récits et narratives que les élites lettrées du pouvoir ont établis en tant que doxas pour construire un récit de ce qui est national. Comme l'a soutenu l'Australienne autochtone Linda Tuhiwi Smith, la recherche décoloniale « est un lieu révélateur de lutte, où se mettent en évidence les intérêts et les manières de connaître de l'Occident, ainsi que les intérêts et les modes de résistance pour connaître l'Autre » (2016, p. 20).

Cette étude a impliqué une relation permanente entre penser et agir, car cette recherche ne se situe pas en dehors d'un projet de transformation sociale : elle en fait partie. Je me reconnais comme faisant partie de la diaspora africaine qui, comme l'analyse Agustín Lao Montes (2007), est le produit de processus géo-historiques de longue durée et a vécu dans sa chair l'oppression engendrée par la relation modernité/colonialité, mais qui, en même temps, possède une agence et un autodéveloppement pour pouvoir entreprendre un processus de libération. Depuis cette expérience, je m'assume comme une intellectuelle organique d'un projet collectif (Espinosa et al., 2014) qui suppose de produire des savoirs à partir, dans et avec les mouvements sociaux, dans une relation dialogique et active, pour chercher une autre politique du sens⁸ (Geertz, Clifford et Reynoso, 1990) appliquée aux faits.

En tant que chercheuse et militante féministe antiraciste décoloniale, je fais partie d'une coalition internationale qui propose de rendre visible ce problème à l'échelle transnationale tout en agissant sur lui, car comme l'a souligné Silvia Rivera Cusicanqui : « il ne peut y avoir de discours de la décolonisation, de théorie de la décolonisation, sans une pratique décolonisatrice » (2010, p. 7).

En ce sens, cette thèse anthropologique décoloniale n'étudie pas les personnes affectées par l'Arrêt 168-13 comme des « autres », comme des objets ou uniquement comme des victimes. Celles et ceux qui ont participé à cette recherche sont des militant.e.s de mouvements antiracistes. Certaines ont été mes compagnes de lutte, nées comme moi en République dominicaine. Elles et ils ne se trouvent pas dans des contrées intouchées, à attendre d'être étudié.e.s : leurs récits et leurs analyses ont été au cœur de la compréhension de la complexité de ce que je me suis proposée d'étudier.

Dans cette recherche, je me suis proposée de réaliser ce que j'ai nommé ethnographie des pratiques sociales, qui consiste à analyser les formes et les manières dont s'expriment le racisme, le classisme et l'(hétéro)sexisme dans le contexte dominicain actuel, autour de la crise sociale et politique exacerbée par l'Arrêt 168-13. Cela a été possible en « étant là », en retournant encore et encore dans mon pays d'origine entre 2015 et 2017, à travers une observation sélective. Autrement dit, mon observation s'est concentrée sur des événements,

des acteurs, des médias et des circonstances liés à l'Arrêt 168-13. Au cours de ce processus, j'ai constamment réfléchi à mon rôle de chercheuse dominicaine et de la diaspora en tant qu'émigrante (une relation d'intérieur et d'extérieur), ce que résume "l'étrangère de l'intérieur"⁹ que propose l'Afro-Américaine Patricia Hill Collins (1991). Ma réflexivité a été traversée par ma conscience de féministe décoloniale, fruit de mon expérience en tant qu'afrodominicaine. Comme nous l'avons bien souligné, nous les féministes noires, l'expérience est une source fondamentale du savoir (Hill Collins, 1990). Dans mon carnet de terrain, j'ai recueilli le plus grand nombre possible de sensations, d'interprétations et d'émotions qui, comme on le verra, feront partie des informations et analyses qui apparaîtront dans ce texte.

Terrains ethnographiques

Pour cette recherche, j'ai pris quatre terrains ethnographiques. Le premier a été la République dominicaine, le pays où l'Arrêt 168-13 a été appliqué. Un espace national traversé de hiérarchies sociales et raciales, où vivent les personnes dénationalisées, avec des institutions étatiques telles que l'Office national des migrations, la Cour suprême de justice et le Tribunal constitutionnel qui, à travers une gouvernementalité particulière, maintiennent et approfondissent ces hiérarchies. Mais c'est aussi un lieu de résistance où les personnes affecté.e.s ont mené des luttes constantes, tant collectives qu'individuelles, face aux effets de cet Arrêt. Le deuxième terrain a été celui des arrêts et des lois, définis et mis en œuvre par des fonctionnaires experts appartenant aux institutions citées plus haut, afin d'empêcher certaines populations de faire partie de la nation dominicaine, surtout celles qui ne bénéficient pas de privilèges de race, de classe et de sexe. Le troisième terrain a été celui des médias, en tant que garants de l'ordre social, qui ont créé et entretenu des imaginaires racistes et anti-haïtiens qu'ils ont diffusés dans l'opinion publique. Et le quatrième terrain, la production littéraire, comme partie des productions des élites lettrées qui façonnent l'imaginaire national selon leurs intérêts et leurs lieux d'énonciation privilégiés.

Entretiens sur des expériences de vie

Pour connaître et analyser comment l'Arrêt 168-13 a affecté les Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, j'ai réalisé 16 entretiens avec une approche biographique (Godard, 1996) avec des personnes dominicaines d'ascendance haïtienne (voir les descriptions des personnes avec qui j'ai échangé en annexe 1). La durée moyenne de ces entretiens a été d'environ trois à quatre heures. Parmi celles et ceux qui ont participé à cette recherche, presque tous et toutes sont fils et filles de travailleuses et travailleurs haïtiens ayant œuvré dans la production de la canne à sucre et nés dans les *bateyes*¹⁰, communautés rurales et semi-urbaines issues de l'industrie sucrière, avant de migrer vers les centres urbains du pays. Au moment de les interviewer, sans exception, tous et toutes avaient été affectées par l'Arrêt 168-13.

Analyse Critique du Discours

Un outil clé dans cette recherche a été l'Analyse critique du discours (ACD). Je pars des apports de Teun A. Van Dijk (2006) selon lesquels l'ACD est davantage une posture et une pratique sociale qu'une théorie ou une méthode. L'ACD ne tient rien pour acquis : elle remet en question ce qui semble relever du sens commun en termes d'expériences et de significations, ouvre ces significations à de multiples lectures, au débat et à la discussion, et démystifie les textes lorsqu'ils dissimulent certaines idéologies latentes. En somme, l'ACD est une perspective d'analyse qui permet de comprendre la manière dont l'abus du pouvoir social, la domination et l'inégalité sont pratiqués, reproduits et parfois combattus à travers les textes et la parole dans le contexte social et politique. Elle constitue donc à la fois une posture théorico-méthodologique.

Certains principes fondamentaux de l'ACD méritent d'être pris en compte : elle traite de problèmes sociaux, considère que les relations de pouvoir sont également discursives et que le discours constitue la société et la culture, et est donc de nature historique. Pour ces raisons, le discours accomplit un travail idéologique, relie le texte et la société à travers des interprétations et des

10 Un *batey* est un regroupement de cabanes où vivent misérablement les coupeurs de canne. Ils sont encore semblables à ceux de l'époque de l'esclavage. On les trouve principalement à Cuba et en République Dominicaine.

explications, et constitue en ce sens une forme d'action sociale. Pour Norman Fairclough et Ruth Wodak (1997), l'ACD s'inscrit dans un savoir qualitatif, faisant partie du paradigme interprétatif.

Dans l'ACD, l'unité d'analyse est l'énoncé, qui relie le texte et le contexte. C'est depuis cette perspective que j'ai analysé plusieurs textes :

- Textes littéraires. En m'appuyant sur les apports de Doris Sommer (2004), qui a analysé la capacité de la littérature à affecter l'histoire, j'ai examiné la relation entre politique et fiction en analysant certaines productions littéraires très lues en Dominique, dont certaines sont obligatoires dans les écoles et font partie de l'imaginaire national. Dans ces productions, j'ai cherché à mettre en évidence les positions racistes et anti-haïtiennes de leurs auteurs, compte tenu de leurs lieux d'énonciation depuis des privilèges de sexe, de classe, de race et de sexualité, et de leur inscription dans les projets nationaux au moment où ils écrivent leurs œuvres. Les œuvres analysées ont été : *Enriquillo*, écrit par Manuel de Jesús Galván (1882), considéré comme un chef-d'œuvre de la littérature dominicaine, qui met en scène le personnage de la résistance autochtone *Enriquillo* ; *El Masacre se pasa a pie*¹¹ de Fredy Prestol Castillo (1973), qui fait référence au massacre de Haïtiens en 1937 par le dictateur Rafael Leónidas Trujillo ; *Over*, écrit par Ramón Marrero Arísty (1998), fonctionnaire du régime de Trujillo, dont l'œuvre traite de l'exploitation dans les centrales sucrières ; et *La Isla al revés : Haití y el destino dominicano*¹² (1983), écrit en 1947 par Joaquín Balaguer, l'un des gouvernants les plus influents de République dominicaine, ouvertement raciste, hispanophile et anti-haïtien.
- Les médias. Les médias de communication ont joué un rôle central dans la formation de l'opinion publique autour de l'Arrêt 168-13. J'ai cherché à examiner la relation entre pouvoir et discours journalistique. J'ai exploré la relation entre les propriétaires des médias, qui sont de grands entrepreneurs dominicains, leur rapport aux gouvernements nationaux, et la production de discours à travers les articles d'information et les tribunes d'opinion sur la période 2013-2015. Les médias analysés ont été : *El Caribe*, *Listín Diario*,

11 « Le massacre se passe à pied »

12 « L'Île à l'envers : Haïti et le destin dominicain »

Diario Libre et *Hoy*, qui disposent de versions numériques et sont les plus diffusés à l'échelle nationale. Pour mener l'Analyse Critique du Discours dans les médias, j'ai pris en compte :

- a. Modèles contextuels : qui sont cruciaux car ils constituent l'interface entre l'information mentale (le savoir, etc.) sur un événement et les significations effectives construites dans le discours. Il s'agit des structures sociales, politiques, culturelles et historiques dans lesquelles s'inscrivent les événements communicatifs.
- b. Modèles mentaux : qui expliquent différentes propriétés des significations des discours. Ils présentent l'ensemble des croyances personnellement pertinentes sur un événement, c'est-à-dire aussi bien le savoir que les opinions (et probablement aussi les émotions). À cette fin, j'ai repéré : les argumentations, les structures sémantiques, les significations (significations explicites et implicites et croyances sous-jacentes), les métaphores et les intentions à travers une série de catégories.

Ethnographie des résistances

J'ai cherché à recueillir les luttes, actions et positions des personnes et groupes qui se sont opposé.e.s à l'Arrêt 168-13, en particulier celles et ceux avec qui j'ai pu échanger, afin de montrer comment les relations de pouvoir engendrent généralement aussi des résistances et des oppositions. Face à l'Arrêt, beaucoup de personnes ne sont pas restées les bras croisés : elles ont mis en place toute une série de stratégies pour trouver des alternatives aux effets que celui-ci leur a causés. Je présenterai différentes résistances des personnes avec qui j'ai échangé, tant individuelles que collectives.

Organisation du texte

Le premier chapitre, que j'ai intitulé *Une île, deux États nationaux*, présente le contexte général du processus de colonisation européenne et de l'installation du système esclavagiste (1492-1804) sur l'île de Haïti, Babeque ou Bohío, rebaptisée ensuite par Christophe Colomb « Hispaniola », et comment celle-ci fut divisée en deux par les colonisateurs français et espagnols. J'analyse la

Révolution haïtienne de 1804, ses impacts sur la partie orientale de l'île (aujourd'hui la République dominicaine), et sa négation ultérieure dans les projets nationaux.

Dans ce contexte, j'examine comment s'est caractérisé le système des plantations dans l'île en tant que partie du système esclavagiste, et l'installation ultérieure de l'industrie sucrière dans le cadre de l'intervention nord-américaine (1916-1924), dont le but était la modernisation des plantations avec des terres bon marché (en République dominicaine) et une main-d'œuvre bon marché (amenée depuis Haïti), afin d'accroître la productivité et d'atteindre une plus grande accumulation capitaliste. Je montre également comment cela constitue l'expression d'un système d'esclavage moderne qui a nié les droits élémentaires aux travailleuses et travailleurs, pour la plupart des migrant.e.s haïtien.ne.s, pères et mères des personnes affectées par l'Arrêt. Enfin, j'explore comment, depuis les années 1920, l'illégalité (comme le refus de délivrer des documents d'identité à ces travailleuses et travailleurs) a constitué le précédent le plus important ayant favorisé les irrégularités migratoires.

Le deuxième chapitre, intitulé *Les bateyes : apartheid spatial et frontières nationales*, aborde les *bateyes*, lieux où est née la majorité des personnes interrogées. J'examine comment les *bateyes* constituent un exemple d'*apartheid spatial*, résultat des séparations entre maîtres et esclaves qui débute avec les plantations et qui se transforme ensuite en communautés rurales et semi-urbaines portant les séquelles de l'esclavage colonial. J'explore les conditions dans lesquelles ont vécu et vivent encore les personnes avec qui j'ai échangé dans les *bateyes*, marquées par la précarité économique, scolaire, et professionnelle. En matière de nationalité, les formes selon lesquelles elles ont été enregistrées, le tout lié au racisme, au sexisme et au classisme, mais aussi aux résistances quotidiennes qui s'y sont développées.

Le troisième chapitre, *L'Arrêt 168-13 : un coup d'État*, porte sur l'arrêt rendu par le Tribunal constitutionnel dominicain. Je présente ses antécédents politiques et économiques, son contenu et les interprétations juridiques des concepts de *transit* et de *passage*, centraux dans la promulgation de l'Arrêt, ainsi que la situation des personnes qu'il a affectées. J'explique qu'il s'agit d'un coup d'État, dans la mesure où l'État dominicain lui-même a violé des lois qu'il

avait préalablement établies, afin de se renforcer et de provoquer un génocide civil contre la population dominico-haïtienne, comme l'une des expressions actuelles du racisme anti-haïtien.

Dans le quatrième chapitre, *Le plan de régularisation : apartheid juridique et administratif*, je présente le plan mis en œuvre par le gouvernement dominicain à travers la Loi 169-2014, qui a émergé sous la pression nationale et internationale à la suite de la promulgation de l'Arrêt 168-13. J'analyse les catégories de groupes qui découlent de ce plan, lequel a impliqué de se voir imposer la condition d'étranger, d'un nouvel apartheid entre la population dominicaine d'ascendance haïtienne et la population « purement » dominicaine, ainsi qu'au sein même de la population affectée.

Dans le cinquième chapitre, *Pouvoir et discours : les journaux dominicains*, j'analyse les discours des journaux les plus diffusés et leur rôle dans la formation de l'opinion publique. Après avoir contextualisé les médias étudiés, j'examine différents articles qui ont paru dans ces journaux sur la période 2013-2015, pour la plupart racistes et anti-haïtiens. Comme nous le verrons, le spectre de « l'union de l'île » et de « l'invasion des Haïtien.ne.s » a été une constante dans les discours de la majorité des médias, de même que les positions de rejet de la « supposée ingérence internationale » de différents organismes internationaux qui ont critiqué la décision du Tribunal constitutionnel dominicain, organe qui a rendu l'Arrêt 168-13.

Dans le sixième et dernier chapitre, *Il y a des résistances parce qu'il y a du pouvoir*, j'analyse les actions et résistances de la population affectée : résistances quotidiennes et ponctuelles, depuis la lutte pionnière de Sonia Pierre, dominico-haïtienne et féministe, contre la dénationalisation, jusqu'au mouvement « Reconoci.do » (être reconnu), qui a joué un rôle clé dans la mobilisation des personnes affectées par l'Arrêt.

Chapitre 1

Une île, deux États nationaux



Je n'avais jamais été à cette frontière. Je n'étais passée que par le nord-ouest, il y a bien des années. Nous arrivons à Jimaní, la ville du sud-ouest de la République dominicaine qui ouvre sur Haïti.

Nous quittons le bitume et le lac Enriquillo nous accompagne encore sur la droite. Un paysage poussiéreux, jonché de déchets, cède la place à un long mur percé d'une grande porte en fer rouillée et décrochée de ses gonds. D'un côté, sur un panneau délavé, on peut lire : République dominicaine, et de l'autre, sur un panneau identique : Haïti.

Je sens que ce mur résume une grande partie de l'histoire qui unit et sépare ces deux pays. Séparés, mais en même temps réunis par des événements historiques d'antan et par les échanges de toutes sortes qui, depuis des années, se sont produits entre les gens de chaque côté, comme en ce moment.

Des militaires dominicains, armés jusqu'aux dents et arborant des airs d'autorité, aussi noirs et aussi pauvres que les Haïtiens et les quelques Dominicains présents, contrôlent les documents de ceux et celles qui ont besoin de franchir la frontière, probablement excédés par ce travail sous un soleil insupportable, avec des uniformes usés, si peu adaptés à ce climat, et gagnant sûrement une misère. Des hommes et des femmes portant des sacs en plastique, des ballots remplis de on ne sait quoi, des vêtements et de la nourriture, sans doute, passent dans tous les sens, surtout de là-bas vers ici. Je remarque que presque personne ne porte de valise, contrairement aux autres frontières que j'ai traversées. Probablement parce qu'ils n'ont pas les moyens d'en acheter une.

Devant la porte qui marque la limite frontalière, plusieurs militaires et civils des deux côtés se chuchotent des choses. Ce que j'espère, c'est qu'ils créent des arrangements pour laisser passer quelques personnes et se rebeller contre les lois migratoires, tissant ce que nous appelons la « solidarité de race », et non que ce soit une expression de la corruption qui gangrène ce passage et qui frappe les gens les plus démunis, ce qui est pourtant presque certain.

Des camions peints de couleurs vives, semblables aux chivas colombiennes mais en moins bon état, passent chargés de personnes et de bagages. Ils viennent d'Haïti. En République dominicaine, ces camions n'existent pas. Beaucoup diraient qu'ils ont trop de couleurs et qu'ils ressemblent trop à quelque chose d'africain ou d'haïtien pour être de ce pays. Quelques bus climatisés sont arrêtés en direction d'Haïti. Leurs chauffeurs et assistants descendent

avec les passeports des passager.e.s pour les faire tamponner par les autorités dominicaines. Leurs conditions sont certainement meilleures que celles des milliers de personnes qui arpentent dans tous les sens ce sol poussiéreux.

Des motoconcheros¹ et de jeunes porteurs de charrettes circulent des deux côtés, transportant aussi bien des personnes que des marchandises. Et sur le bord, du côté dominicain, des hommes et des femmes, majoritairement des femmes, tiennent des étals couverts de plastiques pour se protéger du soleil, où ils vendent du savon, du shampoing, de l'huile, du papier toilette, parmi de nombreux autres articles venus d'Haïti à très bas prix. Presque tous, pour ne pas dire tous et toutes, sont Noir.e.s, certains un peu plus foncés, d'autres plus claires, mais Noir.e.s, et manifestement appauvri.e.s.

J'essaie de graver tout cela dans ma mémoire, car je n'ai pas le temps d'écrire dans mon carnet de terrain tout ce que je vois et tout ce que cette expérience me fait ressentir. Je griffonne des phrases ou des titres pour ne rien oublier.

Quelque chose attire mon attention. Sur une moto, entre le conducteur et un homme que je suppose haïtien, se trouve un petit garçon noir qui ne doit pas avoir plus de 7 ans. Un militaire demande ses papiers à l'homme, tandis que l'enfant affiche une expression de peur, d'angoisse. Il se cache le visage encore et encore, comme s'il écoutait tout. Il se recouvre à nouveau le visage. On dirait qu'il veut disparaître. Soudain, je vois qu'ils descendent tous les deux de la moto. On ne les laisse pas passer. L'enfant est au bord des larmes.

Des heures plus tard, sous une chaleur insupportable, je quitte cette frontière en m'interrogeant sur le sort de cet enfant et de cet homme. Je pense à la manière dont les histoires des Haïtien.n.es qui passent en Dominicaine se déroulent dans le silence, se dépersonnalisent, se généralisent et deviennent communs comme des stéréotypes, parce qu'on continue de les voir comme des animaux ou des objets, au même titre que les sacs et les marchandises qui font de cette frontière un lieu de marché et de « mal paso »², comme on appelle le marché qui s'y tient une fois par mois.

Dans ma tête tourne la pensée frontalière qui soutient que les frontières sont un non-lieu, le résultat de « quelque chose d'autre » ; qu'être et devenir

1 « Moto con chófer » : la moto avec chauffeur est un transport de taxi en moto très répandu.

2 Mauvais pas, faux pas ou pas de travers.

frontière, en se situant hors des limites imposées par les États nationaux, le sexe/genre et l'hétérosexualité, est une position transgressive et libératrice. Pourtant, ici, à la frontière sud dominico-haïtienne, je me demande ce qu'il y a de libérateur et de transgressif dans cette limite. Des visages de peur, de fatigue, d'épuisement, d'inquiétude et de dénuement, voilà ce que je vois. Quand on ne dispose pas de privilèges, surtout de race, de classe et de nationalité, la frontière est un enfer.

Je prends des photos parce que je veux me souvenir de ce moment pour ma thèse et pour ma propre histoire. Bien que j'aie essayé de passer inaperçue, il était évident que j'étais une étrangère dans ce paysage, tout comme celles et ceux qui m'accompagnaient. Mes vêtements, mon attitude d'observatrice anthropologique, mes dreadlocks et ma peau plus claire montraient qu'il ne s'agit pas d'une expérience familière pour moi, contrairement à ce qu'elle est probablement pour beaucoup de gens contraints de passer dans ces conditions déshumanisantes.

Des heures plus tard, je regardai les photos prises avec mon téléphone. Je pris alors conscience de l'erreur que j'avais commise dans ce contexte, ce qui aurait pu devenir une provocation. Je portais un t-shirt que ma sœur m'avait offert, sur lequel on pouvait lire : « La tierrita bonita, República Dominicana »³. En général, je ne mets pas de t-shirts qui font la promotion de nationalismes ou de régionalismes, mais celui-là me plaisait parce qu'il disait « tierrita », un mot affectueux que j'utilise souvent quand ma terre natale me manque, et qui n'a rien à voir avec le nationalisme... ou peut-être que si ?... J'éprouvai de la honte, beaucoup de honte.

Nous poursuivons notre chemin vers d'autres endroits du Sud. Au loin, les montagnes haïtiennes déforestées, résultat de la politique d'exportation du bois des gouvernements haïtiens, encouragée et contrôlée par les États-Unis. Tandis que je les regarde s'éloigner, je me retourne vers celles du côté dominicain et j'imagine des cimarrons et des cimarronnes⁴ révolté.e.s, fuyant l'esclavage et les colonisateurs d'un côté comme de l'autre, à une époque où les frontières n'existaient pas encore, où c'était une seule île, avant qu'on la coupe en deux, avant même qu'on puisse imaginer que sur ce petit bout de terre existeraient deux États nationaux, si différents et pourtant si siamois, au

3 « La jolie petite terre, République Dominicaine »

4 Le terme *cimarrón* (fém. *cimarrona*) désigne, dans le contexte caribéen et latino-américain, les personnes réduites en esclavage qui s'étaient échappées des plantations coloniales pour vivre en liberté, souvent dans des communautés autonomes.

*point qu'aujourd'hui tant de haine règne entre tant de gens des deux côtés.
Je respire profondément pour laisser partir la tristesse et l'impuissance. Je
ferme les yeux et demande de l'eau.*

Basé sur le journal de terrain. Jimaní, 04 janvier 2017

Pour comprendre les événements du présent, il est nécessaire de les articuler avec le passé : c'est de là que surgit la puissance du croisement entre anthropologie et histoire (Comaroff et Comaroff, 1992). Comprendre la complexité de la promulgation de l'Arrêt 168-13, qui a dénationalisé environ 210 000 Dominicain.e.s, fils et filles d'immigrant.e.s haïtien.ne.s, implique d'examiner historiquement le conflit entre la République dominicaine et Haïti. Pour ce faire, il est nécessaire de revenir sur les débuts de la colonisation européenne dans l'Île, la relation entre l'esclavage et le système des plantations sucrières, et les politiques coloniales de l'Espagne et de la France qui l'ont divisée en deux au XVII^e siècle. Cela a donné lieu à la création de deux États nationaux : Haïti, né de la Révolution haïtienne, et la République dominicaine, née de la séparation d'avec Haïti. Cette séparation a été marquée par l'anti-haïtianisme, qui a mis en avant l'hispanophilie et la blancheur du projet national porté par les élites créoles dominicaines.

Dans ce chapitre, j'aborderai le rôle central qu'a joué le sucre et le système des plantations esclavagistes depuis le XVII^e siècle. Comme nous le verrons, en Dominique ce système a changé à partir du XIX^e siècle pour reposer sur la surexploitation de la main-d'œuvre haïtienne, recrutée dans des conditions irrégulières par l'État et les entreprises privées, une pratique qui persiste jusqu'à aujourd'hui. Le cadre historique que je présenterai dans ce chapitre permet de comprendre comment le système esclavagiste de l'époque coloniale a engendré un racisme structurel durable qui affecte les Dominicain.e.s fils et filles d'immigrant.e.s haïtien.ne.s.

Aux origines de la différence coloniale

Si le 12 octobre 1492 évoque aujourd'hui le début de la conquête et de la colonisation européenne des Amériques, c'est le 5 décembre de cette même année que Colomb débarqua sur l'île de Bohío, Babaque ou Haïti, qu'il rebaptisa ensuite Hispaniola, où il rencontra les premiers habitants, les Taïnos, descendants des Arawaks, que Colomb appela Indiens par une erreur géographique. À partir de cette dénomination commença à se configurer l'homogénéisation d'une population qui allait se construire comme l'autre de l'Europe, comme différence coloniale (Mignolo, 2007), produit d'une classification qui érigea la différence comme principe d'infériorité pour justifier l'exploitation.

À son arrivée, Colomb installa le fort militaire La Navidad (La Nativité, Noël), première construction à laquelle d'autres allaient succéder. Puis, lors de son deuxième voyage, il fit construire la première ville sur le modèle espagnol, qu'il nomma La Isabela en l'honneur de la Reine Isabelle, et le 6 janvier 1494, un prêtre du nom de Boil y célébra la première messe du continent. Tout cela inaugura la première colonie européenne des Amériques.

S'installer, pour les conquistadors, ne signifiait pas seulement passer la nuit dans un nouvel espace : cela impliquait d'occuper des territoires et de les sécuriser pour étendre le contrôle et la domination sur ce qui s'y trouvait. Pour ce faire, ils commencèrent par transformer la population originaire en objet, valorisé comme facteur de production gratuite, avant de la vendre comme esclaves. Elle fut ensuite convertie en pourvoyeuse de main-d'œuvre bon marché. Plus qu'intégrer la population taïno à l'économie capitaliste marchande, qui, soit dit en passant, avait une structure du travail quasi féodale, les « Indiens » profitaient aux marchands particuliers et à la Couronne dans la métropole espagnole. Cette population fut de surcroît dépossédée de son être, car on considérait que les Taïnos étaient inférieurs du fait de leurs autres pratiques et croyances spirituelles, ce qui constitua la manière de justifier leur mise en esclavage. Comme acte de compassion, ils furent instruits dans la foi catholique, afin que « leur âme soit sauvée ».

Bien qu'il faudrait analyser les complexités des relations sociales dans l'Île pendant la période coloniale, (par exemple, les différences entre conquistadors, curés et

missionnaires) cette question dépasse le cadre de ce travail. Nous constatons qu'avec les lois de Burgos de 1512⁵, des positions morales et religieuses propres à la société espagnole de l'époque sont imposées au peuple autochtone sous son joug. Par exemple, ces lois obligent les « Indiennes » à rester dans les maisons, comme dépendantes et servantes de « leurs maris », assignées au travail de soin et soumises à l'obligation du mariage. Autrement dit, ces lois réorganisent la société taïno sous le régime politique de l'hétérosexualité qui soutient la division sexuelle du travail et la différence sexuelle. C'est ainsi qu'on peut voir très tôt dans cette période de la colonisation comment se configure le *système colonial de genre* que théorise Lugones (2008), qui impose la différenciation sexuelle à partir de logiques blanches européennes, où les femmes ont été conçues dans la sphère privée, contrôlées dans leur sexe, leur sexualité, leurs corps et leurs relations sociales, le tout inscrit dans l'hétérosexualité.

Malgré la déshumanisation, l'exploitation, l'infériorisation et la négation de la subjectivité dont fut victime la population taïno, les formes de résistance et les luttes des premiers habitants furent constantes. Dès les premières années de la conquête, des soulèvements de la population originaire éclatèrent dans une grande partie de l'Île. Bien que l'on connaisse peu de noms, se distingue le cacique Enriquillo, leader de l'un des soulèvements les plus importants et les plus durables, qui organisa la première guerre de guérilla du mal nommé « Nouveau Monde » (Cassá, 1977). Son insurrection dura 15 ans (1518-1533), et dans la mémoire collective dominicaine, il est un symbole de lutte et de résistance contre le système colonial. Cependant, des siècles plus tard, son héritage fut blanchi et christianisé dans la mémoire sociale par la littérature écrite par l'un des hommes de lettres blancs et nantis de la capitale de Saint-Domingue, qui défendit l'annexion à l'Espagne. Il s'agit de Manuel de Jesús Galván qui, entre 1879 et 1882, publia le roman Enriquillo.

Comme nous l'avons déjà mentionné, Doris Sommer (2004) a analysé la relation entre politique et fiction et le rôle des romans dans l'imaginaire national. Elle révèle que les romans fondateurs en Amérique latine, au XIX^e siècle, décentrent les récits nationaux axés sur l'héroïque et l'épique, produits par des hommes (blancs), faits de sacrifices et d'aventures, pour y substituer d'autres

5 Voir les lois de Burgos complètes sur : <https://www.uv.es/correa/troncal/leyesburgos1512.pdf>

fiction fondée sur l'amour et le romantisme. Enriquillo, roman fondateur, parle de la révolte de l'« Indien » Enriquillo contre les Espagnols. Il s'appuie sur les chroniques de Bartolomé de las Casas et, à partir d'elles, construit une fiction mêlant histoires d'amour et événements politiques. Bien que l'auteur présente l'« Indien » Enriquillo comme un sujet actif, ce qui ressort avant tout, c'est l'honneur et la morale de l'Hispanique ainsi que l'importance du christianisme dans la soumission de la population taïno. Il ne condamne pas le massacre et le génocide de cette population que l'Église catholique a encouragé. Comme l'a analysé Nancy Joa (2009), l'auteur justifie ces faits en montrant comment la conversion des Indiens rebelles et la soumission du cacique insurgé Enriquillo aux lois du Roi et aux commandements de l'Église est ce qui permet sa rédemption. De plus, la manière dont les femmes taïnos sont représentées en condition de victimes, faibles et dépendantes, est particulièrement problématique.

Ces technologies de pouvoir, comme l'écriture, et particulièrement l'écriture littéraire, produisent progressivement des imaginaires dans la mémoire collective, qui se mêlent ensuite à des histoires patriotiques issues des interprétations des élites, forgeant des idéologies implantées comme des vérités, qui deviennent à leur tour des pratiques culturelles, comme le culte du catholicisme, de l'hispanité et de la blancheur. À cela s'ajoute la violence conquérante contre la population taïno, qui fut d'une telle ampleur que, dès 1565, elle avait presque entièrement disparu de l'Île (Franco, 2009). À partir de 1496, des Africaines et des Africains furent amenés de force en condition d'esclavage (Thomas, 1997), et le travail rémunéré ne fut un privilège que pour les Blancs. Tout cela impliqua un processus de destruction d'un modèle entier d'être, de vivre et d'expérimenter le monde, un processus de déshumanisation qui impliqua la négation de ceux et celles considéré.e.s comme des « autres ». Comme le dirait Frantz Fanon quatre siècles plus tard : « une négation systématique de l'autre, une décision furieuse de priver l'autre de tout attribut d'humanité » (1963, p. 228).

La diminution progressive des métaux dans les mines et la dévastation écologique provoquée par le colonialisme poussèrent les Espagnols à diversifier leur économie pour garantir l'accumulation des richesses. La culture de la canne et la production de sucre devinrent ainsi les activités économiques principales.

Selon Eric Williams ([1944] 2011), cette nouvelle économie impliqua de considérables unités productives latifundistes qui garantiraient efficacité et productivité grâce à des modes de culture permanents et extensifs, ainsi qu'une division complexe du travail qui donna naissance au système des plantations. Celui-ci permit de renforcer le capitalisme marchand fondé sur le travail esclave et un nombre réduit de travailleurs libres.

Pour Sidney Mintz (1996), les plantations de canne à sucre dans la Caraïbe insulaire ont accru la consommation de sucre en Angleterre. Le circuit impliquait ainsi d'acheminer des produits manufacturés vers l'Afrique, de transporter les personnes réduites en esclavage vers les Amériques, et les marchandises produites là-bas, comme le sucre, étaient consommées en Europe, tout cela fut fondamental pour que le capitalisme devienne mondial. Durant la période allant de 1520 à 1550, au moment du plus grand essor sucrier contrôlé par les Espagnols, plusieurs historiens calculent que le nombre de personnes réduites en esclavage augmenta si rapidement qu'il dépassa celui de la population blanche. On comptait au total 30 sucreries et dans chacune d'elles vivaient en moyenne entre 80 et 150 personnes réduites en esclavage, auxquelles s'ajoutaient les cimarrons et cimarronnes (Tolentino, 1992 ; Franco, 2009).

Les travaux de Hugh Thomas (1997), Hugo Tolentino (1992) et Manuel Lucerna (1996) rendent compte du traitement que recevaient les personnes réduites en esclavage dans l'Île : privées d'une alimentation suffisante, soumises à des châtiments impliquant des mutilations de différentes parties du corps (oreilles, organes génitaux, jambes et bras) ainsi qu'à des coups de fouet et à un excès de travail. Malgré cela, les auteurs soulignent que face à ce système cruel, il y eut toujours de l'opposition, ce qui donna lieu au cimarronage⁶, qui n'impliqua pas seulement la fuite vers les montagnes de la part des personnes réduites en esclavage, mais engendra des formes d'organisation sociale autonomes, des systèmes sociaux, économiques et politiques, que dans l'Île on appela manieles et palenques. Les cimarron.ne.s furent nombreux et nombreuses, mais dans la mémoire collective se distinguent Diego Colón, Diego de Ocampo, Diego de Guzmán et Lemba Calembó. Lemba combattit les autorités espagnoles

6 La fuite des personnes réduites en esclavage hors des plantations coloniales, ainsi que les formes de résistance et d'organisation autonome qui en découlèrent.

pendant plus de 15 ans et est aujourd'hui un symbole de la résistance et de la lutte antiraciste et anticoloniale en République dominicaine (Cassá, 1977 ; Deive, 1985).

À la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e, l'élevage bovin s'installa avec d'immenses unités territoriales et devint fondamental dans l'économie de l'Île, accompagné de grandes, moyennes et petites *haciendas*⁷ consacrées à la culture du café, du coton, du cacao, du tabac, ainsi que de fruits et légumes pour la consommation interne. À cette époque, bien que la plantation esclavagiste dédiée à la production de sucre et d'eau-de-vie continuât d'exister, elle ne fonctionnait plus avec la même intensité qu'au XVI^e siècle, de sorte qu'on n'avait plus besoin d'autant de main-d'œuvre esclave.

La répartition de l'Île

La concurrence entre Espagnols, Français, Hollandais, Anglais et Portugais pour le contrôle des territoires d'outre-mer fit de l'Île le théâtre de disputes, surtout entre Espagnols et Français, ce qui provoqua sa division en deux parties, qui donna ensuite naissance à deux États nationaux. La présence française remonte à 1629, lorsque ces derniers s'établirent à 10 kilomètres au nord-ouest d'Hispaniola, sur l'île de la Tortue. À partir de 1656, ils pénétrèrent vers l'intérieur des terres par le côté occidental, profitant de son dépeuplement. Ils y installèrent le premier établissement français : le bourg de Léogane, en 1668, qui serait ensuite reconnu par la couronne espagnole. Depuis 1678, la partie occidentale de l'Île se dénomma Saint-Domingue (Franco, 2009 ; Deive, 1985).

En 1678 fut signé ce que l'on appela la paix de Nimègue, un accord entre l'Espagne, la France et la Hollande qui mit fin au grand conflit européen, initié avec la guerre de Hollande contre l'Angleterre et la France (1672-1678). À partir de ce traité s'engagèrent des négociations entre la France et l'Espagne qui

7 Le terme *hacienda* désigne, dans le contexte colonial latino-américain et caribéen, un grand domaine agricole ou d'élevage appartenant à un propriétaire terrien, généralement blanc et issu de l'élite créole. La *hacienda* constituait à la fois une unité économique de production et un système de contrôle social, dans lequel les travailleurs (souvent autochtone ou afrodescendant.e.s) se trouvaient dans une relation de dépendance étroite vis-à-vis du propriétaire.

impliquèrent la reconnaissance de la présence française dans l'Île en délimitant l'espace à occuper. Malgré cela, les guerres et les tensions entre ces deux pays se poursuivirent jusqu'au traité de Ryswick, signé en 1697 dans la province de Hollande qui porte ce nom. Ce traité mit fin aux neuf ans de guerre de la France contre l'Espagne, l'Angleterre, les Provinces-Unies des Pays-Bas et le Saint-Empire romain (Deive, 1980).

Par ce traité, l'Espagne céda un tiers de la partie occidentale de l'Île à la France, ce qui ouvrit une période de coexistence pacifique entre Français et Espagnols, renforcée lorsque Philippe V de Bourbon monta sur le trône de la monarchie espagnole en 1701 et proclama l'Espagne et la France comme royaumes alliés. Après une longue période de négociations et de tensions, notamment parce que les Français rompaient les accords pour étendre toujours davantage leur contrôle sur l'Île, les lignes frontalières du Sud et du Nord furent établies le 3 juin 1777, la première sur la rivière Massacre et la seconde sur la rivière Pédernales, ratifiées par le traité de Bâle signé en 1795 (Moya, 2013 ; Cassá, 1977).

Au milieu du XVIII^e siècle, la colonie de Saint-Domingue était déjà très productive et prospère pour sa métropole. Son économie s'élargit progressivement grâce à la culture de la canne à sucre, puis du café, avec d'importants excédents destinés à l'exportation. Après la guerre de Sept Ans (1756-1763), qui opposa la France, l'Autriche, la Russie, la Suède, la Saxe et l'Espagne à la Prusse et à l'Angleterre, et qui affecta négativement le commerce, la colonie connut une rapide expansion. Saint-Domingue en vint à être connue comme la Perle des Antilles, étant l'une des colonies les plus riches du XVIII^e siècle au sein de l'empire colonial français.

Selon C.L.R. James (2003), en 1780 elle produisait environ 40 % de tout le sucre et 60 % de tout le café consommé en Europe. Cette seule colonie produisait plus de sucre et de café que toutes les colonies britanniques et des Indes occidentales réunies, résultat de l'exploitation de la main-d'œuvre réduite en esclavage. Entre 1764 et 1771, la moyenne des importations de personnes réduites en esclavage était de 10 000 à 15 000 par an ; en 1786, d'environ 28 000 par an ; et à partir de 1787, la colonie reçut environ 790 000 personnes africaines réduites en esclavage, qui représentaient, entre 1783 et 1791, un tiers de l'ensemble du commerce de personnes réduites en esclavage dans l'Atlantique. La croissance

de la population noire fut bien supérieure à celle de la population blanche, qui ne comptait à cette même période que 32 000 personnes.

En raison des soulèvements constants de la population réduite en esclavage, il fut nécessaire d'établir des règles de plus en plus détaillées et contraignantes pour la surveillance et le traitement des personnes réduites en esclavage, afin d'empêcher le cimarronage. Ces réglementations témoignaient d'une multitude d'interdictions et de sanctions à l'encontre de la population réduite en esclavage et garantissaient, fondamentalement, les droits des maîtres sur cette population marquée comme leur propriété. Les plus remarquables furent les « codes noirs », un corpus juridique que les colons utilisèrent pour le contrôle de la population africaine réduite en esclavage (Lucena, 1996).

La Révolution Haïtienne et la naissance de Haïti (1791-1804)

Le caractère des soulèvements des personnes réduites en esclavage dans la partie occidentale de l'Île donna lieu à une révolution sans précédent : la Révolution haïtienne, de laquelle émergea la première nation noire à avoir réussi à abolir l'esclavage dans les Amériques, et la deuxième nation indépendante du continent américain, après les États-Unis.

En 1789, la structure et les hiérarchies sociales de Saint-Domingue étaient marquées par l'inégalité. Au sommet se trouvaient les grands propriétaires blancs, ou « grands blancs », la bourgeoisie maritime, les autorités coloniales et les grands commerçants, tous Français. Venaient ensuite les « petits blancs », consacrés à la bureaucratie et au commerce, également Français. Puis les « mulâtres », issus de l'union de colons français avec des femmes réduites en esclavage. Cette population était traitée comme inférieure, bien que beaucoup d'entre eux possédaient de grandes propriétés, voire des esclaves. Suivaient les « noirs libres », méprisés pour leur peau noire, y compris par les mulâtres. Et à la base se trouvaient les personnes réduites en esclavage, qui composaient environ 87 % de la population totale et n'avaient aucun droit (James, 2003 ; Pierre-Charles, 1993). Cette structure sociale fut déterminante dans la Révolution

haïtienne, qui ne fut donc pas seulement une lutte contre l'esclavage, mais aussi une lutte des classes.

La Révolution française de 1789 et ses principes politico-idéologiques des Lumières furent importants pour la Révolution haïtienne. Plusieurs penseurs bourgeois des Lumières avaient abordé la question de l'esclavage et beaucoup l'avaient condamné. Cependant, ils le faisaient davantage dans un sens métaphorique, comme l'analyse Susan Buck-Morss (2005) pour le cas de Montesquieu, Rousseau et Diderot. La grande contradiction des philosophes des Lumières avec la réalité des colonies tenait au fait que beaucoup d'entre eux avaient des intérêts à Saint-Domingue et dans d'autres colonies françaises. De plus, la bourgeoisie était la force économique la plus puissante, et ce pouvoir reposait sur l'esclavage dans les colonies (James, 1963). Malgré les efforts de la « société des Amis des Noirs » pour abolir l'esclavage, au nom du principe que la liberté, l'égalité et la fraternité de la Révolution française devaient également s'étendre aux colonies (Pierre-Charles, 1993), cela ne fut possible qu'avec la Révolution haïtienne. Ainsi, l'abolition de l'esclavage fut, en définitive, l'œuvre des personnes réduites en esclavage elles-mêmes, mettant ainsi fin au système colonial.

Deux éléments furent déterminants pour la Révolution haïtienne : la langue créole et le vaudou. En raison de la séparation que les colonisateurs imposaient entre les personnes réduites en esclavage pour éviter les soulèvements, celles-ci durent trouver des alternatives pour communiquer. Cela donna naissance au créole, une fusion de différentes langues africaines avec le français et d'autres langues, qui est encore aujourd'hui parlée par la majorité de la population en Haïti. Le vaudou, d'origine yoruba d'Afrique occidentale, est une religion synchrétique mêlant éléments chrétiens et africains, qui permit à la population réduite en esclavage de s'articuler et devint ensuite une matrice de l'unité haïtienne (Price-Mars, 1928).

La révolte de 1757, organisée par Makandal, un cimarrón et prêtre vaudou, constitue un antécédent important de ce qui allait suivre. En 1791, Dutty Boukman, prêtre vaudou connu sous le nom de Zamba Boukman par ses adeptes, et la prêtresse vaudou Cécile Fatiman organisèrent un soulèvement majeur dans les premiers mois de cette année à Bois Caïman, au sud-ouest du Cap-Français, considéré comme le point de départ de la Révolution. Ils

invoquèrent leurs esprits ancestraux au son des tambours et mobilisèrent 12 000 personnes réduites en esclavage (James, 2003). Voici le serment que celles et ceux-ci prêtèrent au moment de lancer l'insurrection :

Le dieu qui créa la terre ; le dieu qui créa le soleil qui nous donne la lumière. Le dieu qui soutient les océans ; qui fait gronder la foudre. Notre dieu qui a des oreilles pour nous entendre. Toi, dieu, qui habites dans les nuages ; qui veilles sur nous depuis là où tu résides. Tu peux voir comment l'homme blanc nous inflige de grandes souffrances. Le dieu de l'homme blanc le pousse à nous faire du mal. Mais toi, notre dieu, tu veux que nous soyons justes. Notre dieu est si bon, si juste, qu'il nous ordonne de venger le mal qu'on nous fait. C'est lui, notre dieu, qui guide nos armes et nous apportera la victoire. Il nous assistera. Rejetons l'image du dieu blanc qui a été si cruel envers nous. Écoutons la voix de la liberté qui clame dans tous nos cœurs (James, 2003, p. 93)

Ce serment *cimarrón* sépare leur dieu protecteur du dieu blanc judéo-chrétien imposé par les colonisateurs au service de l'esclavage et, selon moi, de leur déshumanisation et exploitation. Par la suite, Toussaint Louverture se souleva et, après avoir été nommé gouverneur de la colonie, reformula les relations raciales à Saint-Domingue en cherchant par divers moyens à réconcilier les relations entre personnes réduites en esclavage et maîtres, dans le but de faire de Saint-Domingue un projet commun. Louverture abolit l'esclavage et, en 1800, imposa un règlement pour le reconstituer qui, entre autres choses, favorisait la production et évitait la division des terres, mais maintenait la structure de la plantation avec le travail forcé des noirs libres, ce qui provoqua un profond mécontentement et attisa les rébellions de la part des hommes et des femmes qui avaient vécu l'esclavage (Pierre-Charles, 1993).

Lorsque Napoléon Bonaparte accéda au pouvoir en France, il voulut que les colonies françaises reviennent au système esclavagiste, envoyant à Saint-Domingue une expédition de 34 000 soldats français en 1802. Cependant, malgré l'imposant arsenal de cette expédition, l'esprit de liberté qui régnait parmi la population qui avait échappé à l'esclavage poussa celle-ci à s'armer contre les Français, sous le commandement de Toussaint et de son armée, qui parvint à chasser de Saint-Domingue la puissante armée de Bonaparte (James, 1963). Toussaint fut arrêté et déporté en France l'année suivante. Au moment d'être embarqué sur la frégate *La Créole*, il prononça ces paroles prophétiques :

« En me renversant, ils n'ont abattu que le tronc de l'arbre de la liberté des noirs. Il renaîtra par ses racines, car elles sont nombreuses et profondes »
(Pierre-Charles, 1993, p. 42).

Et les racines étaient profondes et elles renaquirent. Des années plus tard, des partisans de Toussaint poursuivirent la lutte. Les masses populaires noires brûlèrent des plantations, tuèrent des blancs et firent de Saint-Domingue le théâtre d'une fureur collective. Le 1^{er} janvier 1804, Jean-Jacques Dessalines, le nouveau chef militaire, qui avait lui aussi été réduit en esclavage, sous la devise « Liberté ou Mort » (mots inscrits sur le drapeau rouge et bleu dont avait été supprimée la bande blanche du drapeau français) franchit le dernier pas en déclarant l'indépendance vis-à-vis de la France, conjuguant ainsi la fin de l'esclavage avec la fin du statut colonial. En 1805, l'État-nation surgit constitutionnellement sous le nom arawak : Haïti.

La Révolution haïtienne a été cruciale pour l'histoire des résistances des peuples noirs et anticoloniaux. Elle fut anti-systémique dans la mesure où elle mit en cause la logique coloniale raciste et esclavagiste que le monde occidental imposa au continent américain. Comme le souligne le philosophe haïtien Glodel Mezilas (2009), elle fut inédite et inattendue, ce qui produisit des changements importants dans l'histoire du continent, car elle inaugura une nouvelle ontologie de l'histoire avec le rôle essentiel des « masses populaires » dans le processus de changement social qui, sans aide extérieure, affrontèrent avec succès l'armée impériale de Napoléon Bonaparte. En suivant Mezilas, on peut dire que la Révolution haïtienne fut la première victoire d'un peuple non européen sur un pays européen, la première ascension fulgurante d'un chef noir (Toussaint Louverture). Et que des expressions culturelles y jouèrent un rôle fondamental : la danse, la musique, le créole et la religion, le vaudou, comme culte des esprits et comme force de cohésion d'une collectivité pour l'organisation de la lutte. Mais elle fut aussi la concrétisation des principes de liberté, d'égalité et de fraternité de la Révolution française, qui en pratique se contredisait en maintenant l'esclavage comme son soutien.

Malgré cela, l'anthropologue haïtien Michel Trouillot soulève une question d'ordre ontologique : la Révolution haïtienne a été réduite au silence par l'historiographie hégémonique mondiale, et cela est lié à trois éléments de la modernité occidentale : l'esclavage, la race et la colonisation. Cette Révolution

fut considérée comme un non-événement, dans le sens où elle était inconcevable pour les penseurs européens et pour les Créoles des communautés nationales, car elle « défiait l'horizon même du sens qui servait aussi bien à ses opposants qu'à ses défenseurs pour penser le colonialisme, la race et l'esclavage dans les Amériques » (Trouillot, 2007, p. 83).

Reconnaître la lutte des personnes réduites en esclavage impliquait de leur reconnaître leur humanité ; c'est pourquoi, lorsque cette résistance était parfois admise (car elle était évidente) elle fut niée à travers la répression, et leurs actions réduites à des actes individuels pathologiques. Pour Trouillot, un État noir était inconcevable pour l'Europe, et encore moins s'il était rendu possible grâce à une révolution de personnes réduites en esclavage, car celles-ci n'étaient pas considérées comme sujets de leur propre histoire, capables de se rebeller contre l'esclavage. De plus, la Révolution haïtienne fut une pratique politique qui n'eut pas de formulation écrite préalable à sa concrétisation. En conséquence, analyse Trouillot, avec le temps, la Révolution haïtienne s'estompa dans la construction du passé par l'historiographie officielle, qui renforce l'idée que les personnes noires sont incapables de s'autogérer, conceptions que l'on entretient encore aujourd'hui à l'égard du peuple haïtien. Malgré le silence imposé par l'historiographie occidentale, la Révolution haïtienne fut un événement fondamental pour le continent et pour une grande partie du monde, et inspira des luttes ultérieures pour l'émancipation et l'abolition de l'esclavage à l'échelle mondiale.

En République dominicaine, on ne reconnaît pas à la Révolution haïtienne l'importance historique qui lui revient pour avoir obtenu l'abolition de l'esclavage dans toute l'île, y compris dans sa partie orientale. Encore moins lui reconnaît-on sa place dans l'émergence d'une conscience noire et ses apports aux luttes antiracistes et anticoloniales qui en découlèrent. La Révolution haïtienne n'est pas abordée dans les écoles comme un événement clé de l'histoire de l'Île. Dans la mémoire collective, on ne préfère se souvenir que de certains aspects des vingt-deux années durant lesquelles les Haïtiens contrôlèrent Saint-Domingue espagnol. Ainsi, la relation entre mémoire et oubli construit des récits que les secteurs nationalistes, surtout ceux qui détiennent le pouvoir de l'écriture pour narrer l'histoire, ancrent comme des vérités, comme des doxas, pour justifier leurs positions racistes et anti-haïtiennes et renforcer l'hispanité dans les projets nationaux qu'ils conçoivent.

Intégration de Saint-Domingue espagnol à Haïti (1822-1844)

Le récit de l'histoire officielle met en avant certains événements selon les interprétations et les intérêts des élites lettrées, qui circulent dans les manuels scolaires et les discours commémoratifs et s'érigent en vérités absolues. Comme le soulignait Paul Ricoeur : « les souvenirs sont constamment élaborés par une mémoire inscrite dans l'espace public, soumis aux modes de pensée collectifs, mais aussi influencés par les paradigmes scientifiques de représentation du passé » (1985, p. 21). Histoire et mémoire entretiennent donc des liens inséparables et complexes qui sédimentent des manières d'interpréter le passé pour comprendre et agir dans le présent et imaginer un avenir, où s'entrelacent des oublis et s'accroissent des événements, créant ainsi des sens de la réalité. Dans une perspective décoloniale, le lien entre histoire et mémoire remet en question la prétention à l'objectivité ou à la scientificité du récit hégémonique, décentre et interroge les lieux d'énonciation des élites lorsqu'elles écrivent sur « l'histoire », afin de tenter de (dé)fixer les savoirs modernes coloniaux.

C'est depuis cette perspective que nous pouvons comprendre la manière dont s'est fixée dans la mémoire collective dominicaine une période fondatrice de 22 ans (1822-1844) que l'historiographie officielle a appelée « l'invasion haïtienne de la République dominicaine ». Durant cette période, les gouvernants haïtiens occupèrent la partie orientale de l'Île, Saint-Domingue espagnol, et non la République dominicaine, qui n'existait pas encore. Comme souvent dans les récits nationaux, la version officielle fait comme si la nation avait toujours existé. Ainsi, dans cette version, la supposée invasion aurait visé la République dominicaine, un exemple de la manière dont s'intronise la construction d'un type de mémoire dans l'imaginaire de la nation.

Il vaut la peine de relativiser et d'examiner d'un œil critique la façon dont s'est instaurée cette mémoire sélective, élitiste et hispanophile, et de la confronter à d'autres versions des processus qui se déployèrent durant ces vingt-deux années, à partir des interprétations d'historiens plus critiques. Pour Franklin Franco (2009), par exemple, à Saint-Domingue espagnol, trois groupes aux positions politiques distinctes coexistaient. D'un côté, ceux qui voulaient s'unir à Haïti, situés dans la zone Nord, notamment à Santiago, Puerto Plata, Cotuí, La

Vega et Macorís, et des groupes de la zone Sud, à Azua, San Juan et Neiba, qui entretenaient depuis des années des échanges commerciaux et culturels avec Haïti et voyaient dans l'union des deux parties de l'Île le moyen de surmonter la crise économique qui affectait Saint-Domingue espagnol. À ce groupe se joignit un grand nombre de personnes réduites en esclavage qui cherchaient l'abolition de l'esclavage.

D'un autre côté, il y avait ceux qui cherchaient le protectorat de la France, représentés essentiellement par des *bateros*⁸, grands propriétaires terriens de la classe privilégiée qui concentraient les terres entre leurs mains. Et un autre groupe qui voulait s'intégrer à la Grande Colombie, projet mené par Simón Bolívar dans le Sud du continent. Ce dernier groupe était composé de Créoles, d'intellectuels citadins jouissant de privilèges économiques, de pouvoir social et administratif, qui refusaient d'être dirigés par d'anciens esclaves noirs. Son chef fut le *batero* José Núñez de Cáceres qui, soutenu par des militaires, accéda au pouvoir de Saint-Domingue espagnol le 1^{er} décembre 1821 et brandit le drapeau de la Colombie et d'Haïti en annonçant la création de l'État indépendant Haïti espagnol, fédéré à la Grande Colombie, bien que Simón Bolívar ne l'ait pas reconnu.

De son côté, Frank Moya Pons (1972) présente une série de documents qui indiquent que Núñez de Cáceres ne bénéficia pas du soutien de la majorité des groupes populaires. Cette période est connue dans l'histoire officielle sous le nom « d'España Boba » (1821-1822). Cette situation ouvrit la voie à Jean Pierre Boyer, qui était alors président d'Haïti et bénéficiait du soutien des commerçants du Nord et du Sud, pour occuper Haïti espagnol, en le faisant savoir à Núñez de Cáceres en ces termes :

« Je n'espère trouver partout que des frères et des amis, des fils à embrasser. Aucun obstacle n'est capable de m'arrêter, chacun peut être tranquille quant à sa sécurité et celle des siens » (cité par Franco, 2009, p. 178)

Les paroles de Boyer répondaient probablement à un discours politicien visant à intégrer les deux parties de l'Île ; il est néanmoins important de considérer

8 « Éleveurs » terme désignant les propriétaires de troupeaux et de grands domaines d'élevage dans le contexte caribéen.

qu'une grande partie des habitants de Saint-Domingue espagnol souhaitait cette intégration, ce que l'histoire officielle (García, 1894 ; Rodríguez, 1957 ; Jiménez, 2004) ne met pas en lumière. Le 9 février 1822, Boyer fit son entrée dans la ville de Saint-Domingue et, ce même jour, annonça l'abolition de l'esclavage. Une invasion est, à proprement parler, une attaque, généralement militaire selon les logiques de l'époque, menée par des forces extérieures dans le but de contrôler un territoire, mais ce n'est pas ce qui se produisit en 1822. Une grande partie de la population de Saint-Domingue espagnol souhaitait l'intégration à Haïti pour les raisons évoquées précédemment. Cette analyse est importante car la notion d'invasion s'est progressivement imposée comme l'un des piliers principaux de l'argumentation que les secteurs nationalistes ont intronisée et utilisée pour mépriser le peuple haïtien, et surtout ses descendants en République dominicaine, ainsi que pour justifier des politiques d'État qui contrôlent la migration haïtienne vers le pays, retirent les droits du travail aux travailleurs de nationalité haïtienne et à leurs descendants nés et vivant dans le pays. Je reviendrai sur ce point plus loin.

Durant les vingt-deux ans du mandat de Boyer, son gouvernement prit des mesures populaires tout en en édictant d'autres qui le furent moins. Il décréta que pour exercer le commerce il fallait avoir la citoyenneté haïtienne, ferma l'université et obligea les étudiants à rejoindre l'armée pour se préparer à une éventuelle incursion française, interdit l'espagnol dans les documents officiels et le remplaça par le français ; la population devait s'intégrer aux plantations pour produire des biens destinés au marché, comme du côté haïtien, afin de permettre le redressement économique de l'Île face à d'éventuelles invasions françaises. Boyer redistribua les terres entre la population, ce qui affecta les intérêts économiques des propriétaires terriens. Entre les deux parties de l'île existaient des différences culturelles, ethniques et politiques, y compris en matière de production, résultat des marques laissées par les processus de colonisation différenciés espagnol et français, ce qui rendit plus difficile l'unification des deux parties de l'Île (Moya Pons, 1972 ; Franco, 2009 ; Cassá, 1977).

Durant cette période, l'hispanisme se renforça en réaction au projet de Boyer d'unir l'île. L'élite créole blanche d'ascendance espagnole s'accrocha à la langue espagnole et à la religion catholique pour affirmer son identité hispanique face

aux Haïtiens. L'hispanité alla ainsi se constituer comme une catégorie centrale dans l'identité nationale de la partie orientale de l'Île.

En 1825, la France conditionna la reconnaissance de l'indépendance d'Haïti au paiement de ce qu'elle appela une « indemnisation » de 150 millions de francs, destinée à couvrir les pertes subies par les colons français lors de la Révolution haïtienne. Cette dette représentait cinq fois le budget de la France à l'époque et devait être remboursée en cinq ans (Cassá, 1977). Bien que Boyer s'y soit d'abord opposé, soutenu surtout par ceux qui affirmaient que la Révolution haïtienne avait été gagnée au prix du sang, s'y refuser présentait le risque d'une nouvelle invasion française. Le gouvernement haïtien finit par accepter et dut trouver les fonds pour rembourser la dette, ce qui l'amena à rétablir le travail dans les plantations et le travail forcé dans les deux parties de l'Île. Malgré ces mesures, cette décision affecta sévèrement l'économie d'Haïti, situation qui a été l'une des causes pour lesquelles ce pays devint l'un des plus appauvris de l'hémisphère, et ce jusqu'à aujourd'hui. Paradoxalement, Haïti se retrouva à payer l'indemnisation comme s'il s'agissait d'une réparation obligatoire, alors que ce devait être tout le contraire : ce sont les Français qui auraient dû réparer les dommages causés par l'esclavage et le colonialisme. Une dette encore en suspens, l'une des formes les plus brutales de la colonialité, après l'abolition de l'esclavage.

Naissance de la République Dominicaine (1844)

Tant dans la partie occidentale que dans la partie orientale de l'Île, le mécontentement envers le gouvernement de Boyer grandissait, non seulement en raison de ses mesures économiques qui générèrent une grave crise, mais aussi à cause des aspects autocratiques et militaristes de son régime et, du côté oriental, du refus d'une grande partie des élites d'être gouvernées par des Haïtiens (Franco, 2009). Les idées libérales, surtout dans la portion occidentale, qui donna naissance à la Société pour les droits de l'Homme et du Citoyen en Haïti, suscitèrent de plus en plus d'insurrections. Ainsi, en 1843, une révolte éclata contre Boyer aux Cayes, ce qui l'obligea à fuir pour la Jamaïque.

Dans la partie orientale, en Haïti espagnol, quelques jeunes de la classe moyenne, fils de commerçants pour la plupart lettrés et citadins, fondèrent le



© Maribel Núñez, 2016

16 juillet 1838 la Société Secrète La Trinitaria, dont le leadership fut assuré par Juan Pablo Duarte, aujourd'hui considéré comme le principal père de la patrie de la République dominicaine, aux côtés de Francisco del Rosario Sánchez et Ramón Matías Mella. Au départ, les noirs et les mulâtres virent en La Trinitaria, de tendance libérale, un mouvement raciste dirigé par de jeunes inexpérimentés. Cependant, en raison de la crise économique, sociale et politique, elle gagna progressivement de plus en plus d'adeptes.

Il existait un autre groupe, dirigé par Buenaventura Báez, *hatero* du Sud qui cherchait à établir un protectorat français à Saint-Domingue espagnol pour se séparer d'Haïti, en échange, ils cédaient aux français la Péninsule et la Baie de Samaná à l'Est de l'Île. Mais ceci n'eut pas lieu (Moya Pons, 2013). Avec le soutien des frères Santana, importants propriétaires de grands domaines d'élevage dans la région de l'Est, les Trinitaires parvinrent à prendre le pouvoir, et le 27 février 1844, ils brandirent le drapeau qui donna naissance à la République dominicaine sous le cri de : « Dieu, Patrie et Liberté ! ».

De nombreux débats existent aujourd'hui sur les Trinitaires et, en particulier, sur Juan Pablo Duarte, fils d'un Espagnol et d'une mère créole, surtout ces dernières années avec la vague nationaliste et la remise en question de sa mémoire par des chercheurs et des historiens qui questionnent sa légitimité comme principal père de la patrie, étant donné qu'il n'était pas présent lors des événements cruciaux qui donnèrent naissance à la République dominicaine, car il se trouvait en exil.

Taína Mirabal, née en Dominicaine et résidant aux États-Unis, qui se définit comme une anti-duartiste radicale, a produit le film *Padres de racismo* (Pères de racisme), un jeu de mots qui se substitue à « les pères de la patrie ». Dans le film, la réalisatrice soutient que l'histoire autour du fondateur de la nation dominicaine a été déformée et que le peuple a été trompé à travers des mensonges centenaires. Elle a déclaré que « Duarte était un raciste, c'est une vérité qui a été occultée par les groupes de pouvoir qui veulent maintenir le contrôle des ressources du pays » (Tejada, 2007). À cette déclaration, comme à tant d'autres qui remettent en question la mémoire du patriote, les nationalistes ont répondu en défense du père de la patrie, affirmant que les groupes qui avancent ces arguments ne cherchent qu'une « invasion haïtienne » ou à « haïtianiser le pays » (Gómez, 2015 ; Redacción masacre.com, 2017).

Le philosophe dominicain Pablo Mella (2013) a analysé la construction réussie de la figure de Juan Pablo Duarte élaborée par certains hommes de lettres comme figure emblématique du « patriote » dominicain, à partir de leurs intérêts politiques, ce qui contribua à installer et à alimenter le racisme et l'anti-haïtianisme. J'ai été témoin de sa persévérance durant mon travail de terrain. Là, je me suis rendu compte que la figure de Juan Pablo Duarte, aux côtés de celles de Ramón Matías Mella et Francisco del Rosario Sánchez, érigés comme pères de la patrie, ainsi que le drapeau dominicain, étaient omniprésents dans tout le pays. La figure de Duarte apparaît dans les marches en soutien à l'Arrêt 168-13, où l'anti-haïtianisme s'exprimait ouvertement. Son nom est également invoqué dans de nombreux débats à la radio, dans les journaux, à la télévision et sur les réseaux sociaux. Dans plusieurs parties du pays, je trouvai des affiches et de grandes pancartes arborant son image, ce qui, avant la crise raciale et sociale provoquée par l'Arrêt, était bien moins fréquent.

Pablo Mella a analysé des discours d'intellectuels de la décennie 1880. Son étude se concentre sur trois de ces hommes de lettres : José Gabriel García, considéré comme le premier historien dominicain, Fernando Meriño, chef de l'Église catholique en République dominicaine au moment de l'après-indépendance, et Emiliano Tejera, écrivain, homme politique et penseur très influent à l'époque. Mella montre que Juan Pablo Duarte était un inconnu dans la société dominicaine jusqu'en 1884. En dehors de sa famille, seul un groupe d'hommes de lettres de la capitale le connaissait. Sa figure ne fut célébrée qu'après sa mort. Bien qu'ils aient eu des divergences entre eux, ces trois personnages se rejoignirent dans leur manière d'exalter Duarte. Ils mirent en avant ses vertus viriles, son caractère espagnol et blanc, ainsi que ses dons militaires, le qualifiant de « général dominicain », bien qu'il ne le fût pas réellement, mais cela s'accordait bien avec la sensibilité militariste de l'époque. Cette dimension a été renforcée par les institutions publiques à travers les nombreuses et successives commémorations patriotiques, dispositif efficace pour inventer, consolider et intérioriser l'identité nationale partagée, inclusive et exclusive à la fois.

Précisément, dans le cadre de cette stratégie, Mella souligne que Duarte a été représenté comme un héros épique, victime qui meurt pour la cause, grand commerçant (ce qu'il n'était pas non plus, c'était plutôt son père), être angélique inaccessible et loin de tout désir de pouvoir, très masculin et, en contrepartie, incarnant « l'éternel féminin » autour des femmes qui l'entouraient. Enfin, et c'est très important pour mon étude, Mella souligne qu'il est présenté comme un anti-haïtien virulent. Pourtant, contrairement à ce que la plupart de mes compatriotes croient, grâce à l'idée fabriquée et alimentée par les hommes de lettres hispanistes et nationalistes, Mella soutient que Duarte n'était pas anti-haïtien. Cet auteur a au contraire proposé, en s'appuyant sur des documents de l'époque, que ses idéaux visaient à obtenir une nation libre et souveraine face à toute puissance étrangère, mais qu'il n'avait pas d'animosité particulière envers Haïti. Mella cite quelques extraits textuels des paroles de Duarte :

« Entre les Dominicains et les Haïtiens, une fusion n'est pas possible. J'admire le peuple haïtien depuis le moment où, en parcourant les pages de son histoire, je le trouve luttant désespérément contre des puissances excessivement supérieures, et je vois comment il les vainc et comment il

sort de la triste condition d'esclave pour se constituer en nation libre et indépendante. Je lui reconnais deux vertus éminentes : l'amour de la liberté et le courage... Plus d'humiliation ! Plus de honte ! Si les Espagnols ont leur monarchie espagnole, et la France la sienne ; si même les Haïtiens ont constitué la République haïtienne, pourquoi les Dominicains devraient-ils se soumettre tantôt à la France, tantôt à l'Espagne, tantôt aux Haïtiens eux-mêmes, sans songer à se constituer comme les autres ? Non, mille fois non ! Plus de domination ! Vive la République dominicaine ! » (Cité par Mella, 2013, p. 52).

Contrairement à ce désir de Duarte, une grande partie des élites dominicaines ne voulut jamais se séparer des métropoles européennes. Avant et après la naissance de la République dominicaine, plusieurs tentatives furent faites pour solliciter un protectorat : auprès de la France (en 1843), de l'Espagne (en 1861) et de la Grande-Bretagne (en 1843), dans le seul but d'obtenir la séparation d'avec Haïti. L'annexion à l'Espagne de 1861, qui donna lieu à la guerre de la Restauration, lorsque la République dominicaine redevint indépendante des Espagnols (ce qui, soit dit en passant, fut obtenu avec l'aide d'Haïti), illustre le fait que, tandis qu'un esprit d'indépendance et d'anticolonialisme espagnol régnait sur le continent américain, du moins en apparence, une grande partie des élites dominicaines ressentait le besoin d'appartenir à ce qu'elles considéraient (et que les élites actuelles considèrent encore) comme « la mère patrie ». C'est ainsi que l'hispanophilie, le racisme antinoir et l'anti-haïtianisme se configurèrent progressivement comme une partie de l'identité dominicaine dans différents projets nationaux des élites, que la majeure partie de la population finit par s'approprier.

L'industrie sucrière (1872-1930) : le retour du travail force

Bien que dans les îles colonisées par l'Espagne la production sucrière ait débuté dès les premières années de la colonisation, dans l'île d'Hispaniola son apogée arriva à la fin du XIX^e siècle, moment où le sucre passait du statut d'article de luxe à celui de produit de consommation courante. Ce fut l'un des premiers produits alimentaires à soutenir l'expansion capitaliste mondiale, fondée sur

la productivité de la main-d'œuvre et la consommation. Cela engendra une économie agroindustrielle internationale dans laquelle le sucre joua un rôle fondamental (Mintz, 1996).

L'industrie sucrière a été le secteur dans lequel ont travaillé la majorité des pères et mères des Dominicain.e.s dénationalisé.e.s par l'Arrêt 168-13. Il est important de souligner qu'au fil des années, une grande partie des Haïtien.ne.s a représenté pour cette industrie une main-d'œuvre bon marché. À ses débuts, dans le dernier quart du XIX^e siècle, des Français, des Portoricains, des Anglais, des Italiens et certains Dominicains étaient propriétaires des plantations de canne. Ils installèrent un grand nombre de plantations de canne à sucre dotées d'une technologie semi-mécanisée (machine à vapeur appliquée aux moulins ou broyeurs de fer), où prédominait l'entreprise individuelle. La phase industrielle était entre les mains des propriétaires plantations sucrières et la phase agricole entre celles des agriculteurs appelés les colons, qui étaient propriétaires des terres, appartenant à une classe moyenne et constituant une pièce maîtresse dans le développement de cette industrie. La force de travail pour la culture et la coupe de la canne était essentiellement dominicaine, employée dans de petites et moyennes unités productives (Del Castillo, 2005).

Par la suite, au début du XX^e siècle, leurs propriétaires modernisèrent les centrales sucrières en élargissant la capacité productive, en étendant les réseaux ferroviaires et en multipliant les moyens de transport. La main-d'œuvre dominicaine diminua en raison des conditions salariales défavorables, ce qui poussa les propriétaires à recourir à une main-d'œuvre étrangère amenée des îles anglaises, notamment d'Anguilla, d'Antigua, de Saint-Kitts, de Nevis, de Tortola, des Caïmans, des Turques-et-Caïques et de Saint-Thomas. Cette population est aujourd'hui connue sous le nom de *cocolos*. À partir de là, les plantations de canne à sucre s'étendirent principalement dans la zone Est du pays, notamment dans les provinces de San Pedro de Macorís, La Romana, La Altagracia et El Seibo, mais aussi à Barahona, dans le Sud, dans le District national et à Puerto Plata dans le Nord.

L'industrie se concentra ensuite entre quelques mains et entra dans une phase corporative de monopole caractérisée par le modèle d'économie d'enclave, c'est-à-dire des corporations détenant un grand nombre de centrales sucrières, avec des investissements de la banque internationale et une présence multinationale

dans la Caraïbe. L'une des caractéristiques de ces enclaves fut l'ingérence de corporations sucrières et de la banque nord-américaine, notamment la *West India Sugar Finance Co.* et la *National Sugar Refining*, conjointement avec la *National City Bank*. Les centrales sucrières devinrent les intermédiaires entre les plantations de canne, propriété des colons, et les raffineries des États-Unis (Báez, 1978).



© Raúl Zecca Castel, 2017

La domination de ces enclaves passa aux mains des nord-américains lorsque les États-Unis occupèrent militairement Haïti, de 1915 à 1934, et la République dominicaine, de 1916 à 1924. Ces interventions furent justifiées par la doctrine Monroe, politique étrangère nord-américaine à l'égard des pays latino-américains et caribéens : « L'Amérique aux Américains », formulée en 1823 par le président James Monroe pour éviter l'intervention des puissances européennes dans les affaires internes des pays de l'hémisphère américain. Cette

doctrine justifia l'accroissement de l'influence des États-Unis dans la région. C'est ce que démontrent les nombreuses interventions et invasions militaires de plusieurs pays, orientées vers la protection et la garantie des bénéfices pour leurs entreprises (Fernández, 2001). Après la Première Guerre mondiale (1914-1917), la hausse des prix mondiaux du sucre encouragea la présence des États-Unis à Cuba, à Porto Rico et en République dominicaine, à laquelle s'ajoutait la politique du Big Stick (la « grande matraque ») qui signifiait le « droit » des États-Unis à intervenir, y compris militairement, dans les affaires d'autres pays pour défendre leurs intérêts.

Les entreprises sucrières nord-américaines en Dominique, pour concurrencer le marché international et maximiser leurs profits, réduisaient leurs coûts de production, ce qu'elles faisaient essentiellement par le biais d'une main-d'œuvre bon marché. En raison de la proximité géographique avec Haïti, elles attirèrent des travailleurs haïtiens, moins coûteux à recruter que ceux d'autres îles. Dès 1920, la main-d'œuvre haïtienne représentait 50 % de l'industrie (Riveros, 2014). Comme les travailleurs n'avaient que peu d'options d'achat et de mobilité, ils consommaient dans les épiceries situées dans les centrales sucrières elles-mêmes, propriétés des patrons qui avaient frappé leur propre monnaie d'échange : les *sugar tokens* ou les *vales*⁹. Ils réduisaient ainsi leurs coûts en bouclant le circuit du salaire (Del Castillo, 2005).

Les Nord-Américains recrutèrent les travailleurs sous couvert des ordres exécutifs n° 259 et n° 372 et, avec l'autorisation du Secrétariat d'État à l'Agriculture et à l'Immigration, obtenaient des permis d'immigration pour les travailleurs de la saison sucrière. Ces ordres stipulaient que les employeurs financeraient le transport de retour des *braceros* (travailleurs agricoles saisonniers) pour assurer leur retour en Haïti. De plus, il leur était interdit de quitter le pays avant la fin de la saison sucrière, sous peine d'amende, d'emprisonnement ou d'expulsion. Cependant, beaucoup de patrons évitaient de payer les taxes d'immigration, laissant ainsi de nombreux travailleurs en Dominique, auxquels s'ajoutaient ceux qui se déplaçaient vers d'autres centrales sucrières en quête de meilleures conditions de travail (Riveros, 2014).

9 "Bon de sucre" ou "à valoir", avec quoi ils achetaient dans les magasins d'entreprises.

Certains documents de l'époque révèlent la conception raciste à l'égard des travailleurs agricoles saisonniers haïtiens. Ainsi, par exemple, la Commission des finances de la Chambre des députés signalait en 1910 que :

« L'influence des travailleurs de race inférieure qui parcourent annuellement le pays à la recherche d'emploi dans les plantations de canne éloigne le travailleur national qui ne peut couvrir ses besoins avec le maigre salaire versé par l'industrie sucrière » (cité par Inoa, 1999, p. 4).

Les travailleurs haïtiens n'étaient pas seulement considérés comme appartenant à une « race inférieure », mais on les accusait en outre de parcourir le pays et de voler le travail aux travailleurs nationaux, un discours éloigné de la réalité, puisque l'on cherchait précisément une main-d'œuvre haïtienne parce que les Dominicains ne voulaient pas, (et ne veulent toujours pas) couper la canne en raison des bas salaires, et parce qu'ils considèrent que c'est un travail réservé à ce qu'ils estiment être la « race inférieure », la haïtienne. Durant cette période, de grands investissements de capitaux instaurèrent des géants sucriers comme la *Central Romana Corporation*, à capitaux nord-américains, et la *Central Barahona*, à capitaux cubains. Par la suite, d'autres centrales sucrières s'installèrent, dont les propriétaires étaient italiens. Après 1881, l'Italien Juan Bautista Vicini alla jusqu'à contrôler à lui seul dix usines (Del Castillo, 2005). Aujourd'hui, la famille Vicini est l'un des plus grands groupes entrepreneuriaux de cette industrie.

Tout cela ne se fit pas tout seul : ce fut le résultat de la dépossession des terres d'un grand nombre de petits agriculteurs. À la fin des années vingt, les technologies se développèrent dans les centrales sucrières et les réseaux ferroviaires multiplièrent leurs wagons et locomotives, ce qui permit d'étendre le latifundisme, donnant naissance à ce que l'on appela la Grande Centrale, qui articulait plusieurs centrales sucrières en de vastes domaines et sur de longues distances. L'investissement privé fut favorisé par l'État, qui délivra des titres de propriété privée, exonéra du paiement des droits de douane sur les machines, outils et matériaux agricoles, et limita les zones consacrées à l'élevage (Del Castillo, 2005). C'est ainsi que le sucre devint pendant longtemps le produit le plus important de l'économie dominicaine.



© Kastiyo-Spinósa, 2017

La frontière : *la Matanza del Perejil*¹⁰ et l'anti-haïtianisme d'État

On raconte que jusqu'en 1937, la vie à la frontière fut caractérisée par une coexistence pacifique et fraternelle entre les communautés des deux côtés de la ligne frontalière, au point que celle-ci s'effaçait dans la vie quotidienne. Mais à partir de 1935, cela commença à changer sous l'effet des politiques étatiques des gouvernements dominicains successifs, qui s'employèrent à renforcer la séparation des deux peuples à travers la construction d'un discours sur « le danger haïtien ». À ce sujet, l'étude réalisée par Richard Turits (2014) auprès de survivants du massacre de 1937 montre qu'avant les années trente, la frontière Nord de l'île était un espace bilingue, biculturel et transnational. Il y avait des mariages entre Haïtien.ne.s et Dominicain.e.s, un esprit de voisinage

entre les personnes des deux nations, il n'existait pas de douane, la contrebande était courante et la monnaie haïtienne circulait librement, bien que les notions de souveraineté politique et de nationalité dominicaine étaient bien réelles. L'exemple en est la perception d'une taxe d'immigration à ceux et celles qui n'étaient pas né.e.s sur le sol dominicain.

Tout cela changea avec la dictature de Rafael Leónidas Trujillo. Ses trente et un ans de gouvernement (1930-1961) se traduisirent par l'une des dictatures anticomunistes les plus cruelles de toute l'Amérique latine et de la Caraïbe, marquée par une répression acharnée contre ses opposants. Trujillo fonda le Parti dominicain, seul parti accepté durant son régime, auquel il était obligatoire d'appartenir pour accéder à certains droits, comme l'emploi. On estime que, durant la dictature, la famille Trujillo occupait près de 50 % de la population employée et contrôlait plus de 80 % de la production agricole et industrielle du pays (Peguero et de los Santos, 1989). Son gouvernement se caractérisa, outre l'instauration de la peur et de la terreur, par le culte de sa personnalité. Trujillo se considérait comme blanc, bien que sa propre grand-mère maternelle, Luisa Erciná Chevalier, fût haïtienne.

L'hispanité, dans son association à la blanchité, fut renforcée durant la dictature de Trujillo. Son gouvernement appliqua une *politique de dominicanisation* qui opéra à travers la diffusion de symboles nationaux, l'imposition de l'espagnol standard, et le changement en espagnol des noms haïtiens et français de villages, de rivières et même de ruisseaux frontaliers. Cela eut des effets déterminants sur la gestion de la vie à la frontière. Trujillo renforça également la présence de l'Église catholique, en persécutant les cultes et célébrations populaires d'origine africaine. Il étendit significativement le nombre d'écoles publiques à la frontière, tant au Nord qu'au Sud, et établit des programmes d'études spéciaux mettant l'accent sur l'espagnol standard ainsi que sur les symboles et l'histoire nationaux (Turits, 2014).

En 1934, Trujillo signa un accord d'amitié et de fraternité avec le président haïtien de l'époque, Sténio Vincent, qui fixa la délimitation frontalière définitive entre les deux pays. Cet accord fut contesté par les propriétaires terriens dominicains car il affectait leurs intérêts fonciers. Ce mécontentement se dirigea vers les paysans haïtiens, accusés d'usurpateurs, d'envahisseurs et de voleurs de fruits

et de bétail. Parallèlement, plusieurs intellectuels et fonctionnaires trujillistes, influencés par les idées racistes européennes de l'époque, se les approprièrent et les adaptèrent au contexte dominicain, en les retournant contre le peuple haïtien, tout en se proclamant héritiers des Blancs supérieurs. Comme dans de nombreux pays de la région à cette époque, la politique étatique d'immigration, qui cherchait à attirer des immigrants et des travailleurs blancs pour « améliorer la race » et parvenir à une « régénération raciale nationale », fut également appliquée en République dominicaine. Dans cette lignée, un extrait du rapport rédigé en 1937 par Vicente Tolentino Rojas, alors directeur des Statistiques du gouvernement de Trujillo, affirmait, au sujet de la capacité ou non de la République dominicaine à accueillir des immigrants, que :

La question de l'amélioration raciale de notre population par le croisement ou par l'établissement de Blancs est une affaire qu'il est urgent d'entreprendre. Si ce problème n'est pas affronté, le pays finira par être, dans le meilleur des cas, mulâtre [...] Les immigrants doivent donc être de race blanche, et en aucun cas plus âgés que 35 ans pour les hommes et 30 ans pour les femmes, afin que l'âge ne les ait pas stérilisés à leur entrée dans le pays, ou ne les stérilise peu de temps après » (cité par Vega, 1988, p. 285).

De même, le directeur des Migrations, Reynaldo Valdez, la même année, déclarait :

L'urgente nécessité qu'a la République dominicaine d'attirer une population de race blanche, particulièrement des agriculteurs de race espagnole ; et nous essayons d'expliquer que nous considérons notre sous-peuplement comme une invention pour que l'excédent de population d'Haïti se répande sur notre sol, créant des problèmes complexes et variés avec une invasion clandestine. Nous pensons que la République dominicaine ne parviendra pas à son destin si elle ne trace pas un véritable "Plan d'État", dont la disposition centrale soit la promotion d'une forte migration blanche dirigée et contrôlée par les gouvernements nationaux. Nous pensons également que le gouvernement du Généralissime Trujillo y Molina se trouve dans des conditions optimales, grâce à l'ordre et à la sécurité sociale qu'il a obtenus, pour initier cette puissante œuvre de régénération nationale » (cité par Vega, 1988, p. 286).

Ces extraits insistent sur deux questions importantes qui constitueront un fil conducteur dans l'imaginaire national des élites : la nécessité de blanchir la population et l'idée d'une « invasion » haïtienne. Cette dernière deviendrait l'excuse et l'obstacle à l'atteinte de l'hispanité. Répétées dans de nombreux médias et espaces, ces idées fabriquées et promues par des intellectuels et des fonctionnaires dominicains cherchaient à mettre en œuvre un « plan d'État » qui, selon leurs calculs, éviterait le noircissement et la haïtianisation du pays. À ce sujet, Trujillo chercha à restreindre la migration haïtienne avec la loi de « dominicanisation du travail » en 1933. Cela impliqua, entre autres, l'augmentation des impôts imposés aux centrales sucrières pour le maintien des travailleurs saisonniers, et obligea à ce que 70 % de la main-d'œuvre soit dominicaine. Cependant, des permis directs étaient également accordés aux centrales sucrières pour recruter des travailleurs saisonniers haïtiens au-delà des quotas légalement autorisés (Cuello, 1997). C'est ainsi que se consolida progressivement sa politique de dominicanisation de la frontière. Plus il s'appropriait l'industrie sucrière, plus il formalisait et étendait l'immigration de travailleurs saisonniers, tout en exonérant du paiement de la taxe migratoire les immigrants « caucasiens ».

La dominicanisation de la frontière atteindra son sommet avec ce qu'on appela le *Massacre du Persil*, survenu en octobre 1937 à la frontière Nord. Bien que dans les rapports sur ce massacre les chiffres ne coïncident pas exactement, environ 20 000 personnes, Haïtiens, Haïtiennes et leurs descendant.e.s dominicain.e.s (car beaucoup étaient déjà né.e.s là) furent assassinées à coups de machettes et de haches (c'est pourquoi on l'appela aussi « El Corte », la Coupe) à la frontière Nord, par une armée d'environ 3 000 soldats actifs renforcée par 12 000 civils entraînés. Le nom de ce massacre vient du fait que pour distinguer les civils haïtiens de la population noire et mulâtre dominicaine de la zone, on leur demandait de prononcer le mot « perejil », persil, car la langue créole ne contient pas le phonème doux de la lettre « r ». La police dominicaine et les civils entraînés disposaient ainsi d'une méthode apparemment simple pour sélectionner leurs victimes.

Environ 6 000 personnes parvinrent à traverser vers Haïti par le Nord de la frontière dominicaine, échappant ainsi à la mort (Vega, 1988). De ce massacre, nous pouvons déduire que les meurtres ne se faisaient pas seulement en raison

de la couleur des victimes, mais fondamentalement parce qu'elles étaient ou étaient supposées être haïtiennes. Malgré cela, de nombreux Haïtiens et Haïtiennes qui travaillaient ou résidaient dans les *bateyes* ne furent pas tués, car le gouvernement lui-même avait intérêt à les maintenir comme main-d'œuvre bon marché. Trujillo s'appropriait progressivement plusieurs centrales sucrières, motivé par les importants bénéfices tirés de l'exportation de sucre, de mélasses et d'autres dérivés. Dès le milieu des années 1955, il était propriétaire de sept centrales : Catarey, Río Haina, Amistad, Monte Llano, Ozama, Porvenir et Santa Fe (Cuevas, 1999).

Le dictateur intégra à son régime une série d'intellectuels hispanophiles et anti-haïtiens, comme Manuel Arturo Peña Batlle et Joaquín Balaguer (qui deviendra plus tard président), représentants de l'élite dominicaine de Santiago et de Saint-Domingue, qui se définissaient eux-mêmes comme Blancs et avaient étudié à l'étranger à une époque où le discours scientifique sur la race prenait de l'ampleur dans le monde entier. Ce sont ces intellectuels qui renforcèrent le plus les idées de l'hispanité, toujours en parallèle à la supposée « invasion » de la population haïtienne, puisque celle-ci signifiait, à leurs yeux, devenir africain et s'éloigner de la civilisation blanche européenne.

Peña Batlle, avocat et historien, occupa plusieurs postes sous la dictature de Trujillo. Le 16 novembre 1942, dans un témoignage d'adhésion et de gratitude à Trujillo à l'occasion du plan de dominicanisation de la frontière et après le Massacre de 1937, il proclama son nationalisme raciste, classiste et anti-haïtien, fondé sur des idées de supériorité raciale, avec des positions nationalistes, pro-espagnoles, catholiques et chrétiennes, agitant le spectre de la supposée union de l'Île :

« Le Généralissime Trujillo a su voir les tares ancestrales, le primitivisme sans évolution possible qui maintient à l'état primitif, inaltérable, les vieilles et négatives coutumes d'une grande partie de nos voisins, précisément celle qui reste le plus en contact, par besoin, avec nos centres frontaliers [...]. N'oublions pas que cette nation espagnole, chrétienne et catholique que nous sommes, les Dominicains, est née pure et homogène dans l'unité géographique de l'île, et qu'elle se serait conservée ainsi jusqu'à aujourd'hui si ce n'était la greffe qui, depuis la fin du XVII^e siècle, s'est accouplée au tronc originel pour infecter sa sève de celle d'agents profondément et fatalement

différents de ceux qui au commencement ont grandi dans Hispaniola [...] Il n'existe aucun sentiment d'humanité, aucune raison politique, aucune commodité circonstancielle qui puisse nous obliger à regarder avec indifférence le tableau de la pénétration haïtienne » (1954, pp. 59-72).

Peña Batlle fut l'intellectuel le plus influent durant la dictature, dont les livres (1942, 1946, 1948, 1954) traitent en général de l'identité nationale. Ses idées conservatrices et nationalistes constituent encore aujourd'hui des références importantes pour la pensée conservatrice et nationaliste actuelle.

La littérature contribua également à cette idéologie anti-haïtienne. L'œuvre *El Masacre se pasa a pie*¹¹ (1973) de Fredy Prestol Castillo, fils d'un grand propriétaire terrien et commerçant, en est un exemple. Bien qu'elle ait été publiée officiellement en 1973, son manuscrit circulait déjà trente-six ans auparavant. L'auteur assista au Massacre des Haïtiens de 1937 alors qu'il exerçait comme procureur dans la ville frontalière de Dajabón, et fut l'un des juges chargés d'étouffer le crime. Bien que l'œuvre fictionnalise les faits réels à travers des fragments de témoignages qui dénoncent l'horrible événement, elle est chargée de préjugés contre la population haïtienne. Elle insiste en outre sur le discours de l'invasion :

Un jour, un ordre du Département de l'Éducation, capricieux comme tous les ordres de la hiérarchie du Département, dictés parfois avec passion, l'envoya à la frontière lointaine, pour enseigner aux Noirs d'Haïti, la nouvelle plèbe qui, à cause de leur pénétration sur nos terres, nous devons considérer comme "dominicains" pour être nés sur notre sol (1973, p. 66).

La littérature embellit et fait circuler dans l'imaginaire national les discours et les interprétations des élites, en réarticulant l'expérience historique avec des faits du passé, proposant ou soutenant un projet national. Elle permet d'insister sur la dichotomie entre le bien et le mal, cautionne des idéologies et pénètre les esprits à travers des structures institutionnelles comme l'école et le marché, ce qui donne une dimension pédagogique de la narration de la nation, ou la nation comme narration (Bhabha, 1990). Par exemple, avec près de 20 éditions, *El Masacre se pasa a pie* est un livre qui se lit aujourd'hui dans les écoles dominicaines, considéré comme la seule œuvre dominicaine à

11 « Le Massacre se déroule à pied »

entrer dans les détails du Massacre de 1937. Elisa Lister (2013), qui a analysé cette œuvre, a souligné comment, malgré le fait que les victimes du massacre furent la population haïtienne, le récit met l'accent sur les effets qu'il eut pour les Dominicains, qui se retrouvèrent sans main-d'œuvre haïtienne, c'est-à-dire sans la force de travail bon marché pour cultiver la terre.

Ces idées racistes anti-haïtiennes continuèrent à se diffuser et étaient partagées par de nombreux autres intellectuels et fonctionnaires de Trujillo, ainsi que par les gouvernants qui lui succédèrent, comme Joaquín Balaguer, collaborateur du dictateur, qui occupa plusieurs postes publics durant le régime. Après l'assassinat de Trujillo en 1961, Balaguer fut président de la Dominicaine à plusieurs reprises (1966-1978 et 1986-1996), périodes durant lesquelles il renforça l'hispanité et l'anti-haïtianisme. Balaguer proclama que l'identité dominicaine était le prolongement du peuple espagnol. Dans son célèbre ouvrage *La Isla al revés*¹² (1983), qui n'est rien d'autre qu'une révision de son œuvre *La realidad dominicana* publiée en 1947, il affirma que la « race dominicaine », comme il l'appelait, était caucasienne, de religion catholique et de langue espagnole, et était en danger de disparaître en raison de la présence des Haïtiens, qu'il définissait comme la « race éthiopienne », c'est-à-dire africaine. Pour Balaguer :

Le premier indice de cette dénationalisation est constitué par la décadence ethnique progressive de la population dominicaine. Mais la diminution de ses caractères somatiques primitifs n'est que le signe le plus visible de la dénationalisation du pays, qui perd peu à peu sa physionomie espagnole (1983, p. 45).

L'idée de primitif dans cette phrase de Balaguer n'est pas le synonyme exact de sauvage, mais de primaire, qui, en termes de caractères somatiques, représentait pour lui « l'espagnol ». Dans cette citation, on peut également lire comment il articule la perte de ces caractères espagnols à la dénationalisation : il existe donc une relation directe entre être espagnol et l'appartenance à la nation dominicaine. Cette idée, qui apparaît comme une métaphore, se concrétise plus tard avec l'Arrêt 168-13. Balaguer écrit également :

L'immigrant haïtien a également été à Saint-Domingue un générateur de paresse. La race éthiopique est par nature indolente et n'applique son effort à aucun objet utile si ce n'est lorsqu'elle a besoin d'obtenir par cette voie sa propre subsistance (1983, pp. 45-52).

Pour lui, la population haïtienne était indolente, paresseuse par nature, et ne faisait d'efforts que lorsqu'elle cherchait des moyens de subsistance. Dans d'autres passages de l'œuvre, il soulignait que le peuple dominicain est le plus espagnol par tradition, mais le considérait en même temps comme un instinct, donc naturel, et que ce qu'avait fait « l'empire haïtien » par sa présence dans le pays était dénaturant.

D'autres intellectuels postérieurs et actuels ont poursuivi cette tradition nationaliste et anti-haïtienne de Trujillo et de Balaguer. L'un d'eux a été Manuel Núñez qui, dans son livre *El ocaso de la nación dominicana*¹³, publié en 1990 et réédité en 2001, exprime clairement ces positions. Ce livre fut primé à la Foire du livre de 2002, malgré l'opposition de nombreux intellectuels dont l'argument était qu'il encourageait le racisme et l'anti-haïtianisme. Manuel Núñez, un homme noir et historien, écrit dans ce texte :

Tout pointe vers le déclin de la Nation que nous avons connue. Les émigrations, la culture, la langue, les valeurs, ce qui fut hier la frontière spirituelle [...] ont été enveloppés par des transformations de l'être national qui métamorphosent notre culture paysanne et le visage spirituel des villes. Plus nous nous éloignons de ce que nous avons été, naîtra sur les ruines de ce que nous étions une autre nation qui se raccorde à la haïtianité de la campagne (2001, p. 237)

Les arguments de Núñez reposent sur un racisme culturel, soutenant que c'est la « colonisation » de la culture haïtienne qui a transformé la véritable culture dominicaine et dénationalisé la main-d'œuvre. Mais à Núñez s'ajoutent d'autres intellectuels contemporains comme Bruno Rosario Candelier, qui, outre son rôle d'écrivain, fut président de l'*Académie dominicaine de la langue*. Cet essayiste, au moment où José Francisco Peña Gómez, leader dominicain noir, fils de parents haïtiens et social-démocrate, recueillait un large soutien populaire pour les élections de 1996, argumenta :

13 « Le crépuscule de la nation dominicaine »

« Le scrutin électoral du 30 juin 1996 est crucial pour le destin de la République, étant donné que l'on croit que le candidat présidentiel du PRD¹⁴ est redevable d'antiques desseins haïtiens [...] ils reflètent l'empreinte émotionnelle ou affective selon laquelle Peña Gómez est culturellement haïtien et, par conséquent, ses attitudes et gestes se subordonnent à ce modèle de comportement ancestral qu'il porte ancré dans son esprit [...] il ne convient pas à notre pays qu'il assume le contrôle de l'État dominicain, dont les traditions culturelles et religieuses sont en danger avec le candidat du Parti Révolutionnaire Dominicain. [...] les réflexes culturels de son comportement dictent une attitude et une subordination conformes à ses ancêtres haïtiens », et par conséquent, « la majorité des Dominicains estiment qu'avec Peña Gómez à la tête de l'appareil d'État, la survie des valeurs nationales n'est pas garantie » (cité par Franco, 2005).

Ceci montre que pour Rosario Candelier, la figure de José Francisco Peña Gómez, de nationalité dominicaine, rompait avec le projet « purement » dominicain, en faisant appel à des valeurs culturelles pour établir un « nous » et un « eux ». Cela révèle également la relation entre ce type d'intellectualité et les questions d'État. En ce sens, aussi bien chez Manuel Núñez que chez Rosario Candelier et de nombreux autres intellectuels, nous voyons clairement l'idée que le national dominicain se construit toujours en opposition à Haïti, idées dérivées de ce que l'intellectuel dominicain Silvio Torres-Saillant a appelé le *trujillisme culturel*, qu'il définit comme « une notion perverse de la nation mise en vogue par les scribes du trujillat et maintenue en vigueur dans le discours public jusqu'à nos jours en raison de la longue et pernicieuse vie politique de Joaquín Balaguer et d'autres serviteurs du tyran » (2019, p. 333).

Le racisme anti-haïtien s'est renforcé à partir du Massacre de 1937 et de la politique de Trujillo de dominicanisation de la frontière, qui consolida l'anti-haïtianisme d'État (Moya, 2003), poursuivi par les gouvernements suivants, comme celui de Balaguer, jusqu'à celui dirigé par le Parti de la Libération Dominicaine. Après l'assassinat de Trujillo en 1961, qui était parvenu à contrôler 63 % du capital de l'industrie sucrière nationale, toutes ses propriétés passèrent aux mains de l'État dominicain. Le 19 août 1966, par la Loi n° 7, fut créé le Conseil d'État du Sucre (CEA), organisme autonome chargé de la

coordination et du fonctionnement des centrales sucrières étatiques, tandis que plusieurs centrales à capitaux privés continuaient de fonctionner, comme la *Central Romana* et la *Central Barahona* (Báez, 1978).

Cependant, dans les années quatre-vingt-dix, l'industrie sucrière fut privatisée en réponse à la crise et à la corruption dans la production. En 1997, le gouvernement dominicain émit la Loi générale de réforme de l'entreprise publique, dirigée par la Banque interaméricaine de développement (BID). Celle-ci transféra la majorité des centrales sucrières publiques à des investisseurs privés étrangers et à quelques Dominicains. Aujourd'hui, une grande partie des centrales sucrières du CEA sont abandonnées, d'autres sont passées aux mains de grands entrepreneurs ; de nombreuses terres autrefois destinées à la production de canne à sucre furent utilisées pour d'autres cultures, comme les agrumes, l'ananas et le palmier africain. D'autres terrains, autrefois appartenant à l'industrie, furent convertis en espaces touristiques et en zones franches, qui commencèrent à occuper une place importante dans l'économie du pays.

Aujourd'hui, l'industrie sucrière est concentrée entre les groupes suivants : en première position se trouve la *Central Romana Corporation Ltd.*, appartenant à la famille Fanjul, premier producteur de sucre du pays et plus grand raffineur de sucre au monde, qui a également diversifié sa production dans les secteurs de la chimie, des zones franches, de l'élevage, de la transformation de viande et produits laitiers, des matériaux de construction, du fer, tout en disposant d'opérations portuaires et aéroportuaires, d'immobilier et d'hôtels. En deuxième position se trouve la *Compagnie Anonyme d'Exportations Industrielles (CAEI)*, propriété de la famille Vicini, producteur qui s'est également lancé dans le secteur des finances et de la gestion d'actifs. En troisième position se trouve le *Consortium Sucrier Central* avec la centrale sucrière de Barahona, initialement propriété de l'État, mais actuellement louée à une association d'investisseurs privés étrangers (Campollo du Guatemala) et d'entrepreneurs nationaux représentés par Virgilio Pérez Bernal. Le seul qui fonctionne sous direction étatique est le *Conseil d'État du Sucre (CEA)*, qui administre la centrale sucrière Porvenir. La majorité de ces entrepreneurs sont blancs ou mulâtres, et continuent de recourir à une main-d'œuvre haïtienne (Diloné, 2015).

Le travail des travailleurs agricoles haïtiens

Durant ce travail de terrain, Francesca Duvergé Françoise fut interviewée à San Luis, commune de Saint Domingue Est. Bien que j'en parlerai plus loin, par coïncidence, au moment de l'entretien se trouvait son père Besoné Duvergé, de nationalité haïtienne, qui à l'âge de 16 ans (vers les années 50 du siècle dernier) arriva en Dominique pour couper la canne comme travailleur saisonnier, poussé par des besoins économiques. Il raconta les détails de sa vie comme travailleur de la canne, les épreuves et les difficultés depuis le moment où ils étaient recrutés en Haïti :

— Bon, à cette époque-là, y'avait pas de bus, c'était un *catarey* dans lequel on transportait les bœufs.

Mais conduit par des bœufs ?

— Non, non, conduit par un chauffeur. Un *catarey*, en planches.

Si je sais ce que c'est, c'est comme une charrette. Alors on vous y montait tous ?

— On nous montait tous, ça peut transporter environ trois cents personnes ensemble, debout, parce qu'il n'y a pas de chaise, on est debout.

(Entretien n° 6)

Le *catarey* est une charrette qui, avant l'industrialisation de la production de canne, était tirée par des bœufs, puis un tracteur fut utilisé pour cette tâche. C'est ainsi que de nombreux travailleurs et travailleuses arrivèrent d'Haïti pour travailler la canne. Le Conseil d'État du Sucre lui-même, conjointement avec les services de l'Immigration, recrutait des intermédiaires appelés *buscones* qui allaient chercher des personnes en Haïti pour travailler dans la canne, les amenaient en Dominique dans des conditions déplorables, debout dans une charrette, et devaient parcourir plus de 400 kilomètres, comme le raconta M. Besoné. Il relata également qu'on ne leur disait jamais combien ils allaient être payés. On ne leur donnait qu'un hamac, une machette et un bidon vide. Toucher le paiement de la canne coupée dépendait du passage du Conseil d'État du Sucre pour la collecter. Il est possible que Don Besoné ait été un *kongó*,

comme on appelle les nouveaux travailleurs recrutés dans le cadre des accords de campagne sucrière entre les deux pays, ou un *ambafil*, comme on désigne les ouvriers clandestins qui entrent dans le pays en dehors de ces accords, et qu'il soit resté en Dominique après la fin de la saison de récolte.

En général, ils ne savaient pas parler espagnol et effectuaient les journées les plus longues pour le salaire le plus bas. Le CEA et de nombreuses entreprises sucrières ne les laissaient pas quitter le *batey*, bien qu'ils aient été recrutés pour six mois, conscients qu'ils représentaient une main-d'œuvre particulièrement bon marché. Ce fut l'une des expériences évoquées par M. Besoné. Il est arrivé en Dominique pour six mois, mais on insistait toujours pour qu'il reste :

— Quand la saison de récolte s'est terminée, ils [il parle des responsables du Conseil d'État du Sucre] nous ont dit : « vous êtes de bons travailleurs, vous n'allez pas à Haïti maintenant, vous allez rester ici avec nous pour planter et cultiver la canne ».

C'est-à-dire que la première fois qu'on vous a amené, c'était comme saisonnier, vous veniez et vous aviez la possibilité de partir ?

— Oui, oui, après six mois, mais ils ne m'ont pas laissé partir.

Pensez-vous qu'après six mois vous vouliez partir ?

— Oui, je voulais partir.

Ils vous laissaient partir ?

— Non, ils n'ont pas voulu nous laisser aller là-bas après les 6 mois, ils ne voulaient pas : « Restez ici avec nous, ici vous êtes bien », nous disaient-ils.

(Entretien n° 6)

Leur travail commençait à cinq ou six heures du matin et se terminait entre cinq et six heures de l'après-midi, et parfois ils travaillaient aussi la nuit. La plupart du temps, leur seule alimentation était la canne à sucre elle-même pour maintenir leur apport calorique, ce qui les menait à la dénutrition et à d'autres maladies, comme le diabète. Et lorsque les charrettes du Conseil d'État du Sucre ne passaient pas ramasser la canne, ils devaient arrêter de la couper

car ils savaient qu'ils ne seraient pas payés, et que la canne coupée se dessèche rapidement. Face à la question sur l'expérience la plus difficile ou douloureuse dont il se souvenait de ce travail, il répondit :

— Nous, on avait coupé environ six tonnes de canne, mais la charrette n'est pas venue, alors on avait faim. Tu vois hein ! une coupe de canne, rangée par rangée sur le sol en train de se dessécher. Mais la charrette n'est pas venue alors on a dû laisser la canne se perdre, pour aller ailleurs chercher quelque chose à manger, sinon...

Vous alliez mourir...

— Mourir de faim, parce que si la canne n'est pas ramassée on ne va pas manger et nous on a coupé la canne et ils ne la ramassent pas, faut la laisser se perdre.

Vous avez dû partir et la laisser se perdre.

— Oui, ouiii, tu vois ma fille.

(Entretien n° 6)

Mais de plus, lorsqu'ils parvenaient à faire peser la canne, ils ne recevaient pas d'argent, mais des « bons », les *sugar tokens* inventés par les Nord-Américains : des papiers qu'ils devaient échanger contre de la nourriture dans les épiceries, propriétés de leurs employeurs.

Les coupeurs de canne ont occupé et occupent toujours la base de la pyramide de l'industrie de la canne, et la majorité sont de nationalité haïtienne. Ce sont les pères et les mères de la plupart des personnes avec qui j'ai discuté. Jusqu'aux années quatre-vingt, on ne leur remettait pas de documents. En général, les hommes recevaient une fiche qui les accréditait comme travailleurs saisonniers, mais la majorité d'entre eux se la voyaient confisquer par le CEA comme par les entreprises privées, pour les empêcher de quitter leur emploi, ce qui les exposait à un risque constant d'expulsion et les obligeait à rester dans les *bateyes*. Comme beaucoup d'entre eux étaient encouragés ou contraints de rester pour continuer à travailler la canne contre un maigre salaire, ils fondèrent des familles dans ces mêmes bateyes, lieux qu'ils habitèrent pendant des années dans des conditions précaires, sur lesquelles je reviendrai plus en détail dans le chapitre suivant.

Il est intéressant de s'arrêter sur les différentes formes et arrangements entre hommes et femmes pour traverser la frontière, même s'ils n'étaient pas en couple, voire s'ils ne se connaissaient pas. Faire semblant de l'être leur permettait d'obtenir de meilleures conditions de logement et de franchir la frontière. Ce fut le cas de la mère et du père d'Altagracia Joseph, qui participa à cette recherche. Elle se définit avec fierté comme une femme noire des *bateyes*. Il est très rare qu'une personne en Dominicaine se définisse comme habitante des *bateyes* et l'assume avec fierté, en raison de la connotation négative qui entoure les *bateyes*, lieux où ont vécu la majorité des travailleurs et travailleuses de la canne, synonymes de pauvreté et d'« Haïtiens ». Née en 1985 dans l'un des *bateyes* d'El Seybo, dans l'Est de la Dominicaine, elle est aujourd'hui avocate. Au moment de l'entretien, elle était membre du Mouvement socioculturel des travailleurs haïtiens (MOTCHA). Au sujet de son père, coupeur de canne, et de sa mère, semeuse et vendeuse de viande et de légumes, Altagracia raconte :

La saison de récolte allait commencer et ils ne laissaient pas les femmes seules traverser, alors quand mon père passait, elle a dit : non, c'est mon mari, je suis avec lui, c'est mon mari, et c'est comme ça que la relation a commencé. Oui, parce qu'ils ne laissaient pas les femmes traverser seules, elles devaient avoir un compagnon. Alors elle traverse avec lui, et une fois là-bas tu n'as plus personne, on ne va pas lui donner une maison rien que pour elle [...] Alors sans personne, c'est-à-dire sans compagnon, ils pouvaient mettre 10, 15 et même 20 hommes dans une chambre de baraquement, mais au final , le plus grand équipement qu'ils pouvaient avoir était une *mocha* (machette), une lime, un *galón*¹⁵ et si t'avais de la chance ils te donnaient un petit matelas comme ceux qu'on utilisait beaucoup avant dans les *bateyes*. Alors il a dit bon, si tu restes avec moi je n'aurai pas à partager la maison avec d'autres gens et toi t'as où dormir, car sinon on ne va pas te donner une maison rien que pour toi [...] c'est comme ça qu'ils sont restés, ils ont vécu là un moment et de cette union nous sommes nés. (Entretien n° 7)

Cette pratique est encore courante aujourd'hui entre hommes et femmes haïtiens qui passent en République dominicaine pour travailler dans l'industrie sucrière. Elle remet en question les conceptions du mariage, du

15 Une *mocha* est une petite machette utilisée pour couper la canne. La *lime* est utilisée par les travailleurs de la canne pour aiguiser la machette. Un gallon (*galón*) est une unité de mesure des liquides. Dans ce cas, les travailleurs recevaient un bidon vide pour l'eau.

couple, de l'union libre et de l'amour depuis une perspective à la fois moderne et traditionnelle, ce qui implique de comprendre d'autres logiques de parenté.

Ce sont des unions qui se forment par survie mutuelle, et les personnes restent ensuite ensemble, que ce soit par habitude ou pour continuer à se protéger mutuellement, et finissent même par avoir des enfants. Altagracia mentionna également que les femmes seules n'étaient pas autorisées à traverser en Dominicaine, ce qui s'explique par le fait que le travail de la canne a été masculinisé, bien que certaines femmes aient semé et coupé la canne. Il est probable qu'on ne laissait pas passer les femmes seules pour éviter qu'elles se marient avec des hommes dominicains ou qu'elles procréent sur place, ce qui aurait fait de leurs enfants des Dominicain.e.s de naissance, une façon de limiter l'augmentation de la population d'origine haïtienne.

Bien peu de choses ont changé dans l'industrie sucrière. On leur donne désormais un matelas plutôt qu'un hamac, on les transporte en bus plutôt qu'en charrette, mais tout le reste demeure identique.

Documentation et nationalité

Comprendre la situation des papiers d'identité des Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, question qui sera importante pour justifier l'Arrêt 168-13, implique de prendre en compte, d'un côté, la situation de leurs parents, pour la plupart des migrants arrivés pour travailler dans l'industrie de la canne dans des conditions irrégulières encouragées par l'État et les entreprises privées, et de l'autre, la législation dominicaine à ce sujet.

Les lois migratoires, en général, ont été liées à des systèmes de hiérarchie sociale. Elles favorisent certains individus et groupes de citoyens par rapport à d'autres pour les intégrer à l'État-nation, notamment ceux qui bénéficient de privilèges raciaux, de classe et de nationalité. La République dominicaine ne fait pas exception. Depuis des siècles, elle a encouragé l'arrivée et l'installation de personnes qui ne sont pas noires.

Par exemple, dès 1879, la Loi sur la migration 1780 et la Loi 5074 de 1912 encourageaient la migration de personnes caucasiennes pour s'installer de

manière permanente dans le pays, en leur accordant des titres de propriété foncière (Capdevilla, 2004). D'autre part, la migration de travailleurs saisonniers étrangers, surtout haïtiens et *cocolos*, comme je l'ai déjà expliqué, fut initiée par les militaires américains durant l'occupation, par le biais de permis accordés par les entreprises sucrières et ratifiés par le Secrétariat d'État à l'Agriculture et à l'Immigration, un processus qui fut entaché de nombreuses irrégularités.

À partir des années trente, avec la politique de dominicanisation de la frontière de Trujillo, qui établissait que 70 % du personnel recruté devait être dominicain, on continuait pourtant à recruter des travailleurs saisonniers au-delà de cette proportion. Après le Massacre de 1937, une plus grande régularisation s'opéra à la frontière, et par des accords bilatéraux entre Haïti et la République dominicaine, des lois furent émises stipulant que toute personne souhaitant traverser la frontière dominico-haïtienne devait disposer d'une série de documents :

Une carte d'identification émise par les autorités de son pays avec les photographies du demandeur, un permis d'admission délivré par le consulat du pays dans lequel il souhaite entrer, et un permis remis par la police du pays d'origine de la personne qui traverse la frontière. La loi créa également une procédure pour le rapatriement des citoyens dont le séjour légal n'était pas régularisé dans l'un ou l'autre pays (Riveros, 2014, p. 35).

Cependant, dans le cas des travailleurs saisonniers, cela ne s'appliquait pas, et leur situation dépendait des dispositions en vigueur sur le sujet. Cela impliquait qu'ils entraient par recrutement, selon des accords bilatéraux ou de façon clandestine. Ainsi fut établie la classification des étrangers en immigrants et non-immigrants, où les travailleurs saisonniers et leurs familles étaient définis comme non-immigrants, ce qui limitait la durée de leur séjour. Ces travailleurs n'avaient pour seule obligation que de présenter un document de nationalité, qui leur permettait de rester temporairement dans le pays jusqu'à la fin de la saison de récolte et être rapatriés ensuite. Ce permis était délivré par la Direction générale des migrations, et les entreprises devaient s'acquitter d'une taxe et soumettre la liste des travailleurs saisonniers figurant sur leur registre de paie pour que ce permis leur soit accordé. Beaucoup d'entreprises n'envoyaient pas ces listes pour éviter de payer les taxes.

Natalia Riveros, dans le rapport *État de la question de la population des bateyes dominicains* (2014), analyse comment, par la suite, la Loi 990 de 1945 établissait que tout étranger de plus de 16 ans séjournant dans le pays pendant plus de 60 jours devait être porteur d'une carte d'identité. Les travailleurs étaient autorisés à détenir ces cartes. En 1952, par un accord bilatéral entre Haïti et la Dominique, il fut établi que les épouses et les enfants de moins de dix ans constituaient une obligation pour l'État et pour les entreprises sucrières. Les épouses des travailleurs saisonniers avaient les mêmes droits d'obtenir des papiers d'identité. Les centrales sucrières devaient s'engager à prendre en charge les frais d'obtention des cartes d'identité, du permis de voyage et du certificat de santé du travailleur, ainsi qu'à payer pour eux et leurs familles la taxe d'immigration, la carte d'identité dominicaine et la carte d'inscription au Consulat haïtien. Elles obligeaient également les travailleurs et leurs familles à rester dans les zones des entreprises sucrières.

C'est ainsi qu'à chaque travailleur et à leurs épouses était remise « la fiche » qui leur donnait le droit de percevoir leur salaire, de prouver qu'ils travaillaient dans une centrale sucrière et de toucher des primes. Beaucoup d'entre eux reçurent la fiche, mais ils ne reçurent pas tous leur carte d'identité. Riveros illustre cette situation à partir d'une analyse de plusieurs documents :

Il n'y a pas de clarté sur la régularité et l'ordre du processus, puisque que l'espace pour le numéro de carte d'identité dominicaine qui devait être noté sur les cartes de contrôle de la taxe d'immigration est parfois vide et d'autres fois semble ne contenir que le numéro de la fiche de la centrale sucrière » (Riveros, 2014, p. 39).

À cela s'ajoute que la majorité des travailleurs parlaient créole, et que les documents étaient rédigés en espagnol ou en français, ce qui ne leur permettait pas de les comprendre. De plus, beaucoup étaient arrivés clandestinement, et il est donc possible qu'ils aient eu peur d'exprimer leur mécontentement face aux conditions de travail.

Les femmes, si elles arrivaient accompagnées de leur compagnon, étaient enregistrées par la centrale sucrière comme épouses des travailleurs et recevaient une fiche. Certaines figuraient sur les listes envoyées aux services de l'Immigration pour obtenir un permis de migration et/ou une carte d'identité.

Avec ces fiches, elles pouvaient déclarer leurs enfants aux institutions civiles, aux bureaux chargés de délivrer les actes de naissance et les cartes d'identité.

Durant les années 60, on ne sait pas combien de travailleurs saisonniers se virent accorder des permis de migration, encore moins combien d'entre eux les reçurent effectivement, ce qui engendrait des situations d'irrégularité. Natalia Riveros (2014) montre que jusqu'en 1966 il n'y eut pas de changements dans les modalités de recrutement, mais que dans les années 70, en raison du prix du sucre plus avantageux, les besoins en main-d'œuvre augmentèrent, ce qui favorisa également le trafic illicite, contrôlé essentiellement par des militaires des deux côtés de l'Île. De plus, les accords bilatéraux ne précisaient pas clairement que le CEA devait gérer la documentation des travailleurs (fiches ou cartes d'identité), bien que celui-ci ne pût agir en contradiction avec la Loi sur la migration de 1939 et la Loi sur la carte d'identité de 1962.

Au milieu et à la fin des années 80, le recrutement étatique devint plus difficile. En Haïti, la dynastie Duvalier et ses persécutions politiques firent que de nombreux journaliers ne rentrèrent pas en Haïti. En fait, comme les accords bilatéraux se raréfièrent, de nombreux travailleurs arrivaient par leurs propres moyens ou par l'intermédiaire des buscones, de façon illicite, ce qui réduisait d'autant la pression sur les entreprises pour accorder des permis de migration. Depuis cette décennie jusqu'à aujourd'hui, les centrales sucrières continuent d'émettre des fiches d'identification aux travailleurs saisonniers.

En 1990, durant le gouvernement Balaguer, suite à des pressions de la communauté internationale sur les mauvaises conditions de travail des employé.e.s haïtien.e.s, le Décret 417 fut émis pour soit disant régulariser la présence de la population haïtienne dans le pays. Cependant, le texte présentait des ambiguïtés quant à la responsabilité de la Direction générale des migrations, et de nombreux Haïtiens qui se présentèrent pour s'enregistrer se virent confisquer leurs documents. C'était le type de politique typique de Joaquín Balaguer : d'un côté, il utilisait les travailleuses et travailleurs haïtiens comme main-d'œuvre bon marché, voire pour accumuler des voix lors des élections, mais dans le même temps les maintenait dans des situations d'illégalité, ce qui représentait bien son idéologie hispanophile et anti-haïtienne.

En 1992, la Direction générale des migrations mit en place une nouvelle procédure et délivra aux travailleurs un permis d'opérateur saisonnier, leur permettant de séjourner légalement dans le pays à titre temporaire. Ces permis étaient émis par la Direction générale des migrations sur la base de demandes formulées par les employeurs, mais beaucoup de ces derniers retenaient les documents de leurs travailleurs pour les empêcher de partir et d'abandonner leur emploi, comme aux époques précédentes (Gevigan, 1996). L'objectif était toujours de continuer à s'assurer la main-d'œuvre bon marché de la population haïtienne.

Plus récemment, en 2004, fut créée la Loi sur la migration 285-04, qui classe les étrangers en résidents et non-résidents. Les travailleurs saisonniers entrent dans la catégorie des non-résidents et doivent disposer d'un employeur parrain qui s'engage à prendre en charge les frais de transport et de rapatriement pour obtenir leur carte de travailleur saisonnier. Si le travailleur n'est pas rapatrié, l'employeur est sanctionné. Comme les lois précédentes, celles-ci limitent les travailleurs à rester dans la zone des centrales sucrières, notamment dans les *bateyes*. Un problème qui persiste est la délivrance de la carte d'identité aux travailleurs non-résidents. La Loi sur la carte d'identité de 1962, toujours en vigueur aujourd'hui, stipule que les étrangers de plus de 16 ans séjournant plus de 60 jours dans le pays doivent être porteurs d'une carte d'identité, mais le règlement de la Loi sur la migration 285-04 établit seulement que la Direction générale des migrations doit délivrer une carte d'identité aux étrangers résidents, et non aux non-résidents (Riveros, 2014).

Toute cette confusion de lois, d'illégalité, de corruption des institutions étatiques, de leurs dirigeants et des entreprises sucrières a créé un environnement de vulnérabilité, d'impuissance et d'absence de droits pour la population de travailleurs immigrants, surtout celle liée à l'industrie sucrière, qui est essentiellement haïtienne, ce qui est déterminant pour la situation de leurs fils et filles.

Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai tracé un panorama de l'évolution historique de l'Île, d'abord transformée en Hispaniola par la conquête et la colonisation européenne, qui, par l'exploitation et l'esclavage, fit disparaître très tôt ses premiers habitant.e.s et maîtres des lieux, remplacé.e.s ensuite par des Africaines et des Africains réduit.e.s en esclavage pour travailler dans les plantations sucrières. Cela permit en même temps l'expansion transatlantique du capitalisme, marquée par les disputes pour le contrôle de la Caraïbe et d'autres territoires de colonisation entre les puissances européennes.

Il en résulta que l'île fut partagée entre Espagnols et Français, ce qui donna ensuite naissance à deux États nationaux aux histoires dissemblables dans leur constitution : Haïti, issu de la Révolution haïtienne de 1804, menée par des personnes réduites en esclavage pour obtenir leur liberté, et la République dominicaine, issue de la séparation d'avec Haïti, sous l'impulsion des élites blanches et mulâtres. Cela marque une grande partie du projet national dominicain, élaboré et diffusé par les élites créoles qui virent en l'Espagne leur mère patrie et dans d'autres métropoles européennes le moyen de se protéger d'Haïti, leur ennemi extérieur, noir et « Autre ». C'est ainsi que se configura progressivement en Dominique le racisme anti-haïtien qui a marqué la production sucrière, l'idéologie nationale et l'éducation du pays, niant et réduisant au silence le fait d'être noir comme élément clé de l'identité nationale. J'ai également expliqué son impact particulier sur l'industrie sucrière, principal secteur productif de l'Île durant plusieurs siècles ; dans son développement récent, la main d'œuvre a été fondamentalement haïtienne, objet d'exploitation et d'irrégularités encouragées par les politiques étatiques et entrepreneuriales dominicaines, qui placent la majorité des travailleuses et travailleurs dans des conditions de néo-esclavage, ce qui a ensuite eu des effets négatifs sur leur progéniture née en Dominique, ce qui fera l'objet des chapitres suivants.

Chapitre 2

Les *bateyes* : apartheid en territoire national



1^{er} décembre 2015. 10 heures du matin à Saint-Domingue. Il ne faisait pas aussi chaud que d'habitude en milieu d'année. Un rayon de soleil orangé entraînait par la portière de la voiture de mon amie Maribel, qui commençait à devenir un soutien important dans la recherche, et nous allions interviewer Sirana Dolis. Le ciel était d'un bleu magnifique, comme on le voit à Saint-Domingue en décembre, ce qui rendait le trajet agréable.

C'était le premier entretien que j'allais mener pour ma thèse. J'étais un peu nerveuse. Je n'étais pas sûre que le guide d'entretien que j'avais élaboré était le bon. Plus que poser des questions pour poser des questions, je voulais parler avec Sirana, qui n'était pas pour moi une informatrice clé, comme l'anthropologie coloniale a l'habitude d'appeler celles à qui l'on extrait le savoir, mais mon amie et camarade de lutte de tant d'années.

Comment ne pas la transformer en objet de recherche en lui volant des données et des informations pour les convertir ensuite en crédits académiques ? Était-il possible de faire les choses autrement ? Telles étaient les questions qui me tournaient dans la tête tandis que je me dirigeais vers les locaux du Mouvement des femmes dominico-haïtiennes (MUDHA).

Nous arrivons à La Balsa, une communauté de la commune de San Luis, située dans la partie Est de Saint-Domingue. Je ne connaissais pas cet endroit. Depuis la voiture, je regardais autour de moi. Des rues encore non pavées, plusieurs maisons précaires en parpaings et en bois, des manguiers qui donnaient de l'ombre à leurs entrées et dans les petites cours, des femmes noires qui faisaient des allers-retours (j'imagine qu'elles effectuaient des travaux domestiques) et quelques hommes assis sur le pas des portes ou travaillant dans les épiceries : tout cela formait ce paysage.

Je voulais noter chaque détail dans mon carnet de terrain, mais c'était difficile. Encore une fois, je ne notais que des titres. Je profitais des conversations avec Maribel, précisément sur des thèmes liés à l'Arrêt 168-13. Elle dispose de nombreuses informations et d'analyses intéressantes. J'appris ensuite que le nom de cette commune était lié aux frères Cambiaso, des Italiens qui y avaient installé une centrale sucrière en 1850, et que l'un d'eux s'appelait Luis. J'appris également que l'Église catholique avait par la suite attribué ce nom à Louis, roi de France, en le canonisant, de sorte que chaque 25 août, en son honneur, la fête patronale y est célébrée. Je pensai : quelle saloperie ! Les Européens ont marqué la mémoire collective et le devenir des peuples, qu'ils soient italiens, espagnols ou français, en tant d'endroits et à des époques si variées. C'est là que se trouvait MUDHA, au cœur de cette

histoire, où nous allions retrouver Sirana. J'avais visité plusieurs de ses locaux des années auparavant, mais pas celui-ci. En arrivant, je fus frappée de voir cette maison comme un bunker, avec des murs hauts et totalement fermée, ce qui est peu commun en République dominicaine. Malgré l'insécurité croissante dans le pays et les maisons de plus en plus barricadées de grilles, les gens continuent de s'asseoir dans la rue, car la chaleur et les coupures de courant qui empêchent d'allumer les ventilateurs ne laissent pas d'autre choix. On me dit ensuite qu'ils l'avaient construite ainsi pour des raisons de sécurité, en raison des agressions anti-haïtiennes et racistes constantes dont sont victimes ceux et celles qui y travaillent. Je restai stupéfaite et encore plus inquiète. En franchissant la porte, après la grande accolade échangée avec Sirana et d'autres amies de MUDHA, je vis une photo de Sonia Pierre accrochée au mur. Son image était grande, imposante. Ma voix se brisa et un nœud se forma dans ma gorge. Non pas parce que je n'avais pas vu de photos de Sonia depuis sa mort, mais parce qu'il était étrange d'arriver à MUDHA sans la trouver là. Impossible d'effacer de ma mémoire le moment où elle venait à ma rencontre et nous tombions dans les bras l'une de l'autre, comme ce fut le cas la dernière fois que je la vis. Sirana et Sonia, deux femmes dominico-haïtiennes qui travaillaient dans les bateyes depuis des décennies, faisaient généralement tout ensemble. Sonia, plus bavarde, grande, souriante. Sirana, timide, silencieuse, petite, au sourire discret. Elles ont fait partie de la Casa por la identidad de las Mujeres afro, (La Maison pour l'identité des Femmes afro) collectif auquel j'ai appartenu. Sonia est la première à avoir lancé la lutte contre la dénationalisation des Dominicain.e.s d'origine haïtienne. Et maintenant j'étais là avec Sirana en tant que chercheuse anthropologique, essayant de lui montrer que mes liens affectifs n'avaient pas changé, ayant besoin qu'elle me parle de sa vie et des impacts que l'Arrêt 168-13 lui avait causés. Je devais l'interviewer, en suivant le guide de questions que j'avais élaboré dans mon rôle de chercheuse qui cherche aussi des crédits académiques, car j'avais besoin de faire une thèse, même si c'était avec l'intention de contribuer à la lutte antiraciste. Contradiction, paradoxe ou opportunité politique ? J'allumai mon enregistreur et cette expérience ethnographique commença. Tandis que Sirana tissait ses mots et nous racontait des histoires que nous ne connaissions pas, je me rendis compte qu'elle était devenue une femme bavarde, avec une maîtrise impressionnante des données et des faits. Je me

sentais fière de cette femme, car malgré le racisme, le sexisme et les effets pervers du nationalisme fasciste dominicain, sa voix s'élevait de plus en plus haut, elle narrait les faits avec assurance, paraissait sereine et en même temps profonde, et riait souvent aux éclats. Sa façon de narrer et ses récits me donnaient envie de pleurer, ce que j'évitai à plusieurs reprises. Entre café et eau, nous nous arrêtions pour nous souvenir d'expériences partagées. Je jetais un œil en coin sur les questions qu'il me restait à poser, mais je la laissais parler et je réalisais à quel point je la connaissais peu. Sirana parla de son enfance, de sa mère, de l'école, de sa famille, de sa vie dans les bateyes, puis de l'Arrêt.

J'avais été dans de nombreux bateyes, grâce aux rencontres que plusieurs artistes, militant.e.s et animateur.trices socioculturel.le.s avions eues pour revaloriser le gagá¹ et le vaudou comme expressions culturelles d'origine africaine existant en Dominique. Je connaissais les précarités et certaines de ses dynamiques, mais pas les détails de sa vie quotidienne.

Sirana, puis d'autres personnes, m'ouvrirent d'autres mondes et les significations de naître et d'être élevée dans plusieurs bateyes, lieux de reproduction de la main-d'œuvre dans la production sucrière, à travers un apartheid déshumanisant, l'une des formes par lesquelles l'esclavage moderne se perpétue en République dominicaine.

Malgré la dureté de ces conditions, tandis que Sirana faisait raconter son histoire, des souvenirs et de belles images me revenaient : les rires des habitant.e.s quand on dansait le gagá au son des tambours, l'engagement que nous ressentions en ces années-là, l'érotisme de ces rituels qui se glissaient dans des sueurs partagées, les milliers d'étoiles qui recouvraient les champs de canne et les belles fleurs de la canne en décembre, des images qui, au milieu de tout, étaient comme des fils de résistance quotidienne.

Basé sur le journal de terrain. Santiago, RD. 1^{er} décembre 2015.

Ce chapitre traite des *bateyes*, lieux qui sont apparus durant l'industrie sucrière mais qui sont les signes d'une continuité de la construction spatiale remontant

1 Le gagá est une expression culturelle, musicale et religieuse afro-caribéenne pratiquée principalement dans les bateyes de la République dominicaine. D'origine haïtienne, il est étroitement lié au vaudou et se manifeste notamment lors de processions rythmées par des tambours, des trompettes de bambou et des danses collectives. Il constitue l'une des expressions les plus vivantes de l'héritage africain en Dominique.

aux débuts des plantations coloniales. Un grand nombre d'immigrants haïtiens et de générations suivantes nées sur place y vivent aujourd'hui. Après avoir été un ensemble de cases, les *bateyes* se sont transformés en communautés rurales et semi-urbaines appauvries en République dominicaine.

À partir des récits des personnes qui ont participé à cette recherche, je présente l'expérience de naître et de vivre dans les *bateyes*. Ce faisant, j'établis une relation entre le lieu, les *bateyes*, l'expérience de vie et l'acquisition de la nationalité.

***Bateyes* : apartheid et frontières internes**

La géographie critique a placé l'espace au centre de l'analyse des mécanismes de domination. Dans cette perspective, l'espace n'est pas un support physique et géographique, mais une production sociale dans laquelle se développent les actions et les relations humaines. Il produit des significations et des mécanismes sociaux, culturels, économiques et politiques. L'espace est le résultat de l'action sociale des expériences sociales. Comme l'a souligné Henri Lefebvre (2013), il n'y a pas de relations sociales sans espace, de même qu'il n'y a pas d'espace sans relations sociales.

Dans cette perspective, Doris Massey a apporté le concept de géométrie du pouvoir (2004) pour désigner la relation entre le lieu et les relations de pouvoir qui le contiennent et qui établissent un certain ordre social localisé. Les *bateyes* ont été le produit de la géométrie du pouvoir qui trouve son origine au XVI^e siècle dans le système des plantations de la Caraïbe insulaire. Ils émergent de la relation maître-esclave, comme partie de la hiérarchisation sociale et raciale d'un système socioéconomique dans lequel fut établi un apartheid entre les cases, les logements des personnes réduites en esclavage, et les grandes maisons, celles des maîtres (Lucena, 1996). Cette structure sociale, raciale et spatiale se transformerait en établissements ruraux autour des centrales sucrières lorsque les Nord-Américains s'emparèrent de l'industrie sucrière au XIX^e siècle, et qui subsistent en République dominicaine jusqu'à aujourd'hui.

En Dominique, il existe le *batey* central et le *batey* agricole. Dans le premier se trouvent les industries où la canne est broyée et transformée, ainsi que les bureaux administratifs. Les travailleurs du *batey* central sont principalement

dominicains et étrangers. Le *batey* agricole se trouve autour du *batey* central, composé d'une main-d'œuvre essentiellement haïtienne, et il émergea au XIX^e siècle pour fournir un logement temporaire aux travailleurs saisonniers nationaux qui ne résidaient pas dans les zones proches des centrales sucrières, puis aux travailleurs étrangers qui se consacraient aux travaux liés à la plantation, la coupe, le chargement, la pesée et le transport de la canne (Riveros, 2014).

En 1990, la population des *bateyes* s'élevait à entre 200 et 800 personnes par *batey*. On estimait à 350 à 400 le nombre de *bateyes* de caractère permanent en République dominicaine (Ramírez, 1992). Une particularité des *bateyes* est la mauvaise qualité des conditions de vie. Selon l'Enquête démographique et de santé de 2007 (CESDEM, 2008), l'accès à l'eau et à l'assainissement est limité : 83 % de la population manque d'eau potable. La malnutrition chronique est plus élevée dans les communautés des *bateyes* à l'échelle nationale, et seulement 36 % des enfants de 18 à 29 mois ont complété leurs vaccins. Le taux d'analphabétisme est de 30 % et seulement 21 % des adolescent.e.s vont au lycée. Près de la moitié (48 %) des enfants de moins de cinq ans n'ont pas d'acte de naissance. 85 % des jeunes de 16 et 17 ans n'ont pas de carte d'identité et ont donc moins accès aux programmes de formation professionnelle et à l'emploi formel.

Ce qui vient d'être dit illustre le concept de *spatial fix*² du géographe marxiste David Harvey (2001). Bien que Harvey l'ait utilisé pour expliquer les relations économiques mondiales entre pays, il s'applique très bien aux relations internes à chaque pays. L'auteur expliqua comment l'accumulation du capital constitue une géographie. Le capital déplace, sans jamais résoudre, ses contradictions à travers ce processus de construction spatiale. Il considère cependant que le capital se fixe également dans l'espace, s'y inscrivant et le reconfigurant selon les dynamiques de production, engendrant ainsi une ségrégation spatiale.

2 Le concept de spatial fix (ancrage spatial), développé par le géographe David Harvey, désigne le processus par lequel le capitalisme résout temporairement ses crises en investissant dans la production et la transformation de l'espace géographique (infrastructures, bâtiments, réseaux de transport) afin d'absorber les surplus de capital et de main-d'œuvre. Cet ancrage spatial est toujours provisoire, car les contradictions du capitalisme finissent par remettre en cause les configurations spatiales qu'il a lui-même créées.

Les *bateyes* ont été des lieux ségrégués en Dominicaine, configurés pour maintenir la main-d'œuvre sucrière. Au départ, les travailleuses et travailleurs y furent confinés et contraints d'y rester, et il leur était même interdit d'exercer toute autre activité sans rapport avec la production de la canne, par exemple cultiver sur des petits terrains qui auraient contribué à leur subsistance alimentaire. Sirana Dolis, interviewée pour cette recherche, fait référence à cette situation. Elle est née dans le *batey* La Trampa, dans la province de San Pedro de Macorís, au sud-est de la Dominicaine. Fille d'un père et d'une mère haïtiens, tous deux travaillaient à la coupe et à la plantation de la canne, et vendaient également du pain. Au moment de l'entretien, en décembre 2015, elle avait 58 ans et était coordinatrice du Mouvement des femmes dominico-haïtiennes (MUDHA). Sirana me raconta une expérience familiale liée à la décision des dirigeants du Conseil d'État du Sucre (CEA) de détruire un petit jardin potager qu'ils avaient aménagé dans le *batey* :

Je me souviens qu'à la fin de la saison de récolte, sur ce petit bout de terrain, à cette époque ce n'était pas à mon père, c'était d'un beau-père, et ils avaient planté du maïs, du giraumon. C'étaient des plantes à cycle court, et des haricots... Je me souviens que le maïs formait déjà ses épis, le giraumon et tout ça, il paraît qu'il y avait une disposition du CEA d'interdire de cultiver dans les rangées de canne, et je me souviens qu'un après-midi ils ont envoyé un chef de terrain, un responsable de là-bas, pour détruire tout ce qui avait été planté, ils ont tout coupé à la machette, le maïs, le giraumon qui prenait forme, les haricots en fleurs, et ce jour-là même ma Maman a versé des larmes, elle disait que face à la situation de faim pendant ces cycles courts, comment c'était possible. (Entretien n° 1)

Ce récit décrit la façon dont le CEA agissait avec les travailleuses et travailleurs du *batey*. D'un côté, il les laissait rester dans le *batey* durant la saison creuse sans les payer, et de l'autre, il ne leur permettait pas d'avoir des cultures vivrières. Cela contredit manifestement la théorisation marxiste selon laquelle, pour que la reproduction de la force de travail soit productive, elle doit passer par la satisfaction des besoins fondamentaux, non seulement matériels, mais aussi sociaux. Autrement dit, si les travailleurs sont satisfaits, ils se reproduisent eux-mêmes, tout en reproduisant simultanément le capital. Cela ne s'accomplirait pas seulement par le biais du salaire, mais il existe des relations non capitalistes nécessaires à la reproduction, comme celles produites dans les relations

familiales. Les stratégies familiales de survie contribueraient à assurer la reproduction biologique et optimiseraient leurs conditions matérielles et non matérielles d'existence (Marx, [1857] 1959).

L'industrie sucrière est marquée par deux périodes, la saison de récolte et la saison creuse, chacune de six mois. Bien que les travailleurs soient temporaires et se consacrent à la saison de récolte, la majorité reste dans les *bateyes*. Durant la saison creuse, ils doivent trouver des alternatives pour survivre ; les cultures qu'ils pourraient faire sur les petits terrains autour des centrales sucrières pourraient ainsi contribuer à la reproduction de la force de travail et à l'augmentation de la productivité. Cependant, cette reproduction ne s'y produit pas, et les travailleuses et travailleurs cherchent d'autres emplois comme le désherbage, le nettoyage et les cultures dans d'autres exploitations caféières ou rizicoles, ou des travaux de service comme la peinture et la plomberie, dans des zones urbaines proches des centrales sucrières dans de très mauvaises conditions, ce que l'on appelle en Dominicaine la *chiripa*³, comme on peut l'analyser dans l'étude réalisée par Ivette Sabbagh et Dinorah Tavárez (1996) sur les travailleurs de la centrale sucrière de Barahona, dans le Sud de la République dominicaine.

Du point de vue de la reproduction de la force de travail, il conviendrait aux propriétaires de l'industrie sucrière que les travailleuses et travailleurs cultivent pour leur propre subsistance. Malgré cela, ils le leur interdisent pour éviter qu'ils aient « l'usufruit » de la terre et pour empêcher qu'ils s'y établissent de façon permanente. Bien qu'en pratique la majorité reste à y vivre, ce qui intéresse les entrepreneurs sucriers et l'État lui-même, car ils disposent ainsi d'une réserve de main-d'œuvre pour les saisons de récolte suivantes. C'est là l'une des contradictions et des paradoxes qu'engendre le racisme d'exploitation : on empêche les gens de s'établir en un lieu tout en les y encourageant dans l'intérêt des entrepreneurs et de l'État lui-même.

En 1984, le Conseil d'État du Sucre (CEA) réalisa une enquête indiquant que 55 % des travailleurs de la canne vivaient dans le même *batey* depuis 15 ans et 65 % depuis 11 ans, révélant ainsi un fort degré d'enracinement de la population migrante permanente des *bateyes* (Riveros, 2014).

3 Le terme *chiripa* désigne en République dominicaine un petit travail occasionnel et précaire, effectué en dehors de tout contrat formel, généralement pour subvenir à des besoins immédiats

Une grande partie de la population dominicaine ne connaît pas les *bateyes*, précisément parce qu'ils ont été des lieux réservés aux travailleurs de la canne et à leurs familles, et parce qu'ils sont marqués comme des lieux d'extrême pauvreté et « où vivent les Haïtiens ». Quoi qu'il en soit, beaucoup de Dominicains ont en mémoire le roman *Over*, de Ramón Marrero Aristy, écrit en 1939, un autre homme de lettres de la capitale, qui se lit encore aujourd'hui dans les écoles. *Over* se déroule dans le contexte des centrales sucrières et des plantations de canne à sucre de l'Est de la République dominicaine, et traite de la surfacturation pratiquée par les épiciers sur les aliments achetés par les travailleurs saisonniers, en falsifiant les poids. Le personnage principal du roman est Daniel Comprés, épicier dominicain dont le salaire ne suffit pas à vivre à l'époque où les Nord-Américains sont propriétaires des centrales sucrières dans la jeune industrie sucrière. Bien qu'il fasse par moments référence aux travailleurs haïtiens et *cocolos*⁴ et à la situation d'exploitation qu'ils subissaient, il les désigne par des qualificatifs racistes :

Ils crient et réclament pour ne pas rester sans acheter. Je vois leurs visages sales, hérissés de barbes, gras, huileux ; leurs nez énormes et difformes, leurs bouches généralement pleines de racines pourries, et leurs yeux exorbités. Surtout leurs yeux et leurs bouches ! » (Marrero, 1998, p. 49).

La manière dont les travailleuses et travailleurs haïtiens sont représentés les décrit comme laids et sales : nez difformes, yeux exorbités et visages sales. Et sur les femmes haïtiennes, la représentation qu'il en fait dit ceci :

J'ai maintenant la bouche amère. Les images me guettent, mais je pense que, dans le *batey*, hormis Nica et Manuela, des femelles délabrées et étrangères, on ne trouve que des Haïtiennes laides et malodorantes qui ne m'inspirent rien (Marrero, 1998, p. 108).

Dans l', les femmes haïtiennes sont également représentées comme laides et malodorantes, ne suscitant aucune envie d'établir des relations sexuelles ou amoureuses. De plus, comme l'a analysé Elisa Lister (2013) à propos de cette

4 Le terme *cocolo* désigne, en République dominicaine, les travailleurs immigrés venus des îles anglophones des Caraïbes, notamment Anguilla, Antigua, Saint-Kitts, Nevis et Saint-Thomas, recrutés pour travailler dans l'industrie sucrière à partir de la fin du XIXe siècle.

œuvre, les travailleuses et travailleurs haïtiens apparaissent comme un élément de plus du paysage, totalement dépersonnalisés, inconnus, sans voix propre. Bien que l'œuvre fasse référence à l'exploitation impitoyable des travailleurs, elle considère que les plus opprimés sont les Dominicains, alors que ce sont les Haïtiennes et les Haïtiens qui souffrent le plus du modèle économique. Marrero Aristy, son auteur, était fonctionnaire du régime de Trujillo. Il écrivit le roman à l'époque où le dictateur cherchait à s'approprier la majorité des centrales sucrières, c'est pourquoi il dénonce les Nord-Américains. Paradoxalement, Aristy fut assassiné par la dictature en 1959, après avoir rédigé un rapport exposant les conditions misérables des ouvriers des plantations de café dans l'un des monopoles du dictateur.

Je présente cette œuvre, tout comme je l'ai fait avec celle de Fredy Prestol Castillo, *El Masacre se pasa a pie*, et *La Isla al revés* de Joaquín Balaguer, parce que, comme je l'ai déjà dit en suivant Sommer (2004), les œuvres littéraires sont un chemin intéressant pour comprendre la construction de la logique nationaliste. L'intertextualité, un ingrédient fondamental pour l'analyse critique du discours, met en relation les idéologies, les intérêts, les visions et les lieux d'énonciation de ceux et celles qui écrivent sur un sujet donné. Il est possible que beaucoup de Dominicain.e.s connaissent les *bateyes* à travers *Over*, ce qui renforce d'une certaine façon l'homogénéisation, la déshumanisation et l'invisibilisation de la population haïtienne, surtout des travailleuses et travailleurs de l'industrie sucrière, ce qui alimente un racisme anti-haïtien qui se forge progressivement dans la mémoire nationale.

Durant des décennies, des livres, des rapports et des articles ont été écrits (Báez, 1978; Veras, 1980; OIT, 1983; CIDH, 1991; Cuello, 1997; Báez et Lozano, 2008 ; Verité/CIPAF, 2011) dénonçant la grave situation des *bateyes* et l'exploitation des travailleuses et travailleurs haïtiens, mais en 2007 parut un documentaire qui eut un grand retentissement : *El precio del azúcar* (2007)⁵, réalisé par Bill Haney et narré par l'acteur Paul Newman, qui présente l'exploitation des travailleuses et travailleurs haïtiens dans la production sucrière en République dominicaine, et la lutte du prêtre espagnol Christopher Hartley Sartorius, missionnaire catholique anglo-espagnol, pour améliorer leur situation. Au-delà du fait que

5 « Le prix du sucre » : Vous pouvez voir le documentaire complet ici : <https://www.youtube.com/watch?v=DaQMM0lwSho&t=2483s>

le documentaire se centre sur la vie et le travail missionnaire du prêtre, perçu comme un messie aussi bien par une grande partie de la population des *bateyes* que par le documentaire lui-même (ce que lui permet sa condition de Blanc, d'Européen et de prêtre), ce qui est intéressant est le processus ethnographique de son réalisateur dans la commune de San José de Los Llanos, dans la province de San Pedro de Macorís, à l'Est de la République dominicaine. Avec des caméras cachées, dissimulées et parfois exposées, il présente quelque chose de similaire, mais à une époque plus récente, à ce que raconta M. Besoné, le coupeur de canne présenté au chapitre précédent. Le documentaire détaille la situation des *bateyes*, les problèmes d'eau, le manque de nourriture, les problèmes de santé, l'exploitation du travail, bref, la situation de précarité extrême des travailleurs saisonniers et de leurs familles, ainsi que l'articulation persistante du sucre avec le marché capitaliste international, surtout avec les États-Unis.



© Maribel Núñez, 2018

Le prêtre accuse directement la famille Vicini, propriétaire de la majorité des centrales sucrières, de réduire les travailleurs saisonniers haïtiens et leurs familles à des conditions d'esclavage. Personne n'avait osé dénoncer publiquement, au niveau national et international, les Vicini. Ce documentaire fut largement diffusé aussi bien en Dominique qu'à l'étranger, ce qui généra un grand débat, des menaces de mort contre le prêtre ainsi que contre ceux et celles qui travaillaient avec lui. La Fédération dominicaine des colons sucriers (FEDOCA) l'accusa de discréditer leurs entreprises, la hiérarchie de l'Église catholique l'accusa d'être dément et de ternir l'image du pays, et ses dénonciations provoquèrent des manifestations dans la communauté de la part de Dominicain.e.s de Los Llanos réclamant l'expulsion des Haïtiens et du prêtre Hartley, avec des arguments nationalistes et anti-haïtiens, tout ce que l'on peut voir dans le documentaire.

Un autre documentaire abordant la situation précaire de nombreux travailleurs haïtiens vivant dans les *bateyes* est *Esperando la muerte*⁶, réalisé par Tony Pichardo, produit par *Imaginando producciones audiovisuales* et parrainé par le Mouvement socioculturel pour les travailleurs haïtiens (MOSCTHA). Un documentaire déchirant qui présente la situation de milliers de ces travailleurs, surtout les coupeurs de canne, aujourd'hui âgés, pour la plupart malades, mutilés et aveugles, à qui l'État dominicain refuse la pension de retraite qui leur revient de droit.

Aujourd'hui, tous les *bateyes* ne sont plus des cases : certains sont devenus des communautés rurales et semi-urbaines, bien que de nombreuses traces de ce qu'ils furent, subsistent encore. La privatisation et la diversification de l'industrie sucrière ont entraîné le déplacement d'une grande partie de la main-d'œuvre destinée à la production sucrière vers d'autres cultures, comme le café, et vers des services comme la construction ou le travail dans les hôtels, dont beaucoup appartiennent aux mêmes entrepreneurs sucriers, provoquant une migration des fils et filles des travailleurs saisonniers haïtiens des *bateyes* vers les villes, bien qu'une grande partie de leur population continue d'y vivre (Báez et Lozano, 2008).

=====

6 "En attendant la mort" : Vous pouvez voir le documentaire complet ici :

<https://www.youtube.com/watch?v=e5ouM2rq0pc>

Souvenirs du *batey*

Le sens que nous donnons à la vie sociale, qu'elle soit individuelle ou collective, s'exprime particulièrement à travers des discours produits constamment dans la vie quotidienne, des commentaires, des anecdotes et des conversations (Guber, 2001). La transmission de ce dont nous nous souvenons est une combinaison de ce qui a été vécu, expérimenté et des interprétations présentes que nous avons de certains faits, qui se transmettent de main en main et de génération en génération, formant ainsi une partie de la mémoire. Se souvenir n'est pas seulement une préservation du passé : cela implique un acte de sélection autour de faits passés qui nous permet de donner sens au présent de nos vies. Les souvenirs et les oublis sont situés socialement et culturellement, permettent la création d'identités et fournissent une source de sens (Riaño, 2006).

En ma qualité de chercheuse, j'ai effectué pour ce texte une sélection des souvenirs des personnes avec qui j'ai échangé, ce qui a significé en laisser beaucoup de côté, indéniablement une relation de savoir-pouvoir dans la mesure où ils ont été choisis selon ce que je souhaitais mettre en valeur dans leurs propres récits. Les souvenirs qui ont émergé des personnes avec qui j'ai échangé se situent dans plusieurs espaces et temporalités, et beaucoup d'entre eux tournaient autour de leur enfance dans les *bateyes*, lieux où elles sont nées et ont grandi, où elles mangeaient de la canne, allaient à l'école, travaillaient, jouaient, où elles étaient aussi victimes du racisme et où elles riaient également. C'est le sens de ces souvenirs et les interprétations qui en découlent qui laissent entrevoir une expérience vécue qui s'intègre progressivement à la mémoire individuelle et collective.

Souvenirs de l'esclavage

En 2015, Melciades Yan, né dans le *batey* La Jagua, dans la province de Monte Plata, dans la partie centre-sud de la République dominicaine, avait 48 ans au moment de l'entretien. Dans l'un de ses souvenirs sur le *batey*, il analysa l'insalubrité et les mauvaises conditions de l'endroit où il dormait avec ses petits frères et sœurs. Pour lui, c'était normal car il « n'avait rien vu d'autre ». Par

la suite, avec d'autres points de référence, il problématiserait les conditions de travail de son père et d'autres travailleurs de la canne :

En le voyant d'aujourd'hui, je le vois même avec tristesse et peine, parce que vraiment on les traitait [...] le traitement qu'on leur donnait était un traitement, « oh mon Dieu », je ne voudrais pas utiliser ce terme, mais oui c'était comme ça, c'était comme ça, vraiment, on les traitait pratiquement d'esclaves, et le pire c'est que moi enfant, ce qui me peine le plus de façon particulière, c'est que c'était ce que nous connaissions et je pensais que c'était quelque chose de normal. (Entretien n° 13)

Aujourd'hui, Melciades réinterprète et dénature le traitement infligé à son père et à d'autres travailleurs, au point de le considérer comme de l'esclavage. Fanon, dans *Peau noire, masques blancs* (1952), avait déjà analysé les impacts du colonialisme et du racisme sur l'aliénation des personnes noires, parmi lesquels les complexes d'infériorité et la normalisation de l'esclavage. Cette normalisation ne se produit pas nécessairement parce que les personnes ne se considèrent pas exploitées, mais parce qu'elles n'ont pas d'autre choix, ce qui se complique encore davantage lorsque les conditions migratoires constituent un obstacle.

Certains de ces enfants aidaient à faire les courses et servaient d'interprètes aux travailleurs de la canne, car beaucoup d'entre eux ne parlaient pas espagnol. Ce fut le cas de Juan Alberto Antuan, né et grandi à Sabana Larga de Gonzalo, un *batey* de la commune de Sabana Grande de Boyá, dans la province de Monte Plata. En 2015, il avait 27 ans. Son père et sa mère sont haïtiens et arrivèrent ensemble en Dominicaine en 1987 pour couper la canne. Juan Alberto se réfère à cette activité qu'il a exercé souvent :

Ils ne savaient pas parler espagnol et ils m'appelaient, j'allais faire les courses [...] et j'ai eu la faculté et l'opportunité de me rendre compte qu'ils ne leur donnaient pas seulement ce petit ticket appelé « un bon », mais que lorsqu'ils voulaient emprunter de l'argent, il y avait des personnes associées à l'entreprise pour leur faciliter le prêt. Mais ce prêt, ils le leur donnaient de la façon suivante : ils cherchaient des informations avec l'entreprise elle-même, avec le personnel de l'entreprise, et au moment voulu, un jour ou deux avant le paiement, ils s'accordaient avec cette personne pour lui faire parvenir un prêt, et quand ils lui facilitaient le prêt aujourd'hui, c'est parce

que demain ils allaient payer, et ceux qui donnaient ces prêts revenaient encaisser le lendemain les prêts qu'ils avaient accordés. C'était comme ça parce que les gens n'avaient pas accès à l'argent vu qu'on leur donnait un bon pour acheter, mais on leur donnait un prêt, et quand ils allaient toucher leur paie, ils n'avaient plus droit à de l'argent parce qu'ils devaient déjà tout. (Entretien n° 14)

Juan Alberto explique comment les entreprises sucrières elles-mêmes endettaient les travailleurs et contrôlaient leur faible pouvoir d'achat dans une consommation qui ne donnait que de quoi survivre, par le biais du paiement en bons, ce qu'il appelle petit ticket, comme je l'ai expliqué précédemment. L'endettement aggravait leur situation économique et les rendait encore plus dépendants des propriétaires des centrales sucrières, ce qui les maintenait dans l'industrie sucrière en vivant dans les *bateyes*. Il se souvint d'une chose intéressante concernant la nourriture. Enfant, on l'envoyait acheter du Pica Pica (une marque de sardines), des patates douces et du hareng :

Avant, ça s'utilisait chez les migrants haïtiens parce que vous ne voyiez pas un Dominicain qui vit dans le *batey* avec un hareng (rires), soi-disant avec du Pica Pica, avec de la patate douce, avec du manioc, non non non, ça c'était le migrant haïtien. Le migrant haïtien dans le *batey* vous le voyez avec un petit sac de patates douces et c'est pour ça que dans les *bateyes* on disait que les Haïtiens sont ceux qui mangent des patates douces, on peut se dire que c'est de la nourriture, mais avant non, c'est pour ça que la patate douce ne se vendait pas, ni le manioc, parce qu'on disait que c'était de la nourriture d'Haïtien, et le Pica Pica et le hareng et les Haïtiens. Les immigrants haïtiens quand ils venaient ici je ne sais pas si c'est qu'ils ne savaient pas manger autre chose ou préparer autre chose ou je ne sais pas si c'est parce qu'ils rentraient tard chez eux et ne pouvaient préparer que ça. (Entretien n° 14)

Le hareng, les sardines et la patate douce étaient les aliments les moins chers selon les conditions des travailleurs de la canne. L'acte de manger est social et s'inscrit donc dans les relations humaines. Ce que l'on mange ne dépend pas seulement de considérations culturelles, mais aussi des possibilités d'acquérir ce que l'on mange. Bien que ce type de nourriture ait toujours fait partie de la gastronomie dominicaine et soit consommé dans de nombreux villages, je me souviens qu'enfant j'entendais souvent dire « ça c'est de la nourriture de Haïtiens ». Ainsi, la nourriture établit des frontières mobiles entre le « nous » et les « autres ».

Des cases aux maisonnettes

Epifania Saint Chals Lichardo est née en 1984 et se définit comme une femme dominicaine d'ascendance haïtienne, féministe et métisse, bien qu'elle dise que les autres la voient comme noire. Elle est née dans le *batey* La Higuera, dans la province d'El Seybo, à l'Est du pays. Son père arriva pour la première fois en Dominique en 1959 pour couper la canne. Sa mère est née en Dominique, mais très jeune sa grand-mère l'emmena en Haïti, et elle revint déjà jeune adulte, se consacrant alors aux travaux agricoles dans les plantations sucrières. Epifania raconta comment était la vie dans le *batey* quand elle était petite, en ce qui concerne le logement :

Au début mon papa vivait dans une case et ensuite on lui a donné une maison indépendante où il avait une chambre et une petite cuisine, tu vois. Alors dans cette chambre, il y avait un lit et mes frères et sœurs dormaient par terre. On a aménagé un espace pour cuisiner, alors dans la cuisine on a fait l'espace où ma maman et mon papa dormaient [...] Je me souviens qu'on dormait sur cette toile de jute dans laquelle arrivaient les farines et le riz avant, ces sacs de jute là, alors ma maman ouvrait ces sacs, les faufilait et faisait un petit matelas avec des chiffons, c'est-à-dire des vieux vêtements que les gens ne voulaient plus ou jetaient, alors on complétait cette toile et on faisait ce petit lit, jusqu'à ce que Maman et Papa trouvent de vrais petits lits. (Entretien n° 4)

La majorité des parents des personnes avec qui j'ai échangé ont été logés dans des cases, et certains sont parvenus ensuite à avoir une petite maison dans le même *batey*. Là, les conditions précaires engendraient des formes créatives de subsistance, généralement de la part des mères. Des petits matelas faits de sacs de farine et de riz remplis de vieux vêtements ont été la façon dont la mère d'Epifania a fait pour que ses enfants ne dorment pas directement sur le sol. Lorsqu'on lui demanda également s'il y avait de l'eau dans le *batey* où elle est née, elle répondit :

L'eau, oui il y en avait [...] il fallait aller la chercher à environ un kilomètre et demi, il fallait aller chercher cette eau, et quand il y en avait c'était à deux rues de la maison qu'on allait la chercher et on la portait... J'ai passé pratiquement une partie de ma vie (rires) 15 ou 16 ans à porter de l'eau dans

des récipients, et pour laver, parfois quand l'eau s'en allait, on devait aller aux ruisseaux. (Entretien n° 4)

Marcher des kilomètres en portant de l'eau faisait partie du quotidien d'Epifania et de nombreuses personnes avec qui j'ai échangé. Cependant, la solidarité faisait aussi partie de la vie du *batey* :

Les ruisseaux se trouvaient à presque 8 et 10 kilomètres et on devait y aller, on formait des groupes de femmes, « allez les filles, qui va laver demain ? », « je crois que j'y vais », « je crois qu'une telle y va aussi », alors on formait ce petit groupe de femmes et on allait laver aux ruisseaux en bonne compagnie. Celle qui finissait en premier aidait celle qui était un peu plus en retard pour pouvoir partir tôt, on étendait tous ces vêtements jusqu'à ce qu'ils sèchent et qu'on puisse les porter, parce que les porter mouillés c'était un problème (rires), à cette époque les ruisseaux, c'était nos machines à laver. (Entretien n° 4)

L'entraide entre femmes était l'une des formes quotidiennes du travail domestique. Avec une certaine nostalgie et en valorisant d'autres belles expériences du *batey*, Epifania évoqua la façon dont on partageait les repas entre voisines :

L'autre jour j'étais assise avec ma maman pendant qu'on nettoyait des haricots et quelqu'un est arrivé et je lui ai dit, tu vois, la vie du *batey* quand on vivait là-bas tout se partageait, qu'est-ce qu'on mangeait ? Je me souviens que ma maman faisait beaucoup de *sancocho* aux haricots noirs, avec des boulettes de farine de blé, et on mangeait ce *sancocho* et partageait ça avec beaucoup de gens. (Entretien n° 4)

Dans la précarité, la solidarité est une nécessité. Au-delà de la théoriser, c'est une situation partagée qui renvoie à la création de liens communautaires, importants pour la survie collective quotidienne.

De *batey* en *batey* et précarités scolaires

Sirana Dolis, se souvenant de son enfance dans le *batey*, évoqua la mobilité, l'une des situations que partagèrent également de nombreuses autres personnes avec qui j'ai échangé :

Alors de là ma maman a déménagé à Margarita, elle a passé un temps à Margarita, parce qu'ils vivaient d'un endroit à l'autre. Ma maman a vécu... elle a fini par arriver à Sabana Grande de Boyá dans ces centrales sucrières, de même ma maman était à Juan Sánchez, à Batey Verde. De là-bas on s'est retrouvé à la centrale sucrière Angelina et ensuite quand elle a déménagé d'Angelina, je devais avoir environ 7 ans, peut-être moins, et elle a déménagé de nouveau à Margarita. (Entretien n° 1)

La mobilité était liée aux possibilités de travail dans d'autres *bateyes* que trouvaient le père ou la mère pour subsister. Cette mobilité limitait pour la plupart des enfants la possibilité de terminer l'année scolaire, ce qui les faisait prendre du retard dans leurs niveaux. Dans de nombreux cas, ils étaient en retard par rapport à leur âge, et certain.e.s n'ont pas pu terminer le lycée. Altagracia Jean Joseph, tout comme Sirana, a dû se déplacer avec sa famille de nombreuses fois. Elle se souvient comment, enfant, elle marchait de nombreux kilomètres pour se rendre à l'école la plus proche, et comment sa famille devait se déplacer en fonction du prix de la canne et des endroits où il y avait du travail :

Ça devait faire environ huit kilomètres, aller-retour, parce qu'il fallait marcher de Los Chicharrones, passer par Consuelito et ensuite continuer sur la route jusqu'à arriver, oui environ huit kilomètres aller-retour, ça pourrait être un peu plus [...] On a déménagé de Los Chicharrones à Guerrero, de Guerrero à Los Arados, de Los Arados à Los Chicharrones encore et de Los Chicharrones à Esperanza environ cinq fois en quatre ou cinq ans, c'est pour ça qu'on ne terminait pas l'année scolaire. (Entretien n° 7)

Il existe d'autres souvenirs importants liés à l'école, liés aux manques de fournitures scolaires, à la mobilité constante et au racisme des camarades et des enseignantes.

Ana María Belique est née dans le *Batey* Ulloa, à San Pedro de Macorís, et y vécu jusqu'à l'âge de 12 ans. Sa mère arriva en Dominicaine depuis Haïti à la fin des années soixante alors qu'elle était une fillette de cinq ans, et son père une décennie plus tard pour travailler dans l'industrie sucrière. Elle a 13 frères et demi-frères et sœurs. Elle est l'aînée de six frères et sœurs biologiques, qu'elle dut élever et s'occuper. Elle est aujourd'hui l'une des principales leadeuses du mouvement Reconoci.do, l'un des plus importants dans la défense des droits des Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne à la suite de l'Arrêt 168-13. Ana

María raconte les conditions pour aller à l'école, notamment les distances qu'elle devait parcourir et la nécessité de manger de la canne face à l'impossibilité pour son père de lui donner une collation pour la récréation :

J'allais à l'école, papa n'avait presque jamais d'argent à me donner, tu vois, alors c'était juste manger de la canne, mais pour aller à Quisqueya étudier là-bas il n'y a pas de canne (rires) parce que normalement c'est ce qu'on fait dans le batey pendant la récréation, du moins à l'époque où il y avait de la canne, parce que maintenant même ça on nous l'a enlevé. Normalement on nous donnait un moment de récréation et on allait au *Chucho* [l'endroit où l'on pèse les charrettes de canne avant de les décharger dans les wagons] manger de la canne, et si c'était la saison creuse et qu'il n'y avait pas de wagons, pas de charrettes avec de la canne, alors on s'en allait dans les champs de canne, on arrachait de la canne, et on mangeait. (Entretien n° 2)

De son côté, Dilcia Sentelis se reconnaît comme noire. Elle est née à Sabana Larga de Gonzalo, dans la province de Monte Plata, dans le Sud du pays. Elle a aujourd'hui 32 ans et 9 frères et sœurs. Son père et sa mère sont haïtiens et sont arrivés dans le pays dans les années quatre-vingt pour travailler la canne. Elle est allée jusqu'en huitième année du primaire. Dilcia raconte les difficultés pour aller à l'école quand elle était petite :

Ma maman s'est toujours occupée de nos études. Je me souviens que ma maman n'avait pas de quoi nous acheter des sandales pour aller à l'école, parce qu'avant on allait à l'école comme on pouvait, ce n'est pas comme maintenant que les enfants, vous savez, veulent y aller d'une certaine façon, mais avant, je me souviens que ma maman n'avait pas de quoi m'acheter des chaussures pour aller à l'école et elle achetait des *calipsos* [des sandales en plastique très utilisées en Dominicaine dans les milieux populaires]. Et avec ces petits *calipsos* on y allait. Parfois ma sœur allait à l'école le matin avec des *calipsos* et avec ces mêmes *calipsos*, j'allais à l'école l'après-midi. (Entretien n° 11)

Les sandales, les *calipsos*, étaient les seules chaussures qu'elle avait pour aller à l'école, mais elle devait les partager avec sa sœur selon des horaires différents, une situation de précarité que vécurent d'autres personnes avec qui j'ai échangé. Juan Alberto Antuan, par exemple, raconte son expérience concernant les vêtements :

Les conditions étaient très difficiles, mais ce qui est intéressant c'est que j'y allais quand même [à l'école]. J'ai dû y aller avec une chemise d'homme, avec cette seule chemise j'ai fait les trois niveaux. Bien sûr la chemise n'était plus bleue [elle avait déteint]. (Entretien n° 14)

Malgré les limitations vestimentaires de Juan Alberto, le plus important était qu'il allait à l'école. L'école est l'un des dispositifs disciplinaires qui prépare des sujets à reproduire des relations de pouvoir (Foucault, 1999) et qui a été un espace de reproduction de la *colonialité du savoir* (Lander, 2003), en reproduisant des savoirs depuis une éducation peu critique, individualiste, disciplinaire et coloniale, bien que des brèches dans cette logique hégémonique soient possibles. Mais l'école dans l'expérience postcoloniale est devenue une nécessité, car la fréquenter garantirait (bien qu'en réalité, dans la majorité des cas, ce ne soit pas ainsi) une formation académique qui permet à son tour une ascension sociale, la recherche d'emploi et l'obtention d'un certain statut. Il est donc logique que Juan Alberto, comme d'autres personnes avec qui j'ai échangé, ait autant valorisé le fait d'aller à l'école malgré les difficultés pour pouvoir y assister.

Racisme et anti-haïtianisme scolaire

Dans les *bateyes*, il y a eu peu d'écoles, la plupart dans des conditions très précaires. Elles furent néanmoins des espaces de socialisation que presque toutes les personnes interrogées jugèrent importants. Bien que la majorité ait exprimé qu'elle aimait aller à l'école, qu'on y jouait, riait, et que l'on se souvient de ces années avec nostalgie, certain.e.s furent également victimes du racisme et de l'anti-haïtianisme, bien que la population fût en général noire et d'origine haïtienne. Altagracia Jean Joseph fut l'une d'elles, en raison de ses origines haïtiennes :

Toute ma vie j'ai vécu en République dominicaine et pendant mon enfance je vivais la situation typique de celle aux cheveux crépus, de la fille du *batey*, la petite Haïtienne, mais pour moi c'était quelque chose de quotidien et normal, ce n'était pas une difficulté. (Entretien n° 7)

« Celle aux cheveux crépus », « la petite Haïtienne », « petit.e Haïtien.n.e du diable » sont généralement les qualificatifs que reçoivent au quotidien les enfants noirs et noires dès leur plus jeune âge, et encore plus lorsqu'ils sont d'origine haïtienne. Elle se souvient également de la différence entre être fils ou fille d'Haïtiens et être fils ou fille de *cocolos*⁷ :

[À l'école] la composition était très mixte, dans la région de San Pedro il y a beaucoup de mélange avec ce que sont les *cocolos*, alors il y avait des garçons au teint plus foncé que le mien, mais qui s'identifiaient comme descendants de *cocolos*, et beaucoup de ceux qui étaient comme moi, d'ascendance haïtienne, préféraient se dire *cocolos*. (Entretien n° 7)

Altagracia soulève également une question intéressante : la différence entre être d'origine *cocolo* et d'origine haïtienne, ce qui révèle le racisme dans d'autres dimensions, non seulement fondées sur la couleur de peau. La négritude est placée dans des hiérarchies raciales historiquement infériorisées, mais elle s'articule également aux origines. À ce sujet, Michel Wieviorka (2009) fait référence à un racisme produit par des identités en conflit, impliquant une affirmation identitaire ou communautaire d'un groupe, même très minoritaire, qui peut provoquer l'exacerbation identitaire d'autres groupes. Ce n'est pas la même chose que d'avoir sa nationalité dominicaine liée aux origines des Petites Antilles, que d'être associé à Haïti, qui pour beaucoup représente la condition la plus indésirable qui soit.

Dans les *bateyes* eux-mêmes, depuis leur enfance, plusieurs des personnes interrogées niaient leur ascendance haïtienne, ou dans certains cas n'en étaient pas fières, car l'assumer impliquait d'être victime du racisme anti-haïtien. Nombreuses personnes ne parlent pas le créole haïtien, car leurs propres parents le leur interdisaient souvent pour qu'ils ne soient pas victimes de l'anti-haïtianisme, une situation qu'eux-mêmes avaient vécue dans leur propre chair.

7 Le terme *cocolo* désigne, en République dominicaine, les travailleurs immigrés venus des îles anglophones des Caraïbes — notamment Anguilla, Antigua, Saint-Kitts, Nevis et Saint-Thomas, recrutés pour travailler dans l'industrie sucrière à partir de la fin du XIX^e siècle.

Perte des liens familiaux

Très peu de pères et de mères, après avoir quitté Haïti, maintinrent des liens avec leurs familles, car retourner dans leur pays impliquait des coûts économiques, ce qui fit que beaucoup de leurs fils et filles ne connurent pas leurs grands-parents, oncles, tantes et cousines. Il est également vrai que tous n'ont pas eu l'intérêt de rentrer ou de renouer contact avec leurs proches, parce qu'Haïti s'est construit comme le pays de la pauvreté et, plus tard, le pays vers lequel beaucoup pourraient être emmenés par la dénationalisation.

L'histoire d'Haïti, de la Révolution haïtienne de Toussaint, de Dessalines, est inconnue de nombreuses personnes d'ascendance haïtienne. Elles n'ont pas de détails sur ces personnages et ces événements. Lorsqu'on les interroge à ce sujet, elles montrent qu'elles méconnaissent cette partie de l'histoire en mélangeant des informations erronées, et dans certains cas en répétant que « les Dominicains ont obtenu leur indépendance parce qu'ils ont combattu les Haïtiens qui voulaient les envahir ». Des informations qu'elles disent avoir acquises à l'école. Ce fut très frappant pour moi que certain.e.s ne savaient pas de quelle région d'Haïti venaient leurs parents. Une partie de l'histoire, de leurs histoires familiales, a été effacée pour répondre à la question : qui suis-je ? Pour relier un présent au passé personnel lié aux liens familiaux et à une grande partie de la mémoire ancestrale. Il ne s'agit pas de connaître des événements historiques, mais sa généalogie personnelle.

L'une des stratégies des colonisateurs dans l'esclavage fut la séparation des mères, des pères, des fils et des filles, de groupes qui venaient du même endroit, qui partageaient une langue, une spiritualité et des coutumes. Cela garantissait qu'ils ne communiquent pas entre eux pour éviter les insurrections. En conséquence, les populations noires ont perdu une grande partie de leurs histoires ancestrales. Celles qui ont été récupérées l'ont été grâce à l'oralité et, dans de très rares cas, à travers d'autres sources comme les registres des paroisses.

À Cuba, María de los Ángeles Meriño Fuentes et Aisnara Perera Díaz (1996) réalisèrent une étude à travers ce type de registres, qu'elles combinèrent avec des protocoles notariaux et des dossiers judiciaires, grâce auxquels elles parvinrent à la reconstruction généalogique d'environ 500 familles tout au long du XIX^e siècle. Cependant, dans la majorité des cas, la généalogie familiale de plusieurs

générations a été perdue. Moi-même, je ne sais pas d'où vient mon héritage ancestral noir. Bien que j'aie cherché à ce sujet, je ne parviens qu'à remonter à quelques générations, à mes arrière-grands-parents.

Dans le cas des personnes avec qui j'ai échangé, Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, il s'agit de proches, dont beaucoup sont probablement encore en vie en Haïti, avec qui beaucoup n'ont aucun contact. C'est ainsi qu'existe une rupture dans la mémoire qui affecte la reconnaissance personnelle, collective et culturelle d'une grande partie de la population dominico-haïtienne. Cette généalogie a été substituée par des événements sélectionnés dans des manuels scolaires, dans des commémorations patriotiques, dans les dynamiques de l'industrie sucrière, et cela a entraîné la (dé)cohésion des groupes sociaux pour pouvoir exercer un contrôle sur eux.

Altagracia Joseph fut l'une des rares personnes avec qui j'ai échangé à être allée en Haïti et à avoir des relations avec la famille de sa mère, bien que pas avec celle de son père. Elle raconte comment beaucoup de Dominicain.e.s-Haïtien.ne.s n'ont pas de liens familiaux :

J'ai eu l'occasion d'échanger avec une jeune femme dans le *batey* El Caño de Monte Plata qui me disait : tu vois, ma maman est morte ici et ma maman a passé 50 ans ici, après être venue elle n'est jamais repartie, n'a jamais écrit, n'a jamais parlé à personne, je ne sais pas qui étaient mes grands-parents, je ne sais pas qui sont mes oncles et tantes, je ne sais rien de personne. J'arrive en Haïti et oublie ça, je n'ai plus de famille là-bas, c'était au moment où ils étaient en train d'expulser des gens à Moca, et elle disait « je préfère qu'on me tue ici parce que je ne sais pas où je vais aller là-bas ». (Entretien n° 7)

Cette absence de liens familiaux engendra une profonde angoisse lorsque l'Arrêt 168-13 fut promulgué, car les fonctionnaires des institutions gouvernementales menaçaient d'envoyer en Haïti ceux et celles qu'ils considéraient comme n'étant pas Dominicain.e.s, au motif que leur nationalité était haïtienne.

Le travail des enfants dans les *bateyes*

Bien que ce ne soit pas une particularité propre aux *bateyes*, en raison des conditions de précarité matérielle dans lesquelles ils et elles vivaient, la majorité des fils et filles de travailleurs saisonniers haïtiens durent travailler très tôt, aussi bien à la maison qu'en dehors. Sirana, par exemple, se heurta au refus de sa mère de l'inscrire à l'école, pour qu'elle s'occupe des tâches ménagères (Entretien n° 1) ; Dilcia dut être employée domestique très tôt (Entretien n° 11) ; Altagracia travailla alors qu'elle était mineure dans une zone franche, ce qui est censé ne pas être autorisé en Dominique (Entretien n° 7) ; Epifania accompagnait sa mère pour vendre des *yaniqueques*⁸ (Entretien n° 4). Bien que je sache que certaines filles travaillent dans les champs de canne, seuls deux cas parmi les personnes avec qui j'ai échangé, qui sont des hommes, le faisaient : July Paredes, né dans un *batey* qu'on appelle La 40 à Bayaguana, appartenant à San Pedro de Macorís, à l'Est de la République dominicaine, avait 25 ans au moment de l'entretien et travaillait informellement dans une station de purification d'eau (Entretien n° 9) ; et Juan Alberto, que j'ai déjà présenté (Entretien n° 14).

Ceci nous amène à problématiser le concept d'enfance. La division raciale et internationale du travail produite par la *colonialité du pouvoir* remet en question la notion d'enfance moderne face à la réalité de la majorité des pays du Sud global, particulièrement dans les secteurs populaires, paysans, autochtones et afros, car il existe une relation entre les expériences de travail des enfants et des jeunes noirs dans le cas de la Dominique, particulièrement dans les *bateyes*, qui est liée aux économies subalternes du système-monde fondé sur le travail informel, la surexploitation et les conditions précaires des adultes. Cela constitue de plus une continuité d'économies qui, d'une manière ou d'une autre, maintiennent certaines pratiques esclavagistes ou présentent des formes d'informalité et de servitude, comme c'est le cas ici avec l'industrie sucrière.

Ce qui est exposé ci-dessus prive de nombreux enfants de l'accès à certains droits que d'autres enfants de groupes raciaux et de classe possèdent, notamment l'accès à une éducation et à une alimentation de qualité. La notion d'enfance gérée par l'État moderne colonial à travers les politiques publiques homogénéise

8 Le *yaniqueque* est une galette de farine de blé frite, fine et croustillante, typique de la cuisine populaire dominicaine.

en particulier les expériences de tous les enfants, en supposant qu'ils et elles se trouvent en dehors du système productif, en leur interdisant par la loi de travailler, alors que ceux-ci, surtout celles et ceux placés aux échelons les plus bas des hiérarchies raciales et sociales, sont nécessaires à la survie de leurs familles.



© Maribel Núñez, 2016

Ce que raconte la majorité de ces personnes, c'est le quotidien de la vie dans les *bateyes* : exploitation du travail des travailleuses et travailleurs par l'État et les entreprises privées, conditions de précarité extrême, de longs kilomètres pour aller à l'école, manque de nourriture, manque de fournitures scolaires minimales et, en plus, le racisme constant qu'ils subissent de la part de leurs propres camarades de classe et de leurs enseignant.e.s. Tout cela fait partie de l'expérience de la majorité des personnes avec qui j'ai échangé pour cette recherche. En même temps, comme je l'ai affirmé, le rire, la solidarité et la créativité étaient les manières, généralement collectives, qui faisaient également partie de la vie du *batey*, ce qui en fait des formes de résistance quotidienne des gens qui y vivent.

L'acquisition de la nationalité

La majorité des personnes avec qui j'ai échangé sont nées dans les *bateyes* qui, bien qu'ils aient été des lieux séparés spatialement et socialement, font partie du territoire qui correspond à la République dominicaine. C'est en vivant dans les *bateyes* qu'elles obtinrent leur nationalité dominicaine par le biais des documents émis par les officiers d'état civil correspondant à leur lieu de naissance au moment de leur déclaration par leurs pères ou leurs mères, car la Constitution dominicaine, à cette période, définissait la nationalité par le *jus soli*.

Avoir une nationalité, c'est comme avoir un sexe -disait Anderson (1983)-, c'est-à-dire que c'est l'un des attributs les plus légitimes de la vie publique, et elle est historique. La nationalité émerge à la fin du XVIII^e siècle lorsque se forment les États nationaux européens, au moment de l'expansion du capitalisme, du colonialisme et du renforcement des bourgeoisies nationales qui réglementent une circonscription juridique définissant qui appartient au « peuple ». Dans le cas des États latino-américains et caribéens, la nationalité s'est définie depuis cet héritage européen. La nationalité touche chaque être humain qui naît dans un État national. C'est l'instance centrale qui garantit l'organisation rationnelle de la vie humaine. Mais elle n'est pas la même pour tous et toutes. Les positions raciales, de classe, de sexualité et de géographie font que la nationalité, et avec elle la citoyenneté, agit pour accorder des privilèges ou pour les nier.

Les formes définies pour acquérir la nationalité sont les suivantes :

- Le *jus soli* (droit du sol), qui définit comme national d'un État quiconque naît sur le territoire de cet État. L'héritage de cette forme de nationalité remonte au féodalisme, car le droit au sol était synonyme de possession de terre.
- Le *jus sanguinis* (droit du sang), de caractère assez biologisant, définit la nationalité par la famille d'origine, c'est-à-dire par le « sang », que ce soit celui du père, de la mère ou des deux, indépendamment du lieu de naissance. Cette forme émerge à partir du XIX^e siècle, où existait une relation entre une nation essentielle et primordialiste qui ne séparait pas la personne de la nation.

- De ces deux formes dérive une troisième, le *jus optandi*, qui est le droit d'opter pour une nationalité déterminée.
- Et également une quatrième, le *jus domicili*, c'est-à-dire le droit en fonction du domicile. L'État accorde la nationalité lorsque la personne a vécu un certain temps sur le territoire national, conformément aux lois de cet État, ce qui lui garantit son « réel » ancrage national (Curiel, 2013).

En République dominicaine, l'établissement de la nationalité remonte formellement à 1821, lorsque, dans l'acte constitutif du gouvernement de l'État indépendant, il était établi à l'article 9 : « Sont citoyens de l'État indépendant de la partie espagnole d'Haïti, tous les hommes libres, quelle que soit sa couleur ou sa religion, nés sur notre territoire. » Puis, dans la Constitution du 6 novembre 1844, dans son titre III, chapitre 1, article 7, il était stipulé que : « Sont dominicains, tous les individus qui, au moment de la publication de la présente constitution, jouissent de cette qualité. » Celle-ci fut modifiée en 1854 et établit en son article 5 que : « sont dominicains, tous ceux nés sur le territoire de parents étrangers qui invoquent cette qualité, lorsqu'ils atteignent leur majorité. » À partir de là, toutes les réformes constitutionnelles définirent la nationalité par le *jus soli*. Cela ne fut modifié que dans la Constitution de 2010, actuellement en vigueur, qui dans son article 18 stipule que sont dominicains et dominicaines : 1. « Les fils et filles de parents dominicains. » 2. « Ceux qui jouissent de la nationalité dominicaine avant l'entrée en vigueur de la présente Constitution. »

Cela signifie que la majorité des personnes avec qui j'ai échangé sont dominicaines pour être nées en République dominicaine avant 2010, en vertu du principe de *jus soli*. Malgré cela, l'un des arguments retenus par le Tribunal constitutionnel dominicain pour la dénationalisation fut l'exception qui apparaît dans la Constitution de 1929, en son article 8 : « toutes les personnes qui naîtront sur le territoire de la République, à l'exception des enfants légitimes des étrangers résidant dans la République en représentation diplomatique ou qui sont *en transit* [italiques de l'auteur] dans celle-ci. » Sur ce point, je m'arrêterai plus en détail dans le prochain chapitre.

La nationalité, définie par les normes constitutionnelles et légales, est liée au sol où l'on naît, ce qui crée une conscience sur la manière de l'acquérir. La majorité

des personnes avec qui j'ai échangé soulignèrent qu'elles prirent conscience que leur nationalité était dominicaine parce qu'elles sont nées dans le pays, parce que c'est le seul pays qu'elles connaissent. Francesca Duvergé Françoise le dit ainsi lors de l'entretien :

Je suis dominicaine, parce que je suis native, parce que je suis née ici, depuis que j'ai l'usage de la raison je ne suis pas allée dans un autre pays. C'est ce pays que je connais. (Entretien n° 6)

Aucun.e d'entre elles et eux n'avait douté de sa nationalité jusqu'à ce que les institutions étatiques commencent à leur refuser leurs documents en remettant en question le fait qu'ils et elles étaient dominicain.e.s. July Paredes établit ce lien entre le doute sur sa nationalité et la promulgation de l'Arrêt 168-13 :

Bon, je ne pensais pas tant à la nationalité avant, je vivais comme un enfant normal jusqu'à ce que je me rende compte que les documents que l'État m'avait accordés pour être dominicain, pour être née en République dominicaine, n'étaient plus valides à cause de l'Arrêt, alors c'est là que j'ai commencé à me demander, alors d'où je suis, si je ne connais pas d'autre terre ? J'ai seulement connu la République dominicaine parce que je suis née ici, je ne connais pas d'autre endroit, et c'est là que je me suis demandé, alors qui suis-je ?, si je ne suis pas dominicain, d'où suis-je ? et c'est là que ça m'a intéressé de plus en plus, c'est-à-dire, ça m'a préoccupé davantage. (Entretien n° 9)

July Paredes pose dans son récit des questions fondamentales pour tout être humain : qui suis-je ? D'où suis-je ?, qui renvoient à une part importante de l'identité. Pour Stuart Hall (2003), les identités se constituent dans la *narrativisation* du moi, bien qu'elles soient en partie fictives, dans la mesure où elles sont produites dans les discours et dans la construction des représentations (toujours dans la relation entre ce que l'on est et ce que l'on n'est pas), elles ont une effectivité matérielle, politique et émotionnelle dans des cadres historiques et institutionnels spécifiques.

Ainsi, l'identité confère à tout sujet un sentiment d'appartenance et de continuité temporelle, et lorsqu'elle renvoie à une identité nationale accordée par la nationalité, elle fait que les sujets font partie d'un sentiment collectif qui engendre l'imaginaire d'une nation, parce qu'il y a une incarnation du

territoire qui contient des passés, même familiaux et ancestraux, une histoire, une culture, des traditions, une mémoire, des valeurs, des croyances et des coutumes. Lorsque ce sentiment d'appartenance, qui a en outre été naturalisé, est remis en question, alors surgit la sensation de se retrouver dans le vide en ce qui concerne l'identité personnelle, d'autant plus que cela a des effets concrets et matériels sur l'exercice de la citoyenneté.

Citoyenneté et documentation

La citoyenneté en Amérique latine et dans la Caraïbe, en tant que partie de l'héritage républicain européen, se forma dans le cadre de l'État-nation qui rationalise les activités, sentiments, expériences et attentes sociales, et cela se fit à travers des pratiques disciplinaires comme les constitutions, les lois, les manuels de bienséance et la langue, l'écriture étant la légitimation de tout cela (González-Stephan, 2002).

La formation du citoyen comme « sujet de droit » n'est possible que dans le cadre de l'écriture disciplinaire et, dans ce cas, dans l'espace de la légalité. C'est pourquoi, lorsqu'une personne naît, elle doit disposer de documents attestant son existence dans l'État national : l'acte de naissance, un document juridique qui définit qui appartient au peuple que représente la nation, ce qui lui permet de jouir de certains droits. Pour ce faire, les personnes doivent être déclarées par leurs parents devant un juge ou un fonctionnaire de l'État, qui construit par l'écriture un aval qui légitime que la personne est née et où elle est née, et qui des années plus tard légitime sa capacité à exercer certains droits lorsqu'elle atteint la majorité, selon des critères obéissant à des logiques *adultocentristes* (généralement 18 ans), en émettant une carte d'identité. C'est avec cette dernière que les citoyennes et citoyens peuvent accomplir tout acte civil.

Les déclarant.e.s doivent à leur tour disposer d'une série de documents attestant qu'ils et elles peuvent exercer cette activité. Les travailleurs et travailleuses de la canne, pères et mères des personnes affectées par l'Arrêt, pouvaient déclarer leurs enfants avec des fiches ou des cartes d'identité selon les logiques de recrutement des centrales sucrières et des institutions étatiques, tout cela étant également conditionné par leur condition de sexe/genre, comme nous

l'avons vu. Les déclarer avec une fiche ou une carte d'identité était la manière d'obtenir officiellement la nationalité à partir du fait qu'ils étaient nés sur le sol dominicain, conformément au principe de *jus soli*. Altagracia Jean Joseph, par exemple, fut déclarée en temps voulu par son père qui avait sa carte d'identité :

C'était une carte d'identité. Au Archives des anciennes cartes d'identité, on conserve encore le modèle de la carte d'identité. J'y suis allée plusieurs fois demander un duplicata, un certificat. Ma mère n'a pas pu avoir la carte d'identité parce qu'aux femmes, comme je te l'ai déjà dit, on ne leur donnait pas cette carte à toutes ; et comme à ce moment-là, en réalité les quatre premiers enfants de ma mère étaient des filles, elle n'a pas pu obtenir la carte d'identité ; parce qu'elle n'avait pas un garçon qui pouvait la représenter pour gagner son droit à la carte. Donc, elle devait être dépendante de la carte d'identité de mon père, malgré le fait qu'ils s'étaient séparés. Ce qui fait que mon père a sa carte d'identité alors que ma mère se retrouve sans parce qu'elle était sur la fiche qui dépendait de sa carte à lui. (Entretien n° 7)

Autrement dit, Altagracia a droit à la nationalité parce que son père avait une carte d'identité et c'est avec ce document qu'elle fut déclarée. Mais Altagracia soulève également une autre question importante : aux femmes on ne remettait que des fiches, et si elles étaient travailleuses de la canne, elles devraient avoir un homme à leurs côtés pour être payées pour leur travail. Cela met en évidence le caractère hétérosexuel de l'administration étatique, où les femmes sont appropriées par d'autres, généralement des hommes, bien qu'elles effectuent le même travail (Guillaumin, 1992). Dans ce contexte, ceux qui ont droit à la citoyenneté sont généralement les hommes. Comme la majorité des femmes ont été perçues comme appartenant à la sphère privée, elles restent généralement en dehors de la citoyenneté, bien qu'en pratique la majorité des femmes noires, particulièrement les femmes des *bateyes*, combinent les sphères supposément publiques et privées (Davis, 1981).

Outre Altagracia, treize des personnes avec qui j'ai échangé furent déclarées avec des fiches ou une carte d'identité. Mais trois autres ne furent pas déclarés : Francesca Duvergé, Santos Florian et Josué Michel, parce que leur père ou leur mère n'avaient pas de documents. La mère de Josué Michel devrait aller en Haïti pour obtenir un passeport et pouvoir le déclarer, mais elle n'a pas d'argent. Voici les paroles de la mère de Josué au moment de l'entretien :

J'en n'ai pas, j'en n'ai pas [en parlant d'argent], je suis une femme veuve, sans mari, je n'ai rien, ce sont les enfants qui me donnent à manger, je n'ai pas de sous pour aller en Haïti faire le passeport, c'est pour ça qu'il s'est retrouvé sans papiers. (Entretien n° 8)

Bien que beaucoup aient été déclaré.e.s (à temps ou tardivement), grâce aux fiches de leurs mères ou aux cartes d'identité de leurs pères, et aient mené une vie civile « normale », c'est-à-dire avec des actes de naissance en tant que Dominicain.e.s, la majorité avec des cartes d'identité (certain.e.s ayant même voyagé et eu un passeport), à partir de 2007 ils et elles commencèrent à avoir des problèmes avec les institutions de l'État qui refusaient de renouveler leurs documents, comme les actes de naissance et les cartes d'identité. Cela signifie concrètement un déni réel et matériel de leur nationalité, un génocide civil et une situation d'apatridie, sous prétexte que leur père et/ou leur mère sont étrangers (haïtiens) et étaient en transit, bien que la majorité vive en Dominicaine depuis des décennies. Je reviendrai sur cet aspect particulier dans le chapitre suivant.

Tout cela a été le produit de l'irrégularité et du désordre entretenus aussi bien par l'État que par les entreprises privées concernant le statut et les conditions des travailleuses et travailleurs du secteur sucrier, afin d'assurer une main-d'œuvre bon marché, la portée des lois et leur application temporelle, ainsi que leur interprétation actuelle. À cela s'ajoute que de nombreux pères et mères étaient bien conscient.e.s des implications de ne pas déclarer leurs fils et filles à temps.

Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai présenté la relation entre un apartheid spatial (les *bateyes*) construit sur la base des relations économiques autour de l'industrie sucrière, articulé aux origines de la main-d'œuvre haïtienne qui engendra des conditions précaires pour les familles des personnes avec qui j'ai échangé dans cette recherche, tout en montrant des résistances quotidiennes et des formes de solidarité qui permirent la survie collective et communautaire.

J'ai également présenté les manières dont le principe de *jus soli* était garanti au moment où les fils et filles des travailleuses et travailleurs de la canne furent déclaré.e.s par leurs pères et leurs mères (avec des fiches ou des cartes d'identité)

conformément à la Constitution et aux lois en vigueur, ce qui leur conféra la qualité de Dominicain.e.s. Cela se transformerait ensuite en frontières juridiques en imposant des limites à l'exercice de leur citoyenneté par le refus de documents d'identité, amorçant ainsi leur dénationalisation, qui se concrétise sur le plan constitutionnel avec la promulgation de l'Arrêt 168-13, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Chapitre 3

L'Arrêt 168-13 : Un coup d'État pour laisser mourir



Le 26 septembre 2016, vers 10 heures du matin, j'essayais d'écrire cette thèse. Je tentais de mettre de l'ordre dans mes pensées pour les transformer ensuite en écriture. La chose la plus difficile d'une thèse. Les heures passaient et je ne parvenais pas à produire quelque chose de satisfaisant, alors j'ouvris Facebook et ma messagerie pour aérer mon esprit. Je tombai sur un titre qui me secoua : « Agression brutale contre Genaro Rincón »¹. Je cliquai sur la page pour voir de quoi il s'agissait. Et je commençai à lire : « Le 25 septembre 2016, Genaro Rincón fut attaqué verbalement par un individu inconnu alors qu'il se dirigeait en bus chez lui à Saint-Domingue. L'individu lui cria à plusieurs reprises « la race haïtienne est la pire du monde » (sic). Ensuite, ce même individu reçut un appel téléphonique auquel il répondit « oui, je suis ici avec lui » et dit à Genaro Rincón « tu es l'un de ces défenseurs ». Toujours dans le bus, l'individu tenta de lui donner un coup de poing au visage, ce qui amena le chauffeur à demander aux deux (à l'agresseur et au défenseur) de descendre du bus. Craignant pour sa sécurité, Genaro Rincón résista à descendre du bus. Cependant, un autre individu le poussa par derrière, le faisant tomber au sol en dehors du bus. Une fois le défenseur dans la rue, l'un des agresseurs lui lança un bloc de béton, le blessant grièvement à la tête, au visage et à la poitrine. Les deux agresseurs le frappèrent de coups de pied et lui crachèrent dessus. L'un d'eux criait à plusieurs reprises « tuez-le ! ». Genaro Rincón se défendit en plantant un stylo à bille dans l'un des attaquants. Le défenseur put s'échapper lorsqu'un passant distrahit les agresseurs. En s'enfuyant, l'individu qui l'avait agressé verbalement dans le bus lui lança une bouteille de verre, mais heureusement ne l'atteignit pas. Le défenseur des droits humains se réfugia dans une station-service, où le personnel appela une ambulance qui l'emmena à l'hôpital.

Lorsque je lus cette nouvelle, je me mis à pleurer. Je connais Genaro, un compagnon dominico-haïtien qui a fait partie du mouvement social. Depuis des années, il se consacre à la défense des droits des migrants haïtiens et dominico-haïtiens et fut l'un des avocats de Juliana Deguis. Bien que l'assassinat d'Henry Claude Jean, le Haïtien pendu à un arbre dans la ville de Santiago, m'ait secouée, indignée et privée de sommeil pendant des jours, l'agression contre Genaro me remplit d'une profonde tristesse et

1 Voir l'article ici : <https://www.frontlinedefenders.org/es/case/Genar-Rincon-Assaulted>

de peur. Comme l'a souligné Anderson (2013), le nationalisme génère un tel sentiment envers la patrie qu'on est capable de tuer et de mourir pour elle, mais lorsque ce nationalisme va de pair avec le racisme anti-haïtien, il donne encore plus de raisons d'exercer la violence, car il mêle le supposé amour de la patrie au rejet quasi absolu de « ces » Haïtien.ne.s noir.e.s (même s'ils sont dominicains et dominicaines) qui ne sembleraient pas mériter de vivre. Je maudis ceux qui produisirent l'Arrêt 168-13. Je me levai plusieurs fois de ma chaise pour aller fumer, je pouvais à peine croire que cela se passait. Je restai hébétée et paralysée un moment. Dans l'après-midi, je confirmais l'importance de faire cette thèse et les idées commencèrent à affluer. J'écrivais plus vite que jamais, j'entendais le clavier avec un son inhabituel. Mes doigts étaient comme la hache de Belié Belcan, le Iwa (esprit) qui combat le mal, le vieux sage qui lutte pour la justice. La rage et la douleur me donnèrent la force d'écrire les premiers paragraphes. Je sentais que, malgré les adversités produites par l'Arrêt 168-13, nous étions capables de lui faire face. Chaque fois que je m'arrêtais d'écrire, les larmes recommençaient à couvrir mon visage, de ma bouche ne sortait qu'un mot que je répétais sans cesse : axé ! axé ! axé !

Tiré du journal de terrain. Bogotá, 26 septembre 2016.

En m'appuyant sur les apports de Foucault sur la raison d'État (2006), j'expliquerai dans ce chapitre comment l'Arrêt 168-13 fut un coup d'État, dans la mesure où l'État dominicain viola ses propres lois et normes pour provoquer un génocide civil contre la population dominico-haïtienne par voie administrative, une nouvelle façon de soutenir le racisme d'État. Je présente ici les conditions immédiates qui rendirent possible sa promulgation, ainsi que les effets sur les personnes qui ont participé à cette recherche, car les conséquences matérielles, émotionnelles et subjectives qu'impliqua l'Arrêt révèlent la manière dont chacun.e a vécu et expérimenté ce processus.

La raison et le pouvoir de l'État

L'Arrêt 168-13 fut rendu par le Tribunal constitutionnel dominicain (TC), un organe de l'État créé le 26 janvier 2010 pour garantir l'ordre constitutionnel et la protection des droits humains. Il fut conçu dans la Constitution dominicaine

de 2010, réformée cette même année, comme l'organe suprême d'interprétation et de contrôle de la constitutionnalité, dont les décisions sont définitives et irrévocables et constituent des précédents contraignants pour les pouvoirs publics et tous les organes de l'État. Il est autonome des autres pouvoirs publics et organes de l'État et jouit d'une autonomie administrative et budgétaire².

Quelles furent les conditions qui permirent que cela se produise ? Répondre à cette question implique d'examiner les contextes et les pratiques qui lui donnèrent naissance. La méthode généalogique proposée par Foucault (1971) ouvre cette possibilité. Foucault définit la généalogie comme l'étude du pouvoir à partir d'événements locaux situés géographiquement et socioculturellement, ce qui permet de comprendre la singularité de son irruption ou émergence dans un champ de forces déterminé où s'établissent des formes rigides de vérité. Il s'agit donc de comprendre le pouvoir depuis la micropolitique. Or, pour cet auteur, le pouvoir n'est pas concentré et ne peut donc pas être localisé dans une institution ou dans l'État ; il n'est pas cédé par les sujets à un souverain, ne peut se déduire de la seule économie, comme le soutiennent certaines positions marxistes. La conception juridique qui entend le pouvoir comme un droit pouvant être transféré pour construire la souveraineté politique n'est pas non plus suffisante, il s'agit plutôt de relations qui se trouvent en de nombreux endroits. Plus que réprimer, le pouvoir produit des vérités à travers des discours scientifiques et politiques.

Foucault a étudié le pouvoir souverain qui est apparu en Europe au Moyen Âge, dans la société féodale, du pouvoir monarchique, absolu et autoritaire, centré sur le roi, qui était le responsable de la sauvegarde de la souveraineté. Il explora comment la loi et la jurisprudence médiatisaient les relations entre les sujets et le roi, et comment ce dernier extrayait des premiers le temps, la force de travail, le paiement de services, et avait droit de vie ou de mort sur ses sujets pour garantir son pouvoir et son autorité.

Dans *Histoire de la sexualité* (1998), Foucault conclut qu'à partir du XIII^e siècle émergèrent deux formes de pouvoir destinées au contrôle de la vie, toutes deux complémentaires et s'opposant à la théorie classique de la souveraineté.

2 Voir plus de détails sur le Tribunal constitutionnel dominicain ici : <https://www.tribunalconstitucional.gob.do/sobre-el-tc/sobre-nosotros/qui%C3%A9nes-somos/>

Des disciplines comme la médecine, la psychologie et la psychiatrie se chargeraient du corps individuel comme corps vivant pour le rendre utile et efficace au développement du capitalisme. Foucault appela cela l'*anatomo-politique*. Par la suite, à la fin du XIII^e siècle, émergerait un type de pouvoir, l'un des phénomènes les plus significatifs du XIX^e siècle, dirigé non plus tant vers la régulation du corps vivant individuel, mais vers les populations, c'est-à-dire la massification des corps individuels, qu'il appela *biopolitique*. Ce type de politique régulerait les naissances, les morts, les mariages, les sexualités. Ils font partie de ce que Foucault appela le *biopouvoir*, qui discipline, surveille et normalise la population.

À partir du XVII^e siècle, ces pouvoirs-savoirs s'inscrivirent dans une forme de pouvoir à travers le gouvernement. Il ne s'agissait plus du « faire mourir » de la souveraineté et du « faire vivre » du *biopouvoir*, mais de savoir gouverner. Le pouvoir et la subjectivation, qui agissaient de manière imbriquée dans un cadre plus large qu'il appela *gouvernementalité*, permettent de comprendre les modes par lesquels la santé, l'hygiène et le racisme s'intégrèrent aux manières de gouverner. Foucault définit la gouvernementalité ainsi :

« L'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme si spécifique, si complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, comme forme primordiale de savoir, l'économie politique, et comme instrument technique essentiel, les dispositifs de sécurité » (2006, p. 136).

La gouvernementalité prend donc en compte les dynamiques gouvernementales et le fonctionnement étatique. S'intéressant davantage aux conditions de possibilité qui donnèrent naissance aux États modernes qu'à leurs origines, Foucault expliqua comment l'État n'est plus tant un instrument de la souveraineté, mais un objet de gouvernement ; et qu'il est important de le comprendre non comme une essence, ni comme une entité autonome en tant qu'autorité, mais plutôt comme un effet de l'ensemble des formes de pouvoir à partir de sa rationalité politique. C'est pourquoi l'État est à la fois domaine, juridiction, institution et pratiques de gouvernement (Foucault, 1999).

L'auteur analysa la manière dont l'État a un double objectif : accroître sa force et garantir le bonheur de la population. Celui-ci reposerait sur deux

doctrines centrales : la raison d'État et la théorie de la police, qui agissent de façon complémentaire. La première renvoie à des principes et des méthodes (principes d'intelligibilité) qui permettent de distinguer que le monde n'est plus gouverné par Dieu (ou qu'on ne gouverne plus un troupeau ou une famille), mais qu'il est gouverné à partir de principes généraux. La seconde renvoie à l'institutionnalisation des mécanismes étatiques, chargés du contrôle de la loi et d'autres séries de techniques de gouvernement, comme la sécurité. Le pouvoir ne se limite plus à l'application de la loi autour du territoire, des individus ou de la population (sans nier qu'elle existât), mais la logique fondamentale de gouverner passerait par l'administration, pour laquelle des savoirs experts seraient nécessaires, comme ceux que détiendraient les fonctionnaires, qui développeraient des savoirs spécialisés et spécifiques. Ainsi, la politique devient une profession qui, pour laisser mourir, permet d'augmenter la puissance de l'État pour reproduire le statu quo et maintenir l'intégrité du premier, car la fin de l'État est l'État lui-même (Castro Gómez, 2004).

De même, dans la mesure où l'État cherche à accroître sa force, un coup d'État peut se produire. Dans *Sécurité, territoire et population* (2006), Foucault définit le coup d'État de cette façon :

« Il s'agit d'une suspension des lois et de la légalité (...) c'est en outre une action extraordinaire contre le droit commun, une action qui ne garde aucun ordre ni aucune forme de justice. Le coup d'État fait partie de la raison d'État (...) c'est un événement, une manière d'agir qui s'inscrit dans l'horizon général, la forme générale de la raison d'État, c'est-à-dire quelque chose qui excède les lois, ou en tout cas ne s'y soumet pas » (2006, pp. 302-303).

Depuis la raison d'État, le coup d'État n'est pas une confiscation de l'État, c'est une cessation des lois et de la légalité, une action extraordinaire du droit commun, qui s'inscrit dans la raison d'État comme affirmation. Ainsi, l'État lui-même génère un état d'exception (Agamben, 2005) et peut sacrifier la population qu'il considère nécessaire pour atteindre ses objectifs. Pour Foucault (2006), le coup d'État repose sur plusieurs questions :

- *La nécessité* : la nécessité de l'État, qui est supérieure à la loi, excède le droit naturel et positif et est liée à la politique (p. 305).

- *La violence* : la violence de l'État, souligna Foucault, n'est pas une manifestation explicite de sa propre raison et constitue la nature du coup d'État, car il suppose de sacrifier, manipuler, tromper, exclure et tuer (p. 305).
- *Le caractère théâtral du coup d'État* : parce qu'un coup d'État doit être reconnu selon ses véritables traits lorsqu'il exalte la nécessité qui le justifie. L'auteur souligna que : « le coup d'État suppose un aspect secret pour réussir. Mais pour pouvoir gagner des adhésions, et pour que la suspension des lois à laquelle il est nécessairement lié ne soit pas mise à son débit, il faut qu'il se manifeste au grand jour, et montre ainsi sur la scène même sur laquelle il se présente, la raison d'État qui le porte à se produire. D'où la nécessité de sa mise en scène » (pp. 307-308).
- *L'obéissance* : l'État doit obéir à un peuple pour éviter le mécontentement (p. 318).
- *Il doit produire une vérité* : celui qui gouverne doit connaître les éléments qui vont permettre le maintien de l'État, il doit connaître la statistique, c'est-à-dire les forces et les ressources qui à un moment donné caractérisent un État. Connaissance de la population, mesures de sa mortalité, de sa natalité et pour cela est nécessaire un appareil administratif, un appareil de savoir, comme dimension de l'exercice du pouvoir (p. 320).

À partir de la *colonialité* comme modèle de pouvoir résultant du colonialisme européen depuis le début du XVI^e siècle, il me semble intéressant d'analyser la raison d'État, car certaines formes d'organisation et de fonctionnement des institutions coloniales furent transplantées aux Amériques. Dans ce cadre, je soutiens que la promulgation de l'Arrêt 168-13 fut un coup d'État. Dans ce qui suit, j'étaierai cet argument par l'examen de ses conditions de possibilité (contexte immédiat), des pratiques de gouvernement et du type de politique qui laissa mourir (civilement) une partie de sa population.

Juliana Deguis : la victime directe de l'Arrêt 168-13

« C'était un arrêt au visage de femme. » C'est ainsi que Sirana Dolis définit l'Arrêt 168-13 lorsque je lui posai la question, ajoutant aussitôt : « de femme noire et dominico-haïtienne » (Entretien n° 1). La protagoniste principale fut

une femme dominico-haïtienne : Juliana Deguis Pierre, car l'Arrêt fut rendu en réponse à un recours en protection des droits fondamentaux qu'elle et ses avocats déposèrent devant la Commission électorale centrale, celle-ci ayant refusé de lui remettre son acte de naissance actualisé et sa carte d'identité.

Juliana Deguis Pierre est née en 1984 dans le *batey* Los Jovillos de la commune de Yamasá, province de Monte Plata, dans le sud-est de la République dominicaine. Elle a aujourd'hui quatre enfants. Elle est la benjamine de quatre enfants de Nelo Diessel, arrivé en Dominicaine pour couper la canne, et de Lucía Jean, qui se consacrait à la vente de pain dans les plantations sucrières, tous deux de nationalité haïtienne. Juliana avait demandé à la Commission électorale centrale, depuis environ sept ans, sa carte d'identité et un acte de naissance certifié pour pouvoir déclarer ses enfants, continuer ses études et travailler. Sa demande avait été refusée à chaque occasion. Le 10 juillet 2012, la Chambre civile, commerciale et du travail du Tribunal de première instance du district judiciaire de Monte Plata émit l'Arrêt 473/2012 qui lui refusa la délivrance de son acte de naissance et de sa carte d'identité. Elle rejeta le recours au motif que les preuves apportées par Juliana étaient des photocopies. C'est pourquoi Juliana et ses avocats déposèrent un recours en protection des droits fondamentaux devant le Tribunal constitutionnel dominicain pour qu'il statue en sa faveur, en application de la défense des droits citoyens que cet organisme devait assurer. En réponse, ce Tribunal rendit l'Arrêt 168-13 qui lui niait la nationalité et l'étendait à toute personne se trouvant dans la même situation.

Alors que certains passages de l'Arrêt 168-13 se limitaient à indiquer les démarches formelles, en ordonnant certaines procédures (notification des parties, publicité de l'arrêt et gratuité), d'autres établissaient clairement que Juliana n'avait pas droit à la nationalité dominicaine parce que ses parents étaient des étrangers « en transit ». Il ordonnait également à la Commission électorale centrale de lui remettre son acte de naissance, mais qu'un autre tribunal détermine s'il devait être annulé ou non. De plus, il était demandé à la Direction générale des migrations de lui accorder un permis spécial de séjour dans le pays jusqu'à ce qu'elle soit soumise à un plan de régularisation³.

3 Voir l'Arrêt 168-13 en entier ici : <https://presidencia.gob.do/themes/custom/presidency/docs/gobplan/gobplan-15/Sentencia-TC-0168-13-C.pdf>

Comme le souligne Nassef Perdomo Cordero (2016), ce qui sembla une victoire pour Juliana, dans la mesure où la remise de ses documents fut ordonnée, fut en réalité le premier pas pour nier sa nationalité au moyen de l'argument que son père et sa mère se trouvaient en situation de transit, ce qui constituait supposément une exception à l'acquisition de la nationalité par *jus soli*, selon ce qu'établissait la Constitution de 1929. Je reviendrai sur ce point plus loin. Ainsi, le Tribunal constitutionnel, en tant que représentation de l'État, viola la Constitution dominicaine elle-même qui avait défini, avant 2010, que la nationalité s'acquerrait par *jus soli*. Autrement dit, il suspendit la validité d'une loi qui définissait que la nationalité s'acquerrait par le fait d'être né en République dominicaine. C'est précisément en cela que consiste le coup d'État : il suspend une loi qu'il avait lui-même définie préalablement, même si cela est inconstitutionnel.

Quelle fut la nécessité de l'État pour promulguer l'Arrêt 168-13 ? Quel type de violence exerça-t-il ? Et quelle pratique théâtrale de la politique utilisa-t-il ? Ceux qui rendirent l'Arrêt furent des magistrats qui, en leur qualité de juges, disons de fonctionnaires experts, avaient la maîtrise de la Constitution et des lois pour garantir les droits citoyens. Mais, comme un élément central de la raison d'État transforme les fonctionnaires en politiques, ceux-ci ont des intérêts particuliers dans « la chose publique », liés aux projets nationaux auxquels ils s'inscrivent, et cela se voit clairement dans la composition du Tribunal constitutionnel. Ce Tribunal est composé de 13 juges (10 hommes et 3 femmes), élu.e.s pour une période unique de 9 ans. Ils et elles sont nommé.e.s par le Conseil national de la magistrature et, bien que cela aurait dû résulter des propositions présentées par les organisations de la société civile et des entités publiques et privées, au moment de sa création il fut contrôlé par le président dominicain de centre-droit de l'époque, Leonel Fernández, du Parti de la libération dominicaine. Pour Foucault, le coup d'État doit être reconnu selon ses véritables traits lorsqu'il exalte la nécessité qui le justifie et se place au grand jour. Selon l'auteur, les cours de justice sont les lieux où se théâtralise la raison d'État, où l'État lui-même est représenté (2006, p. 309), ce qui se combine avec le fait que les magistrats se considèrent comme des experts de la loi. Mais il est intéressant de connaître certains des positionnements idéologiques de certains de ces juges.

Miltón Ray Guevara, président du Tribunal, par exemple, fit partie du Parti révolutionnaire dominicain (PRD) de tendance social-démocrate, mais lorsque le Parti de la libération dominicaine (PLD) prit le pouvoir, il fut accusé d'avoir suivi les directives de Leonel Fernández, qui, comme je l'expliquerai plus loin, opéra un virage nationaliste en s'alliant avec les forces politiques d'extrême droite pour garantir le contrôle de l'État. La juge Leyda Margarita Piña Medrano est connue pour son patriotisme. Elle déclara en effet lors d'un acte public que le Tribunal constitutionnel fait office d'« apôtre du patriotisme national » (Pichardo, 2017). Víctor Joaquín Castellanos a appelé à plusieurs reprises le peuple dominicain à défendre la souveraineté nationale face à Haïti, car selon lui, il existe des secteurs qui cherchent la fusion entre les deux pays (Listín Diario, 3 mars 2018). De même, les juges Justo Pedro Castellanos Khory et Jottin Cury David ont été des défenseurs de la nationalité et de la souveraineté dominicaines, toujours en rapport avec Haïti (Dejando Huellas, 2014). Wilson Gómez Ramírez, quant à lui, est vice-président de l'Institut Duarte, qui rassemble un groupe de nationalistes de droite pour défendre la République dominicaine à partir de la mémoire de Juan Pablo Duarte, père de la patrie.

Mais un bloc hégémonique, comme celui des magistrat.e.s, n'est jamais homogène. Il existe des forces hétérogènes qui, bien que la plupart du temps convergent dans leurs positions, opèrent également des ruptures. C'est ce qui explique les discontinuités du système politique, car il n'existe pas une élite ou une classe dirigeante unique, mais plusieurs catégories dirigeantes, et donc pas d'unité totale (Dahl, 1961). Cette rupture autour de l'Arrêt fut le fait de deux juges qui exprimèrent leur dissension : Ana Isabel Bonilla Hernández et Katia Miguelina Jiménez Martínez, qui soulevèrent des aspects procéduraux, constitutionnels et jurisprudentiels (Desahogo Dominicano, 2014). Elles soulignèrent, entre beaucoup d'autres choses, comment leurs collègues avaient procédé à une mauvaise interprétation de la Constitution concernant le principe de nationalité.

Ces mêmes juges argumentèrent que l'Arrêt plaçait Juliana Deguis dans un état d'impuissance en la privant de l'exercice de ses droits civils et politiques, en violation de ce que dispose l'article 3 de la Convention américaine relative aux droits humains, qui établit que « toute personne a droit à la reconnaissance de sa personnalité juridique ». En effet, contrairement aux autres magistrats,

ces deux juges n'ont pas centré leurs discours sur la défense de la patrie face au supposé ennemi extérieur. Au contraire, Katia Jiménez a participé et promu différentes activités contre la violence envers les femmes, et Ana Isabel Bonilla a participé à des activités pour sensibiliser à l'inégalité sociale dans le pays.

La nécessité politique fondée sur les intérêts particuliers de onze des treize membres du Tribunal est évidente, ils et elles soutiennent un nationalisme tel que l'ont fait de vieux et nouveaux groupes hégémoniques qui ont affirmé que la souveraineté dominicaine doit être défendue pour éviter une supposée « invasion haïtienne » et la fusion de l'île. La supposée objectivité-neutralité juridique est chargée d'idéologie, et celle-ci est à son tour liée aux pratiques sociales. L'Arrêt 168-13 obéit aux positions de presque tous les magistrats du Tribunal constitutionnel, qui sont à leur tour liés à d'autres forces nationalistes de Dominicaine, comme le gouvernement en place et ceux qui l'ont précédé, des positions qui s'inscrivent dans des contextes immédiats que j'expliquerai plus tard.

Ainsi, avec l'Arrêt 168-13, la Constitution, loi suprême, fut désobéie afin de donner la mort politique à une population qui a été violentée historiquement et soumise au racisme anti-haïtien d'État. Un coup d'État implique nécessairement de la violence, qui peut même tuer, dans ce cas, civilement. Tout commença avec une femme, noire, appauvrie et dominicaine d'ascendance haïtienne, et ce n'est pas un hasard. Juliana Deguis Pierre incarne l'imbrication des inégalités de sexe, de race, de classe et d'origine, et représente les corps qui doivent être contrôlés et disciplinés par l'État national, parce que son altérité est la plus indésirable pour construire la citoyenneté moderne. Ces femmes sont niées de façon particulière pour qu'elles-mêmes n'aient pas la possibilité d'appartenir au projet national défini par les élites, et pour bloquer ainsi la transmission de la nationalité à leurs fils et filles lorsqu'elles sont mères.

Il s'agit donc d'une pratique eugéniste qui, comme l'a analysé Nira Yuval Davis, cherche à améliorer la « qualité de la provision nationale en encourageant ceux qui sont adéquats en termes d'origine et de classe à avoir plus d'enfants et en décourageant d'autres de le faire » (1997, p. 42). Par ailleurs, l'obstacle à ce que les enfants de mères dominicaines d'ascendance haïtienne soient reconnus comme nationaux obéit non seulement à leur classe, comme le souligne Yuval Davis, mais aussi à leur origine sociale racialisée, car en Dominicaine on présume

qu'ils et elles sont plus noir.e.s que ceux d'ascendance dominicaine. Selon cette logique, il devient nécessaire de sélectionner qui sera l'avenir de la nation, par le contrôle des naissances et la classification de la population, une expression de la *biopolitique* qui s'exerce fondamentalement à travers la dénationalisation des mères.

Juliana Deguis, en plus d'être la première victime dénationalisée par les effets de la violence étatique, fut également accusée par de nombreux médias et par le gouvernement lui-même d'être une traîtresse à la patrie et de ternir la réputation de la République dominicaine lorsqu'elle dénonça, au niveau national et international, les violations dont elle fut l'objet. Elle fut menacée à plusieurs reprises et son passeport lui fut refusé lorsqu'elle se rendait aux États-Unis devant la Cour interaméricaine des droits de l'Homme pour témoigner des violations de ses droits (CIDH, 2005). Cela révèle les contradictions des secteurs nationalistes et de l'État lui-même. D'un côté, les premiers considèrent qu'elle n'est pas dominicaine, mais dans le même temps ils la reconnaissent comme telle en l'accusant de trahir la patrie, ce qui constitue une autre des stratégies du coup d'État : la contradiction et la manipulation (Foucault, 2006).

Certaines personnes dominico-haïtiennes soutinrent que son cas avait ouvert la boîte de Pandore, en ayant provoqué l'apatridie de milliers d'autres Dominicain.e.s dans la même situation. Juan Alberto Antuan, lui aussi affecté par l'Arrêt, fut l'un d'eux. Lorsqu'on lui demanda comment il se sentit en apprenant l'existence de l'Arrêt, il dit :

J'ai beaucoup pleuré, je ne trouvais pas quoi dire à ce moment-là, tout ce que je faisais c'était pleurer, pleurer, pourquoi ça a dû se passer comme ça ? Pourquoi aller jusque-là ? Et je disais : qu'est-ce qui lui a pris à Juliana Deguis ? Qu'est-ce qui lui a pris elle n'aurait pas dû faire ça. J'étais là à me demander ce qui lui avait pris [il se réfère à la plainte au Tribunal Constitutionnel]. Et je crois que deux jours plus tard nous nous sommes réunis ; et j'y étais parce qu'on était douze de la direction du groupe Reconoci.do et ça a été... on s'est effondrés en larmes, tous, et quand Elena a parlé, on a encore plus pleuré. (Entretien n° 14)

La douleur que l'Arrêt provoqua chez Juan Alberto lui fit dans un premier temps perdre de vue les explications plus complexes, au point de penser que

Juliana Deguis et ses avocats avaient été responsables du fait que le TC rende l'Arrêt, bien que cette idée changea par la suite chez Juan Alberto et beaucoup d'autres.

La République dominicaine est un pays où le machisme règne, et l'irresponsabilité paternelle est un fait qui se répète dans différentes classes sociales. Bien que les enfants portent le nom du père, beaucoup de ces derniers abandonnent leurs familles très tôt, et ce sont donc les mères qui doivent assurer leur sécurité. Par exemple, le Recensement national de la population et du logement publié par le Bureau national des statistiques (ONE) en 2002 enregistrait 2 193 848 chefs de ménage, dont 774 161 femmes (35,3 %), un chiffre en augmentation car il était de 21,9 % en 1981. Selon les données du Bureau national des statistiques (2018), dans l'Enquête nationale sur les ménages et à usages multiples, 204 037 naissances furent enregistrées en 2016, dont 139 583 survenus cette même année, et parmi eux 123 686 (88,6 %) correspondaient à des mères célibataires.

Bien que l'ONE ne précise pas ce qu'elle entend par mères célibataires, on peut en déduire qu'il s'agit de femmes ayant la charge de leurs enfants, ce qui implique qu'elles assument à la fois les travaux reproductifs et productifs. Beaucoup de femmes noires, comme Juliana, exercent des emplois salariés aux revenus généralement précaires et dans de mauvaises conditions, et accomplissent également des travaux non rémunérés de soin qui garantissent la survie des personnes composant le groupe familial, travaux qui ne sont pas comptabilisés et encore moins reconnus comme du travail (Davis, 1981). Ces deux responsabilités sont limitées pour beaucoup de ces femmes en raison du refus de leurs documents, mais elles subissent de surcroît les pressions émotionnelles que l'Arrêt engendra sur leurs fils et filles. Ainsi, après l'Arrêt, certaines mères reçurent les accusations de leurs propres enfants de ne pas avoir de documentation ou d'avoir pris une mauvaise décision en migrant en Dominicaine. Altagracia Jean Joseph partagea lors de son entretien les mots qu'elle dit à sa mère lorsqu'elle fut affectée par l'Arrêt :

Je lui ai dit : et pourquoi diable tu es venue dans ce maudit pays du diable ?, les Haïtiens vont facilement n'importe où, pourquoi tu n'es pas allée ailleurs ?, et ma maman avec ses grands yeux, m'a regardée et m'a dit : je pensais que je cherchais une solution pour mes enfants, je ne suis pas partie pour me promener, je suis partie pour chercher un avenir meilleur. (Entretien n° 7)

La mère d'Altagracia était partie chercher un avenir meilleur, pour elle et pour ses enfants. La migration en Dominicaine lui offrait apparemment cette possibilité. Lorsque je posai cette question à Sirana Dolis, elle évoqua les pressions des enfants sur les mères :

Tu sais ce que c'est que du jour au lendemain on te dise : tu n'es pas dominicaine ? Imagine les fils et filles de ces personnes. Comment ça, je ne suis pas dominicaine ? Qu'est-ce qui va m'arriver ? Et les accusations que les enfants adressent aux mères : « mais Maman qu'est-ce qui s'est passé que tu ne m'as pas déclaré, pourquoi tu n'as pas les papiers, pourquoi tu n'as pas ça... » Je te dis que pour vivre ce processus que nous vivons maintenant, il faut être courageux.(Entretien n° 1)

La proximité politique et socio-économique de l'Arrêt 168-13

Il existe deux stratégies clés de la méthode généalogique proposée par Foucault : l'*événementialisation* et la *problématisation* (Restrepo, 2008). L'événementialisation cherche à écarter de fausses évidences pour montrer la complexité de multiples liens historiques, y compris récents, et la problématisation est l'ensemble des pratiques discursives et non discursives qui fait qu'une chose entre dans le jeu du vrai et du faux (Foucault, 1971).

Analyser l'Arrêt depuis la perspective généalogique permet de comprendre que, d'un côté, il fut un événement de grande importance en République dominicaine et, de l'autre, qu'il se soutint par de « fausses » vérités, dans la mesure où certaines interprétations des lois furent manipulées par le Tribunal constitutionnel dominicain. Cela suppose la problématisation d'autres conditions qui le rendirent possible, comme plusieurs faits plus immédiats qui produisirent le renforcement du nationalisme et de l'anti-haïtianisme, qui, bien que beaucoup soient liés à la migration haïtienne, ont des effets sur la population dominico-haïtienne dans le pays.



© Maribel Núñez, 2016

Balaguer et la dénationalisation

Le rapport de la Commission interaméricaine des droits de l'Homme (CIDH) de 2015 indique qu'en 1976, le secrétaire des Forces armées, général de division Juan René Beauchamp Javier, envoya une note au président de la République d'alors, Joaquín Balaguer, lui proposant de préparer une loi permettant de considérer les migrants sans papiers comme des « étrangers en transit » (article 113). Cependant, celui-ci ne le fit pas à l'époque. Pourquoi Balaguer n'élabora-t-il pas cette loi, lui qui fut l'un des gouvernants les plus anti-haïtiens ? Manuel Dandré, affecté par l'Arrêt et avocat de Juliana Deguis, répondit ainsi lorsqu'on l'interrogea sur ce point :

Il pouvait le faire parce qu'il était maître et seigneur du Congrès et de la Justice, et il pouvait le faire, mais il ne l'a jamais fait, parce que Balaguer savait bien quelles pouvaient être les conséquences pour l'image du pays, il le savait, il l'interprétait. Ce n'est pas qu'il ne voulait pas le faire, mais il n'arrêtait pas de le repousser, repousser, jusqu'à ce que finalement arrive

Leonel et les Vinchos⁴ qui disent, non, ça il faut le faire, il ne va rien se passer. Et regarde où nous en sommes. » (Entretien n° 12)

Manuel a peut-être raison. Il est possible que Balaguer ne l'ait pas fait par crainte de la réaction internationale, mais il est également important de considérer les analyses de Wilfredo Lozano (2014) concernant Balaguer et les migrants haïtiens et leurs familles. Pour ce sociologue dominicain, bien que Joaquín Balaguer ait été un défenseur acharné de la patrie fondé sur l'anti-haïtianisme d'État, ce qui produisit de nombreuses expulsions et violations des droits des travailleurs de la canne, couvert par le Décret 233-91 du 13 juin 1991 qui ordonnait le « rapatriement » forcé des « travailleurs agricoles [étrangers] » de moins de seize ans et de plus de soixante ans, sous prétexte d'aider les plus jeunes et les plus vieux à rentrer en Haïti (Sagas et Román, 2018), il remettait dans le même temps des documents aux personnes travaillant dans les *bateyes* pour qu'elles votent pour lui et son parti, le Parti réformiste social-chrétien (PRSC), d'extrême droite. Une contradiction en soi, puisque d'un côté il voulait les expulser du pays, mais de l'autre les utilisait à des fins électorales.

Les manipulations électorales de Balaguer avec la population ouvrière haïtienne étaient liées à la montée en puissance de José Francisco Peña Gómez, leader populaire social-démocrate et figure du Parti révolutionnaire dominicain (PRD), victime d'une campagne raciste des élites intellectuelles et politiques parce que son père et sa mère étaient haïtiens et que son leadership mettait en danger le projet national de dominicanité pure. Balaguer lui-même fut l'un de ceux qui soutinrent cette campagne. Peña Gómez fut victime d'une fraude électorale orchestrée par les partis nationalistes de droite et mourut par la suite d'un cancer.

Alliances partisans nationalistes

Les pactes entre élites politiques constituent une sorte de consensus forcé pour obtenir des dividendes électoraux et le contrôle de l'État, car ils leur permettent d'étendre leur influence. Cela est essentiel pour la construction de l'hégémonie culturelle (Gramsci, 2000), car bien que l'hégémonie nécessite le consentement

4 Marino Vinicio Castillo alias "Vinchos" était chef du parti conservateur Force National Progressiste. Les "Vinchos" sont les membres de sa famille.

des majorités subalternes, il est nécessaire de consolider un bloc hégémonique capable d'obtenir ce consentement dans l'unité historico-politique qu'est l'État-nation.

Ainsi, en 1996, une série d'alliances conservatrices se renforcèrent, comme le Front patriotique national (FPN). La question migratoire était un élément clé du discours politique patriotique, de plus en plus présent dans le Parti de la libération dominicaine (PLD), qui allait s'imposer dans la direction de l'État et qui faisait partie du FPN. Entre les forces politiques représentées dans le PLD, le PRD et la Force nationale progressiste (issue du balaguerisme) un front nationaliste s'est progressivement consolidé avec beaucoup de poids dans le pays. Wilfredo Lozano (2014) souligne que lorsque Leonel Fernández revint à la présidence en 2004, il le fit avec un profil plus conservateur et nationaliste. Il chercha des stratégies pour consolider son pouvoir avec des secteurs représentés dans la Force nationale progressiste, composés d'entrepreneurs, de groupes conservateurs de classe moyenne et des forces armées, historiquement anti-haïtiennes et nationalistes, ainsi que du clergé catholique. Cela permit à son parti, le PLD, d'assurer le contrôle quasi total de l'État, ce que continua le président Danilo Medina (2012-2020), du même parti politique, gouvernement sous lequel fut rendu l'Arrêt 168-13.

Les zones franches frontalières

En Haïti, après la chute des Duvalier, le leader populiste Jean-Bertrand Aristide accéda à la présidence, avant d'être renversé par un coup d'État militaire en 1994. En raison de ces événements, les Nations Unies et l'OEA sanctionnèrent les juntas militaires qui avaient destitué Aristide. L'embargo provoqua une augmentation des exportations de produits de première nécessité vers Haïti, et cette situation suscita l'intérêt commercial des secteurs entrepreneuriaux de la République dominicaine. À partir de ce moment, et encore davantage dans la décennie suivante, lorsque René García Préal accéda à la présidence avec l'intention de renforcer les relations de coopération entre les deux pays, Haïti commença à être perçu comme une possibilité d'investissement privé dans des zones franches (Brunet et Pharel, 1998).

Le groupe entrepreneurial dénommé Groupe M, composé d'entrepreneurs de Santiago de los Caballeros, initia cette nouvelle politique en installant la zone

franche CODEVI, dédiée à l'assemblage textile, soutenue par le gouvernement des États-Unis et des institutions financières établies à Washington, à la frontière avec Haïti. Dans les zones franches frontalières, on tira parti du fait que la main-d'œuvre haïtienne est moins chère que la dominicaine. Parallèlement, les investissements dans la production rurale en Haïti furent limités, créant des situations de plus grande marginalisation, une migration interne accrue en Haïti vers les villes frontalières et une migration plus importante vers la République dominicaine, ce qui relança l'idée de l'« invasion haïtienne » dans le pays (Werner, 2014), renforçant ainsi le nationalisme.

Le conflit d'Hatillo Palma

En 2005 survint ce qu'on appela le « Conflit de Hatillo Palma », à Montecristi, une province située au nord-ouest de la République dominicaine. Deux Haïtiens furent criblés de balles, plusieurs autres blessé.e.s, des habitations brûlées et des biens de personnes haïtiennes détruits par une foule de Dominicains, supposément parce qu'un Haïtien avait assassiné et agressé une femme dominicaine. Bien que le fait n'ait jamais été établi, il provoqua une grande persécution de la population d'origine haïtienne dans la localité, cautionnée par les forces politiques nationalistes et conservatrices du pays, parmi lesquelles se distingua Vincho Castillo de la Force nationale progressiste (FNP), aujourd'hui le plus anti-haïtien de tous les hommes politiques avec Pelegrín Castillo, son fils. Cela provoqua une crise diplomatique entre les deux pays et un renforcement du nationalisme (Lozano, 2014).

Diversification de la main-d'œuvre haïtienne

Un changement important de ces dernières années a été la diversification de la main-d'œuvre migrante haïtienne vers d'autres secteurs de l'économie. Depuis lors, bien que des migrants haïtiens et haïtiennes travaillent encore dans les *bateyes* de l'industrie de la canne, une grande partie travaille dans d'autres secteurs comme l'agriculture, la construction et le tourisme. Selon le Fonds des Nations Unies pour la population (2013), il y eut une augmentation relative de l'emploi de la force immigrante haïtienne de 16 % en 2002 à 26 % en 2012 dans les activités commerciales et de services, à quoi s'ajoute une

classe moyenne haïtienne qui visite le pays en tant que touristes, et d'autres se rendent en Dominique pour étudier dans les universités. L'Observatoire binational (Haïti-République dominicaine) sur la migration, l'éducation, l'environnement et le commerce (OBMEC) indiqua qu'en 2016, sur les 2,8 millions d'élèves enregistrés dans le système éducatif dominicain aux niveaux primaire et secondaire, environ 48 000 sont de nationalité haïtienne (Leclerc, 2016).

Cette situation a progressivement modifié l'imaginaire hégémonique sur la population haïtienne et ses descendants nés en Dominique, qui ne sont plus cachés dans les *bateyes*, en dehors de la dynamique nationale. Cette question effraie les secteurs nationalistes, qui les perçoivent comme une menace pour la consolidation d'un projet national d'origine « purement » dominicaine.

Le séisme en Haïti

Un fait non négligeable à prendre en compte fut le tremblement de terre survenu en Haïti le 12 janvier 2010, qui fit 316 000 morts, laissa 350 000 blessé.e.s et plus de 1,5 million de personnes sans abri, en plus de la destruction de maisons et de bâtiments (Gouvernement d'Haïti, 2010).

Le gouvernement dominicain et d'autres secteurs de la société offrirent indiscutablement à Haïti différentes formes de solidarité avec le peuple affecté par la catastrophe, ce qui a été reconnu internationalement. Malgré la peur qu'exprimèrent certains secteurs nationalistes, après le tremblement de terre, il n'y eut pas de vague massive de déplacé.e.s vers la République dominicaine. L'État dominicain mit en place une série de stratégies de soutien en matière de santé, de logement et d'alimentation vers Haïti. Le Système des Nations Unies, dont la base se trouvait à Saint-Domingue, en coordination avec des fonctionnaires dominicains et haïtiens, travailla pendant des mois sur le territoire haïtien à 20 kilomètres de la frontière, apportant de l'aide aux campements et s'assurant ainsi que ceux-ci ne s'étendent pas vers la République Dominicaine.

Comme l'analysa Bridget Wooding (2010), la frontière devint une zone tampon pour éviter le déplacement massif. Cependant, à travers les médias, l'idée des nationalistes sur le danger que représentait un déplacement massif de

population haïtienne vers la Dominicaine après le séisme fut renforcée, ce qui alimenta également le nationalisme.

La guerre des poulets

Enfin, et non sans importance, il y a ce qu'on appela « la guerre des poulets ». Les exportations avicoles dominicaines vers Haïti représentent environ 1,4 % des exportations totales, qui constituent une valeur annuelle d'environ 1 milliard de dollars. Le commerce de poulets et d'œufs avec Haïti s'élève à environ 14 millions de dollars par an. En 2007 seulement, les exportations de poulets, d'œufs et de volailles vers Haïti générèrent environ 5 millions de dollars⁵. Un an plus tard, en Dominicaine, quatre cas d'une variante de grippe aviaire furent détectés, de sorte que le 6 juin, le gouvernement haïtien annonça l'interdiction des importations d'œufs, de poulets et de charcuteries produits en République dominicaine jusqu'à ce que la situation soit clarifiée, ce qui provoqua une perte d'environ 2 millions de dollars américains pour le secteur avicole.

Le gouvernement dominicain de Danilo Medina niait l'existence de la grippe aviaire, bien que le directeur général de l'Élevage d'alors, Ángel Faxas, l'ait confirmée. Tout cela engendra une crise diplomatique impliquant des dialogues de haut niveau entre les deux pays et prit une dimension internationale, au point que des organismes comme l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) durent intervenir. Cette crise attisa le nationalisme, l'anti-haïtianisme et la xénophobie en République dominicaine. Pendant cette crise, les expulsions de sans-papiers et la violence physique envers les migrants haïtiens et haïtiennes, ainsi qu'envers les Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, augmentèrent (Primera, 2013).

Tous ces faits sont des événements plus contemporains que nous ne pouvons pas laisser de côté pour analyser un contexte plus immédiat qui explique les sentiments nationalistes qui sédimentent le désir de dénationalisation des Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, car bien que beaucoup soient liés à la migration haïtienne, ils affectent également la population dominicaine d'ascendance haïtienne, assimilée par les secteurs de pouvoir nationalistes à

5 Pour plus d'information : <https://www.elcaribe.com.do/2014/01/17/sin-categoria/haiti-levanta-veda-avicola/>

des « Haïtiens et Haïtiennes ». Ce sont les conditions les plus immédiates qui rendirent possible l'Arrêt 168-13.

En transit dans la nation

La raison d'État, qui permet de produire un coup d'État, nécessite une science du gouvernement capable de connaître ce qu'elle gouverne, d'où la nécessité de transformer en expertise certains savoirs qui s'expriment dans des discours et des interprétations des lois et le contrôle des procédures, car dans toute société : « la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers » (Foucault, 2006, p. 11). La manière dont les fonctionnaires experts, les magistrats, interprètent les concepts révèle la relation entre le pouvoir et les dangers qu'ils cherchent à contenir. L'un de ces concepts fut celui des *étrangers en transit*.

Étrangers en transit, migrants en transit, sont des concepts qui n'ont pas de définition unique. Pour le Haut-Commissariat des Nations Unies (2016), par exemple, le transit est entendu comme le séjour temporaire des migrants dans un ou plusieurs pays, dans le but d'atteindre une autre destination définitive. Cette définition pose cependant le problème de la temporalité : quelle durée, courte ou longue, peut avoir cette période ? À partir de combien de temps une personne considérée en transit dans un pays commence-t-elle à être vue comme résidente permanente, et ce pays devient-il alors sa destination définitive ? Il faudrait analyser les réglementations migratoires de chaque pays pour donner une concrétude à cette définition.

Dans le cas de la République dominicaine, la Constitution de 1929, qui serait prise comme point de référence pour l'application de l'Arrêt, définit la nationalité dominicaine par *jus soli* à un moment où l'État dominicain encourageait une politique visant à attirer des étrangers caucasiens à venir et à rester dans le pays. La Loi 426 de 1932 réglementait cette catégorie, et l'article 3, paragraphe 5 stipulait que : « les étrangers qui entrent dans le pays dans le but exclusif de transit vers une autre destination, parce que leur itinéraire l'exige, et à condition de ne rester que le temps strictement nécessaire, seront exonérés des taxes d'immigration » (Collectif 63 et Dominicains par droit, 2016). Cette

même définition apparaît dans la Loi n° 739 de 1934⁶. C'est dans ces deux lois qu'apparaît pour la première fois le concept d'« étranger en transit ».

Il est clair que ceux-ci désignaient les personnes qui passaient par la Dominique vers une autre destination. Il est important de noter que pour cette époque, la majorité des voyages transatlantiques se faisaient par voie maritime. Les voyages plus longs nécessitaient donc un port d'escale, la République dominicaine étant un point de transit important.

À partir de 1939, la Loi sur l'immigration⁷ classifiait les personnes étrangères en immigrants et non-immigrants. Les premier.e.s bénéficiaient d'une résidence permanente, et les second.e.s n'entraient dans le pays que temporairement. Concernant les non-immigrants, l'article 3 distinguait : 1) les visiteurs pour affaires, études, loisirs ou curiosité ; 2) les personnes en transit à travers le territoire de la République en voyage à l'étranger ; 3) les personnes servant à bord de navires maritimes ou aériens ; 4) les travailleurs saisonniers et leurs familles. Cette loi définit le concept de passant, équivalent à l'étranger en transit des lois précédentes, par le biais du Règlement n° 279, dont la section 5 stipulait que : « une période de 10 jours sera ordinairement considérée comme suffisante pour traverser la République. » Autrement dit, la *transitorité* renvoyait à un itinéraire court, et le délai était clairement de 10 jours.

Cela ne s'applique pas à de nombreux étrangers et étrangères qui ont passé des décennies en Dominique, comme le père et la mère de Juliana Deguis Pierre et ceux de tant de migrants qui sont restés en Dominique pendant longtemps, principalement des Haïtiens et Haïtiennes venus pour la production de la canne qui, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, furent maintenus par l'État lui-même dans des conditions irrégulières. Il convient également de souligner que ces lois ne légiféraient pas sur le fait que la nationalité était définie par la situation des parents, de sorte qu'elles n'auraient pas dû s'appliquer aux fils et filles. Considérer qu'ils sont en transit revient à leur dire : « vous n'êtes pas d'ici, vous ne faites que passer, la nation ne vous appartient pas » ; en ce

6 <http://www.embajadadominicana.nl/wp-content/uploads/2015/07/05-Decreto-No.-327-13-que-instituye-el-Plan-Nacional-deRegularizaci%C3%B3n-de-extranjeros-en-situaci%C3%B3n-migratoria-irregular-en-laRep%C3%BAblica-Dominicana.-G.-O.-No.-10737-del-15-de-diciembre-de-2013.pdf>

7 Loi sur l'immigration 1939 : <https://www.refworld.org/pdfid/3dbe9eed4.pdf>

sens, il y a un déni de citoyenneté politique. La configuration de l'État national implique de réguler le territoire/pays, car la logique de communauté qui fait imaginer appartenir à une nation s'exerce sur une terre, synonyme de patrie, et régule les vies de ceux qui sont considérés comme citoyens, car le territoire est ce qui confère le lien communautaire.

C'est ainsi que l'État dominicain se chargea de définir qui a construit ou non le lien communautaire, qui est citoyen ou non, en invoquant le transit comme une négation de la permanence, par la manipulation d'une interprétation d'une loi, et il le fit à travers un arrêt, un verdict écrit et public, diffusé par différents médias, la forme qui concrétisa la pratique théâtrale de sa politique (Foucault, 2006). Cela garantissait sa légitimité au niveau national et conférait davantage de pouvoir au Tribunal constitutionnel en tant qu'organisme d'État.

Rétroactivité de la loi : la manipulation de la temporalité

L'Arrêt 168-13 fut rendu rétroactif sur 85 ans. Cette période fut définie selon les interprétations des juges qui nièrent les lois mêmes de l'État dominicain, les déclarations et les conventions internationales. C'est là une autre des caractéristiques du coup d'État : la manipulation des procédures et de la manière dont elles doivent être appliquées de façon à garantir le pouvoir de l'État (Foucault, 2006).

En droit international existe le principe de *faveur pénale*, qui recherche la solution la plus favorable dans un conflit de lois, de sorte que les lois qui se substituent à d'autres bénéficient aux personnes. Cela garantirait la stabilité de l'ordre juridique, car les personnes doivent avoir confiance en la loi en vigueur pour effectuer des transactions et s'acquitter de leurs obligations juridiques (Valencia, 1989). Ce principe est consacré dans : l'article 11 de la Déclaration universelle des droits de l'Homme ; l'article 15 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques ; l'article 7 de la Convention européenne des droits de l'Homme ; l'article 9 de la Convention américaine relative aux droits de l'Homme ; l'article 7 de la Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples, plus connue sous le nom de Charte de Banjul ; et l'article 110 de la Constitution dominicaine actuelle, qui stipule :

Article 110 : Non-rétroactivité de la loi : La loi ne dispose et ne s'applique que pour l'avenir. Elle n'a d'effet rétroactif que lorsqu'elle est favorable à celui qui est *sub judice* ou en train de purger une peine. En aucun cas les pouvoirs publics ou la loi ne pourront affecter ou altérer la sécurité juridique découlant de situations établies conformément à une législation antérieure.

Malgré cela, le Tribunal constitutionnel dominicain décréta la rétroactivité dans l'Arrêt 168-13 à partir de 1929, violant ainsi sa propre norme constitutionnelle. Il viola également le principe d'interprétation consigné dans la Constitution dominicaine elle-même, qui indique que la norme doit être protectrice, notamment en ce qui concerne les droits fondamentaux des personnes, comme la nationalité (article 74). De plus, le TC ordonna que l'Arrêt soit appliqué de façon massive, ce qu'un juge aurait dû résoudre individuellement et de façon particulière.

À cela s'ajoute que le TC viola également la protection judiciaire et le droit à un procès équitable, consacré dans la Constitution en son article 69, car Juliana Deguis et ses représentants ne furent pas convoqués pour se défendre face à cette violation de son droit, ce qui laissa Juliana dans un état d'indéfinition, la dépouillant de sa nationalité. De plus, il ignora les pactes internationaux en matière de droits humains du Système universel ou interaméricain des droits de l'Homme, comme mentionné précédemment.

Tout cela n'est pas seulement une violation de droits en matière juridique fondée sur des interprétations ou des applications erronées, mais, et fondamentalement, une violation politique. Elle affecta des générations de Dominicain.e.s se trouvant dans la même situation que Juliana Deguis (environ 250 000 personnes), et il était évident que tout était dirigé contre les fils et filles de Haïtiens (bien que cela s'étendît à d'autres personnes étrangères), d'abord en raison de la situation même de Juliana Deguis, une femme dominico-haïtienne, et ensuite parce que, selon le Bureau national des statistiques (2013) dans son Enquête nationale de 2012, les descendants de mères ou de pères haïtiens immigrants représentent 97,42 % du total des descendants d'étrangers en général.

La dénationalisation progressive

Le refus de la nationalité aux personnes dominico-haïtiennes ne commença pas avec l'Arrêt 168-13 : celui-ci n'en fut que la partie émergée de l'iceberg. Sur le plan institutionnel, les obstacles à la délivrance de documents débutèrent en 2004 avec la promulgation de la Loi générale sur la migration n° 285-04. Ce texte juridique considéra que les personnes non-résidentes étaient en transit, c'est-à-dire qu'elles ne pouvaient pas acquérir la nationalité par *jus soli*, tel que le stipule l'article 36, alinéa 10. Ainsi, une loi sur la migration fut transformée en norme de façon inconstitutionnelle, c'est-à-dire que la nationalité s'acquerrait par voie législative, alors que c'est généralement la Constitution d'un pays qui l'accorde, autre exemple de la politique administrative de la raison d'État. Mais ce qui se passe en pratique est encore plus compliqué et a affecté de nombreuses femmes, surtout celles qui sont mères ainsi que leur progéniture.

La Loi sur la migration n° 285-04 lie l'appartenance à la nation au statut documentaire de la mère au moment de l'accouchement ; les pères sont écartés du processus. Les hôpitaux ne peuvent pas émettre un certificat de naissance aux mères non-résidentes de la façon dont cela se faisait habituellement, cette attestation a un caractère spécial et n'est pas un acte officiel, comme le sont les actes de l'officier d'état civil. Ces attestations sont appelées « papiers roses », ce qui les distingue de celles des personnes supposément dominicaines, parce qu'elles ne sont pas d'origine haïtienne.

La Commission électorale centrale doit inscrire l'enfant dans le Registre des étrangers, et pour que l'enfant obtienne la nationalité, la mère doit se rendre au consulat de « son » pays pour qu'il lui délivre l'acte de naissance, ce qui signifie que les mères sans papiers sont considérées comme étrangères. Le centre de santé doit notifier le Bureau des migrations lorsque la mère qui accouche ne dispose pas de la documentation requise. Autrement dit, les centres de santé ont été transformés en centres d'inspection migratoire (Petrozziello, 2014). C'est avec ce processus que commença l'institutionnalisation de la dénationalisation.

En 2005, la Cour interaméricaine des droits de l'Homme statua en faveur des filles Dilcia Yean et Violeta Bosico, dont les représentants avaient dénoncé l'État dominicain pour le refus des droits à la nationalité et à l'éducation, malgré leur naissance sur le territoire dominicain, et la nationalité leur fut accordée. Par la suite, la Cour suprême de justice dominicaine, saisie d'un

recours en inconstitutionnalité déposé par le Service jésuite pour les réfugiés et les migrants (SJRM), entre autres organisations de la société civile, contre onze articles de la Loi sur la migration liés à la dénationalisation et à la violation des fonctions du Bureau national des migrations (parmi eux l'article 10 mentionné précédemment), reconnu la constitutionnalité de ces articles et considéra de surcroît comme étrangers en transit les étrangers non-résidents, ainsi que les personnes entrant avec un permis temporaire ou se trouvant en situation irrégulière (Perdomo, 2016).

Par la suite, la Commission électorale centrale émit la Résolution 12/2007⁸ qui refusa des actes de naissance ou des copies de ceux-ci à un grand nombre de personnes, essentiellement dominico-haïtiennes, sous prétexte qu'ils étaient « viciés » ou rédigés de façon suspecte, pour être fils ou filles de personnes considérées comme étrangères en transit, et sur la base de ces soupçons on estimait qu'elles n'avaient pas droit à la nationalité dominicaine. Cela fut mis en pratique dans la circulaire 017/2007 émise par la Chambre administrative de la Commission électorale centrale, qui interdit aux officiers de l'état civil de délivrer des actes de naissance et d'autres documents aux étrangers, aux personnes dominicaines d'origine haïtienne, détectées par leurs noms de famille d'origine haïtienne ou française, ou par leur couleur de peau.

Altagracia Jean Joseph se rendit à Guaymate, commune située à l'Est de la Dominique, à l'Office d'état civil où elle avait été enregistrée, pour obtenir un acte certifié à des fins scolaires dans le but de s'inscrire à l'université, et se trouva face à la situation suivante :

Quand j'arrive à Guaymate, une jeune femme me dit : « non, tu as un nom de famille bizarre » ; et moi : « quoi ? ». « Tu plaisantes, non sérieusement, tu as un nom de famille bizarre », me dit-elle. « Mon Dieu arrête de blaguer, qu'est-ce qu'un nom de famille bizarre ? ». « Non regarde je ne plaisante pas », dit-elle, « vraiment, tu as un nom de famille bizarre, je ne peux pas te donner l'acte ». Quand elle m'a fait ce visage sérieux, je lui ai dit : « regarde ma petite, l'une de nous deux se trompe, je ne sais pas si c'est toi ou moi, quand tu me dis nom de famille bizarre, tu fais référence à quoi ? » (Entretien n° 7)

8 Consultez la Résolution 2/2007 ici : <http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8899.pdf?view=1>

Ainsi, les noms de famille « bizarres » étaient la façon dont les fonctionnaires justifiaient le refus de remettre les actes de naissance. Si ces fonctionnaires les leur remettaient, ils pouvaient être licenciés. La circulaire elle-même comportait une annexe avec une liste de noms de famille haïtiens, affichée sur le mur du bureau où Altagracia s'était rendue pour obtenir son acte :

Et tu sais quoi ? Mes deux noms de famille étaient là, ils étaient sur la liste, dans la circulaire 017 et la feuille, ils avaient une feuille de noms de famille : Pierre, Jean, Joseph, une infinité de noms de famille comme ça. (Entretien n° 7)

Cette circulaire dépassa les limites de la Commission électorale centrale en sa qualité d'organe directeur de l'état civil et viola fondamentalement le principe de légalité au détriment des droits fondamentaux de milliers de personnes. Ce fut également le cas d'Ana María Belique en 2009. Lorsque je lui demandai depuis quand avait commencé le problème avec ses documents, elle répondit :

Quand je suis allée chercher l'acte de naissance pour entrer à l'UASD [Université autonome de Saint-Domingue]. J'ai tous, tous mes documents, mais tu sais qu'il faut apporter un acte original récent, et alors, quand j'explique on m'a dit que non, qu'ils ne pouvaient pas me le donner [...] elle m'a dit [en parlant de la fonctionnaire de l'Office d'état civil de Los Llanos] qu'ils ne pouvaient pas me donner mes documents parce que dans le registre il apparaissait que mes parents sont haïtiens, mais mes parents sont haïtiens, on ne peut pas dire qu'ils sont dominicains s'ils sont en réalité haïtiens, quel est le problème avec ça ? avant il [son papa] était déjà venu et on les lui avait donnés sans aucun problème, pourquoi maintenant non, et elle me dit... [...] et là elle s'est même mise un peu agressive et à me crier dessus : « qu'elle n'était pas responsable du fait que mes parents soient étrangers ». (Entretien n° 2)

Mais d'autres avaient déjà subi le refus de documents auparavant. Ce fut le cas d'Estefania à qui on les refusa en 2006 :

Je me souviens qu'en 2006 je suis allée chercher un acte à l'officier d'état civil de ma localité et quand j'y suis allée on m'a dit que non, qu'ils ne pouvaient pas me le donner parce que mes parents étaient haïtiens ou mon papa était

haïtien. Je lui disais [au fonctionnaire] : mais ma maman est dominicaine, donc puisque ma maman est dominicaine et mon papa est haïtien, j'ai le droit. (Entretien n° 4)

Bien que la mère d'Estefania soit dominicaine, on lui refusa également ses documents, non seulement à cause de son père, mais aussi parce que son grand-père était haïtien :

Bien plus, je lui ai dit à la personne que ce n'était pas tant comme ça [que son père était haïtien et sa mère dominicaine] mais que je suis née ici, il m'a dit non, c'est à cause de tes grands-parents. Mais qu'est-ce que ça vient faire, je lui ai dit exactement ça, mais qu'est-ce que mon grand-père vient faire dans cette conversation pour me donner un document ? Mon grand-père venait peu en République dominicaine et quand il venait, il venait travailler et repartait, quel est le rapport avec mon grand-père ? Je ne comprends pas. Je suis restée avec cette douleur, mais mon Dieu je suis rejetée à cause de la situation de mes parents et de mes grands-parents, mais c'est une erreur, ça ne peut pas être vrai. (Entretien n° 4)

Il s'agissait de refuser des documents parce qu'ils avaient un membre de la famille haïtien, ce qui met en évidence comment le lien avec Haïti, quel qu'il soit, était pénalisé. Manuel Dandré fut l'un des avocats de Juliana Deguis, qui avait sa carte d'identité, voire son passeport, et au moment de le renouveler on le lui refusa :

Je vais renouveler mon passeport et soudain [...] le garçon me dit qu'ils ne peuvent pas me le délivrer, mais comment ça vous ne pouvez pas me le délivrer ? Non, non, non, non, bon montez et demandez, je ne sais pas... Je monte et une fille me dit, avec toute l'arrogance du monde, non parce que vous savez que votre mère est haïtienne. Et, et, vous êtes en train de me raconter ça ? Je suis né avec elle et j'ai grandi avec elle, mais quel est le problème ? Ah non, il faut aller au bureau central. Je lui dis : ne t'inquiète pas que j'irai où il faut, je lui ai dit, regarde souviens-toi juste que je suis avocat, je suis avocat et je suis l'avocat de Juliana Deguis et je connais bien cette histoire. Le responsable est là ? Non non non, allez avec lui, j'ai parlé avec lui, je ne sais pas. Et je lui ai dit d'accord, d'accord, alors on a commencé le processus. Mais ils n'ont même pas attendu la décision du juge et ils m'ont apporté un acte transcrit. (Entretien n° 12)

Ce fut l'une des situations auxquelles ils et elles se trouvaient confronté.e.s : l'arrogance des fonctionnaires, l'accusation d'être fils, filles ou petits-enfants de Haïtiens, d'étrangers, et ensuite apparaître dans un acte transcrit. Je reviendrai sur la transcription des actes dans le prochain chapitre.

Apatridie : ni d'ici ni de là-bas

L'un des débats qui provoqua les plus grandes tensions après la promulgation de l'Arrêt 168-13, aussi bien dans l'opinion publique nationale et internationale que de la part des organisations sociales et des organismes internationaux, fut celui de l'apatridie. Bien que grammaticalement elle soit liée à la patrie, elle signifie bien plus que cela.

L'une des questions qui m'intéressa d'approfondir dans cette recherche fut la conception de patrie, de nation, de pays, et les symboles qui leur sont associés, comme le drapeau ou l'hymne national. J'ai fait cela parce que je me demandais quels sentiments les personnes avec qui j'ai échangé avaient sur tout cela, au milieu de la dénationalisation dont elles étaient victimes et de la violence dont elles étaient l'objet. Je parlais de mes propres sentiments, d'abord parce que, en tant que féministe décoloniale et antiraciste, je comprends que les nationalismes, fondamentalement ceux que construisent les élites, génèrent des visions partagées qui provoquent racisme et xénophobie, soutenus par le supposé amour de la patrie. Ensuite, parce que lorsque j'appris l'existence de l'Arrêt 168-13, j'étais en colère contre la République dominicaine et je voulais renoncer à ma nationalité.

Bien que rationnellement je comprenne que je ne pouvais pas généraliser à l'ensemble des Dominicain.e.s, c'était un sentiment qui me traversait. Que signifiait cela ? Je me suis dit plusieurs fois que peut-être ma condition de migrante, de militante, d'universitaire, de diaspora me faisait regarder avec dédain cette île caribéenne dont je fais partie, bien que je me batte partout pour que soient reconnues ses luttes, ses épistémologies, ses spiritualités qui ont tant contribué aux processus de décolonisation, si bien que lorsque j'arrivais en Dominique pour faire du travail de terrain, je ressentais beaucoup de contradictions. Cela me mettait en colère de voir les drapeaux flotter partout, les images de Juan Pablo Duarte placardées dans tant de rues, la présence

des secteurs nationalistes qui répétaient sans cesse le mot patrie à la radio, à la télévision, dans les journaux, exprimant tant de haine envers la population haïtienne et dominico-haïtienne. En même temps, j'étais heureuse lorsque je profitais de la nourriture de cette terre, de la solidarité des gens, de la musique, de ma famille, et j'étais fière des luttes que menaient les personnes affectées par l'Arrêt, au milieu de cette tragédie.

Je me demandais si tout cela constituait également une création de nation, de patrie, de pays. Je pensai alors que Partha Chatterjee (2009) avait peut-être raison lorsqu'il remet en question Anderson (1983), depuis l'expérience postcoloniale, en analysant que les communautés nationales imaginées sont forgées uniquement par la bourgeoisie ou la classe dirigeante, ou en considérant qu'il n'existait qu'un temps homogène pour imaginer la nation à travers le capitalisme imprimé, sans aborder un champ extérieur, comme celui de la spiritualité, qui façonne la culture nationale par le bas. Les réflexions des personnes avec qui j'ai échangé me permirent de voir, comme l'analysa Chatterjee, qu'il existe de nombreuses façons d'imaginer la nation, de concevoir la patrie, d'avoir des sentiments envers un pays, bien que dans plusieurs d'entre elles il y ait également une reproduction des nationalismes soutenus par les élites. Par exemple, lorsqu'on demanda à Manuel Dandré son lieu de naissance, il dit :

Je suis né à Azua, dans la province d'Azua, et quelques mois après ma naissance mes parents se déplacèrent à la centrale sucrière Catarey de Villa Altagracia. C'est elle ma petite patrie. (Entretien n° 12)

La petite patrie, cet endroit où Manuel est né et a grandi, est un fait qui, dans son cas, génère un sentiment d'appartenance locale, l'expérience vitale de naître et de vivre une partie de sa vie. Lorsqu'on demandait à beaucoup d'autres ce que signifiait la patrie, ils et elles faisaient presque automatiquement référence aux Pères de la patrie, Juan Pablo Duarte, Ramón Matías Mella et Francisco del Rosario Sánchez. Par exemple, pour María Elena Dolcy Yan :

La patrie a à voir avec les pères de la patrie, ils ont donné leur vie, ils ont beaucoup travaillé pour le pays, pour la République dominicaine. (Entretien n° 15)

Il y eut plusieurs réponses de ce type. Nous voyons dans les mots de Manuel un lien avec la terre où l'on naît, et de la part de María Elena une référence à la construction nationale : les pères de la patrie. La patrie n'a donc pas le même sens pour tous et toutes. Il en va autrement lorsqu'on leur demande ce que la République Dominicaine représente pour eux en particulier. Les réponses renvoyaient à la terre où l'on est né et à des questions culturelles, et là je sentais la fierté d'être dominicain ou dominicaine :

J'aime tout ce qui est dominicain, parce que je suis d'ici, je ne connais pas d'autre endroit, c'est-à-dire, il faut que j'aime mon pays, j'aime parce que je suis d'ici, alors je ne peux pas aimer un autre endroit que je ne connais pas. C'est-à-dire, je connais la Dominicaine et tout ce qu'un Dominicain aime, moi aussi j'aime : le riz, la viande, les haricots, j'aime tout ce que ce pays a à offrir, les plages comme tout Dominicain j'aime, j'adore, les rivières aussi, voilà tout.
(July Paredes, Entretien n° 9)

July Paredes dit qu'il aime être dominicain parce qu'il y est né et ne connaît pas d'autre endroit, et c'est pour ça qu'il doit l'aimer, en plus de la nourriture et des plages. Sirana souligna qu'elle aime être dominicaine parce que :

Nous sommes un peuple hospitalier, solidaire, un peuple joyeux, malgré les situations que nous vivons, parce que c'est un peuple très chaleureux, on rit, on profite de la vie dans ce pays. (Entretien n° 1)

Bien que Sirana ait également souligné qu'elle n'aime pas le système politique qui existe « parce que c'est un système excluant et discriminatoire ».

Les références au pays étaient liées au concret : à la nourriture, à la solidarité, au rire, à l'hospitalité, aux plages, des sentiments qui émergent des expériences et des pratiques, et je suppose que cela aussi crée de la nation. Je sentais que la patrie avait un sens plus abstrait, plus symbolique. Outre le fait qu'elle était associée aux pères de la patrie, on la liait également à d'autres symboles comme le drapeau et l'hymne national. À ce propos, Santos Florian dit à propos du drapeau :

Le drapeau signifie la patrie. J'aime la couleur du drapeau, il faut le respecter, parce que c'est un symbole de la patrie et l'hymne national, ça signifie aussi la patrie, j'aime tout ce qu'il dit, c'était pour les combattants dominicains, ceux

qui ont lutté pour notre pays, dans toute la nation dominicaine. (Entretien n° 10)

Drapeau et hymne national signifient pour Santos Florian le respect de la patrie, parce que c'est pour elle que les Dominicains ont lutté. Juley Paredes fit également référence à l'hymne national :

Il nous enseigne qu'il vaut mieux mourir qu'être esclaves, oui, il nous enseigne que nous devons être libres, c'est-à-dire, c'est ce que nos Pères de la patrie nous ont enseigné, être libre ou mourir. Je crois que c'est quelque chose de très important pour nous. L'hymne national, c'est très précieux. (Entretien n° 9)

Cependant, lorsqu'on leur demanda contre qui l'on avait lutté pour être libre et ne plus être esclaves (comme cela est effectivement mentionné dans l'hymne national), ils et elles répondirent « contre les Haïtiens ». À l'exception de quatre personnes, les autres répétèrent sans plus de questionnement la narrative officielle : « parce qu'ils nous ont envahis ». Ils et elles ne savaient pas grand-chose de la Révolution haïtienne, et ne faisaient pas le lien entre la narrative officielle et ce qui était arrivé à leurs pères et mères, ni avec ce qui leur arrivait à eux et elles. Ils et elles aimaient le drapeau, l'hymne, vénéraient les pères de la patrie et aimaient leur pays. Un mélange entre nationalisme officiel et amour de la terre et de ses coutumes quotidiennes, qui sont évidemment différentes de celles des élites.

Lorsqu'on leur demanda où ils avaient appris tout cela, la réponse fut quasi unanime : « à l'école ». Ce sont les institutions étatiques modernes, surtout l'école, qui créent progressivement une mémoire commune, allant de la destruction des racines, qu'elles soient ethniques, culturelles ou religieuses, jusqu'aux souvenirs et aux oublis, construisant ainsi un passé partagé à partir de mythes, de héros et de traditions qui établit une continuité entre avant, maintenant et demain, beaucoup d'entre elles inventées, mais acceptées par la communauté, ritualisées et converties en histoire (Quijada, 2000).

Mais quel rapport entre la patrie, l'État et l'apatridie ? La patrie est liée à la terre où l'on naît, à un sentiment souvent lié aux paysages, aux nourritures, aux souvenirs, aux expériences vécues, mais elle s'insère dans des processus nationaux ou régionaux à travers lesquels se forme l'idée et le ressenti sur la

patrie. L'espace/territoire s'organise à partir d'une expérience historique et des sentiments de ses habitant.e.s et ne peut se comprendre qu'à travers les idéologies nationalistes (Smith, 2000). Ainsi s'établit progressivement une relation entre patrie, nation et État. Alors que la patrie est sentimentale et affective (Negro, 1998), la nation se forme à travers la construction historique, et c'est l'État qui rend possibles les imaginaires de la nation à travers ses institutions.

C'est depuis cette relation que l'on parvient à un concept juridique d'apatridie, qui depuis la Convention relative au statut des apatrides de 1954 (ACNUR, 2014) se définit, en son article 1, comme : « toute personne qu'aucun État ne considère comme son ressortissant par application de sa législation ». La même Convention définit deux types d'apatrides : *l'apatride de jure*, qui renvoie à ceux qui n'ont pas obtenu la nationalité automatiquement ou par une décision individuelle conformément à la législation d'un État. *L'apatride de facto*, qui renvoie aux individus qui ne peuvent pas établir leur nationalité, soit parce qu'ils la perdent par décision judiciaire ou acte administratif, ou qu'ils y renoncent, ainsi qu'aux cas dans lesquels l'individu n'a pu accéder à aucune nationalité.

Dans ces définitions existe une relation entre nationalité, patrie et souveraineté, car c'est l'État qui définit qui fait ou ne fait pas partie d'une terre de façon moderne, rationnelle, technique et juridique. La patrie se rationalise donc avec la nation et s'organise depuis l'État. Ainsi, avoir une patrie, c'est avoir un lien juridique avec un État, être un.e citoyen.ne, être enregistré.e, avoir une nationalité et, par conséquent, avoir des documents qui l'attestent.

Plusieurs secteurs dominicains, comme le gouvernement et les nationalistes, ont nié que l'Arrêt 168-13 ait provoqué l'apatridie. Voici les deux arguments principaux : d'un côté, que les enfants nés en République dominicaine relèvent de la nationalité de leur père ou mère et doivent être enregistrés dans les consulats de leurs pays d'origine, et que dans le cas des personnes haïtiennes ou d'origine haïtienne, la Constitution haïtienne indique que la nationalité s'acquiert par *jus sanguinis*, c'est-à-dire par le fait d'être fils ou fille d'un père ou d'une mère haïtien.ne, quel que soit le lieu de naissance (Gouvernement d'Haïti, 1983).

D'un autre côté, ces secteurs dominicains s'appuient également sur des conventions internationales comme l'article 20 de la Convention américaine relative aux droits de l'Homme de 1969, qui stipule ce qui suit : « Toute

personne a droit à la nationalité de l'État sur le territoire duquel elle est née si elle n'a pas droit à une autre nationalité. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa nationalité ni du droit de la changer ». Pour ceux qui soutinrent qu'il n'existait pas d'apatridie en République dominicaine, comme l'ex-président Leonel Fernández, l'argument était que ces personnes ont droit à la nationalité haïtienne par *jus sanguinis*. Le problème devait donc être résolu par Haïti, argumentait l'ex-président (2016). De leur côté, les positions qui arguaient qu'il y avait bien apatridie se fondaient sur le fait que l'Arrêt provoqua une privation de la nationalité qui avait été accordée par l'État lui-même. C'est-à-dire une apatridie *de facto*.

Mort et génocide civil

Génocide et mort civile sont deux concepts utilisés par plusieurs organisations et institutions pour désigner ce que provoqua l'Arrêt 168-13 (Belique, 2018 ; Soto, 2015). L'État dominicain, dans le rapport présenté en tant qu'État membre du Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, avait déjà en 2011 fait référence au second concept, affirmant que toute personne qui n'est pas dûment documentée dans un État est un mort civil et que, en tant qu'individu sans papiers, il est victime de discrimination raciale et d'exclusion, et est un être perpétuellement condamné à l'anonymat et à l'exclusion (CRED/C/DOM cité par Lippman et Marcelino, 2014, p. 169). Il est paradoxal que dans le même temps où l'État dominicain utilise ce concept pour avertir des implications de l'absence de documentation, il l'applique au cas des personnes dominicaines d'origine haïtienne.

Par ailleurs, le concept de génocide est attribué au juriste juif polonais Raphael Lemkin, qui, marqué par l'impact de l'Holocauste nazi, proposa en 1944 ce terme pour désigner la destruction de populations entières (de groupes nationaux, raciaux ou religieux) aussi bien biologiquement que culturellement. Ainsi, pour Lemkin, le génocide était :

La destruction d'une nation ou d'un groupe ethnique [qui] comporte deux étapes : l'une, la destruction de l'identité nationale du groupe opprimé ; l'autre, l'imposition de l'identité nationale de l'opresseur » (2008, p. 154).

Mais comment détruit-on un groupe pour que cela puisse être considéré comme un génocide ? Pour répondre à cela, je reviens à la raison d'État analysée par Foucault. La rationalité politique de l'État moderne tend à préserver la vie de la population. C'est pourquoi elle est biopolitique dans la mesure où elle régule la vie, « fait vivre », et donc l'État perd sa légitimité lorsqu'il ne peut éviter les morts causées par les épidémies, la faim, la pauvreté, etc. (Mendieta, 2007). Si l'État moderne a pour but de préserver la vie de la population, comment alors laisse-t-il mourir ? La réponse de Foucault est qu'il le fait à travers le racisme, car « le racisme est le moyen d'introduire une coupure dans le domaine de la vie que le pouvoir a pris en charge : la coupure entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir » (2006, p. 230).

Foucault souligna de plus que le racisme a une seconde fonction : « son rôle consistera à permettre d'établir une relation positive, pour ainsi dire, du type plus vous ferez mourir, plus vous ferez vivre, ou plus vous laisserez mourir, plus, par là même, vous vivrez » (2006, p. 231). Par mort, Foucault ne renvoie pas seulement aux assassinats directs, mais à l'exposition ou au risque de mort, à la mort politique, à l'expulsion ou au rejet. Le racisme est donc la manière par laquelle, dans la logique de la raison d'État, le coup d'État se soutient, car il engendre la mort de certaines populations afin que l'État se sauve et se renforce lui-même.

En l'occurrence, ce n'est pas que l'État dominicain, à travers l'Arrêt, ait directement assassiné des Dominicain.e.s d'origine haïtienne en Dominique - comme ce fut le cas avec le Massacre de 1937, ou par la complicité qu'il eut avec l'assassinat d'Henry Claude Jean, et les assassinats antérieurs de la population haïtienne lors du conflit de Hatillo Palma, ou encore en séparant et en excluant la population haïtienne dans les *bateyes* -, mais ce qu'il produisit fut une mort civile massive, un génocide, parce qu'il tua, à travers l'administration publique, une grande partie de la population dominicaine d'origine haïtienne qui représente 6,85 % de la population de la République dominicaine. Comme l'analysèrent bien Samuel Martínez et Bridget Wooding (2017), l'actuel tournant biopolitique de la façon dont l'État dominicain exclut la population haïtienne migrante et dominico-haïtienne fonctionne moins comme surveillance, confinement ou expulsion territoriale (bien qu'il y ait en effet eu beaucoup de déportations), mais plutôt dans la gestion publique à travers l'archivage

informatisé des registres civils et la classification des populations dans une hiérarchie de groupes inégalement dotés par la loi.

Ainsi, les conséquences d'être devenus apatrides, de ne pas être reconnus par l'État dominicain comme Dominicain.e.s, signifient qu'ils et elles ne peuvent pas exercer leur citoyenneté, ce qui veut dire qu'ils et elles ne peuvent pas déclarer leurs enfants, accéder aux études, aux emplois formels, à l'assistance médicale, à la sécurité sociale, aux retraites ou se marier légalement. Ils et elles ne peuvent pas non plus demander réparation s'ils et elles ont été victimes de violence ou d'atteintes à leurs droits, ne peuvent pas obtenir de passeport, ne peuvent pas circuler librement dans le pays car ils et elles peuvent être victimes de détention arbitraire et d'expulsion. Ils et elles ne peuvent pas exercer le droit de vote, se porter candidat.e.s aux élections ni participer à la gestion des affaires publiques, etc. Ils et elles se retrouvent à n'être que vie nue (*nuda vita*) comme le proposa Giorgio Agamben (2005). Ils et elles sont biologiquement vivant.e.s, mais sans droits.

Les effets engendrés par l'Arrêt 168-13 sont nombreux. Dilcia Santelis, par exemple, a huit enfants, sept d'entre eux furent tous déclarés, mais la dernière enfant née en mars 2013, jusqu'en 2015, année de l'entretien, n'avait pas pu être déclarée. Dilcia alla déclarer sa fille quelques jours après sa naissance. À peine accouchée, elle se rendit à la Commission électorale centrale :

Je leur ai donné mes photocopies de ma carte d'identité, la photocopie de la carte d'identité de mon mari, le certificat de naissance d'elle, bon quand je leur ai donné, ils sont montés à l'étage, au premier étage pour enquêter et de là, ils m'ont dit : Dilcia la petite fille ne peut pas être déclarée parce que tes parents sont haïtiens. Comment ça mes parents sont haïtiens ? bien sûr que mes parents sont haïtiens, mais dans ce cas je ne parle pas de mes parents, je parle de mon cas et d'une petite fille que je suis venue déclarer, parce que j'ai ma carte d'identité dominicaine. Il m'a dit : bon je ne sais pas. Partez et revenez dans neuf mois. (Entretien n° 11)

Les personnes avec qui j'ai échangé étaient constamment dans l'attente, ce qui les remplissait d'incertitudes et de désespoir, sans que leur situation ne soit finalement résolue. De plus, cela crée des hiérarchies entre les frères et sœurs eux-mêmes, certains étant déclarés et d'autres non. July Paredes ne put s'inscrire à l'université faute de documents :

Ceux qui ont étudié avec moi, mes camarades de classe, tout le monde a fini l'école et est entré à l'université ; ils ont obtenu leur diplôme. Mais moi je ne pouvais pas, je ne pouvais pas étudier. Et cela m'affectait, cela me faisait me sentir très mal, parce que mon rêve était aussi d'aller à l'université et d'obtenir un diplôme. Et cela m'a vraiment beaucoup affecté. (Entretien n° 9)

Comme July, Ana Belique et Altagracia Jean Joseph ne pouvaient pas non plus s'inscrire à l'université, et le reste des personnes avec qui j'ai échangé ne pouvaient pas trouver de travail, car on leur exigeait partout leur carte d'identité. Tout cela s'accompagnait de douleurs profondes. Face à la question de ce qu'elle ressentit en apprenant l'existence de l'Arrêt, Altagracia Joseph répondit :

Quand l'Arrêt est sorti j'ai fait une crise, je me suis évanouie parce que ma tension artérielle avait chuté. J'ai passé six heures à la Clinique Ureña sous perfusion, parce que non seulement je ne le comprenais pas, mais c'est avec l'Arrêt que j'ai complètement craqué. Je savais que c'était un problème sérieux, je savais que ce serait difficile, je savais que l'État allait prendre des mesures de représailles d'une façon ou d'une autre, qu'il ne nous laisserait pas avancer si vite ou si facilement. L'Arrêt c'était comme, c'est-à-dire... Merde alors ! jusqu'où allons-nous aller ? Je me suis désespérée. (Entretien n° 7)

Lourdes Antuan, qui fut également affectée par l'Arrêt et en même temps accompagnait d'autres personnes à résoudre leur situation, répondit ainsi à la question de ce qu'elle ressentit en apprenant l'existence de l'Arrêt :

C'est une situation de grande colère, de grande impuissance, par exemple, que sais-je, moi, je n'ai jamais eu de problème qui aurait annulé ma carte d'identité, j'utilisais tous mes documents, jusqu'à cet Arrêt. Mais il n'y avait pas que moi, c'est-à-dire, j'ai dû accompagner beaucoup de personnes, beaucoup de personnes touchées. Je veux dire, comme toi, en écoutant les histoires des jeunes, par exemple, quand j'ai dû accompagner les groupes du F-12 que nous avons formés, avec les jeunes concernés ; 54 groupes touchés dans différentes communautés. Il y a des centaines d'histoires de douleur. (Entretien n° 3)

Yoselyn Guerrero, qui vit dans la ville de Santiago et est médecin, est allée chercher un certificat pour s'inscrire à l'université. Elle reçut un certificat dit de

“second niveau”, qui lui permet d'étudier et de travailler, mais pas de quitter le pays. Elle exprima lors de l'entretien :

Ici je me sens prisonnière, je veux partir parce que je ne veux plus souffrir. Je ne veux pas que mes filles souffrent. Je suis fatiguée. (Entretien n° 16)

C'est une mort civile et non la mort physique. C'est un *no man's land* juridique et non un assassinat direct que l'Arrêt a provoqué, car l'État dominicain a intérêt à les maintenir en vie, sans reconnaissance, sans papiers et sans mobilité sociale et économique, car cela lui garantit de continuer à disposer d'une main-d'œuvre bon marché dans le contexte du renforcement du néolibéralisme. Ce ne sont plus des barbelés physiques qui empêchent la population dominico-haïtienne de sortir des restrictions sociales et économiques, c'est l'Arrêt 168-13 et tout le processus de dénationalisation. Les barbelés sont fondamentalement institutionnels, des processus juridiques et administratifs, la nouvelle forme sous laquelle se présente le racisme d'État.

Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai soutenu que l'Arrêt 168-13 fut un coup d'État inscrit dans une raison d'État, qui chercha le renforcement de l'État dominicain par voie administrative, en produisant un génocide civil contre des milliers de personnes dominicaines d'origine haïtienne, l'une des façons de faire mourir certaines populations grâce au racisme d'État qui prétend renforcer le projet national des élites dominicaines. J'ai exploré les contradictions et les manipulations du Tribunal constitutionnel dans l'interprétation des lois, des constitutions et des procédures, qui plaça les personnes affectées en situation d'apatridie. Cela a à son tour provoqué des violences légales et administratives qui n'ont pas permis à la population affectée de trouver des emplois ou de s'inscrire dans les universités et les écoles faute de documentation, ce qui lui fit ressentir douleur, colère, impuissance et désespoir, des sentiments qui s'accumulent de génération en génération par un racisme d'État anti-haïtien qui les a transformés en apatrides sur le territoire même où ils et elles sont né.e.s.

Mais ce génocide civil ne tue pas la vie biologique, car celle-ci est indispensable comme réserve de main-d'œuvre bon marché pour développer les politiques

néolibérales en Dominicaine, soutenues par l'élite économique, la même qui a été propriétaire de l'industrie sucrière, la même qui exploite aujourd'hui la population haïtienne et dominico-haïtienne dans les entreprises touristiques et de construction.

Dans le prochain chapitre, j'aborderai le plan de régularisation que le gouvernement dominicain impulsa pour résoudre la crise provoquée par l'Arrêt 168-13 ; nous verrons comment il reproduisit les hiérarchisations citoyennes, une autre manière pour l'État de se renforcer.

Chapitre 4

Le plan de régularisation : apartheid juridique et administratif



Le 17 juin 2015, jour où expirait le Plan national de régularisation pour les personnes affectées par l'Arrêt 168-13, je me rendis à la Gouvernance de Santiago, lieu où se faisaient ces démarches. Ce qui me frappa en premier fut la longue file qui faisait presque le tour complet du Parc Duarte, où avec mes sœurs et mon frère, enfants, nous allions voir jouer notre père dans la Fanfare municipale. Un symbole du régionalisme santiaguero.

En face, la Cathédrale de Santiago avec ses portes ouvertes pour les fidèles. C'était l'endroit où quelques personnes appauvries demandaient l'aumône, un fait que je retrouvai presque tel quel depuis mon enfance. À côté, le Centre récréatif, le club qui abrita pendant des décennies la bourgeoisie de Santiago avec ses aspirations aristocratiques européennes, dansant des valse et merengue blanchis. Le dictateur Trujillo lui-même fut déclaré « membre passager » de ce club, aujourd'hui devenu une relique pour quelques rares membres qui viennent jouer aux cartes ou lire les journaux, ce qui, je suppose, leur fait croire qu'ils font encore partie de cette classe. De l'autre côté du parc, des bus arrêtés, des cireurs de chaussures, des vendeurs d'oranges et de noix de coco fraîches complétaient la dynamique du centre de Santiago, désormais le décor de cette tragédie humaine.

Il était presque midi et, à cette heure et en ce mois, le soleil brûle impitoyablement. Un parapluie par-ci, un morceau de carton, un sac par-là étaient utilisés de temps en temps par certaines personnes pour se protéger du soleil. Plusieurs femmes avaient des enfants sur les genoux et seules quelques-unes avaient une bouteille d'eau. À l'entrée du bâtiment de la Gouvernance, plusieurs agents de police laissaient passer ceux et celles dont c'était le tour, avec une attitude d'autorité implacable, parlant fort et rappelant l'ordre avec un bâton à la main.

Je restai là un moment à observer ce qui se passait et ce qui me frappa fut le silence qui régnait. Les gens, à moitié calcinés par le soleil, attendaient tranquillement leur tour, mais connaissant la façon dont les choses se passent en Dominicaine, il était certain qu'ils n'allaient pas résoudre leur situation, d'autant qu'il ne restait que quelques heures avant l'expiration du délai. Dans ces situations, lorsque les visages inquiets et désespérés des gens sont ce qui prime, je n'ai pas l'habitude d'intervenir, à moins d'avoir une solution de rechange ou une option qui apporterait un peu de tranquillité. Je n'en avais aucune, et j'avais honte d'aller poser des questions au milieu de cette tragédie pour trouver des informations pour ma thèse.

Je continuais mon « observation » qui n'était nullement participante car

littéralement la seule chose que je faisais était d'observer. Le temps passait et il n'y avait rien de nouveau. La file ne bougeait même pas. Je pensai alors que je devais profiter davantage de ce moment et remettre la honte à plus tard.

En Dominicaine, c'est presque normal que les gens parlent sans problème même entre inconnus, qu'on commente ce qu'on voit et ressent, qu'on rie, que quelqu'un se mêle d'une conversation qui ne le concerne pas ; ainsi, confiante en cette supposée norme culturelle, je me lançai. Je m'approchai timidement de quelques personnes dans la file et commençai à poser des questions.

La première personne que je suis allée voir était une jeune femme, que j'estimais à moins de 25 ans. Pour établir la confiance, je commençai par un « Bonjour ». Elle ne me répondit pas, me regarda seulement. Je pensai dans ma tête « que la terre m'avale, quelle honte », mais je continuai. Je lui demandai son nom et elle me dit qu'elle s'appelait Amanda. Ouf, me dis-je intérieurement.

Moi : « Amanda, je m'appelle Ochy Curiel, je ne sais pas si ça te dérange que j'enregistre, je voudrais te poser quelques questions sur ce qui se passe ici, car je fais une recherche sur l'Arrêt 168-13 dans le but d'apporter quelque chose (à ce moment je me demandai à moi-même, qu'est-ce que j'allais apporter exactement ?) du moins pour faire connaître ce qui se passe vraiment. »

Amanda : « Ça ne me pose pas de problème. »

Moi : « Amanda, comment ça se passe ici ? »

Amanda : « Vous voyez bien. »

Moi : « La file est bien longue. »

Amanda : « Mmh, très longue. »

Moi : « Et vous, quelle démarche venez-vous faire ? »

Amanda : « Ben voir si on me donne ma carte d'identité. »

Moi : « Alors vous êtes née ici. »

Amanda : « Oui. »

Moi : « Et vous avez un acte de naissance ? »

Amanda : « Oui, bien sûr. »

Moi : « Et alors ? »

Amanda : « Ben j'ai besoin de la carte d'identité, parce que je suis maintenant majeure et à la Commission ils ne veulent pas me la donner parce qu'ils disent que je suis fille d'Haïtiens. Et j'en ai besoin pour chercher du travail. J'ai deux enfants, imaginez. Et à la Commission on m'a dit de venir ici. »

Moi : « Quelle honte ce que ce gouvernement a fait. »

Amanda : « C'est désespérant et le pire c'est que si je ne l'obtiens pas, ils vont peut-être m'envoyer en Haïti, un pays que je ne connais même pas. »

Moi : « Oh ma chérie, mais non, ne t'inquiète pas. On fait pression sur le gouvernement, même au niveau international. Ça doit se résoudre. »

Amanda : « J'espère, mais ce gouvernement... »

Moi : « Et depuis combien de temps vous faites la queue ? »

Amanda : « Ça fait déjà deux jours que je suis là, ma sœur vient et me garde la place, je vais donner à manger aux enfants et je reviens, vous savez comment c'est. »

Moi : « Mon Dieu... Et cette file est vraiment très longue. »

Amanda : « On dit qu'ils n'acceptent que 50 personnes. »

Moi : « Et si c'est comme ça, pourquoi on vous fait faire la queue avec autant de monde, on ne vous informe pas ? »

Amanda : « Je ne sais pas. Ils n'informent de rien. »

Moi : « Bonne chance pour tout ça. »

Amanda : « Merci. »

Je me sentis idiote, à poser des questions juste pour poser des questions, mais la honte ne me permettait pas d'aller plus loin. Je regardai autour de moi et remarquai la quantité de déchets, ainsi qu'une odeur d'urine. C'était logique. Il n'y avait ni toilettes portatives ni poubelles. Je supposais que beaucoup de gens urinaient très près de la file pour ne pas perdre leur place, car comme on ne les considère pas suffisamment humains, l'État n'allait pas mettre en place de meilleures conditions. La chaleur était accablante. Je me rendais compte que l'espace entre une personne et l'autre était vraiment minimal. Je me demandais comment autant de cruauté envers ces personnes était possible. Je m'approchai d'une femme qui avait un enfant dans les bras.

Moi : « Et vous madame, qu'est-ce que vous venez résoudre ici ? »

La dame : « Oh, ils n'ont pas voulu déclarer mon fils qui a déjà 2 ans. »

Moi : « Et vous avez vos documents ? »

La dame : « Oui, j'ai une carte d'identité. »

Moi : « Parce que vous êtes née ici. »

La dame : « Oui. »

Moi : « Et pourquoi ne veulent-ils pas déclarer votre fils ? »

La dame : « Parce qu'ils disent que je suis fille d'Haïtiens, imaginez, mais moi je suis née ici. »

Moi : « Oui, c'est injuste. Vous êtes dominicaine parce que vous êtes née ici et l'enfant aussi. Et vous, depuis combien de temps êtes-vous dans la file ? »

La dame : « Ben mon mari et moi faisons ça depuis trois jours, on se relaye. »

Moi : « Et vous venez toujours avec l'enfant ? »

La dame : « Oui. »

Moi : « Le pauvre. Mais je crois qu'il n'est pas nécessaire de l'amener, c'est très dur pour lui. »

La dame : « Mais c'est qu'après ils vont peut-être me dire qu'il faut l'amener, je ne sais pas. »

Moi : « Et pourquoi l'un d'entre vous ne va pas demander là-bas ce qu'ils vous disent ? »

La dame : « C'est que mon mari y est déjà allé, mais le policier ne sait pas et ne laisse pas passer. »

Moi : « Je vais demander, pour voir ce qu'on me dit. »

Je me suis dirigée vers le bâtiment et vers les policiers qui se trouvaient à la porte.

Moi : « Dites, il y a plusieurs dames avec leurs jeunes enfants dans cette file sous cette chaleur atroce et elles sont là depuis plusieurs jours. Est-il nécessaire qu'elles amènent leurs enfants avec elles ? »

Policier : « Ah, je ne sais pas ! »

Moi : « Pourquoi vous ne demandez pas pour qu'on puisse informer les gens ? C'est vraiment inhumain. »

Policier : « Parce que je l'ai déjà fait et personne ne sait rien. Voilà, une fonctionnaire m'a dit que ce n'était pas nécessaire, mais un autre m'a dit que si, qu'il faut amener les enfants. Et qu'est-ce qu'on peut faire ? »

Moi : « Je peux entrer pour poser la question à un fonctionnaire ? »

Policier : « Non, vous ne pouvez pas entrer. »

Moi : « Pourquoi ? »

Policier : « Parce que non. »

Moi (calmement, mais furieuse) : « Ce n'est pas une réponse. »

Policier : « Parce que seules les personnes qui font la queue et ont leur tour peuvent entrer. »

Moi : « Mais je ne viens faire aucune démarche, je veux juste poser une question. »

Policier : « Non madame, vous ne pouvez pas entrer. »

Impuissante, je descendis les marches de la Gouvernance et achetai une bouteille d'eau et deux sandwiches au fromage. Je les remis à la dame et lui rapportai ce que le policier m'avait dit. Je lui souhaitai seulement bonne chance et m'en allai. Je repartis le cœur déchiré d'avoir vu tout ça, « quel monde cruel », « quel désastre », « quel pays de merde » ... telles étaient

les phrases que je répétais en chemin. Je pensai au sujet colonisé de Frantz Fanon. Comment tant de personnes noires en Dominicaine se croient blanches et comment elles pensent que ce qui est haïtien, ou ce qui a à voir avec Haïti, est la pire des choses. Je me disais que je ne pouvais pas avoir une attitude généralisée envers tous mes compatriotes, mais il était difficile de ne pas ressentir de la fureur envers la majorité.

En me dirigeant vers la maison, je me souvins qu'il me manquait des tomates pour le déjeuner et j'allai au stand de la marchande, une femme qui vend des légumes au coin de la rue depuis des années. Ma surprise fut de tomber sur la conversation qu'elle avait avec une autre dame, toutes deux noires, toutes deux appauvries.

La dame : « Cette file d'Haïtiens est interminable. Ces gens, ce qu'ils doivent faire c'est s'en aller d'ici et rentrer dans leur pays. »

La marchande : « C'est vrai, parce que qu'est-ce qu'ils font ici ? »

La dame : « Mon Dieu, maintenant les Haïtiens se croient être des gens. Ils veulent même dormir dans des lits, avant ils dormaient tous par terre.

Regardez, à côté de chez moi vit une petite Haïtienne qui a même un téléphone portable. »

Moi : « Mais... comment pouvez-vous penser comme ça ? comment est-il possible de parler ainsi de ces personnes ? Ces personnes viennent en Dominicaine chercher des alternatives pour vivre avec leurs familles, et en plus les centrales sucrières ici ont survécu grâce au travail de tous ces gens à qui, d'ailleurs, on paie mal. Vous mangez du sucre grâce à leur travail... Vous devriez plutôt les remercier... »

Je continuai à parler et parler... j'avais l'impression de faire un sermon.

La dame : « Oui, mais c'est qu'ils restent ici. »

Moi : « Vous savez pourquoi ? Parce que beaucoup d'entre eux, c'est le gouvernement lui-même qui les fait venir, et même s'ils les recrutent pour six mois, ils ne veulent pas les laisser partir parce que ça revient moins cher de les garder là à travailler, à les exploiter, à les payer mal, et c'est pour ça que la majorité reste ici, et c'est le même gouvernement et les entreprises sucrières qui leur confisquent leurs documents. Mais en plus, beaucoup de gens que vous voyez dans cette file, la majorité, sont dominicains, ils sont nés ici et ont le même droit que nous à avoir des documents d'identité. Et en plus, les gens ont le droit de chercher de meilleures conditions de vie, vous ne le feriez pas, vous ? »

Je m'énervais de plus en plus, mais je me dis à moi-même : « patience, tu dois être plus pédagogue ». À ce moment, l'idée me vint de recourir à

un argument que je savais les toucherait, étant donné le niveau élevé de catholicisme dans le pays.

Moi : « Vous êtes catholiques ? »

La marchande : « Oui. »

La dame : « Oui, bien sûr. »

Moi : « Eh bien, ça ne se voit pas. Jésus-Christ luttait pour les pauvres, pour les défavorisés. Ne vous laissez pas emporter par ce que disent les riches de ce pays qui se croient blancs. Il faut avoir de la solidarité entre toutes les personnes les plus mal loties, quel que soit leur pays, comme vous l'êtes vous-mêmes, parce que vous, vous êtes riches ? »

Silence.

Je rentrai chez moi avec mes tomates et plusieurs sensations et émotions qui couvraient mon corps. Une grande tristesse, de l'impuissance, de la honte pour tout ce que j'avais trouvé et vu à la Gouvernance, de la colère et en même temps de la peine d'entendre ces deux dames parler des Haïtiens comme s'ils n'étaient pas des « gens ». Frustrée par toutes mes questions stupides que j'avais posées dans ce petit bout d'ethnographie, et avec un peu de rire et d'auto-trahison pour avoir eu recours à des arguments religieux, moi qui suis athée et qui combats cette religion avec force.

Basé sur le journal de terrain. 15 juin 2015. Santiago, RD.

Après avoir analysé l'Arrêt 168-13, j'aborde dans ce chapitre les caractéristiques et le fonctionnement du Plan de régularisation que le gouvernement dominicain mit en place par la Loi 169-14 pour résoudre la crise provoquée par l'Arrêt, en réponse aux pressions nationales et internationales. Je soutiendrai que le Plan de régularisation produisit, à travers des procédures administratives, un autre apartheid, dans ce cas juridique et administratif, entre les personnes dominicaines d'origine haïtienne et le reste des Dominicain.e.s. Je montrerai également comment les exigences demandées par les institutions, les procédures auxquelles la population affectée dut se soumettre et le racisme dont elle fut victime aux mains des fonctionnaires, furent les pratiques concrètes par lesquelles l'État dominicain commença à laisser mourir politiquement et civilement cette population.

Tensions autour de l'Arrêt 168-13

L'Arrêt 168-13 déclencha, comme jamais auparavant en République dominicaine, des réactions de rejet et d'acceptation : depuis les dissidences au sein même du Tribunal constitutionnel, comme celles des juges Katia Miguelina Jiménez Martínez et Ana Isabel Bonilla, jusqu'à l'opposition de juristes, de constitutionnalistes et d'institutions internationales comme la CIDH-OEA, le HCR, la CARICOM, Human Rights Watch et Amnesty International, des manifestations de solidarité dans différents pays, l'émergence de mouvements sociaux comme Reconoci.do, ainsi que diverses campagnes menées par plusieurs organisations. Et, d'un autre côté, des déclarations et des agressions de la part des secteurs nationalistes et racistes qui qualifièrent de « traîtres à la patrie » ceux et celles qui s'opposaient à l'Arrêt, proférant des menaces sur les réseaux sociaux, organisant des marches patriotiques, entre autres. L'annexe au rapport de presse de la Commission interaméricaine des droits de l'homme (CIDH, 2013), fruit de sa visite effectuée en décembre 2013 en Dominique, recense plusieurs de ces actions.

La CIDH indique que, le 4 novembre 2013, lors d'une manifestation convoquée par le Réseau national pour la défense de la souveraineté en soutien à la décision du Tribunal constitutionnel, à laquelle auraient assisté certains fonctionnaires publics, les organisateurs de la marche accusèrent des organisations de défense des droits humains et des journalistes d'être des « traîtres à la patrie » pour avoir critiqué la décision. Ils proclamèrent le slogan « mort aux traîtres », et circula un pamphlet intitulé « L'album de la trahison », dans lequel apparaissaient les noms et les photographies de journalistes, de défenseurs et de politiques qui avaient critiqué l'Arrêt. De même, les magistrates du Tribunal constitutionnel qui avaient voté en dissidence furent accusées d'être des « traîtresses à l'œuvre de Duarte ».

Le même rapport fait référence au fait que, le 13 novembre de cette même année, un groupe d'organisations de Santiago organisa un acte symbolique au cours duquel elles brûlèrent le livre de Mario Vargas Llosa *La fête du Bouc* (2000), bien qu'il ait été tant vénéré dans le pays pour cette œuvre, car l'écrivain s'était prononcé contre l'Arrêt, et déclarèrent « persona non grata » son fils, Gonzalo Vargas Llosa, représentant du Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (HCR) à Saint-Domingue, ainsi que l'ex-consul haïtien

Edwin Paraison et l'ONG Red Fronteriza Jano Siksé. Il indique également que la députée Guadalupe Valdez fut accusée de « traîtresse » et convoquée au Conseil de discipline de la Chambre des députés pour sa supposée participation à une manifestation contre l'Arrêt. Les journalistes Luis Eduardo (Huchi) Lora, Juan Bolívar Díaz, Marino Zapete, Fausto Rosario Adames, Ramón Emilio Colombo et Javier Cabreja reçurent différents types de menaces. Des années plus tard, Ana María Belique, leader et militante du Mouvement Reconoci.do, reçut le message : « on va devoir déplacer Belique dans le même quartier où vit Sonia Pierre » (militante et défenseure des droits humains décédée en 2014) et « nous sommes prêts à tout, si vous voulez du sang, vous en aurez ».

Le rapport mentionne que l'un des avocats de Juliana Deguis Pierre, Genaro Rincón, reçut des messages insultants comme : « maudit Noir, va-t'en en Haïti ». On menaça de lui « briser la tête » pour être un « défenseur des Haïtiens » (ce qui arriva des années plus tard). L'avocat avait également constaté que, cette année-là, son bureau avait fait l'objet de surveillance, raison pour laquelle il le gardait fermé et dut prendre des précautions de sécurité. De même, le rapport enregistre une campagne de rejet contre les pays et les organisations régionales et internationales qui avaient exprimé leur désaccord avec l'Arrêt. À ce sujet, de hauts fonctionnaires gouvernementaux é mirent des déclarations remettant publiquement en question le rôle d'entités comme le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (HCR) ou l'Organisation des États américains (OEA), qui s'ingéraient en République dominicaine, ce qui mettait en cause sa souveraineté. Ce sont là des exemples des tensions qui existèrent dans le pays rien qu'en 2013, mais qui se prolongèrent des années après.

Le paradoxe des droits humains

Étant donné les positions et les actions du gouvernement dominicain, et la réitération de violations de leurs droits, les personnes affectées eurent recours aux instances internationales des droits humains pour obtenir la restitution de leur nationalité, la remise de leurs documents et la cessation de la violence contre elles.

Les droits humains soutiennent l'individu comme source légitime de revendications valides (sujet de droits), résultat d'une pensée libérale bourgeoise dans laquelle ils sont considérés comme universels depuis un point de vue

éclairé et positif. Ils font partie du discours moderne du capitalisme en vis-à-vis avec le discours du progrès, du développement, de la citoyenneté, de la libre concurrence du marché, tout ce qui correspond à des relations de pouvoir géopolitiques, socioéconomiques et culturelles où la démocratie émergea comme proposition quasi naturelle de l'organisation politique de l'Occident. Comme le souligne Adrian Manzi :

« Ils naissent d'une matrice politique et s'articulent comme «droit» au droit, c'est-à-dire comme savoir-code, produisant des législations et des actions, des représentations et une conscience, pour ensuite déposer davantage de savoir sur cette conscience et ses représentations » (2013, p. 4).

Les droits humains acquièrent un statut de vérité qui se meut entre des relations de force régulant la population et l'administrant, pour produire des corps utiles et productifs au service du développement capitaliste et de ses processus économiques. Leur prétention à l'universalité, qui prend pour référence le sujet individuel moderne, se concrétise dans des techniques juridiques et pénales acceptées mondialement. Ils établissent une normalisation et un ordonnancement qui sont devenus un discours moral. Dans ce cadre, la justice est justice dans la mesure où il lui est possible d'appliquer des règles à partir de l'État de droit.

Les droits humains s'inscrivent toujours dans un cadre qui reconnaît la violence, mais ne remettent pas en question les bases des inégalités produites par le racisme, le classisme et l'(hétéro)sexisme qui exercent une violence sur ceux considérés comme des « autres ». C'est plutôt une rhétorique qui soutient la différence coloniale (Mignolo, 2007). Elle cherche à défendre les droits individuels, politiques, sociaux, culturels et environnementaux pour ceux qui sont construits comme « l'autre », comme le différent ; en ce sens, elle ne touche pas au paradigme moderne qui demeure intact comme modèle universel.

C'est dans ce cadre que s'insèrent les organismes internationaux des droits humains en tant qu'arbitres des jeux de vérité et instruments de la gouvernementalité internationale qui permettent un certain souffle, mais toujours dans le cadre de la démocratie libérale. Précisément parce que le droit à la nationalité est conçu depuis la logique moderne et coloniale, c'est là que

les disputes politiques entrent en jeu, comme celles que provoqua l'Arrêt 168-13. En effet, c'est à l'intérieur de ce paradoxe moderne-colonial que les groupes victimes de la violence, et encore plus lorsque c'est l'État qui l'exerce, ont recours à des institutions comme la Commission interaméricaine des droits de l'Homme, la Cour interaméricaine, le HCR, entre autres, car elles constituent une sorte de bouffée d'oxygène, une conquête qui, sans transcender la modernité/colonialité, permet de défendre leurs droits. Ainsi, de nombreuses personnes affectées firent appel à des instances internationales pour que leur soit restituée la nationalité dont l'État dominicain les avait dépouillées, comme dernier recours et presque le seul.

La Commission interaméricaine des droits de l'Homme (CIDH) est un organe principal et autonome de l'Organisation des États américains (OEA) chargé de la promotion et de la protection des droits humains sur le continent américain. Elle fut créée en 1959, conjointement avec la Cour interaméricaine des droits de l'Homme (IDH), installée en 1979. L'institution du Système interaméricain de protection des droits humains (SIDH) a également abordé la situation des personnes dominicaines d'origine haïtienne et des migrant.e.s haïtien.ne.s en République dominicaine. Depuis les années quatre-vingt-dix, la CIDH a visité le pays en formulant des recommandations à l'État dominicain pour que les droits de ces personnes ne soient pas violés.

Après la promulgation de l'Arrêt 168-13, la CIDH visita la République dominicaine et publia plusieurs rapports sur ses effets (en 2013, 2015, 2016 et 2017). Dans son rapport de 2013, elle avançait, entre autres choses, que l'Arrêt était discriminatoire et raciste envers la population haïtienne et dominico-haïtienne et avait provoqué l'apatridie. En février 2014, la Commission présenta lors d'une session du Conseil permanent de l'OEA ses observations préliminaires sur les visites et promut un espace de discussion du sujet au sein du Conseil permanent, une démarche exceptionnelle dans la dynamique du Conseil. Elle effectua ensuite d'autres visites et organisa quatre audiences publiques sur le sujet.

Tous les rapports de la Commission furent portés devant la Cour interaméricaine. Depuis l'an 2000, cette Cour a rendu des arrêts condamnant le refus de documents aux personnes dominicaines d'origine haïtienne. Elle a remis en question les interprétations sur le « passant » ou le « en transit

» du Bureau des migrations dominicain (Cour interaméricaine des droits de l'Homme, 2014) et, par la suite, ordonna à l'État dominicain dans l'Arrêt 282, le 28 octobre 2014, de rétablir la nationalité des personnes affectées par l'Arrêt 168-13. Elle décida :

Déclarer sans effet toute norme de quelque nature que ce soit, qu'elle soit constitutionnelle, légale, réglementaire, administrative, ou toute pratique, décision ou interprétation, qui établit ou a pour effet que le séjour irrégulier de parents étrangers motive le refus de la nationalité dominicaine aux enfants nés sur le territoire de la République dominicaine (2014, p. 7).

Cet arrêt historique, définitif et sans appel, est l'un des plus rigoureux parmi les 253 arrêts rendus contre les pays sous sa juridiction, car il exige de modifier la Constitution et les lois dans les instances judiciaires nationales. L'État dominicain a rejeté catégoriquement cet arrêt, le qualifiant de « biaisé, extemporané et inopportun ». Il a soutenu que l'article 1 de la Convention de La Haye de 1930 habilite chaque État à réguler et à déterminer, conformément à sa législation, qui sont ses ressortissants, un principe non négociable. Il a qualifié d'impossible l'exigence de la Cour d'ignorer l'Arrêt 168-13, car cela porterait atteinte à sa souveraineté (Présidence de la République dominicaine, 2014).

Mais ce qui est le plus surprenant, c'est que l'État dominicain a persisté à ne pas se conformer à ce qu'ordonnait l'arrêt de la Cour, au point de remettre en question sa propre appartenance au Système interaméricain des droits de l'Homme, auquel il adhéra en février 1999, ayant été signé cette même année sous le gouvernement de Leonel Fernández. Pour le Tribunal constitutionnel dominicain, qui rendit l'Arrêt, cette adhésion serait « inconstitutionnelle » parce qu'elle n'avait pas été ratifiée par le Congrès national.

Le HCR et l'UNICEF, ainsi que certaines organisations de la société civile, remirent également en question l'Arrêt 168-13 et se prononcèrent contre. Amnesty International mit en circulation plusieurs documents dénonçant les violations des droits humains provoquées par l'Arrêt. L'une de ses enquêtes eut un fort retentissement national et international : « Sans papiers je ne suis personne. Personnes apatrides en République dominicaine » (2015). Elle fut bien entendu remise en question et rejetée par le gouvernement dominicain.

Par ailleurs, la Communauté des Caraïbes (CARICOM), qui a refusé pendant des années l'adhésion active à la République dominicaine pour des raisons politiques et économiques, lors de sa réunion de décembre 2013 à Port d'Espagne, décida de suspendre la procédure d'évaluation pour accepter la République dominicaine comme membre à part entière, demandée par le président dominicain Danilo Medina, en guise de sanction pour l'Arrêt 168-13 du Tribunal constitutionnel.

Nous voyons le paradoxe dans lequel évolue la République dominicaine à travers ses gouvernements. D'un côté, elle a historiquement été dépendante et semi-coloniale face aux empires du Nord, mais de l'autre, lorsque les organismes internationaux qui défendent les droits humains remettent en question ses agissements, elle décide de rejeter leurs injonctions, ce qui révèle la volonté de préserver le racisme structurel. Tout ce qui précède, ainsi que les actions et mobilisations des personnes affectées, fit pression sur le gouvernement dominicain pour qu'il cherche des alternatives à la situation, ce qui donna lieu au Plan de régularisation à travers la Loi 169-14.



© Maribel Núñez, 2018

La Loi 169-14 et le Plan de régularisation

Dans ces circonstances, le président dominicain Danilo Medina impulsa la Loi 169-14, qui créa le Plan de régularisation des étrangers en situation migratoire irrégulière, approuvée à l'unanimité par le Congrès et entrée en vigueur le 23 mai 2014. Cette loi : « établit un régime spécial pour les personnes nées sur le territoire national inscrites irrégulièrement dans le registre civil dominicain et sur la naturalisation » (Congrès de la République dominicaine, 2014).

Dans plusieurs de ses considérants, elle déclare que le Tribunal constitutionnel est celui qui garantit la Constitution, protège les droits humains et que ses décisions sont définitives et irrévocables ; que le Tribunal a accepté une partie de l'Arrêt 168-13 ; qu'il y a eu des « imprévisions légales de la politique migratoire dominicaine et des déficiences institutionnelles et bureaucratiques du Registre civil » ; qu'elles « remontent à l'époque immédiatement postérieure à la proclamation de la Constitution du 20 juin 1929 » ; que le Tribunal constitutionnel a correctement assumé le concept de transit de la Constitution de 1929 ; que les organes de représentation politique démocratique ont l'obligation de chercher des solutions aux problèmes de la société sur la base de l'intérêt national et guidés par les valeurs de la nation inscrites dans le Préambule de la Constitution, telles que la dignité humaine, la liberté, l'égalité, l'État de droit, la justice, la solidarité et la coexistence fraternelle ; que l'État dominicain, à travers ses organes représentatifs, est appelé à chercher une solution au problème que rencontrent les personnes qui, bien qu'irrégulièrement inscrites dans le Registre civil par l'État lui-même, ont agi tout au long de leur vie sous la prémisses qu'elles jouissent de la nationalité dominicaine et, en fonction de celle-ci, ont développé un ancrage indiscutable dans notre société.

La loi détaille, dans différents articles, l'établissement d'un régime spécial pour ceux qui étaient supposément inscrits irrégulièrement, les personnes ayant recours à des données falsifiées étant exclues. Dans le chapitre II, la loi établit que :

Toute personne enfant de parents étrangers en situation migratoire irrégulière qui, étant née sur le territoire national, ne figure pas inscrite dans le Registre civil dominicain, pourra s'enregistrer dans le livre pour étrangers prévu par la Loi générale sur la migration n° 285-04, à condition de prouver de manière

probante le fait de la naissance par les moyens établis dans le règlement de cette loi (article 6).

Concernant la naturalisation, elle stipule que les enfants d'étrangers nés en République dominicaine pourront être naturalisés après deux ans, conformément au Plan, à condition de ne pas avoir de casier judiciaire.

Plusieurs aspects de cette loi méritent d'être analysés. Ce qui frappe en premier lieu, c'est que son titre fait apparaître « irrégularisation » et « naturalisation ». Sur le premier point, l'État considère d'emblée que les personnes affectées par l'Arrêt 168-13 étaient inscrites irrégulièrement, et donc que tout enfant de parents en situation irrégulière est étranger ou étrangère. Sur le second point, bien que la nationalité soit un fait politique, elle biologise une contingence qui est historique et juridique, comme c'est le cas dans la majorité des États-nations (Curiel, 2013).

Le gouvernement et le Congrès dominicains confirmèrent dans la loi citée que le Tribunal constitutionnel avait fait une interprétation adéquate du concept de transit et que, depuis 1929, il y avait eu des imprévisions légales et des déficiences institutionnelles et bureaucratiques créant des attentes juridiques pour ceux et celles qui n'auraient pas dû détenir la nationalité. Autrement dit, ils considèrent que certaines personnes furent reconnues comme dominicain.e.s par erreur administrative de la part de l'État lui-même, et c'est pour cette raison qu'il mit en place le Plan de régularisation, car l'État a l'obligation d'assurer les droits de ses citoyennes et citoyens sous des principes tels que la dignité humaine, l'égalité, la justice, la solidarité et la coexistence fraternelle, mais paradoxalement il réaffirma la décision du Tribunal constitutionnel de rendre l'Arrêt 168-13, qui viola ces mêmes principes.

Apartheid juridique et administratif

La Loi 169-14 ouvrit une brèche pour supposément résoudre le problème engendré par l'Arrêt 168-13 et donna lieu au Plan de régularisation des étrangers en situation migratoire irrégulière, un régime spécial réglementé par le décret présidentiel 327 de l'année 2013. Cependant, comme nous le verrons, il ne fut rien d'autre qu'une légitimation des hiérarchies sociales, raciales et nationales qui ont marqué la République dominicaine, ce qui produisit un apartheid juridique et administratif.

Cette loi créa deux catégories de groupes. Le Groupe A, à qui l'on reconnaissait un certain type de citoyenneté parce qu'ils avaient été inscrits par leur père ou leur mère dans le Registre civil ou parce qu'ils avaient eu un document d'identité. Pour ce groupe, il fut ordonné à la Commission électorale centrale de restituer ou de remettre, selon le cas, leurs documents d'identité en tant que ressortissants dominicains. Et le Groupe B, considéré comme les descendant.e.s d'étrangers en situation migratoire irrégulière qui n'avaient jamais été inscrit.e.s dans le Registre civil, mais qui avaient résidé toute leur vie en République dominicaine et n'avaient aucun lien avec le pays d'origine de leur père ou de leur mère. Pour ce groupe fut appliquée la dénationalisation totale. Cette séparation impliqua une fragmentation au sein de la masse des personnes affectées, l'une des stratégies utilisées par les secteurs de pouvoir pour affaiblir les luttes.

Nationalité douteuse : Groupe A

Bien que la Loi 169-14 ait légiféré pour que la nationalité soit reconnue aux personnes disposant d'un document d'identité (Groupe A), la Commission électorale centrale décida de les transcrire. La transcription consistait à les réenregistrer dans un livre exclusif pour les Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, créé par le directeur de la Commission électorale centrale, Roberto Rosario. Par cette procédure, les Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne furent séparé.e.s du reste.

Or, en Dominique, la transcription, selon la Loi 6594 en son article 38, renvoie à des actes qui n'ont pas été réalisés par l'officier d'état civil, comme les actes établis lors d'un voyage en mer ou des actes rédigés à l'étranger, c'est-à-dire des situations spéciales où un acte de naissance est émis hors du territoire national. Cette procédure fut cependant appliquée à des Dominicain.e.s qui avaient bien leurs actes de naissance sur le territoire dominicain.

Cette transcription provoqua également que certaines personnes se retrouvent avec deux cartes d'identité, ce qui n'est pas juridiquement acceptable, et la solution adoptée par la Commission électorale centrale pour éviter cette duplication fut l'annulation de l'acte original, de la preuve qu'elles étaient dominicaines. De plus, le désordre bureaucratique était tel que certaines personnes n'apparaissaient ensuite dans aucun registre, à quoi s'ajoutait que

les cartes d'identité portaient des dates de naissance de 2014, 2015 ou 2016, effaçant ainsi des décennies de naissance et de vie en Dominicaine (Collectif 63-Dominicains par droit, 2016). Certaines personnes apparurent transcrites trois fois. Manuel Dandré, avocat qui instruit plusieurs dossiers de personnes affectées par l'Arrêt, évoqua cette situation lors de l'entretien :

La même personne a été transcrite trois fois, elle apparaît dans le livre normal où elle est enregistrée, puis elle est portée dans un livre de transcription ici dans le District national, du livre du District national elle est portée dans le livre de transcription de Hato Mayor, et du livre de transcription de Hato Mayor elle est portée dans un autre livre. (Entretien n° 12)

En plus de ce qui précède, ce groupe devait passer par un audit de la Commission électorale centrale, ordonné par le Tribunal constitutionnel pour confirmer que ses documents étaient en règle, ce qui s'est traduit par un retard dans la restitution de ses droits. Cela signifiait affronter le risque de doubles et de triples enregistrements, ce qui amena les personnes porteuses de ces documents à être soupçonnées, bien que l'erreur n'ait pas été la leur, mais celle des fonctionnaires des institutions gouvernementales. Même ceux et celles qui parvinrent à obtenir des documents transcrits constatèrent que ceux-ci comportaient également des erreurs, comme dans le cas de Milciades Yan, dont le nouvel acte indique qu'il est né en 2014 :

Transcrits et d'une manière entre guillemets, parce que, par exemple, moi, j'ai obtenu ma carte d'identité l'année dernière. Je l'ai obtenu en 2014, sur mon acte de naissance il apparaît maintenant que je suis né en 2014. (Entretien n° 13)

Les transcriptions ont engendré un cumul d'insécurité pour les personnes affectées. Par exemple, Juan Alberto Antuan, du groupe A, qui fut transcrit, commenta à quel point cela lui causait beaucoup de malaise de voir son nom dans un tel registre :

Je ressens de l'insécurité parce que la transcription c'est pour les Dominicains, enfants de Dominicains nés à l'étranger et ce livre de transcription n'a pas de base, il n'a pas de loi qui le cautionne, et les injustices, comme c'est le cas ici. Comment fonctionnent les injustices ? Si un autre gouvernement arrive à guise et dit que ce registre ne vaut rien, qu'il le brûle, eh bien il n'y a rien non

plus qui le protège, et ça nous met dans un état de grande désespération et de grande inquiétude. (Entretien n° 14)

Juan Alberto soulève ici deux points importants. Premièrement, que ce livre de transcriptions n'est effectivement couvert par aucune loi et ne devrait donc pas s'appliquer aux Dominicain.e.s né.e.s dans le pays, et deuxièmement, que le fait d'y être inscrit.e.s les expose à être de nouveau victimes de n'importe quel gouvernement qui ne reconnaîtrait pas ces transcriptions comme valides pour jouir de la nationalité, ce qui serait un exemple du fonctionnement des injustices en Dominique.

Altagracia Jean Joseph a accompagné plusieurs compagnons et compagnes tout au long de ce processus. Elle mentionna le cas d'un compagnon qui s'est senti en insécurité :

Yuli me dit : « ma belle, je veux que tu me comprennes, pour un homme de principes, de principes moraux, de principes religieux qui aspire à ce que ses enfants ne traversent pas ce que tu as traversé, qui aspire à ce qu'une compagne ne sente pas qu'elle a commis une erreur, je n'ai pas seulement perdu ma carrière de sportif », parce que lui maintenant il a 26 petites années, mais pour les grandes ligues 26 ans ce n'est plus un âge pour décrocher un contrat à moins que ce ne soit pour la ligue japonaise, on lui a donné la carte d'identité l'année dernière, vers la fin, et il me dit « ma belle : j'ai la carte d'identité mais quelle garantie j'ai qu'on ne me la reprendra pas, parce que j'ai vécu toute ma vie avec un acte de naissance, et je pensais que c'était une quelque chose d'important parce que je pouvais aller à l'école avec ça, quelles garanties j'ai maintenant ? (Entretien n° 7)

L'aspiration de Yuli, le compagnon d'Altagracia, est d'atteindre les grandes ligues en tant que joueur de baseball, un rêve de beaucoup de garçons dominicains, surtout dans les milieux populaires. Bien qu'il ait réussi à obtenir la carte d'identité, celle-ci fut transcrite, ce qui lui cause de l'insécurité quant à la possibilité qu'on la lui reprenne à nouveau, l'empêchant ainsi de concrétiser son rêve.

Au vu de tout ce qui précède, bien que la nationalité dominicaine soit supposément reconnue au Groupe A, elle fut remise en question et dut être confirmée à travers des processus administratifs remplis d'erreurs et de

manipulations qui, finalement, ne constituèrent pas une garantie pour les personnes affectées que leur nationalité serait respectée.

Imposition de l'étrangeté : Groupe B

Franchesca Duvergé Françoise, de la communauté de San Luis, née en 1994, fut placée dans le Groupe B. Elle alla chercher ses documents fin 2014 et on lui remit un carnet qui l'accréditait comme étrangère, bien qu'elle soit née en Dominicaine à l'époque où le *jus soli* s'appliquait :

Et je me suis inscrite et on m'a donné six mois pour revenir, et au bout de six mois quand je suis revenue, j'étais très contente, j'étais, tu vois, aux anges, et quand j'y suis allée et que j'ai vu cet acte qu'on m'a donné, il était bizarre, il disait « Acte pour Étrangers », et j'ai dit « mais c'est bizarre qu'on m'ait donné cet acte pour étranger. Je ne suis pas étrangère, je suis native d'ici », et le garçon me dit : « Non, parce que tes parents sont haïtiens ». Je lui ai dit, « certes mes parents, mais pas moi », et il m'a dit « non, si eux sont haïtiens, toi aussi ». (Entretien n° 6)

Bien que beaucoup de personnes aient dans un premier temps résisté à recevoir ce carnet qui les accréditait comme étrangères, elles finirent par l'accepter par désespoir, n'ayant pas d'autre alternative. Franchesca elle-même allait d'abord le rendre, mais le prit sur la recommandation d'un autre affecté qui se trouvait dans le bureau :

Je lui ai dit, ben t'as qu'à garder l'acte parce que je n'en veux pas, il m'a dit « prends-le », je lui ai dit, non, non, je n'en veux pas garde-le, et... un monsieur qui était là dehors me dit, « non, prends-le, au moins t'as quelque chose, prends-le », et je suis entrée, et je l'ai récupéré. (Entretien n° 6)

Ce carnet empêche d'exercer des activités comme travailler ou d'accéder à des services de base, comme l'éducation et la santé. Il transforme ces personnes en immigrants dans le pays même où elles sont nées. De cette façon, la loi prévoit une régularisation migratoire pour ceux et celles placés.e.s dans le groupe B, qui les obligea à nier volontairement la nationalité qui leur revenait de droit. Elle établit que les personnes intégrant ce groupe pourraient s'inscrire dans le livre pour étrangers prévu par la Loi générale sur la migration (art. 6). La

personne affectée devait donc en faire la demande au Ministère de l'Intérieur et de la Police dans un délai d'au moins 90 jours. Après la demande, le Ministère disposait d'un délai de 30 jours pour la traiter auprès de la Commission électorale centrale, qui procéderait à son inscription dans le livre des étrangers. Ensuite, le Ministère de l'Intérieur et de la Police lui attribuerait une catégorie migratoire et, une fois deux ans écoulés depuis cette attribution, la personne pourrait alors opter pour la naturalisation, si elle disposait de preuves attestant sa naissance dans le pays.

Ces procédures révèlent les tactiques du gouvernement dominicain. C'est une autre des manières dont fonctionne sa gouvernamentalité en tant qu'État. Il retire la nationalité, provoque un autre apartheid, cette fois juridique ; il transcrit les actes, confiant aux organes policiers la responsabilité de mener à bien ce processus, déployant ainsi une politique de sécurité. Ainsi, la population dominico-haïtienne est contrôlée par voie administrative et policière pour l'empêcher d'exercer une citoyenneté pleine et entière.

Le Plan national de régularisation des étrangers débuta en juin 2014 et se prolongea pendant un an avec plusieurs prorogations. Le Ministère de l'Intérieur et de la Police était chargé de le mettre en œuvre, et en son sein la Direction nationale des migrations, qui jusqu'en mars de l'année suivante fut dirigée par l'ultranationaliste José Ricardo Taveras, secrétaire général de la Force nationale progressiste, parti dont la principale action a été de promouvoir la haine envers la population haïtienne et dominico-haïtienne depuis des années. Les procédures administratives étaient réalisées par la Commission électorale centrale, qui installa plusieurs bureaux dans différents endroits du pays, dotés d'outils technologiques comme la biométrie pour garantir la sécurité nationale dominicaine.

Il s'agit, comme l'analysèrent Samuel Martínez et Bridget Wooding (2007), d'un *mur biopolitique virtuel*.

Si le processus pour le Groupe A a été tortueux, pour le Groupe B il a été pire. Ils et elles doivent présenter une série de documents comme un certificat de naissance vivant émis par l'hôpital où la personne est née, une déclaration sous serment notariée avec sept témoins, une déclaration sous serment de la sage-femme ou une déclaration sous serment notariée de parents dominicains. La

situation se complique davantage car à chaque fois qu'ils et elles se rendent à la Commission électorale centrale, on leur demande d'autres preuves, exposant le racisme et l'anti-haïtianisme des fonctionnaires de la Commission (Martínez et Wooding, 2007). Sirana Dolis raconta ce qui se passa lorsqu'elle alla résoudre sa situation à la Commission électorale centrale. Elle demandait au fonctionnaire de l'informer de ce qu'elle devait faire. Elle citait des législations, l'audit et d'autres questions, et lui ne répondait que : « le problème c'est que tes parents sont haïtiens ». Et elle raconta qu'au milieu de la conversation :

Le fonctionnaire se levait et s'asseyait, et riait, et a voulu me ridiculiser et a même pris un truc, pour se moquer, un spray pour l'odeur [...] Il a vaporisé le spray désodorisant au milieu de la réunion [...]. C'était un noir tout comme moi. (Entretien n° 1)

Le fonctionnaire, un noir comme elle, présupposait que Sirana était haïtienne et que, par conséquent, elle « sentait mauvais », un préjugé répandu contre la population haïtienne. Ce type de pratiques racistes engendre des séparations qui renforcent la dominicanité face à l'haïtianité. Chaque visite dans ces bureaux se transformait en dilataction, en moquerie, en violence, en racisme, en démarches inutiles, en dépenses d'argent que la majorité n'avait généralement pas les moyens d'assumer (Belique, 2017).

Les problèmes du Plan de régularisation

Au mois d'octobre 2016, le président de la Commission électorale centrale (JCE), Roberto Rosario, indiqua que sur les 55 000 personnes bénéficiant de la Loi 169-14, seul un groupe de 572 avait eu des difficultés à obtenir sa documentation en raison de destructions. Il soutint que l'application de la Loi 169-14 avait été un succès (Diario Libre, 25 octobre 2016). Cependant, différents mouvements sociaux, ONG et institutions internationales, entre autres, indiquaient le contraire.

Paola Pelletier (2018) a dressé un bilan récent du Plan de régularisation. Elle indique que, cinq ans après l'Arrêt, sur les 61 000 personnes inscrites à la naissance jusqu'au 28 avril 2017 dans le Registre civil dominicain, seules 41 % s'étaient vu restituer leurs documents. La Commission électorale centrale n'en avait transcrit que 61 %. Par ailleurs, elle a dénoncé qu'un grand nombre

d'enfants n'ont pas pu être déclaré.e.s dans le Registre civil. Du groupe B, environ 163 000 enfants ne bénéficiaient d'aucune solution juridique, et 8 755, auxquels fut appliqué le processus de naturalisation spéciale, n'ont pas été naturalisé.e.s et continuent à détenir leur carnet de migrants étrangers, dont la nationalité est celle d'Haïti.



© Maribel Núñez, 2016

Pelletier indique que 75 000 mineur.e.s entre 0 et 15 ans (98 % d'origine haïtienne) se trouvent dans un *no man's land* juridique, car bien qu'ils et elles aient des actes de naissance, ceux-ci n'indiquent pas la nationalité ; et qu'environ 81 590 personnes descendantes de couples mixtes de mère ou père dominicain.e, auxquelles revient la nationalité par *jus sanguinis* selon la Constitution de 2010, se heurtent à des difficultés pour l'enregistrement civil en raison du manque d'argent, de l'absence du père, de l'absence de documents de la mère, de situations de discrimination raciale de la part du personnel de santé qui délivre le certificat de naissance de l'hôpital, etc. Ces informations

montrent que le Plan de régularisation n'a pas résolu le problème engendré par l'Arrêt 168-13. Lorsqu'on demanda à Dilcia Sentinelis ce qu'elle pensait du Plan de régularisation, elle répondit :

Bon, je pense beaucoup de choses là-dessus, parce que beaucoup sont allés vers le Plan et il y en a beaucoup d'autres qui n'ont pas pu en bénéficier, et je dis aussi cette naturalisation, c'est quelque chose que moi, je ne trouve pas bien. Il y a un enfant qui a un carnet, bon oui il dit qu'il est né à la Maternité de Sabana [Grande de Boyá]. Cet enfant est dominicain et pourquoi sur le carnet il est marqué nationalité haïtienne ? et je parie qu'ils n'ont pas corrigé la situation, et pas seulement cet enfant, il y en a plusieurs, il y a beaucoup d'enfants dont la situation n'a pas été résolue. (Entretien n° 11)

En effet, Dilcia ne fut pas la seule parmi les personnes avec qui j'ai échangé à souligner que la documentation remise dans le processus de naturalisation indiquait à la fois que la personne était née dans un lieu de Dominicaine et qu'elle était de nationalité haïtienne. C'est cette génération qui, à l'avenir, devra affronter les horreurs du racisme institutionnel. Elle aura des difficultés à accéder aux services de santé et d'éducation, à trouver un emploi, et ne pourra pas avoir de passeport, mais il est presque certain que, sans papiers, elle constituera une main-d'œuvre bon marché pour l'accumulation capitaliste nationale.

Selon Martínez et Wooding (2007), de nombreuses organisations de la société civile virent dans la Loi 169-14 une opportunité de faire connaître l'absence de documentation des personnes d'origine haïtienne et le risque d'apatridie qu'elles couraient, cependant, le prix payé a été trop élevé. Les déclarations de la Commission interaméricaine des droits de l'Homme, l'Arrêt de la Cour interaméricaine, les différents rapports sur les violations des droits humains, les déclarations des ONG, des mouvements sociaux et des journalistes n'ont servi à rien. Cinq ans après l'Arrêt, la situation de la majorité des personnes affectées n'avait pas été résolue. Avec le temps, les actions de protestation contre l'Arrêt se font de plus en plus rares, les organismes internationaux ne se prononcent presque plus, il ne reste que les voix des milliers de personnes affectées qui continuent à tenir leurs marches chaque 23 septembre, jour qu'elles ont désigné comme la Journée de l'apatridie.

Conclusion

L'Arrêt 168-13 fut une action clé de l'État qui, par son blindage légal, a renforcé le racisme structurel comme politique nationale et officielle, et a rassemblé une grande partie de ceux et celles qui se considèrent comme des Dominicain.e.s de souche, ce qui leur confère en même temps une légitimité. Le plan mis en œuvre par le gouvernement pour sortir de la crise engendrée par l'Arrêt 168-13 légitima la décision du Tribunal constitutionnel en considérant que la population affectée était en situation irrégulière et donc qu'elle n'était pas dominicaine. Il créa un apartheid juridique et administratif au sein de la population dominico-haïtienne, plaçant dans un groupe ceux et celles qui avaient leurs documents et dans un autre ceux et celles qui ne les avaient pas. À travers des procédures administratives, il réinscrivit les premier.e.s, les considérant comme détenteur.rice.s d'une nationalité douteuse, et dénationalisa ceux et celles qui n'avaient pas de documents, malgré leur naissance dans le pays lorsque la Constitution dominicaine définissait la nationalité par *jus soli*. Pour les deux groupes, le message fut fondamentalement qu'ils et elles n'étaient pas Dominicain.e.s de par droit, mais par erreur de l'État lui-même.

Ainsi, pour se renforcer, l'État dominicain déploya une série de stratégies juridiques et administratives pour laisser mourir civilement la population dominicaine d'origine haïtienne, indésirée mais nécessaire et cruciale pour le projet national que rêvent et imaginent les élites hispanophiles, dans la mesure où elle représente leur « autre », mais qui, sans papiers, se convertit en réserve de main-d'œuvre bon marché. De cette façon, l'ordre du pouvoir rend possibles des actions et des politiques de mort. Le renforcement des élites capitalistes et nationalistes qui soutiennent l'État moderne et colonial produit une nécropolitique (Mbembe, 2011) qui chosifie, marchandise et convertit certaines populations en forces de production tout en anéantissant leur intégrité morale. L'Arrêt 168-13, et son Plan de régularisation ultérieur, fut la nouveauté du racisme d'État anti-haïtien et la continuité du racisme structurel d'antan qui imbrique des relations de sexe, de classe et d'origine. Il ne fut pas nécessaire de donner la mort physique à cette population, comme ce fut le cas lors du Massacre de 1937, orchestré par le dictateur Trujillo, mais il suffit de lui donner la mort politique et civile pour garantir le pouvoir et l'hégémonie des élites et ainsi préserver le projet national dont elles rêvent.

Chapitre 5

Pouvoir et discours : les journaux dominicains

15 de abril 2021, actualizado a las 01:59 p. m.

RECIBE NUESTRO NEWSLETTER

INICIO

REPÚBLICA

OPINIÓN

DEPORTE

MUNDIALES

ENTRETENIMIENTO

VIDA

ECONOMÍA

VENTANA

VIDEOS

SOCIALES

MEJORADO P

Q

Q Avanzado

Edición Impresa

Ediciones Especiales

Obituarios

Clasificados

Santo Domingo

29°C

21°C

La República

lunes, 29 de junio de 2015

Q

Q

Q

Interacciones

f

t

W

Correo

OBSERVATORIO GLOBAL

Los mitos sobre el plan de Regularización

Artículo

Leonel Fernández

@leonelfernandez

En su edición del pasado 19 de junio, The New York Times informaba que los temores y vaticinios acerca de una deportación masiva de migrantes haitianos indocumentados en la República Dominicana, se habían disipado, luego de la culminación del plazo para su regularización.

Pero con anterioridad no había sido así. En los días previos a la culminación de ese plazo, diversas organizaciones internacionales, personalidades y medios de comunicación, habían contribuido con presentar a la población dominicana como racista, xenófoba y discriminatoria.



Noticias Relacionadas

FRENTE DIPLOMÁTICO

Cancillería sigue campaña de

Más en La República

Abinader extiende el toque de queda hasta el 16 mayo con el mismo horario

Refuerzan la frontera ante intención de haitianos de entrar al país en forma masiva por secuestros

"Carnes" elaboradas con vegetales y queso de yuca, una nueva oferta de exportación

Vacuna china sería efectiva contra el virus hasta un 99%

HENRY CERDA

Exprocurador adjunto emplaza a Procuraduría a que le pague RD\$25 millones por prestaciones

3 août 2015. J'étais chez moi en Dominicaine, sur le point de servir le déjeuner. Mon oncle rentra du travail et me remit le journal *Listín Diario* de ce jour-là. Je lus le titre qui apparaissait au centre de la première page : « On continue de renvoyer des Haïtiens depuis leur pays », avec le sous-titre : « Ils tentent d'entrer volontairement à la recherche de papiers d'identité ». Je posai le journal sur une chaise pour le lire plus tard. Je voulais lire cet article. Après le déjeuner, je m'assis dans le salon avec ma sœur et ma tante. Je pris le journal et commençai à lire : « Des immigrants haïtiens, qui ne se sont pas inscrits au Plan de régularisation des étrangers, ont déclaré que les autorités haïtiennes leur interdisent l'entrée sur leur territoire, où ils tentent d'entrer volontairement à la recherche de cartes d'identité et d'actes de naissance pour compléter leur processus de documentation dans ce pays. » Ce qui me frappa en premier lieu fut que la nouvelle apparaissait en première page, une place privilégiée dans les journaux car c'est l'une des premières choses que l'on lit. On rendait le gouvernement haïtien responsable de maltraiter les immigrants lorsque ceux-ci allaient chercher leurs documents en Haïti pour pouvoir bénéficier du Plan de régularisation en Dominicaine.

Je commençai à poser des questions en silence : s'agissait-il vraiment d'Haïtiens ou plutôt de Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne qui iraient chercher des documents en Haïti de leur mère et/ou père, comme le Plan l'exigeait ? Était-il vrai que le gouvernement haïtien ne les laissait pas entrer ? Que signifiait cette information ?

Mon soupçon reposait sur le fait que généralement on blâme Haïti et ses gouvernements de ne pas assumer la responsabilité qui leur incombe en matière de migration, parce qu'on dit qu'Haïti a toujours eu un État défaillant et que les Haïtiens sont incapables de se gouverner eux-mêmes. Il était plus facile de blâmer l'ennemi extérieur que l'État dominicain d'avoir créé le chaos avec l'Arrêt 168-13.

Cette nouvelle m'incita à chercher d'autres articles dans les journaux des jours précédents que mon oncle avait apportés. Ils étaient tous empilés les uns sur les autres sur une table dans une pièce jouxtant la salle à manger. À la maison, on garde les journaux car on pense qu'ils pourront servir à emballer quelque chose, ce qui n'arrive presque jamais. Je pensais qu'il fallait les jeter car ils étaient déjà nombreux, prenaient beaucoup de place et accumulaient beaucoup de poussière. Sous une chaleur accablante, je commençai à les feuilleter, un par un.

Je me fis un café pour que la chaleur et le repas ne me donnent pas envie de faire une sieste, car mon impatience de les parcourir grandissait.

Je lus de nombreux articles avec des titres du genre : « On empêche des Haïtiens d'entrer de force au Ministère » (16 juillet 2015) ; « 284 466 demandeurs inscrits. Le gouvernement remet les carnets du Plan de régularisation » (7 juillet 2015) ; « Les incidents se multiplient entre Haïtiens cherchant à bénéficier du Plan de régularisation » (9 juillet 2015), parmi beaucoup d'autres.

Dans la plupart des articles, toutes les personnes allant bénéficier du Plan étaient appelées « Haïtiens », on soulignait que c'étaient des Haïtiens les responsables des incidents qui survenaient dans les bureaux où celui-ci se déroulait, que le gouvernement dominicain était en train de résoudre la régularisation, bien que de nombreuses organisations et plusieurs journalistes soutinssent le contraire.

Parmi les nombreux articles que je lus, l'un en particulier retint mon attention.

Il s'agissait d'une tribune d'opinion écrite par Vinicio A. Castillo Seman, le 27 juillet 2015, en deuxième page : « La reprise de l'invasion haïtienne ».

L'auteur soutenait, parmi plusieurs arguments, qu'il fallait s'attendre à ce que la majorité des « illégaux » ne bénéficient pas du Plan de régularisation, parce que « ce qu'ils veulent c'est rester dans le pays à nous envahir » et que cela avait augmenté le « flux incontrôlable » de migrants haïtiens. « Invasion », « flux incontrôlable », « illégaux » furent des expressions récurrentes que je trouvai dans les journaux lorsqu'il était question de la population haïtienne et dominico-haïtienne.

Je fus curieuse de savoir qui était l'auteur, car son nom et son prénom, bien que pas son visage, étaient les mêmes que ceux de Vinicio Castillo (Vinchos), président du parti Force nationale progressiste, l'un des politiques d'extrême droite les plus anti-haïtiens et racistes de ces derniers temps, que Sonia Pierre avait publiquement dénoncé comme étant le principal auteur intellectuel du processus de dénationalisation. Je me rendis à l'ordinateur, me connectai à internet pour voir si je trouvais quelque chose sur sa biographie, et quelle surprise ! l'auteur était le fils de Vincho Castillo et député pour ce parti.

Tandis que je continuais à feuilleter les pages, je me demandais comment ces articles impactaient l'imaginaire des gens et je fis une petite expérience. Je lus l'article à ma tante Nana, qui approche les quatre-vingt-dix ans mais qui a une activité quotidienne et un esprit bien plus jeune, et lit le journal tous les jours. Je lui demandai son avis.

Elle me dit : « ce sont ces 'Vinchos' qui veulent chasser les Haïtiens, et pas seulement les Haïtiens, mais aussi les gens qui sont nés ici, juste parce

qu'ils sont noirs et pauvres. Ils se croient propriétaires de ce pays. » Je lui demandai ce qu'elle pensait des journaux et des informations qu'ils transmettent et elle me répondit : « les journaux c'est comme tout dans la vie, il y a des journalistes qui sont sérieux et donnent les informations telles qu'elles sont, mais il y en a d'autres qui sont des menteurs, c'est pour ça qu'il faut regarder la télévision, écouter la radio pour entendre d'autres informations, et le plus important, on doit se forger sa propre opinion, c'est pour ça qu'il faut être au courant de ce qui se passe. »

J'aimai encore plus ma tante pour sa sagesse. Elle est catholique pratiquante, mais elle affronte ses collègues de l'église pour leur racisme : « elles se croient blanches, je les reprends et je leur dis qu'elles ne ressemblent pas à des chrétiennes », m'a-t-elle dit à plusieurs reprises. A ce moment-là, je me souvins des analyses sur le capitalisme imprimé de Benedict Anderson, qui a soutenu que la lecture des journaux en masse aidait à imaginer la nation. Ma tante ne s'affiliait pas à la nation que propageait les articles, grâce à sa conscience de race et de classe, mais je me demandais comment ses collègues et le reste des Dominicain.e.s qui lisent ces journaux reçoivent ces informations et ces articles.

À force d'avoir parcouru tant de journaux, d'ouvrir et de fermer leurs grandes pages, j'avais mal aux bras. Mes mains étaient devenues couleur charbon, j'avais éternué plusieurs fois à cause de la poussière et j'étais vraiment épuisée. Il était déjà cinq heures de l'après-midi.

Lorsque j'allai les mettre dans une boîte en attendant le passage du camion poubelle pour les jeter, je sentis que je portais le poids d'une grande quantité d'informations manipulées exprimant des pratiques et des idéologies des élites couchées sur le papier et en lettres, racistes et xénophobes, des écrits qui s'immiscent aux horaires du déjeuner, que sait-on de combien de foyers dominicains chaque jour.

Basé sur le carnet de terrain. 3 août 2015. Santiago, RD.

Étudier les médias depuis une perspective anthropologique implique de les comprendre en relation avec la culture dans des contextes sociaux spécifiques, car ils créent des significations culturelles à travers la circulation massive de l'information.

Aussi bien depuis l'anthropologie que depuis les études culturelles et de la communication, on a analysé que, bien que la communication et la production

symbolique ne soient pas des monopoles d'une classe dominante et que l'audience n'opère pas depuis une rationalité unique, car comme l'a soutenu John Thompson, il ne s'agit pas d'« un processus dépourvu de perspective critique à travers lequel les produits sont absorbés par les individus, comme l'éponge absorbe l'eau » (1998, p. 45). La majorité des médias appartiennent à des corporations, des entreprises et des individus disposant de privilèges de classe, de sexe et de race qui, de par ces positions, mettent en circulation des idéologies répondant à leurs intérêts. Dans le cas de la République dominicaine, comme nous le verrons, les médias appartiennent en majorité à des entrepreneurs dominicains, en général conservateurs, nationalistes et hispanophiles, qui entretiennent des relations avec les gouvernements et représentent un pouvoir important dans la légitimation de l'opinion publique.

Dans ce chapitre, j'analyse les informations et les tribunes d'opinion autour de l'Arrêt 168-13 et d'autres sujets connexes dans les quatre journaux à plus grande diffusion nationale en format numérique : *Listín Diario*, *El Caribe*, *Diario Libre* et *Hoy*, sur la période 2013-2015. Je n'ai pas cherché à comprendre les messages transmis par ces journaux et leur articulation avec la conception que les personnes ont d'elles-mêmes et de leur monde, mais plutôt à analyser les informations et les opinions que ces médias ont transmises, en les considérant comme des discours publics, et donc des pratiques sociales et culturelles. Je recours à l'Analyse critique du discours (ACD), qui n'examine pas seulement l'usage du langage, mais les structures et les stratégies de légitimation du pouvoir des discours, c'est-à-dire « les manières dont on abuse du contrôle sur le discours pour contrôler les croyances et les actions des gens dans l'intérêt des groupes dominants » (Van Dijk, 1999, p. 26).

Dans la première partie, je situe en contexte les journaux mentionnés, puis je présente les résultats quantitatifs de l'analyse selon les catégories définies préalablement, suivis de l'examen des discours des articles de chaque journal.

Le pouvoir et le contrôle de la communication

Il y a quelques années, Manuel Castells (2009) souligna que le pouvoir reposait sur le contrôle de la communication et de l'information, qu'il s'agisse du macropouvoir de l'État et des groupes de communication ou du micropouvoir

de toutes sortes d'organisations. Pour Castells, ce pouvoir se construit de deux manières : par la coercition (ou la possibilité de l'exercer) ou par la construction de sens à partir des discours. Cet argument rejoint l'analyse de Gramsci (2000) sur la construction de l'hégémonie culturelle, qui se produit lorsqu'une classe ou une élite exerce sa domination sur le reste de la population parce qu'elle a la capacité de s'imposer (dans la mesure où elle dispose des moyens pour ce faire) et parce qu'elle parvient à incorporer les revendications, les demandes et les sentiments des groupes subordonnés, réduisant ainsi leur capacité à remettre en question l'ordre hégémonique.

Les médias de masse sont parfaits pour construire l'hégémonie culturelle car ils contrôlent l'information dirigée vers un large public de façon unidirectionnelle et, à l'exception des lettres des lecteurs, il n'existe pas vraiment d'interaction avec leur audience. Circuler massivement et bénéficier d'une large réception leur permet de générer des significations collectives qui forment ce que Van Dijk (2006) appelle les modèles mentaux ou ce que Hall (1997) nomma les représentations mentales, produit d'interprétations de faits sociaux répondant à des intérêts particuliers. Comme le soutint Hall lui-même (2010), les médias fournissent et construisent des savoirs sélectifs par lesquels nous percevons le monde, les réalités vécues des autres et des nôtres, et nous reconstruisons ces réalités selon un certain type d'intelligibilité.

Anderson, qui expliqua la relation entre le journal et la nation, soutint que, comme production culturelle, les journaux contiennent une fiction profonde qui révèle une connexion imaginaire avec la nation, et que c'est le temps homogène et le marché qui permettent « cette cérémonie de masse extraordinaire : la consommation presque précisément simultanée ('imaginaire') du journal comme fiction » (1983, p. 60). Ces derniers temps, bien que la technologie ait modifié l'impact des journaux sur l'imaginaire national en raison de la massification de la télévision et des réseaux sociaux, les journaux restent des médias de masse qui reflètent des projets et des idées de classes, de groupes et d'entreprises.

Dans le cas de la République dominicaine, en 2017, le Bureau régional de la culture pour l'Amérique latine et la Caraïbe (PIDC) de l'UNESCO publia un rapport sur son développement médiatique (UNESCO, 2017). Le rapport indique que 98 % de la propriété des médias est privée et seulement 2 % est

étatique et/ou religieuse. Les principaux oligopoles médiatiques dominicains sont le Groupe de communication Corripio des entrepreneurs Manuel Estrella et Félix García, deux représentants du secteur de la construction et de l'industrie respectivement, qui depuis 2008 possèdent Multimedios del Caribe, comprenant le quotidien national *El Caribe*, les chaînes de télévision CDN (37) et CDN 2, et le binôme de stations de radio CDN (92,5 en FM et 1040 AM), et le groupe *Telemicro* avec 3 chaînes de télévision, 73 fréquences radio, une entreprise de télévision par câble à portée nationale et deux journaux numériques. Le rapport analyse que l'État dominicain manque d'une politique destinée à renforcer la démocratisation des médias et qu'il existe un investissement médiatique élevé de la part des dirigeants politiques, aussi bien dans les médias nationaux que locaux.

Les médias, dans leur rôle de créer et de maintenir des interprétations partagées, soutiennent l'ordre social dans des formations socio-historiques déterminées et sont des espaces dans lesquels le langage est en apparence transparent (Fairclough, 1989), bien qu'il ne le soit pas. Derrière les informations et les tribunes d'opinion existent une série de structures et de mécanismes de pouvoir qui aboutissent à des informations et des analyses qui ne sont ni objectives ni neutres. C'est pourquoi les soumettre à examen ne se limite pas à l'analyse du langage, mais s'étend à des cadres plus larges dans lesquels s'insèrent les discours, comme les conjonctures sociales, politiques et culturelles, les événements historiques, les acteurs qui émettent les informations et la manière dont ils le font ; ainsi que la relation entre capital et médias, car ils légitiment des positions idéologiques déterminées sur les réalités avec un statut de vérité absolue, provoquant ainsi des consentements sociaux.

Le contenu et l'information qui circulent dans les médias, en particulier dans les journaux, émanent de voix considérées comme autorisées, fiables ou crédibles, car la société a besoin d'une référence sur l'identité du créateur du discours pour lui accorder de la crédibilité, une prédisposition et/ou une interprétation, comme c'est le cas des journalistes et des chroniqueurs d'opinion, et ce sont eux et elles qui génèrent un type d'opinion publique qui persuade, séduit, même émotionnellement, un large public à travers la lecture.

L'Enquête nationale sur les ménages à usages multiples (Enhogar), publiée en 2015 (Bureau national des statistiques, 2018), indique que 45,28 % des

Dominicain.e.s consacrent au moins une heure par semaine à lire un livre, une revue, un journal ou un portail web. La même enquête indiquait qu'en 2014, près de 46 % de la population dominicaine avait accès à internet, et qu'en 2018 on comptait 7 148 380 d'abonnements Internet (Gráfico del Sur, 2018). Cela a permis la distribution de l'information à une vitesse et avec une utilisation massive en très peu de temps, ce qui a contraint les journaux à entrer dans le marché numérique. Comme le souligne le journaliste Saúl Pimentel, les médias numériques ont accéléré les problèmes des journaux papier en République dominicaine, parce que les gens préfèrent désormais le journal numérique car il est plus agile, plus interactif et gratuit.

Les journaux numériques en République dominicaine ont débuté au début des années quatre-vingt-dix avec le *Listín Diario*, qui fut le premier à adopter ce format. En 2015, on comptait au moins 471 quotidiens numériques (UNESCO, 2017), ce qui montre qu'il existe une présence médiatique assez significative pour un pays d'environ 11 millions d'habitants, les quatre journaux que j'ai choisis étant les plus lus, selon Alexa Internet, une filiale de la société Amazon.com qui mesure les visites sur les pages d'information¹. Ce fut la raison pour laquelle je choisis des journaux numériques pour mon analyse, et aussi parce qu'il était plus facile d'y accéder depuis la Colombie de façon plus organisée et systématique.

Avant d'entrer dans l'analyse du contenu et des informations de ces médias autour de l'Arrêt 168-13, il est important de les situer et de comprendre leurs médiations sociales afin de saisir la relation entre discours et pouvoir.

Listín Diario

Le *Listín Diario*, quotidien du matin à diffusion nationale, dont le slogan a été « Le journal des Dominicains », parut pour la première fois en 1889 à Saint-Domingue et est le seul quotidien du XIX^e siècle à avoir survécu jusqu'à ce jour. Il fut fondé par Arturo J. Pellerano Alfau, un entrepreneur maritime d'origine italienne, et Julián Atilas, également entrepreneur. Avec le *Listín Diario* est née l'industrie des médias en République dominicaine. Durant la dictature de Trujillo, il ferma pendant 21 ans pour opposition au régime et rouvrit en

1 Plus d'informations sur : www.alexa.com/topsites/countries:3/DO

1963. Par la suite, les héritiers de Pellerano Alfau relancèrent le quotidien, qui fut ensuite racheté par le Groupe de communications Listín, qui réunit les journaux *Listín Diario*, *El Expreso*, *Última Hora* et *El Financiero*, ainsi que *Radio Listín* et le magazine *Ritmo Social*.

Au milieu des années 2000, il fut racheté par la Banque intercontinentale. En 2003, cette banque fut mise sous tutelle par le gouvernement dominicain pour fraude, et après la faillite du groupe bancaire, en 2010, un groupe d'actionnaires privés prit le contrôle du média : Juan Bautista Vicini Lluberes, Héctor José Rizek, Samir Rizek, Mícalo Bermúdez et José Luis Corripio Estrada, l'un des entrepreneurs les plus riches de République dominicaine, qui sont propriétaires et actionnaires d'entreprises manufacturières, de centrales sucrières, d'industries et de commerces (UNESCO, 2017). Il imprime environ 80 000 exemplaires par jour (Fundación Telefónica, 2007) et a eu tendance à soutenir les positions du Parti de la Libération Dominicaine.

El Caribe

Il fut fondé le 14 avril 1948 et fut contrôlé par le dictateur Rafael Leónidas Trujillo. Son premier directeur fut l'Américain Stanley Ross. Il retrouva son indépendance en 1962, après la chute de Trujillo, lorsqu'il fut rendu à son propriétaire, le journaliste Germán Emilio Ornes, qui fut pendant de nombreuses années pro-trujilliste, bien qu'il se soit ensuite séparé du régime et a dirigé le journal jusqu'à sa mort en 1998. Le journal fut acquis par la Banque populaire dominicaine, puis vendu à l'association d'entrepreneurs Félix García et Manuel Estrella de Santiago, ainsi qu'à l'Université catholique pontificale Madre y Maestra. Félix García et Estrella sont d'autres grands entrepreneurs de Dominique, tous deux de tendance conservatrice, avec de forts liens avec l'Église catholique. El Caribe intégra l'entreprise Multimedios del Caribe, aux côtés de CDN Televisión, CDN2 Televisión, El Caribe Digital et OGM, centrale de données et plus grande archive commerciale d'informations journalistiques en Dominique (Mastrini et Becerra, 2009). Il est matutinal et distribué à l'échelle nationale, avec environ 60 000 exemplaires imprimés. Il publie également le magazine Pandora. Depuis 2011, il est dirigé par le journaliste Osvaldo Santana, un homme noir, ce qui est rare dans les directions de ces journaux.

Diario Libre

C'est le premier quotidien matutinal de distribution gratuite en version imprimée, apparu en 2001. Il appartient au Groupe Omnimedia, principale entreprise de multimédia du pays, qui est également propriétaire de la chaîne Telecable Nacional et publie d'autres titres comme les magazines *Mujer Única*, *Estilos* et *Hábitat*. Parmi ses actionnaires figure le groupe Mercasid, dédié à l'agroindustrie des palmiers à huile, des fleurs tropicales et des agrumes, avec un domaine assez important sur les médias électroniques. Il est le leader en lectorat, selon la Compagnie dominicaine de recherches de marché (*Diario Libre*, 4 mai 2009), dont les enquêtes reflètent une préférence de 29,98 % parmi les lecteurs de journaux, soit 16,49 points de pourcentage au-dessus de son concurrent le plus proche, le *Listín Diario*, et au-dessus de tous les autres journaux du pays, certainement parce qu'il est gratuit. Il distribue chaque matin environ 102 500 exemplaires dans les principaux systèmes de transport et commerces de la ville de Saint-Domingue et de Santiago (Fundación Telefónica, 2007).

Ce groupe appartenait à la défunte Banque nationale de crédit (Bancrédito) et est actuellement présidé par l'entrepreneur Manuel Arturo Pellerano, qui fut emprisonné plusieurs années pour une fraude commise envers la Banque. Son directeur est Adriano Miguel Tejada, avocat et journaliste, professeur dans plusieurs universités et également membre de l'Académie d'histoire.

Hoy

Quotidien matutinal à diffusion nationale. Il fut fondé le 11 août 1981 par le journaliste et écrivain Miguel Franjul pour la Editora *Hoy* C x A. Son principal actionnaire est l'entrepreneur d'origine espagnole José Luis Corripio Estrada (Pepín), qui concentre les secteurs industriel, commercial et agricole et possède d'autres journaux comme *El Día* et *El Nacional*, ainsi que les chaînes de télévision Teleantillas, Telesistema et Coral, et les stations de radio HIJB AM et 95,7 FM (Mastrini et Becerra, 2009). Son directeur actuel est Bienvenido Álvarez Vega, éminent journaliste dominicain. Il imprime 140 000 exemplaires par jour et est le deuxième journal le plus vendu à l'échelle nationale.

Comme on peut le voir, les propriétaires de ces médias sont des entrepreneurs dominicains qui concentrent 90 % des entreprises de communication en

République dominicaine. Ce sont en majorité des hommes, blancs et mulâtres, et ils sont également de grands investisseurs dans les grandes industries manufacturières, alimentaires, sidérurgiques, cimentières, frigorifiques, des centrales sucrières, des équipes de baseball et actionnaires de la banque dominicaine (De la Cruz, 2016). Les médias dominicains ont également été cooptés par les gouvernements. Selon le journaliste Ramón Colombo (2010), sous le gouvernement de Salvador Jorge Blanco (1982-1986) du Parti révolutionnaire dominicain (PRD), le Décret n° 13 fut émis, établissant une politique nationale de communication de l'État qui centraliserait toute la stratégie de presse, d'image et de publicité dans la Direction générale de l'information et des relations publiques de la Présidence, y compris les budgets et la désignation du personnel. Cela permit au gouvernement d'avoir une seule voix pour orienter l'opinion publique, à quoi donna continuité le gouvernement de Joaquín Balaguer (1986-1996). Colombo souligne que lorsque Leonel Fernández, du Parti de la libération dominicaine, accéda à la présidence en 1996, la communication fut centrale dans l'exercice du pouvoir, et fut créée la Direction de l'information, de l'analyse et de la planification stratégique (DIAPE), organe de surveillance et de traitement de toute expression publique, ainsi que le Centre d'information gouvernemental (CIG), organe de propagande doté d'un large budget sous prétexte de moderniser l'État, où la « cybernétisation » du pays était clé pour le contrôle de l'information.

Durant son second gouvernement, Fernández définit une stratégie gouvernementale pour dominer les propriétaires des consortiums qui concentrent les médias les plus importants, dont le président successeur Danilo Medina, du même parti, sut tirer profit.

Ainsi, en Dominique, les intérêts des propriétaires des journaux, de leurs journalistes, de leurs chroniqueurs d'opinion, et encore plus lorsqu'ils ont des relations avec les gouvernements, les entrepreneurs et les hiérarchies ecclésiastiques, se mêlent aux soi-disant critères de sélection de l'information (newsmaking) (Borrat, 1989), c'est-à-dire à la façon dont on contrôle et gère la quantité et le type d'informations sélectionnées. Chaque information contient des représentations, des opinions, des projections de positions politiques et idéologiques qui constituent une part importante de l'opinion publique. J'analyserai cela autour de l'Arrêt 168-13 dans les journaux étudiés. Étant

donné le volume de ces articles, j'en ai sélectionné certains. Les exemples que je présente sont néanmoins suffisants pour montrer la relation entre discours et pouvoir.

Résultats quantitatifs de l'information

Comme je l'ai expliqué précédemment, j'ai sélectionné les archives de presse de la période 2013-2015 en recherchant quatorze catégories de base que j'ai définies en fonction des sujets liés à l'Arrêt 168-13, que j'ai placées comme « mots-clés » dans les moteurs de recherche avancés des quatre journaux déjà mentionnés. Celles-ci étaient : dominico-haïtiens, apatride, Arrêt 168-13, Plan de régularisation, xénophobie, nationalisme, anti-haïtianisme, racisme, migration, frontière, nationalité, patrie, nation et résistances. Cette recherche produisit 1 213 résultats. J'ai élaboré une matrice pour chaque média et pour chaque année (2013, 2014 et 2015) dans des feuilles Excel, avec des onglets séparés par catégorie, dans lesquels j'ai consigné le journal, la date, l'auteur.e, le titre, l'information ou la tribune d'opinion, l'emplacement de l'article dans le journal et des commentaires sur l'information. J'ai ensuite traité les données dans IBM SPSS Statistics pour les analyser par statistique descriptive (voir annexe 2).

Pour un meilleur traitement de l'information, je l'ai divisée en cinq groupes : les dénominations et conditions, qui concentraient les informations et les articles liés à la façon dont était désignée la population affectée par l'Arrêt (Haïtiens, Dominicain.e.s d'origine haïtienne et Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne), ainsi que sur l'apatridie. Pour les Dominicain.e.s d'origine haïtienne, il y eut 117 résultats au total, 2013 (année où l'Arrêt fut rendu) étant l'année avec le plus d'activité sur le sujet, notamment au mois d'octobre. Il est important de souligner que lorsque je cherchais « dominico-haïtien » ou « Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne », le moteur de recherche renvoyait à « haïtien », raison pour laquelle j'en identifiai 52 de « dominico-haïtien » et le reste « haïtien ». Ce résultat n'est pas anodin et correspond aux manières dont les médias utilisent ces catégories, sur lesquelles je reviendrai plus loin. En octobre 2013, il y eut de nombreuses déclarations de rejet de l'Arrêt, rendu le 23 septembre de cette année-là, de la part d'organisations civiles, ainsi que des positions défensives de la part de nombreux chroniqueurs d'opinion. Puis, en 2015, au mois de juin,

on observe une résurgence de la tendance coïncidant avec la présentation du rapport de la CIDH et les réactions qu'il suscita.

Pour la catégorie apatride, il y eut 48 résultats au total, 2014 étant l'année avec le plus d'activité sur le sujet, notamment au mois d'août, bien que ce soit une catégorie qui se maintient stable tout au long des trois années d'analyse, variant seulement en août 2014, lorsque la carte d'identité dominicaine fut remise à Juliana Deguis Pierre, et en juillet 2015, ce qui correspond au moment où Human Rights Watch publia un rapport accusant la République dominicaine de mener des expulsions massives contre des milliers de Haïtien.ne.s et de créer des conditions d'apatridie pour les Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne.

L'autre groupe de productions médiatiques portait sur les actions et prises de position des pouvoirs exécutif et législatif en tant qu'institutions de l'État. J'y ai inclus l'Arrêt 168-13 ainsi que le Plan de régularisation. Concernant l'Arrêt 168-13, on recense 246 occurrences au total, l'année 2013 étant celle où la thématique a été la plus présente, en particulier durant les mois d'octobre et de novembre. Cela correspond à la publication de l'Arrêt, moment à partir duquel il est possible d'observer les différents acteur.ices impliqué.e.s. Il est intéressant de constater comment, dans les articles de ces mois, apparaissent de manière récurrente des organismes internationaux tels que l'ONU, l'OEA, le HCR, ainsi que d'autres organisations non gouvernementales, des collectifs politiques et certaines personnalités publiques. Dès les premiers jours du mois d'octobre, beaucoup d'entre elles et eux expriment leur rejet de l'Arrêt, ce qui témoigne de l'ampleur du débat qu'il a suscité.

Pour la catégorie « Plan de régularisation », on compte 116 références au total, avec un pic en 2014, notamment durant les mois d'octobre, novembre et décembre. Cela correspond au lancement du Plan et à sa mise en œuvre entre le 1er juin 2014 et le 17 juin 2015, bien que celui-ci ait ensuite fait l'objet de plusieurs prolongations.

Un autre ensemble d'informations a été regroupé sous la catégorie « racisme », incluant la xénophobie et l'anti-haïtianisme. La « xénophobie » est apparue 57 fois, avec un point culminant en 2013, en particulier en novembre. À ce moment-là, la République dominicaine faisait face à une forte pression internationale autour de l'Arrêt. Cette catégorie est davantage liée aux

tribunes et aux contenus d'opinion publiés dans différents journaux. L'« anti-haïtianisme » apparaît 39 fois et le « racisme » 61 fois, l'année 2013 étant également celle où ces thématiques sont les plus présentes. En revanche, les années 2014 et 2015 se caractérisent par une production médiatique plus faible sur ces sujets.

Enfin, un dernier groupe a été organisé autour des « identités nationales », incluant les catégories nationalité, nationalisme, patrie, nation, migration et frontière. Le nationalisme compte 43 occurrences, la nationalité 94, la patrie 65, la nation 18, la migration 209 et la frontière 99. Là encore, 2013 est l'année la plus marquée, notamment le mois d'octobre, comme pour d'autres catégories.

Par simple curiosité, j'ai souhaité explorer la catégorie « résistances », bien que je soupçonnais que ce terme ne soit pas mobilisé par la presse. Aucune référence n'a été relevée. J'ai donc choisi d'examiner les actions des mouvements sociaux opposés à l'Arrêt telles qu'elles étaient rapportées dans les médias. Observons maintenant ces données de manière graphique :

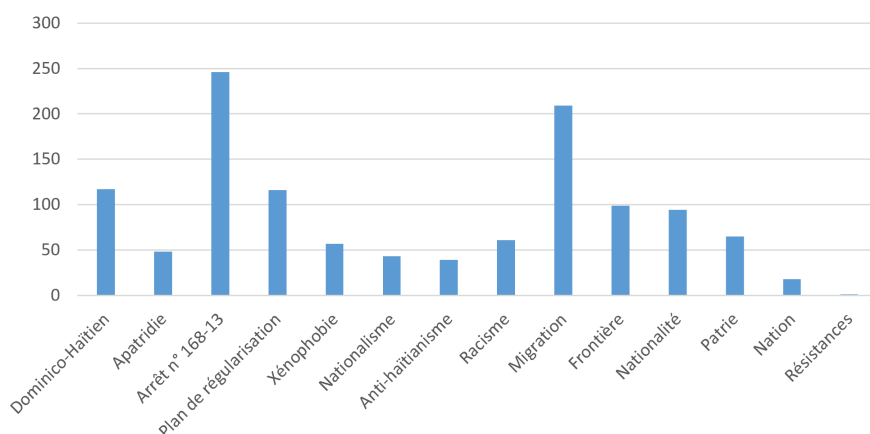


Tableau 1. Relation des références par catégorie

Source : Élaboration propre basée sur les registres des journaux étudiés

Ce fut « l'Arrêt » qui généra le plus grand nombre de résultats dans la période étudiée, agissant ainsi comme événement journalistique (Van Dijk, 1999) en raison des débats qu'il suscita et de la quantité d'informations et de tribunes d'opinion qu'il produisit.

Bien que les résultats de presse aient décliné de façon généralisée à partir de 2014, certaines catégories persistèrent, c'est-à-dire que la production de résultats autour de celles-ci ne fut jamais nulle, de sorte qu'elles se maintinrent dans la circulation d'informations pertinentes et quotidiennes à travers les années. Ces catégories sont, outre « l'Arrêt 168-13 » et le « Plan de régularisation », « migration » et « frontière » (voir annexe 2).

Les données précédentes montrent la relation entre les textes et le contexte. La situation sociale spécifique produit un type d'information particulier selon ce que les rédacteurs en chef considèrent pertinent pour la création de l'opinion publique, ce qu'illustrent les modèles contextuels (Van Dijk, 2006). Dans ce cas, l'Arrêt 168-13 fut pertinent et déclencha un débat dans les médias. C'est ainsi que les contextes fonctionnent comme modulateurs des discours en tant qu'ensembles de relations qui régulent leur ordre à travers des stratégies, facilitant ainsi l'émergence de certains énoncés tout en minorant d'autres, dans le processus de caractérisation et de définition des réalités sociales.

Le pouvoir de nommer

Les discours obéissent à des systèmes de représentations qui s'expriment dans le langage. Les représentations sont le résultat d'un ensemble de conventions sociales inscrites dans des systèmes culturels dans des contextes déterminés (Hall, 1997). Nommer, désigner et classer, ainsi que la façon dont on nomme, ceux et celles que l'on nomme sont des expressions des représentations qui font partie d'une dispute politique.

Nommer les personnes affectées par l'Arrêt n'est pas anodin, c'est une prise de position politique dans laquelle les médias jouent un rôle actif. Dans certains cas, ils les nommèrent comme Haïtiens, dans d'autres comme Dominicain.e.s d'origine haïtienne, et dans d'autres encore comme Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne. Chacune de ces dénominations révèle et signale son lieu d'énonciation et ses finalités. Ainsi, la catégorie « Dominicain.e.s d'origine haïtienne » ou

« Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne » fut presque toujours associée aux informations sur les actions des mouvements ou des organisations sociales qui font partie de l'identité de ceux et celles qui les composent, comme le montre l'information suivante avec le titre : « On dénonce que 80 Dominicains d'ascendance haïtienne ont été dépouillés de leurs documents ce mois-ci » (Hoy Digital, 20 juin 2013). L'information recueille une dénonciation faite par le Réseau de rencontre dominico-haïtien Jacques Vieu (REDH), organisation qui, par le biais d'un communiqué, dénonça la suspension de documents à l'égard de cette population par la Commission électorale centrale.

Les médias ne relèvent que certaines actions et mobilisations du mouvement Reconoci.do, du Mouvement des femmes dominico-haïtiennes (MUDHA), entre autres organisations, qui dans leurs communiqués se désignent comme Dominicain.e.s d'origine haïtienne ou Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, surtout le journal Hoy qui, comme nous le verrons plus loin, est le journal qui couvrit le plus les activités menées par la population affectée.

En Dominique, généralement, aucune autre personne n'est désignée par ses origines. On trouve rarement « Dominicain.e-Américain.e », « Dominicain.e-Colombien.ne », « Dominicain.e-Vénézuélien.ne », ce qui montre que la catégorie dominico-haïtien.ne est un marquage qui les reconnaît en tant que différent.e.s du reste des Dominicain.e.s, mais révèle fondamentalement leur condition d'altérité liée à l'anti-haïtianisme. Cependant, le nom issu de la domination peut se convertir en identité politique. Bien que « noir » ou « autochtone », par exemple, aient été des désignations des colonisateurs, ils ont également été, à différents moments et dans différents contextes, transformés en réaffirmation pour la reconnaissance étatique et sociale.

Je considère que ce qui précède se connecte à la question de Hall (2003) : qui a besoin de l'identité ? L'identité et la manière dont elle se positionne sont la conséquence d'un marquage effectué dans le cadre d'une stratégie raciste et, d'un autre côté, constituent une politique d'énonciation qui reconnaît le fait d'être affecté.e par le racisme et permet en même temps la coalition. Ceux et celles qui ont besoin d'une identité politique comme positionnement sont généralement ceux et celles qui sont victimes des systèmes de domination. Ainsi, un grand nombre de militant.e.s dominicain.e.s d'ascendance haïtienne se désignent eux-mêmes et elles-mêmes comme dominico-haïtien.ne ou Dominicain.e.s

d'ascendance haïtienne comme lieu identitaire, ce qui constitue une pratique discursive importante pour l'agentivité et la politique. En revanche, les secteurs anti-haïtiens ne marquent que leurs origines. Ils les appellent Haïtiens ou Haïtiennes, niant leur nationalité dominicaine, et les médias sont des reproducteurs de cette représentation. Ce qui suit n'est qu'un exemple parmi beaucoup d'autres : « Le pays ira devant le Tribunal international pour des cas haïtiens » (Espinal, 2013).



Graffiti dans une rue de Saint-Jacques-de-Compostelle sur lequel on peut lire : « Dehors, Haïtiens illégal » © Juan Carlos Díaz

Ce titre correspond à une information sur l'audience publique convoquée par la Commission interaméricaine des droits de l'Homme autour des effets de l'Arrêt 168, à laquelle l'État allait participer ainsi que les personnes affectées par celui-ci. De façon similaire, le *Diario Libre* opta pour le titre suivant : « Le Forum pour la paix plaide pour documenter les Haïtiens dans le pays » (26 avril 2013), pour rendre compte du fait que le directeur exécutif du Forum permanent pour la paix politique et sociale avait demandé à la Commission

électorale centrale, à la Cour suprême de justice, au Sénat de la République et à la Direction des migrations d'être sensibles au statut civil de plus de vingt mille Dominicain.e.s d'origine haïtienne dont la situation civile se trouvait dans un *no man's land* juridique.

Autrement dit, lorsqu'il existe des communiqués des personnes affectées, les informations mentionnent « Dominicain.e.s d'origine haïtienne » ou « Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne », parce que les informations sont tirées des communiqués. Lorsqu'il n'y a pas de communiqués, ils sont désignés comme Haïtiens. Sur les 117 résultats obtenus dans la catégorie Dominicain.e.s d'origine haïtienne, 91 désignaient les personnes affectées comme « Haïtiens ». La lexicalisation ou sélection des mots biaise la réalité pour renforcer certaines positions idéologiques, dans ce cas racistes et nationalistes. Cela se produisait également en ce qui concerne la situation juridique que plusieurs médias attribuaient à la population affectée, qu'ils désignaient comme sans papiers. Ils publièrent ainsi plusieurs titres comme le suivant : « Le gouvernement consulterait les secteurs pour résoudre les cas de sans-papiers » (*Diario Libre*, 7 octobre 2013), pour informer de l'engagement du président Danilo Medina d'entamer une série de consultations dans différents pouvoirs de l'État pour chercher une solution viable « à la situation de milliers de descendants d'Haïtiens sans papiers qui réclamaient la nationalité dominicaine ». Dans cette information, comme dans d'autres, on considère qu'ils sont étrangers, mais on les associe de surcroît à l'absence de documents, ce qui établit un lien direct avec l'illégalité.

Ce sont là des exemples de ce que Van Dijk (1999) appelle la déviation de l'information, qui renvoie à la façon dont un événement, une dénomination, un argument d'un discours journalistique est lié aux modes de pensée des journalistes ou des médias, selon les contextes sociaux et les intérêts particuliers, et s'insère dans un contexte communicatif qui, dans ce cas, a à voir avec une temporalité de longue date, l'histoire entre les deux pays, et un contexte immédiat, la promulgation de l'Arrêt. Cela permet certaines stratégies textuelles dans lesquelles certaines significations et formes du discours influencent progressivement les esprits des gens. Cela permet même de naturaliser une dénomination comme effet du pouvoir qu'ont les médias de continuer à alimenter l'idée d'une étrangeté qui devient une pratique sociale violente, qui

non seulement dépouille de la nationalité de façon discursive, mais a des effets juridiques et matériels.

La négation de l'apatridie

La condition d'apatride fut l'un des thèmes centraux du débat autour de l'Arrêt 168-13 dans l'opinion publique, comme je l'ai déjà expliqué. Au-delà du fait que l'apatridie se définisse en termes juridiques, certains discours atténuent la définition de ceux que l'on considère comme se trouvant dans cette condition, ce qui a ensuite des conséquences sur l'application des normes.

Sur l'apatridie, sur les 48 résultats, 21 informations se limitèrent à rapporter que des groupes « qui se disent » dominicains, et à qui on retira la nationalité, arguaient que l'Arrêt 168 les avait placés en situation d'apatrides (*Diario Libre*, 12 mars 2013). Parmi beaucoup d'autres, la condamnation d'Amnesty International, considérant qu'il y eut situation d'apatridie (*Hoy*, 4 février 2014), celle du gouvernement haïtien (Mendez, *Listín Diario*, 8 février 2014) et de *Human Rights Watch* (EFE, *Listín Diario*, 7 novembre 2013), sont des informations qui recueillirent les positions de ces personnes ou organismes affirmant que l'Arrêt leur avait bien provoqué la condition d'apatridie.

Mais le reste des articles sont des tribunes d'opinion qui niaient que celle-ci existait, et les arguments allaient dans différentes directions : que ces personnes n'étaient pas apatrides parce qu'elles étaient haïtiennes, ce qui s'accompagnait du reproche aux gouvernements haïtiens de manquer d'institutionnalité et de ne pas fournir de documents à leurs ressortissants, et que les organismes internationaux faisaient de la mauvaise propagande contre la République dominicaine, la plupart depuis des positions patriotiques fondées sur la défense de la souveraineté.

Le *Diario Libre* publia la tribune d'opinion intitulée : « Que l'ONU aide » (25 juin 2014), sans auteur, et donc un article que le journal prend à son compte. L'article affirme que l'ONU doit aider les Haïtiens à doter de cartes d'identité « leur propre peuple » et qu'à partir de là, « on verrait clairement qu'il n'y a pas d'apatrides ». Par ailleurs, il souligne que « les élites haïtiennes ont abandonné » et que « les Haïtiens sont fiers de leur nationalité, raison pour laquelle on devrait leur donner une carte d'identité haïtienne ».

Premièrement, la phrase « l'idée grandit » par laquelle débute l'article contient une intention : montrer que beaucoup de gens croient qu'Haïti ne s'intéresse pas à résoudre les problèmes de manque de documentation de « ses » ressortissants. Il ne précise pas quelles gens, ni combien, mais l'utilisation de cette phrase signifie que cela va crescendo, ce qui confère une plus grande légitimité à l'argument. Deuxièmement, l'article fait référence à la décision du Tribunal constitutionnel autour de l'Arrêt 168-13 et considère les personnes affectées comme haïtiennes. Troisièmement, lorsqu'il souligne que les élites haïtiennes ont abandonné la partie, cela signifie qu'elles n'ont pas été capables, mais fait également appel à la supposée fierté des Haïtiens pour leur nationalité, afin de laisser entendre qu'il fallait profiter de ce sentiment (patriotique) pour que l'ONU s'implique dans ce processus. En d'autres termes, l'article laisse entendre implicitement que le problème des personnes affectées par l'Arrêt est dû au fait que le gouvernement haïtien n'accorde pas de cartes d'identité à ses citoyens, et que c'est donc un problème d'Haïti, pas de la Dominicaine. Il s'agit d'un article qui réaffirme l'idée qu'Haïti est un État défaillant, de sorte que, pour le journal, le gouvernement seul ne peut pas le faire car il n'en est pas capable, mais qu'il faut un organisme comme l'ONU pour l'aider.

Par ailleurs, il y a les éditoriaux, qui sont des jugements et des positions institutionnels formulés en accord avec la ligne idéologique du journal, et non des chroniqueurs particuliers. À ce sujet, les éditoriaux du *Listín Diario* retiennent l'attention. Dans beaucoup d'entre eux, la position de ce journal fut de soutenir le Tribunal constitutionnel ainsi que le Plan de régularisation mis en place par le gouvernement, et dans certains il met en avant la solidarité des Dominicains envers le peuple haïtien. Par exemple, l'éditorial du 2 septembre 2014 porte spécifiquement sur l'apatridie et a pour titre : « Qui est le parfait apatride ? ». La veille, le 1^{er} septembre, parut dans le même journal un article écrit par le journaliste Miguel Ángel Núñez, connu pour son anti-haïtianisme, intitulé « Un vrai apatride. Rosario : une vie à l'avenir incertain », dont les contenus sont similaires à l'éditorial du jour suivant.

Joseph Rosario est un Néerlandais qui arriva en Dominicaine en vacances il y a trente ans et qui, lorsqu'il rentra aux Pays-Bas, fut renvoyé en République dominicaine. On ne connaît pas très bien les raisons. Depuis des années, Joseph est un sans-abri dans la ville de Saint-Domingue. Au-delà de la situation de

Joseph, ce qui est surprenant, c'est que le Listín Diario reconnut l'apatridie chez une seule personne par rapport à plus de 665 148 fils et filles d'immigrants se trouvant en Dominique dans cette condition, notamment des Dominicain.e.s d'origine haïtienne, pour désigner qui l'est vraiment. Mais il le fit de surcroît avec un homme d'origine européenne et blanc. Ce faisant, il dénigre et se moque des positions affirmant que l'État dominicain provoqua l'apatridie aux personnes affectées par l'Arrêt, qui sont noir.e.s et Dominicain.e.s. La façon dont les mots sont disposés le fait apparaître comme une source d'autorité qui définit qui est le vrai apatride. Que cette position soit parue dans un éditorial révèle la position idéologique du journal.

L'une des manières qu'utilisent certains médias pour donner l'impression de démocratiser l'information est de publier des articles de certains journalistes ayant des positions différentes de la ligne du journal. Parmi les rares tribunes d'opinion que je trouvai qui dénonçaient bien l'État pour la condition d'apatridie qu'il provoqua, il y en eut une écrite par Ramón Colombo dans le journal *El Caribe* (Colombo, 13 avril 2013) et une autre publiée par Juan Bolívar Díaz dans le journal *Hoy* (18 mai 2013). Ces journalistes se distinguent en Dominique par leur vision critique envers les élites dominicaines et leurs positions antiracistes. Tous deux ont été menacés par des groupes d'extrême droite qui les qualifient de traîtres à la patrie. Aucun n'est journaliste attitré de ces journaux, mais je suppose qu'ils leur publient leurs articles en raison de leur renommée. Ils servent aux élites pour afficher un certain degré de démocratisation de l'information au milieu du contrôle qu'elles exercent sur celle-ci.

Soutien à l'Arrêt 168-13

Parmi les 246 références recensées concernant l'Arrêt 168-13, 90 % lui étaient favorables, tant dans les articles d'information que dans les tribunes d'opinion, lesquelles faisaient écho à une opinion publique fortement mobilisée autour de cette question. Les contenus explicatifs sur l'Arrêt abondaient, tout comme ceux portant sur le cas de Juliana Deguis - généralement désignée comme haïtienne -, ainsi que sur les prises de position et les rapports d'institutions internationales, entre autres. De nombreux articles d'opinion, pour la plupart alignés sur une défense de l'Arrêt, critiquaient les positions des organismes

internationaux, considérant qu'ils intervenaient indûment dans des affaires relevant de l'État dominicain.

Un article non signé, publiée en une du *Diario Libre*, portait le titre : « Cardinal : la CIDH n'a pas à venir se mêler de nos affaires ». L'article indiquait que le cardinal Nicolás de Jesús López Rodríguez suggérait au gouvernement d'accélérer le processus [de régularisation] afin d'éviter l'ingérence d'organismes internationaux (*Diario Libre*, 6 décembre 2013).

Cette information paraissait après que la Commission interaméricaine des droits de l'Homme eut présenté son rapport sur les effets de l'Arrêt. En République dominicaine, une « voix autorisée » à intervenir dans les affaires de l'État est celle du cardinal, et il n'est pas anodin que cet article non signé figure en première page, ce qui révèle l'importance que le journal accorde à ses prises de position. Le titre met en évidence le caractère tranché de l'opinion du cardinal, qui affirme que la CIDH « n'a pas à » intervenir ; puis, dans le corps de l'article, apparaissent les « suggestions » qu'il adresse au gouvernement. Le fait que le cardinal « suggère » au gouvernement constitue en République dominicaine une véritable idée-fétiche : lorsqu'il prend position, cela relève d'une autre doxa, rarement remise en question. Il est raciste, homo-lesbo-transphobe, misogyne, et s'est distingué par un anti-haïtianisme virulent, tout en bénéficiant d'une forte légitimité dans le pays, non seulement auprès des élites conservatrices, mais aussi auprès de nombreuses et nombreux fidèles catholiques. Cette information permet également de mettre en lumière les liens entre l'État, l'Église catholique et les médias, historiquement étroits.

Cet article paraît en outre au moment où l'écrivain péruvien et prix Nobel, Vargas Llosa, appelle le pape François à démettre le cardinal de ses fonctions, en raison de son soutien à l'Arrêt et parce qu'il représenterait « les cavernes » (*Diario Libre*, 31 décembre 2013). Les médias réagissent à cette prise de position de l'écrivain, auparavant encensé pour son œuvre *La fiesta del chivo* (*La fête du bouc*) et qui, à ce moment-là, est déclaré persona non grata par les secteurs nationalistes pour s'être opposé à l'Arrêt. Ainsi, la presse se focalise sur des figures de renom, nationales comme le cardinal, et internationales comme Vargas Llosa, d'une part pour légitimer certaines positions idéologiques propres à chaque journal, et d'autre part pour susciter la polémique dans l'opinion publique (j'ai recensé un total de 35 articles en une semaine dans différents

journaux sur ce sujet). Il s'agit là d'une autre stratégie utilisée par la presse pour augmenter ses ventes et ses revenus publicitaires.

Plusieurs articles évoquent également la prétendue mauvaise image que les médias internationaux donnaient de la République dominicaine, en dénonçant les violations des droits humains et la situation d'apatridie produite par l'État. En 2013, 15 articles en une semaine (dans les quatre médias étudiés) soulignaient que l'État dominicain rejetait les informations publiées par des médias internationaux des États-Unis, de Porto Rico, d'Haïti, entre autres, accusés de présenter le pays dans une position défavorable à l'échelle internationale. C'est le cas, par exemple, de l'article publié le 9 novembre 2013 dans *Diario Libre*, intitulé : « Le gouvernement contredit les médias allemands au sujet de l'Arrêt du Tribunal constitutionnel ».

D'autres tribunes d'opinion accusaient des personnes et des responsables politiques haïtien.ne.s de provoquer, à l'échelle internationale, un rejet de l'Arrêt. L'une d'elles était signée par Ubi Rivas, journaliste et essayiste de Santiago, qui écrit régulièrement dans plusieurs journaux et jouit d'une certaine reconnaissance, tant dans le champ journalistique que littéraire, ce qui témoigne de la légitimité que les médias accordent à certaines voix, considérées comme expertes et autorisées. L'article paraissait au centre de la première page du journal *Hoy*, sous le titre : « Mémoire 1937 versus mémoire 1844 » (Rivas, 13 décembre 2013).

Il est important de rappeler qu'en 1937 eut lieu le Massacre du Persil, orchestré par le dictateur Trujillo, tandis que 1844 correspond à l'année qui marque la fin de ce qui est désigné comme « l'invasion haïtienne ». Dans le corps de l'article, l'auteur affirme qu'un groupe d'Haïtien.ne.s, composé de l'ex-ambassadeur Guy Alexandre, de l'écrivaine Suzy Castor, de Colette Lespinasse, de l'ex-consul Edwin Paraison, de Sabine Manigat, entre autres figures, ayant formé le groupe Mémoire 1937, « projette de boycotter le commerce entre les deux pays dans le but de contraindre le gouvernement du président Danilo Medina à modifier l'arrêt 168-13, qui définit qui est, ou non, dominicain ». Ces personnes sont des écrivain.e.s reconnu.e.s et d'ancien.ne.s diplomates haïtien.ne.s. Or, dans l'article, l'auteur ne précise ni où ni avec qui ces personnes se seraient réunies, ni quels arguments elles auraient avancés, ni aucun élément permettant d'étayer l'existence supposée de ce boycott. Le premier paragraphe se présente comme

une information factuelle donnant l'impression qu'il s'agit d'un fait avéré : « un groupe d'Haïtien.ne.s... projette ». Cependant, à mesure que l'on poursuit la lecture, il apparaît qu'il s'agit plutôt d'un article d'opinion dans lequel l'auteur affirme que « toujours en recourant au chantage, les Haïtien.ne.s ont obtenu des avantages dans leurs relations avec nous et ont atteint leurs objectifs, à l'exception de Trujillo ».

Dans les discours médiatiques, on observe des formes de manipulation qui impliquent un traitement de l'information dans la mémoire : un processus stratégique, immédiat et orienté vers une finalité, opérant à différents niveaux de la structure du discours, formulant des suppositions rapides et efficaces, et recourant à des raccourcis plutôt qu'à une analyse approfondie. Dans ce cadre de sens, l'auteur mobilise des éléments de la mémoire collective relatifs aux vingt-deux années qu'il qualifie « d'invasion haïtienne », en opposition au massacre de 1937 perpétré par le dictateur Trujillo, qu'il présente, d'une certaine manière, comme le seul à ne pas s'être laissé « manipuler » par les Haïtien.ne.s. Il s'appuie sur un récit national élaboré par les élites autour de certains événements historiques, qui continue d'imposer une vision unique des relations entre la République dominicaine et Haïti. Il soutient l'Arrêt en affirmant qu'il viendrait résoudre le problème selon lequel « de nombreux Haïtiens » - une fois encore désignés comme tels plutôt que comme des Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne - estimerait mériter une nationalité qui ne leur reviendrait pas. Il articule cette idée avec ce qu'il présente comme un boycott des relations commerciales mené par un groupe d'Haïtien.ne.s. Il s'agit là d'un exemple de ce que Van Dijk appelle la « manipulation épisodique » (2006), c'est-à-dire lorsqu'un texte ou un énoncé se rattache à des modèles d'expérience plus larges, ne se limitant pas à des significations, des mots, des phrases ou des discours, mais renvoyant à des modèles mentaux inscrits dans la mémoire, incluant des opinions et des émotions liées à des événements historiques.

Un autre article, cette fois publié dans *Diario Libre* par le même auteur, paraît le 27 janvier 2014, dans lequel il défend à nouveau l'Arrêt, sous le titre : « Honorer l'Arrêt 168-13 » :

L'arrêt 168-13 du Tribunal constitutionnel ne doit jamais être interprété comme le début d'un différend entre notre pays et l'État haïtien voisin

calamiteux, mais bien au contraire [...] Cet Arrêt ne doit être banalisé par personne, à commencer par le gouvernement du président Danilo Medina, qui est tenu, en vertu de l'esprit de cet arrêt mémorable, de le courtiser, d'en assurer le suivi, la structuration et la mise en œuvre, afin qu'il devienne un outil efficace pour résoudre l'énorme problème migratoire, conformément à l'intention des juristes du Tribunal constitutionnel... (p. 2).

Deux éléments importants sont à souligner dans cet article : les adjectifs et les métaphores mobilisés par l'auteur. Il qualifie l'État haïtien de « voisin calamiteux », c'est-à-dire un désastre, une tragédie, un fléau, quelque chose de funeste. De plus, il décrit l'arrêt comme « mémorable », c'est-à-dire digne d'être célébré, inoubliable, et qu'il conviendrait dès lors de « courtiser », autrement dit de flatter et de célébrer. Dans les discours, l'usage des adjectifs, et surtout des métaphores comme celles employées ici, permet de légitimer une idée, en recourant à des jeux de langage presque poétiques, mais dont la finalité est de consolider un argument et de défendre des positions idéologiques.

**Actualidad**

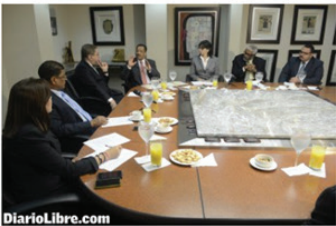
PLAN NACIONAL DE REGULARIZACIÓN

Roberto Rosario: “El plan regularización es un éxito; no ha fracasado”

● Hay que definir procedimientos para realizar las deportaciones

Niza Campos · 08 / 09 / 2014, 12:00 AM





DiarioLibre.com
SD. El presidente de la Junta Central Electoral (JCE), Roberto Rosario Márquez, negó que el Plan Nacional de Regularización haya fracasado y, por el contrario, aseguró que ha sido exitoso con

Le directeur de la Junta Central Electoral, Roberto Rosario, souligne que le plan de régularisation a été un succès. *Diario Libre*, 8 septembre 2014.

Soutien au Plan de régularisation

Le « Plan de régularisation » a donné lieu à 116 références au total, dont la majorité se situent entre 2014 et 2015. Environ 95 % des informations publiées dans la presse exprimaient un soutien et des éloges à l'égard du Plan, en mettant en avant son prétendu caractère progressiste, les alliances entre les partis PLD, PRSC et PRD pour le défendre, ainsi que l'appui de José Luis Rodríguez Zapatero, du Venezuela, du célèbre merengero Johnny Ventura, entre autres, au motif que ce Plan constituait une solution à la crise.

Très peu d'articles ont rendu compte des problèmes posés par ce Plan. À ce sujet, je n'en ai trouvé que deux : l'un, non signé, relayait la dénonciation d'organisations de personnes affectées, affirmant que la Junta Central Electoral ne délivrait pas les documents (*Hoy*, 20 juin 2014). L'autre, signé par le journaliste Adalberto de la Rosa, indiquait que « les enfants d'immigré.e.s affirment que leurs droits continuent de leur être refusés » (*Diario Libre*, 27 mai 2015). Pour les médias, les personnes affectées par l'Arrêt étaient celles et ceux qui affirmaient que le Plan posait problème. Mais pourquoi, durant cette période, aucune enquête journalistique n'a-t-elle été menée sur le fonctionnement réel du Plan de régularisation ? La réponse semble plus qu'évidente.

Une information que je considère importante a été publiée dans le journal *Hoy* le 12 février 2014. Il s'agit d'un sondage réalisé par Gallup (Consultance Stratégique, Développement de Leadership et Analyse Avancée de Données), une entreprise très présente en Amérique latine et dans les Caraïbes, qui se présente comme une consultante légitime « aidant les dirigeant.e.s à prendre les décisions les plus urgentes »². Ce sondage, nommé GALLUP-HOY, a donc été réalisé avec, ou à la demande, du journal. Il a également été publié le même jour dans *Diario Libre*. La première question que je me suis posée est la suivante : quelle était l'intention du journal *Hoy* en réalisant ce sondage en s'appuyant sur une entreprise comme Gallup dans ce contexte ?

Dans la recherche sociale, le sondage est considéré comme une technique de collecte de données fondée sur l'interrogation, dont l'objectif est d'obtenir

2 Plus d'informations sur GALLUP :

<https://www.gallup.com/es-xm/176819/gallup-latinamerica.aspx>

des informations auprès d'un large univers, selon une logique strictement unidirectionnelle : le questionnaire est généralement construit à partir de questions prédéfinies et de réponses fermées, sans profondeur ni dans les questions ni dans les réponses. Par conséquent, ses résultats occultent les pourquoi, les quand et les où, ainsi que les caractéristiques les plus complexes des sujets. En d'autres termes, ils dissimulent des lieux d'énonciation significatifs. Comme l'a soutenu Pierre Bourdieu (1979), l'opinion publique est un artefact, et les sondages reposent sur l'idée que tous les individus possèdent une opinion de valeur équivalente, susceptible d'être moyennée, comme si chaque opinion avait le même poids. De plus, les sondages produisent une illusion de consensus, contribuant à orienter l'opinion publique, généralement sous l'impulsion des élites, et, dans la politique traditionnelle, ils jouissent d'une grande légitimité, d'autant plus lorsqu'ils sont réalisés par des cabinets de renom.

L'article ne précise pas comment le sondage a été réalisé, à quel public il s'adressait, ni de nombreuses autres informations pourtant essentielles. Le titre du journal, publié en une, est le suivant : « Gallup-Hoy : 93 % estiment qu'il faut rapatrier les étrangers après la régularisation ». Sous ce titre figure une image composée de deux tableaux. Le premier présente les résultats à la question : « Le gouvernement doit-il autoriser l'entrée de davantage d'immigrant.e.s haïtien.ne.s dans le pays ? ». Les réponses sont classées par partis politiques, genre, âge et espace (rural et urbain). Grâce à un code couleur, on observe qu'un pourcentage très élevé répond par la négative, environ 90 % dans presque toutes les catégories.

Le second tableau présente les résultats à la question : « Les Dominicain.e.s traitent-ils bien les Haïtien.ne.s vivant en République dominicaine ? ». Les résultats indiquent qu'environ 90 % des personnes interrogées répondent par l'affirmative, ce qui entre en contradiction avec la réalité du pays, où la population haïtienne est largement victime d'exploitation, de racisme et de xénophobie de la part d'une grande partie de la population dominicaine.

Le titre du sondage attire l'attention, car il met en avant le très haut pourcentage de personnes estimant qu'il faut rapatrier les étranger.ère.s (sans se limiter aux Haïtien.ne.s) qui ne participent pas au Plan de régularisation. Cependant, comme on peut le constater dans le développement de l'article, les tableaux présentés en une, de manière très visible, concernent spécifiquement les Haïtien.

ne.s. La manière dont l'information est présentée établit une association implicite : étrangers – Haïtien.ne.s - personnes en situation irrégulière. Tout cela renforce l'idée qu'existe un consensus selon lequel il faudrait rapatrier les Haïtien.ne.s étranger.ère.s et, comme de nombreuses personnes considèrent que les Haïtien.ne.s incluent aussi les Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, cela suggère que beaucoup approuvent que ces derniers soient également rapatriés après la fin du Plan de régularisation.

Un autre point intéressant à analyser dans cet article concerne ce que l'on appelle la « théorie de la fusion ». Le sondage indique qu'un tiers seulement de la population (38,7 %) estime que l'on cherche à unir les deux pays, 44,7 % considèrent qu'il n'existe pas cette intention, et 16,7 % de la population ne sait pas si un tel objectif existe. Présentée de cette manière, l'information peut créer l'impression, si l'on additionne les 38,7 % qui croient à cette intention et les 16,7 % qui ne savent pas, que le pourcentage de personnes convaincues qu'une union des deux pays est souhaitée pourrait être plus élevé, renforçant ainsi les arguments des nationalistes sur l'idée d'une fusion entre la République dominicaine et Haïti.

Les données du sondage sont généralement interprétées dans un contexte plus large et en fonction du média qui les diffuse : un journal représentant les élites économiques blanches nationalistes, à un moment historique où le nationalisme s'exprime avec une intensité particulière, suite à la promulgation de l'Arrêt 168.

Les notions d'identité nationale

J'ai mis en relation les catégories « nationalité », « patrie », « souveraineté », « nation » et « frontière », car toutes renvoient à l'identité nationale. Cela s'explique par le fait que la nation moderne a absorbé le sentiment patriotique, lequel s'étend sur un territoire à partir duquel s'exerce une souveraineté définie par l'État vis-à-vis des autres nations, et qui construit une identité collective et nationale soutenue par les nationalismes. Cela explique pourquoi ces catégories apparaissent souvent entremêlées dans les informations et les articles d'opinion.

En ce qui concerne la nationalité, la majorité des articles, soit 92 %, font référence à l'Arrêt ou au Plan de régularisation, en particulier à la négation

de la nationalité, mais aussi aux revendications des personnes concernées, ainsi qu'aux recommandations d'organismes internationaux tels que l'ONU, Amnesty International, Unicef, etc. On trouve également des articles sur la visite de la CIDH dans le pays, le refus du Tribunal constitutionnel de recevoir la Commission, le rejet par le gouvernement des positions de *Human Rights Watch*, entre autres, précisément parce que la nationalité constituait l'enjeu central de l'Arrêt.

Concernant la « patrie », les 65 références que j'ai relevées étaient liées à la défense de la souveraineté dominicaine. C'est dans les forums publics des journaux que ce terme apparaissait le plus fréquemment, une matérialité discursive qui s'est développée ces dernières années dans les interfaces des journaux numériques, à travers la participation des lecteurs et lectrices. Il s'agit d'espaces d'intervention et de réaction pour celles et ceux qui lisent. Ils existaient déjà dans la presse imprimée sous la forme traditionnelle des lettres au rédacteur ou du courrier des lecteurs et lectrices. Toutefois, les prises de parole se sont considérablement accrues avec Internet, qui facilite leur expression, sans pour autant nécessairement renforcer l'interaction entre les participant.e.s et le journal. Par ailleurs, ces forums permettent de s'exprimer sous pseudonyme et d'émettre tout type de jugement, l'identité des personnes restant inconnue, contrairement aux journalistes ou aux auteur et autrices d'articles. Il s'agit d'une forme de critique médiatique (Braga, 2006), dans la mesure où ces commentaires portent généralement sur des informations ou des opinions publiées par le journal, ses processus ou ses produits, et participent à la production de sens.

Le nombre de commentaires associés aux articles et aux tribunes est particulièrement élevé. J'ai estimé une moyenne d'environ 450 commentaires par journal et par an. Un élément notable est que cinq utilisateur.rice.s, sous les pseudonymes Avatar, Carlos Coste, Guest, Visionario 19, Orober, V.rosa, apparaissent durant les trois années étudiées, commentant les articles dans les quatre journaux (soit 87 % des commentaires). Ces personnes tenaient des propos négatifs à l'égard des Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne ou des Haïtien.ne.s, et affirmaient publiquement leur soutien à l'Arrêt du Tribunal constitutionnel.

Dans un article rédigé par Marisol Vicens Bello (*El Caribe*, 20 juin 2013), dans la section des commentaires, Avatar répond à Junia, une femme qui indique explicitement être haïtienne et qui exprimait une opinion sur les relations commerciales entre Haïti et la République dominicaine, dans le contexte du conflit lié à la grippe aviaire mentionné dans l'article. Junia demande : « Combien d'Haïtiens ont été assassinés, violés, torturés et maltraités en République dominicaine au cours des vingt dernières années ? Et combien de Dominicains ont été assassinés, violés, torturés et maltraités en Haïti durant cette même période ? » et Avatar lui répond ce qui suit, après lui avoir reproché son écriture :

Le consensus populaire dans notre pays est le rapatriement de tes compatriotes, qui nous ont envahis de manière pacifique (autrement, ce serait impossible), avec leurs conséquences de saleté, de promiscuité, de vols, de crimes et tout ce qui peut découler d'une immigration négative...!! [...] Nous, nous avons Juan Pablo Duarte, qui nous a laissé l'héritage que vous voulez aujourd'hui vous approprier [...]!! Junia, les Dominicains sont coopératifs, généreux et conciliants, mais si on nous "provoque" et que nous déchaînons la fureur d'Enriquillo, crois-moi, nous pouvons faire énormément de mal... Enfin, je te répète le slogan le plus populaire... DEHORS LES HAÏTIENS DE NOTRE TERRITOIRE ET DE NOTRE PATRIE !!! (p. 3).

Dans ce commentaire, plusieurs éléments méritent d'être analysés. L'expression « consensus populaire » renvoie, une fois encore, à l'idée que l'on cherche à imposer selon laquelle une majorité de la population dominicaine souhaiterait le rapatriement des Haïtien.ne.s ainsi que des Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, en invoquant une supposée « invasion pacifique », argument également mobilisé par certains éditorialistes et relayé dans certaines informations médiatiques. Ce discours associe cette présence à la saleté, aux vols, à la promiscuité, en somme, à ce qui est perçu comme indésirable, tout en établissant un lien entre territoire et patrie, celle de Juan Pablo Duarte, figure fondatrice. Il formule également une menace en mobilisant l'idée de force et de résistance incarnée par le leader taïno Enriquillo, recourant ainsi à des figures héroïques nationales pour légitimer son propos. Dans la même veine, l'utilisateur ou utilisatrice V.rosa a tenu des propos similaires, attribuant aux personnes haïtiennes l'épidémie de choléra survenue en République dominicaine (information que je n'avais pas rencontrée ailleurs), ainsi que

diverses maladies. Il ou elle laisse entendre que les Dominicain.e.s ne tolèrent pas que Haïti leur impose des limites, et suggère implicitement que Rubén Silié, historien et ancien ambassadeur dominicain en Haïti, connu pour ses positions critiques à l'égard de l'anti-haïtianisme dominicain, serait un « traître » (à la patrie), en mobilisant la métaphore du cheval de Troie (*Diario Libre*, 6 octobre 2014).

Orober, en réaction à une information portant sur une déclaration du président Danilo Medina affirmant que le Plan de régularisation n'était pas dirigé contre Haïti, a déclaré ce qui suit :

Medina affirme avec beaucoup de timidité que les mesures drastiques ne sont pas dirigées contre Haïti...!!... Quand est-ce que quelqu'un va enfin avoir le courage de dire au gouvernement haïtien qu'on ne joue pas avec LA PATRIE DE DUARTE...??... Si ces mesures ne sont pas contre Haïti, alors contre qui sont-elles...??

Orober considère que le gouvernement de Danilo Medina fait preuve de faiblesse face à Haïti, qu'il devrait « avoir du courage », c'est-à-dire agir en homme, selon une logique viriliste, et assumer que ces mesures visent effectivement Haïti. Comme d'autres, il associe la défense de la patrie à la figure de Juan Pablo Duarte.

De son côté, Carlos Coste réagit à une information relatant une manifestation de protestation organisée par les personnes affectées devant le Tribunal constitutionnel de la manière suivante :

Ah, si Trujillo était encore en vie, il ne resterait pas un seul de ces va-nu-pieds en vie dans notre patrie !!! Ce n'est qu'en République dominicaine qu'on tolère autant de conneries de la part de ce groupe de malfaiteurs payés... La plupart sont des Haïtiens et des étrangers qui font du chantage. Il faudrait pendre Roque Feliz à un arbre bien haut ! » (*Hoy*, 11 novembre 2014, p. 1).

Dans les interventions de Carlos Coste, la mémoire de la dictature de Trujillo est récurrente. D'ailleurs, l'image associée à son compte est celle du dictateur. Pour lui, ce qu'il conviendrait de faire aux personnes affectées par l'Arrêt correspond à ce que Trujillo aurait fait pour défendre la patrie dominicaine face aux Haïtien.ne.s : les tuer. Il assimile la population dominico-haïtienne à des Haïtien.ne.s qu'il qualifie de « va-nu-pieds », c'est-à-dire misérables, en

haillons ; il les décrit comme des malfaiteurs, autrement dit pervers et cruels, qu'il accuse de « toucher des chèques », suggérant qu'ils seraient corrompus. Il fait également référence à Roque Feliz, chercheur en sciences sociales au Centre d'études sociales P. Juan Montalvo, connu sous le nom de Centro Bonó, une institution qui travaille depuis longtemps sur les migrations et mène des actions sociales auprès des migrant.e.s haïtien.ne.s, tout en prenant position contre le racisme et l'anti-haïtianisme. À la lecture de ce commentaire, j'ai ressenti des frissons, car je l'ai associé au lynchage d'Henry Claude Jean, un Haïtien pendu à un arbre dans la ville de Santiago.

Patrie, territoire, Juan Pablo Duarte, Trujillo, souveraineté, Haïti : ces éléments montrent, dans ces commentaires, que la nation constitue le centre autour duquel se construit et se renforce l'unité et l'identité nationales. Il s'agit là d'une des formes les plus fondamentales d'expression du nationalisme patriotique. Ces individus mobilisent une rhétorique selon laquelle ils seraient prêts à verser le sang pour défendre la nation et la patrie. Ils s'appuient sur une mémoire historique faite de symboles (comme le drapeau et l'hymne), ainsi que sur l'évocation récurrente de Juan Pablo Duarte et, dans de nombreux cas, de Trujillo, figures qu'ils vénèrent et considèrent comme des « pères » tombés pour la patrie, établissant ainsi une continuité entre passé, présent et futur, au sein d'une mémoire traversée par des interprétations construites (Quijada, 2000).

Un élément qui a retenu mon attention est le fait que Dr. Creque Guest, Carlos Coste, Avatar et V.rosa interagissent entre eux dans différents journaux, semblant coordonner leurs interventions dans les forums, ce qui témoigne d'une certaine articulation entre ces acteurs nationalistes.

Les limites et la sécurité à la frontière

La frontière est un concept central dans le conflit dominico-haïtien, comme nous l'avons vu. Elle constitue la limite qui permet de réaffirmer « eux » et « nous », la preuve de l'existence de deux États-nations, de deux pays partageant une île dans une situation de tension. J'ai relevé 99 références de ce terme. La majorité des informations se concentraient sur quatre axes principaux : les tensions et conflits d'ordre commercial, politique et social qui s'y manifestent ; la nécessité de renforcer la sécurité frontalière, avec comme « voix autorisées »

les forces armées ; la délimitation plus précise des frontières ; et la proposition, portée par des secteurs nationalistes, de construire un mur.

L'éditorial du *Listín Diario* intitulé « La frontière, une fiction ? » (9 décembre 2014) affirmait par exemple que les Haïtien.ne.s s'installent progressivement et que, ce faisant, « l'occupant en vient à se sentir propriétaire et détenteur de droits acquis », car il n'existerait presque plus de limites physiques entre la République dominicaine et Haïti. Ainsi, « il ne resterait à la République dominicaine qu'une seule frontière : la frontière juridique ». Selon le journal, c'est l'installation progressive des Haïtien.ne.s qui produit ce sentiment d'appartenance, les amenant ensuite à se percevoir comme titulaires de droits. Il soutient que seule la dimension juridique permettrait de contrôler cette population. On peut lire entre les lignes que ce sont les normes et les lois qui rendraient possible la limitation de leur citoyenneté. Dans ce contexte, cela peut être interprété comme un appel à maintenir l'Arrêt ainsi que l'ensemble des dispositifs juridiques visant à restreindre la migration haïtienne, afin d'éviter l'octroi de droits à celles et ceux qui sont aujourd'hui des Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, autrement dit, une frontière juridique.

Une idée profondément ancrée dans la mémoire collective dominicaine est que Haïti « grignote » le territoire dominicain et n'aurait pas respecté les limites fixées par le traité frontalier de 1929. J'ai trouvé plusieurs articles relayant les propos de l'ambassadeur dominicain en Haïti, le militaire William Páez Piantini, qui affirmait que, pour définir une frontière « plus ou moins claire » entre les deux pays, le gouvernement de Rafael Leónidas Trujillo aurait dû céder d'importants territoires aux Haïtien.ne.s dans les zones de Restauración et Elías Piña, à l'ouest du pays (*Hoy, El Caribe*, 7 septembre 2015). Dans un contexte de montée du nationalisme, ce type d'information renforce l'idée que les Haïtien.ne.s n'« envahissent » pas seulement le pays par une « migration pacifique, irrégulière et illégale », mais aussi en s'appropriant des terres.

Dans cette même logique, j'ai identifié un autre article d'opinion, rédigé par Federico Henríquez Grateaux, journaliste et essayiste, ancien directeur du journal *El Siglo* et administrateur du *Listín Diario*, entre autres. Dans un texte intitulé « Extérieur et intérieur », publié dans le journal *Hoy*, il affirme que Haïti n'a jamais clairement défini ses limites frontalières dans sa Constitution, contrairement à la République dominicaine, et recourt lui aussi

à des métaphores pour étayer son propos : « C'est comme si le plan cadastral de mon terrain indiquait : "au nord, le voisin de derrière" » (Henríquez, Hoy, 10 janvier 2015). Cette idée selon laquelle Haïti n'aurait pas clairement défini ses frontières s'est renforcée au moment où le Sénat dominicain a proposé un projet de loi visant à préciser davantage les limites entre les deux pays. Cela s'articule avec des informations publiées dans plusieurs journaux concernant la collecte de signatures menée par la Fuerza Nacional Progresista (FNP), la coalition Polo Soberano et d'autres mouvements nationalistes, en faveur de la construction d'un mur frontalier comme mécanisme de contrôle de l'entrée des Haïtiens sur le territoire dominicain (*Listín Diario*, 13 septembre 2015 ; *Hoy*, 22 septembre 2015).

Comme dans de nombreux contextes, les frontières s'ouvrent à la circulation des capitaux entre Haïti et la République dominicaine, non sans tensions liées aux conflits historiques, tandis que la mobilité humaine est de plus en plus restreinte. Les médias contribuent à légitimer cette proposition : sur les 99 références recensées, 63 % des articles concernaient soit la proposition de la Fuerza Nacional Progresista de construire un mur, soit celle du Sénat visant à mieux délimiter les frontières. Durant toute la période étudiée, je n'ai trouvé aucune information portant sur les relations de coopération entre les populations vivant des deux côtés de la frontière.

Racisme, xénophobie et anti-haïtianisme

La majorité des articles que j'ai trouvés (informations, tribunes d'opinion et commentaires des forums publics) sont, pour la plupart, racistes, xénophobes et anti-haïtiens, mais je tenais à les rechercher de façon spécifique pour voir les manières dont ils ont été utilisés. La majorité des informations étaient descriptives, c'est-à-dire qu'elles renvoyaient à des actions ou des opinions d'acteurs externes au journal, de personnes affectées par l'Arrêt, d'organismes internationaux et d'organisations civiles, tandis que la majorité des tribunes d'opinion affirmaient que le racisme, la xénophobie et l'anti-haïtianisme n'existent pas.

Dans les articles descriptifs apparurent des informations comme celle du journaliste Miguel Cruz du *Diario Libre*, du 8 septembre 2015, qui présenta la campagne appelée « Why I Cancelled My DR Trip », lancée aux États-

Unis pour tenter de boycotter l'arrivée du tourisme nord-américain et d'autres parties du monde en raison d'un « climat de racisme, de violation des droits humains et de négation de la nationalité à des milliers d'enfants de Haïtiens nés sur le territoire dominicain ». Une autre information qui parut dans les quatre journaux, le 2 novembre 2013, faisait référence au fait que le quotidien espagnol *El País* accusait le peuple dominicain de xénophobie et de racisme.

Dans aucun éditorial des journaux étudiés au cours des trois années n'apparaissent les mots racisme, xénophobie ou anti-haïtianisme, ce qui témoigne du déni de la part des journaux que ces faits existent en République dominicaine. Cependant, deux tribunes d'opinion firent exception. L'une écrite par Tirso Mejía, historien, médecin et philosophe anti-trujilliste, intitulée : « Xénophobie, racisme et intérêt national. À propos de la malheureuse décision du TC » (Mejía, *Hoy*, 3 novembre 2013) ; et l'autre écrite par l'anthropologue féministe Tahira Vargas dans le journal *Hoy*, intitulée « Qui promeut l'anti-haïtianisme ? Dans quel but ? » (Vargas, *Hoy*, 14 mars 2015). En s'appuyant sur une analyse de plusieurs faits historiques, l'autrice montre que l'anti-haïtianisme a été une politique d'État.

Le reste des tribunes d'opinion utilisèrent ces mots pour nier leur existence. Un exemple en est l'article d'Alfredo Vargas Caba « Les Dominicains du point de vue des Haïtiens » :

L'État haïtien fut le fruit d'un acte de violence fondé sur l'anti-valeur du racisme des noirs contre les blancs, et cela figure dans sa Constitution initiale. Il est un fait que plus de 75 % de la population dominicaine est métisse. Ce métissage n'a pas commencé il y a 200 ans, mais il y a 500 ans » (Vargas, *Diario Libre*, 23 septembre 2015, p. 1).

Premièrement, le contenu de l'article ne reflète pas son titre. Il n'y a aucune référence à un.e auteur.e haïtien.ne qui arguerait d'une perspective différente de celle de l'auteur lui-même. Deuxièmement, il suppose que l'émergence de l'État haïtien fut le produit de la violence des Haïtiens sans expliquer le contexte, les sujets impliqués, la temporalité. Troisièmement, il renvoie à la première Constitution haïtienne pour argumenter que ce furent les Haïtiens qui furent racistes envers les blancs, ce qu'il considère comme un anti-valeur, et renvoie enfin au métissage dominicain pour mettre en évidence qu'Haïti n'est

pas métis, tout en consolidant l'idée que le fait d'être noir est synonyme d'être Haïtien. Ainsi, plusieurs tribunes d'opinion soutenaient qu'en Dominique il n'existe ni racisme ni xénophobie, que c'est une invention des organismes internationaux et des Haïtiens. Dans cette même veine, ces mots apparaissent dans les commentaires des lecteurs pour nier, invisibiliser ou se défendre à travers des expressions et des mots violents.

La négation du racisme et de ses différentes formes comme la xénophobie et l'anti-haïtianisme dans le contexte dominicain a été une stratégie qui révèle le racisme lui-même. Elle témoigne de processus d'invisibilisation et de légitimation d'un système de classification sociale et raciale qui est naturalisé, et ce sont là les manières dont les médias opèrent une reproduction idéologique dans la formation de modèles mentaux, pour maintenir et alimenter la hiérarchisation raciale.

6A HOY Lunes 2 de diciembre de 2013
¿Necesito esa ayuda?

Respuesta de la terapeuta: Quisiera comenzar con una cita del Dr. Murray Bowen, quien ha sido un experto en trabajar con familia y parejas con alta y baja reactividad. Su principio teórico parte del principio del sí mismo. "El sí mismo real está compuesto de creencias claramente definidas, convicciones, opiniones y principios vitales. Cada uno de ellos se incorpora al sí mismo sobre la base de la experiencia individual, después de un atento razonamiento ponderando las alternativas y asumiendo la responsabilidad de las propias opciones". Nos indica que el nivel de madurez de cada individuo estará determinado por nivel dentro de una escala de diferenciación del sí mismo. Asocia la reactividad emocional al nivel de madurez. A mayor madurez, más baja será su reactividad, más ansiedad reactiva. Y que cada quien reaccionará de acuerdo a este. La forma de cómo cada uno reacciona frente a

CIDH inicia investigación RD; piden denunciar violaciones

Movimiento dice comisión recibirá las denuncias de las violaciones de los derechos fundamentales

ODALIS MEJIA
o.mejia@hoy.com.do

En medio de expectativas se inicia hoy la "visita in loco" de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en el país para recibir denuncias sobre violaciones de los derechos humanos, sobre todo a partir de la sentencia 168/13 del Tribunal Constitucional que despoja de la nacionalidad dominicana a los hijos de extranjeros

Acudirán ante

reconoci.do
Soy dominicano/a y ligo derechos

Representantes del Movimiento Reconoci.do que defiende a dominicanos de origen haitiano.

ZOOM
Comisionados
La delegación que llevó al país el

(JCE) por medio de la cual no emite duplicados de documentos de identidad a dominicanos de ascendencia haitiana: a los cuales ha

La Commission Interaméricaine des Droits Humains (CIDH) ouvre une investigation en République Dominicaine. Journal Hoy. 2 décembre 2013.

L'invisibilisation des protestations

Comme je l'ai expliqué au début de ce chapitre, j'ai entendu le mot « résistance » comme des actions d'opposition à l'Arrêt 168-13 de la part des groupes affectés. Sur les trois années, il n'existe que quatre articles/informations qui relatent

certaines des actions et mobilisations qui eurent lieu (Santana, *Diario Libre*, 4 octobre 2013 ; Uribe, *Hoy*, 3 octobre 2013 ; Ortega, *Hoy* et *Diario Libre*, 27 octobre 2013). Ce ne sont pas beaucoup de publications comparées à la quantité d'activités menées par les organisations en protestation contre l'Arrêt, ce qui montre que dans les critères de sélection de l'information (newsmaking) (Borrat, 1989) des journaux, ces actions ne furent pas suffisamment couvertes. Sur ce point, je souhaite souligner deux aspects. La majorité des informations relatant ces mobilisations proviennent surtout du journal *Hoy* et quelques-unes du *Diario Libre*. Dans le *Listín Diario* et *El Caribe*, elles n'apparaissent pas. Cela tient au fait que ces journaux sont plus conservateurs et nationalistes que les deux autres. Le *Listín Diario* était très lié aux positions du gouvernement de Danilo Medina, et tous deux sont les journaux les plus contrôlés par l'oligarchie dominicaine.

Dans le journal *Hoy*, une journaliste rédige la majorité de ce type d'informations : Odalis Mejía, une femme noire. J'ignore si ces sujets lui sont assignés par le journal, mais ce qui est intéressant, c'est que l'élaboration qu'elle fait des informations recueille les arguments des organisations, respecte l'autodésignation qu'elles se donnent (Dominicain.e.s ou Dominicain.e.s d'origine haïtienne), et montre même la répression policière contre les personnes affectées lorsqu'elles manifestaient devant le Tribunal constitutionnel ou lorsqu'elles allaient dénoncer la violation de leurs droits devant la Commission interaméricaine des droits de l'Homme, ainsi que l'attitude passive que la police maintint face aux agressions de la part de secteurs nationalistes que reçurent plusieurs personnes affectées par l'Arrêt lors de diverses activités qu'elles organisèrent. Cela révèle certaines fissures qui se produisent à l'intérieur des journaux, que font certain.e.s journalistes pour présenter l'information de manière à ne pas reproduire le racisme, la xénophobie et l'anti-haïtianisme.

Les « traîtres à la patrie »

Juan Bolívar Díaz, Huchi Lora, Marino Zapete, Amelia Deschamps, Roberto Cavada et Edith Febles sont des journalistes et communicant.e.s assez reconnu.e.s en République dominicaine, généralement considéré.e.s comme « sérieux.ses » par les secteurs les plus critiques, pour leurs recherches préalables sur les sujets qu'ils et elles traitent, pour leurs positions éthiques (ils ne se sont

pas retrouvé.e.s impliqué.e.s dans des scandales de corruption) et pour leurs analyses. Ils et elles prennent généralement position contre le racisme et l'anti-haïtianisme qui règnent dans le pays.



Des journalistes menacés par des nationalistes. Source : ACENTO. COM. 2 février 2015.

Bien qu'ils et elles ne soient pas journalistes des journaux étudiés, même s'ils et elles y ont occasionnellement publié une tribune d'opinion, je souhaitai inclure leurs expériences dans cette section. Tous et toutes se prononcèrent contre l'Arrêt 168, ce qui impliqua des menaces de mort, des attaques personnelles, des plaintes formelles devant le Parquet, des résiliations de contrats dans les médias où ils et elles travaillaient, ce qui fut relayé par plusieurs médias aussi bien écrits que télévisés et radiophoniques. Ainsi, le Réseau national pour la défense considéra que Bolívar et Lora avaient commis « un acte clair de trahison envers la nation ». Ce même Réseau distribua trois millions de pamphlets diffamatoires les qualifiant de traîtres à la patrie³.

3 Voir l'information ici : <https://www.youtube.com/watch?v=VJlzy2hfngA&t=62s>

De son côté, le médecin et communicant Luis Díaz Estrella, dirigeant du Mouvement patriotique (MPI), un autre mouvement nationaliste de la ville de Santiago, lança un appel public à les assassiner à travers une télévision locale⁴, et Marino Vinicio Castillo (Vinchito) proposa que le Code pénal dominicain établisse des sanctions pour punir ceux qui travaillent contre les intérêts fondamentaux de la nation, pour trahison à la patrie (entre 10 et 15 ans de prison). Ainsi, plusieurs mouvements et personnages attaquèrent ces journalistes pour avoir rejeté la décision du Tribunal constitutionnel.

Marino Zapete et Edith Febles furent exclus de l'émission télévisée *El Despertador* en décembre 2015, après sept ans d'antenne. Le Groupe SIN se passait de leurs services. D'après une source que je ne peux révéler pour des raisons de sécurité, leurs exclusions furent dues à leurs prises de position contre l'Arrêt 168-13 et à leurs critiques du gouvernement dominicain. Le Groupe SIN appartient aux époux Alicia Ortega et Fernando Hasbun et reçoit un large budget gouvernemental en plus de ses recettes publicitaires. Le gouvernement réduisit le budget accordé au Groupe SIN jusqu'à ce que Zapete et Febles quittent le média.

Marino Zapete a été le journaliste qui a pris le plus de risques pour dénoncer les violations commises par l'État dominicain envers les personnes affectées par l'Arrêt 168 et d'autres sujets, ce qui lui a coûté, outre la résiliation de son contrat, l'assaut de son domicile le 28 juillet 2015. Le 19 novembre 2018, il dénonça que le groupe ultranationaliste Antigua Orden Dominicana l'avait menacé de mort. Ce groupe, qui se vêt d'uniformes militaires, a lancé plusieurs appels à défendre la souveraineté et à ne pas accepter les Haïtiens dans le pays, en plus de convoquer plusieurs activités pour défendre la République dominicaine contre Haïti et les organismes internationaux.

Tout ce qui précède met en évidence le coût d'un journalisme plus transparent, indépendant et critique en République dominicaine, et surtout d'un journalisme engagé contre les injustices commises dans ce pays. Ces personnalités ont été accusées d'être des traîtres à la patrie parce qu'elles remettent en question le racisme, la xénophobie et l'anti-haïtianisme d'un État qui retire des droits à ses citoyens simplement parce qu'ils et elles sont descendant.e.s de Haïtien.ne.s.

4 Voir l'information ici : <https://www.youtube.com/watch?v=1y2sM7JB6z0>

Comme le soulignent Garcés et Arroyave (2017), l'autonomie journalistique se détériore dans les régimes politiques autoritaires et est plus grande dans les pays à systèmes politiques ouverts avec des marchés médiatiques plus stables, mais se réduit dans des contextes à fortes influences corporatives et commerciales, comme c'est le cas en Dominicaine. Cette autonomie et cette indépendance journalistiques sont encore plus difficiles dans un contexte où le racisme, l'anti-haïtianisme et l'hispanophilie font partie de l'hégémonie culturelle de presque tout un pays. Cette situation fait qu'ils et elles sont toujours en risque d'être dénoncé.e.s pour trahison à la patrie, au point que l'on attente à leur vie.

La perception de la population affectée sur les médias

Pour finir, je souhaite aborder les positions des personnes avec qui j'ai échangé concernant les médias. La majorité s'accorde à dire que les médias, en grande partie, furent complices du Tribunal constitutionnel, attisant la haine et adoptant une attitude de rejet envers la population affectée. Epifania Saint Chals Lichardo le souligna ainsi :

Avec beaucoup de rejet, beaucoup de rejet envers notre population, ce qui ne devrait pas être ainsi. Je dis que les médias devraient plutôt sensibiliser, non ? Trop de rejet dans les médias. (Entretien n° 4)

Manuel Dandré partagea également l'avis d'Epifania sur le fait que la majorité des médias soutinrent l'Arrêt et la façon raciste dont ils faisaient référence aux Dominicain.e.s affecté.e.s, mais souligna également le rôle important que jouèrent d'autres journalistes, comme ceux que j'ai déjà mentionné, qui dénoncèrent à de nombreuses reprises les abus qui étaient commis :

La grande majorité a soutenu le concept aberrant de l'Arrêt, mais nous avons eu la référence de journalistes qui ont eu du cran, des hommes et des femmes, et qui ont dit non, ce pays ne peut pas s'embarquer dans ce genre de choses, et ils ont dénoncé, dénoncé, dénoncé avec vigueur les abus qui ont été commis, et même cette dénonciation leur a valu jusqu'à des menaces : Marino Zapete, Edith Febles et Juan Bolívar Díaz et toute l'équipe de Uno + Uno, Huchi Lora, Ana Selman, Ana Mitila Lora. La plupart sont

des journalistes qui n'ont pas leur voix, leur plume et leurs commentaires engagés envers qui que ce soit. (Entretien n° 12)

Ces noms sont reconnus par la majorité des personnes avec qui j'ai échangé comme les communicant.e.s et journalistes qui étaient « engagé.e.s » dans la cause. Manuel Dandré souligna également le niveau d'autonomie dont ils et elles bénéficient grâce au travail acharné qu'ils et elles ont développé, et cette autonomie leur permet de ne pas suivre les lignes de ces journaux qui représentent les élites économiques et politiques dominicaines. Pour la majorité, ces journalistes devinrent un grand soutien, comme le dit July Paredes :

Ceux qui se ralliaient à notre cause, je crois qu'ils ont joué un très bon rôle, ils nous ont beaucoup aidés et nous devons remercier chacun d'eux. (Entretien n° 9)

Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai examiné le traitement de quatre des journaux numériques à plus grande présence médiatique en République dominicaine autour de l'Arrêt 168-13. Dans ce contexte, le nombre d'informations, d'articles et de commentaires en ligne que les médias considérèrent pertinents autour de l'Arrêt 168-13 augmenta de façon drastique, ce qui signifie que la communication fait partie intégrante des contextes spécifiques.

Avec l'aide de l'Analyse critique du discours, j'ai dévoilé les intentions sous-jacentes dans les textes des journaux étudiés. J'allai au-delà d'une simple interprétation des significations, j'analysai les arguments qui apparurent dans les informations et dans les tribunes d'opinion et mis sur la table les positions idéologiques de ces médias qui cherchent à maintenir et à renforcer les hiérarchies raciales et sociales.

Bien que je n'aie pas analysé la réception de ces articles par les audiences des journaux étudiés, les manières dont furent publiées les informations, leurs contenus, leurs dénominations, les opinions et représentations de ceux et celles qui écrivirent aussi bien les informations que les tribunes d'opinion, révèlent le racisme anti-haïtien que promeuvent ces médias, qui se reproduit également sur les réseaux sociaux et dans les graffitis de la ville, comme je le constatai dans mon processus ethnographique. Ainsi, les médias étudiés renforcèrent

des logiques nationalistes dans un contexte qui exacerba la haine et le rejet de tout ce qui a à voir avec Haïti, et par là envers les Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, tout ce qui conférait une plus grande légitimité à l'Arrêt 168-13.

Chapitre 6

**« Il y a de la résistance parce
qu'il y a du pouvoir »**



2 décembre 2015. Je me rendis avec Maribel Núñez au Centro Bonó, un centre social, comme on les appelait dans les années 80, (aujourd'hui on les appelle ONG), dirigé par des jésuites depuis plus de 25 ans. C'est l'un des rares en Dominicaine à accompagner et à soutenir les immigrants haïtiens et les Dominicain.e.s d'origine haïtienne qui se trouvent dans différentes situations de vulnérabilité face à la xénophobie et au racisme anti-haïtien. Il mène des processus de recherche, d'action et de réflexion avec une pensée critique, et je dirais, parfois décoloniale, comme l'ont été les propositions et analyses du philosophe Pablo Mella, qui fait partie de ce Centre. J'y animai également un processus de formation sur le féminisme décolonial depuis le Groupe latino-américain de formation et d'action féministe (GLEFAS). Il est situé dans la rue Josefa Brea, dans le quartier Mejoramiento Social, un quartier populaire situé à l'entrée Est de la ville de Saint-Domingue. Malgré les embouteillages qui se forment aux alentours, cette zone étant très fréquentée et commerçante, nous sommes parvenues à arriver à l'heure. Le Centre occupe un grand immeuble avec de nombreux bureaux, modeste cependant, avec des croix sur ses murs, des messages chrétiens et une propreté impeccable. Je me demandais comment il était possible que tant de gens avec une vision critique et décoloniale continuent à avoir foi en un Dieu imposé par la colonisation. Ça ne rentre pas dans ma tête.

Pendant que Maribel parlait avec une personne du Centre, j'en profitai pour parcourir les livres qui se trouvaient dans une vitrine à l'entrée, sur la migration haïtienne, la situation des travailleur.euse.s de l'industrie sucrière, le racisme et l'anti-haïtianisme, etc. J'aurais voulu tous les acheter pour ma thèse, mais je n'avais pas d'argent. Après en avoir feuilleté quelques-uns, je revis mon guide d'entretien, car j'allais rencontrer ma deuxième interlocutrice, qui travaillait là : Ana María Belique, la principale leadeuse du mouvement Reconoci.do, que je ne connaissais pas personnellement, mais que j'avais vue tant de fois dans les médias, dans des vidéos, et que, de loin, j'avais commencé à admirer pour son courage, ses discours, son calme et sa sérénité au milieu de la tragédie que vivaient les personnes affectées par l'Arrêt 168-13.

Ana María nous accueillit chaleureusement, je dirais. Je suppose parce qu'elle connaissait Maribel et parce qu'elle savait peut-être de l'engagement que nous avions toutes deux dans la lutte contre la dénationalisation. Combien d'entretiens avait-elle accordés sur ce même sujet ? me demandai-je. Sûrement beaucoup. J'eus un peu honte d'en faire un de plus. Je lui expliquai qu'il s'agissait de ma thèse de doctorat et que mon intention

fondamentale était de faire connaître la situation hors de Dominicaine pour promouvoir la solidarité internationale et tenter de faire une analyse plus complexe sur le racisme. Elle me dit :

— Ce qui se passe ici, c'est qu'il y a beaucoup de matériel sur d'autres sujets, mais je me demande, pourquoi y en a-t-il si peu sur ce sujet en particulier ?

Quand je l'entendis, je me dis intérieurement : « pourvu que ma thèse se retrouve dans la vitrine du Centro Bonó et soit un texte qu'ils utilisent dans leurs processus de formation et qui apporte quelque chose. »

Mes premières questions portèrent sur sa vie. Elle me partagea des détails de son enfance dans le batey Ulloa situé à San Pedro de Macorís, comment elle dut s'occuper de ses petit.e.s frères et sœurs, les limitations socioéconomiques de sa famille, sa participation dès son jeune âge dans la pastorale haïtienne, dans la pastorale de jeunesse de sa communauté, dans des groupes de danse et dans la chorale, ce qui lui forgea la conscience sociale qu'elle a aujourd'hui ; son entrée dans la Congrégation scalabrinienne et son séjour au Brésil pendant deux ans, sa sortie de la Congrégation pour faire un travail plus social, sur le mouvement Reconoci.do, la conscience d'être noire que lui inculqua son père, qui lui répéta souvent « nous les noirs, le blanc on l'a sous les pieds ».

Je me rendis compte que lorsqu'elle racontait des faits de son enfance et de son adolescence, elle parlait beaucoup. Elle donnait des détails et riait souvent, au point de me dire : « si je parle trop, dis-le moi. » Elle exprima que, malgré les limitations, elle fut une enfant heureuse. Cela se voyait. Je voyais ses yeux s'illuminer.

J'étais fascinée par ses histoires. J'avais en face de moi une jeune femme de 30 ans avec des analyses extraordinaires sur le processus de dénationalisation, une maîtrise étonnante des processus juridiques, des analyses sur le racisme et l'anti-haïtianisme, et un engagement envers sa communauté qui me laissa impressionnée.

Je m'arrêtai à observer son esthétique : cheveux courts, petits yeux, chevelure laissée au naturel, grandes boucles d'oreilles et sans maquillage.

Plus qu'une ex-religieuse, j'eus l'impression qu'Ana María incarnait la fierté de la négritude dans un pays qui la nie tous les jours. Les trois femmes que nous étions à cette table portions nos cheveux au naturel comme réaffirmation de notre héritage africain. Dans tout autre contexte, cela n'aurait peut-être pas eu d'importance, mais en Dominicaine c'était révolutionnaire. Ce fait me faisait me sentir à l'aise, dans mon élément, avec une grande complicité.

Cela faisait presque trois heures que durait l'entretien. Vers la fin, je lui demandai comment elle faisait et quelles stratégies elle mettait en œuvre pour tenir face à la douleur que lui provoquait tout le processus de dénationalisation, et face aux pressions et aux menaces qu'elle recevait. Elle me répondit :

— J'en parle et je prie, j'ai beaucoup de foi [...] Quand nous avons commencé tout ce processus, nous le fondions sur un principe religieux, je crois que c'était des Communautés ecclésiales de base, de voir, juger et agir [...] Grâce à Dieu je l'ai toujours dit ainsi, comme s'il m'avait placée au bon endroit, au bon moment, et de là je comprends l'opportunité de faire des choses que moi, dans mes limites, je n'aurais jamais imaginé avoir l'occasion de faire, quelque chose d'aussi simple qu'accompagner quelqu'un.e à un bureau d'état civil ou lui donner les arguments pour savoir comment se défendre.

Quand j'entendis ces mots, je me souvins de ce que Sirana, à la même question, m'avait répondu la veille : « je lis beaucoup la Bible, [...] et cette force d'être une chrétienne engagée, ça m'aide beaucoup, ma foi, et la conviction que les choses vont changer. »

Dieu, la foi en Jésus-Christ et l'engagement social donnaient à Ana María Belique, à Sirana comme à d'autres avec qui j'avais échangé, la tranquillité et la force pour affronter la souffrance que leur causait le processus de dénationalisation.

J'eus des sentiments contradictoires. D'un côté, je n'avais aucun doute que cette foi était une expression de la colonialité qui avait imposé à nos peuples un Dieu judéo-chrétien, mais de l'autre, je sentais que j'émettais un jugement sans complexifier à partir de mes propres croyances et conditions. Je n'avais pas subi ce racisme si cruel, je n'avais pas l'expérience de ne pas pouvoir entrer à l'université, de ne pas pouvoir trouver du travail, d'être persécutée dans la rue. Je n'avais pas besoin de croire en cette énergie pour maintenir mes forces. Était-ce de l'aliénation ou de la résistance pour ne pas se laisser mourir ?

Tandis que j'interviewais Ana María, je me souvenais de Sonia Pierre et de ses premières luttes pour arrêter le processus de dénationalisation, et aussi de celles de Sirana. Dans cette jeune femme de 30 ans, je voyais la personification d'un héritage que d'autres femmes avaient commencé avant elle. Des femmes, me disais-je à moi-même, des femmes noires dominicaines d'ascendance haïtienne changeant la représentation d'elles-mêmes, d'une communauté et d'un pays.

Basé sur le journal de terrain. Saint-Domingue. 2 décembre 2015.

L'anthropologue Lila Abu-Lughod (1990) a proposé de comprendre la résistance comme un diagnostic du pouvoir depuis l'analyse foucauldienne du pouvoir non pas comme quelque chose d'éternel et d'essentiellement répressif, mais aussi comme quelque chose de productif qui génère des formes de savoir, des discours, des biens, voire du plaisir. Foucault (1979) affirma que « là où il y a du pouvoir, il y a de la résistance » car la résistance n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. Abu-Lughod propose d'inverser la thèse de Foucault : « là où il y a de la résistance, il y a du pouvoir », car elle considère que c'est moins problématique et plus profitable pour une analyse ethnographique de la résistance, dans la mesure où elle estime que l'affirmation de Foucault est ambiguë et contient une perspective pessimiste de la résistance.

Après avoir examiné les manières dont le pouvoir de l'État, des médias et des élites a soutenu le racisme anti-haïtien en République dominicaine, et comment l'Arrêt 168-13 exprime de nouvelles stratégies administratives et biopolitiques pour le maintenir, je reprendrai la proposition d'Abu-Lughod. Dans ce chapitre, j'explorerai les différentes réactions qu'ont eues les personnes affectées par la dénationalisation, dans leurs complexités et leurs contradictions, comme formes de résistance à ce pouvoir. Je présente des formes de résistance ponctuelles et quotidiennes, en passant par des luttes clés comme celles de Sonia Pierre, jusqu'à la formation de collectifs novateurs dans le contexte dominicain, comme *Reconoci.do*.

Les résistances comme opposition au pouvoir

Partout les hommes [sic] se libèrent en bousculant la léthargie à laquelle l'oppression et le racisme les avaient condamnés.

Fanon, 1965, p. 43.

Ces mots de Fanon renvoient aux processus historiques de résistance de la diaspora africaine face à l'oppression et au racisme. Comme l'a analysé Agustín Lao Montes, les histoires de la diaspora africaine « sont liées à l'esclavage et à la persistance, après l'abolition, d'inégalités dans la distribution de la richesse, d'exclusion sociale et politique, et de dévalorisation culturelle des sujets afro-diasporiques » (2013, p. 58). Ces inégalités ont produit des traumatismes, des

dépresseions, de la colère, de la haine, de l'impuissance, qui ont été le moteur de la génération de projets alternatifs depuis les communautés et les groupes non hégémoniques, apportant des contre-discours, des regards et des réalités « autres » dans le cadre de leurs résistances et luttes. Ils remettent en question la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être dans la mesure où ils rejettent des savoirs et des interprétations des réalités qui reflètent les intérêts des classes et des groupes dominants qui les ont objectivé.e.s et infériorisé.e.s. Les processus de résistance de la diaspora africaine sont des luttes pour la dignité. Ils se convertissent en auto-réparation qui nous permettent d'exalter nos histoires et nos expériences en reprenant la mémoire des luttes que d'autres ont faites dans le passé comme force politique pour agir dans le présent et résister à l'oubli. Ces processus génèrent des sentiments d'appartenance à une communauté qui ne se définit pas nécessairement de façon territoriale et locale, mais par des connexions historiques et des expériences partagées, car ils génèrent une contenance individuelle et collective. La résistance ne consiste donc pas à supporter une situation de domination, mais à y réagir. Résister, souligne Tuhiwai Smith :

« C'est se retirer dans les marges, récupérer ce que nous étions et nous refaire. Le passé, nos histoires locales et globales, le présent, nos communautés et nos cultures, nos langues et nos pratiques sociales, tous peuvent être des espaces de marginalisation, mais ils sont aussi devenus des espaces de résistance et d'espoir » (2016, p. 23).

Bien que les résistances s'opposent au pouvoir, elles ne génèrent pas toujours des changements dans les structures qui soutiennent le système moderne-colonial, comme ce fut le cas avec la Révolution haïtienne qui mit fin au système colonial, à l'esclavage et créa un État-nation. En revanche, certains conflits remettent en question et sapent l'hégémonie des classes et élites dominantes et de l'État lui-même, pour ne pas avoir répondu aux problèmes collectifs. Ils ne font pas disparaître l'État, en tant que principale organisation juridico-politique moderne-coloniale, ni les relations de race, de classe et de sexe, mais à partir de certaines actions contre-hégémoniques, certains discours et pratiques sont mis en tension.

exprimant un rejet de l'oppression ; ce sont aussi des résistances. C'est ce que James Scott a appelé *l'infrapolitique* (2000).

En pleine esclavage, outre le *cimarronaje*¹, en tant que mouvement massif qui produisit de nouvelles formes d'organisation sociale, économique et culturelle comme les *manieles*² et les *palenques*³, il y eut des résistances quotidiennes. La lenteur dans le travail dans les plantations, l'empoisonnement des maîtres, le sabotage des produits, le fait que les femmes réduites en esclavage se provoquaient des avortements pour ne pas avoir de descendance réduite en esclavage, sont des exemples de ce que Celsa Albert (1990) a appelé le *cimarronaje domestique*, des actions quotidiennes qui questionnèrent le pouvoir colonial et esclavagiste. Plus récemment, j'ai relaté comment, depuis les années cinquante, des femmes et des hommes haïtiens se retrouvaient à la frontière sans se connaître pour parvenir à passer depuis Haïti et opter ensuite pour vivre ensemble dans les cases de l'industrie sucrière dominicaine. Ce furent des formes de résistances qui faisaient face aux mauvaises conditions d'habitat que leur fournissaient les entrepreneurs sucriers et l'État lui-même, tout en remettant en question les logiques bourgeoises, occidentales et blanches du mariage, du couple et de l'amour.

Dans ma recherche, j'ai identifié d'autres formes de ce type de résistance, beaucoup d'entre elles individuelles, de la part des personnes affectées par l'Arrêt, qu'il est important de documenter et d'analyser car elles ont permis des processus de dignification individuelle et collective.

1 Processus de résistance contre le système colonial et opposition à l'esclavage. Dans le contexte caribéen et latino-américain, les personnes réduites en esclavage qui s'étaient échappées des plantations coloniales pour vivre en liberté, souvent dans des communautés autonomes.

2 Refuges de personnes réduites en esclavage ayant fui l'esclavagisme. Ces refuges étaient souvent situés dans des lieux peu accessibles afin d'être libres et protégés. Ce sont des espaces où les personnes se réunissaient pour maintenir en vie leur culture, identité et résistance contre l'esclavagisme.

3 Le terme *Palenque* désigne les communautés fondées par des personnes africaines réduites en esclavage qui s'étaient échappées des plantations coloniales. Ces communautés constituaient des espaces de liberté et de résistance organisées de manière autonome. Aujourd'hui, ce sont les villages édifiés par les esclaves affranchis où vivent aujourd'hui leurs descendant.e.s.

La fierté d'être bilingue

Certaines langues, produit du colonialisme, sont devenues officielles et ont été centrales dans la définition de l'identité nationale. En République dominicaine, la langue officielle est l'espagnol, et bien qu'il existe une population haïtienne migrante significative qui parle le créole haïtien depuis des siècles, et malgré la proximité avec Haïti, très peu de Dominicain.e.s parlent le créole, contrairement à la population haïtienne qui parle généralement l'espagnol, comme c'est le cas de tout migrant qui doit apprendre la langue du pays d'accueil pour parvenir à « s'intégrer ». Le créole est considéré comme une langue « que parlent les Haïtiens », représentant donc la langue des « autres », et n'est pas qualifié de langue à part entière, mais de dialecte. On valorise davantage de parler d'autres langues comme l'anglais, le français ou d'autres langues du Nord, ce qui illustre l'impérialisme linguistique (Phillipson, 1992).

Malgré la politique monoglossique agressive que l'État dominicain a imposée depuis des siècles, il existe, surtout dans la zone frontalière, des échanges linguistiques que Gerald Murray a appelés *créoñol* (2010), apparus du contact entre les populations haïtienne et dominicaine, d'abord à la frontière puis dans les *bateyes*, témoignant de l'interaction prolongée et intime entre ces deux peuples.

Dans les *bateyes*, des pères et mères haïtien.ne.s interdisent à leurs enfants d'apprendre le créole, en les incitant à parler espagnol pour ne pas être rejeté.e.s, pour ne pas être confondu.e.s avec des Haïtien.ne.s et pour réaffirmer leur dominicanité, et même lorsqu'ils et elles ne les y contraignent pas, certain.e.s choisissaient de ne pas le parler. Encore aujourd'hui, beaucoup de jeunes nient le créole et ne veulent pas le parler, comme je le confirmai dans certains entretiens.

Ne pas parler une langue liée à une partie de sa famille fait perdre un univers de significations et limite l'identification personnelle et collective avec une partie culturelle qui est absente. Que certaines personnes dominico-haïtiennes nient le créole comme langue maternelle ou paternelle dans leur cercle le plus proche est dû au racisme anti-haïtien. Cependant, malgré toute cette pression, Santos Florian, Altagracia Jean Joseph, Ana Belique, Sirana Dolis, Epifania Saint Chals Lichardo, María Elena Dolcy, Manuel Dandré, Milciades Yan et Juan Alberto Antuan sont bilingues et assument ce bilinguisme avec fierté.

Lourdes Antuan, qui se revendique fièrement dominico-haïtienne et noire, est née dans le Batey Cocinero, situé à Bayaguana, province de Monte Plata, dans le Sud du pays. Au moment de l'entretien en 2015, elle était étudiante en master à l'Université Pedro Henríquez Ureña. Pour elle, être bilingue a été fondamental :

Je parle le créole depuis le ventre de ma mère, j'ai toujours parlé deux langues, j'ai dessiné une vie d'une certaine façon, bilingue. (Entretien n° 3)

« Dessiner une vie bilingue » signifie pour Lourdes l'acceptation d'une langue qui la connectait émotionnellement avec son père et sa mère, et avec la fierté et le respect qu'elle ressentait envers eux et leurs histoires. De son côté, Epifania Saint Chals Lichardo affirma même que parler les deux langues lui donne du pouvoir :

Parler la langue créole est important pour moi, et comme Dominicaine parler l'espagnol est aussi important pour moi. Cela m'a remplie d'un grand pouvoir. (Entretien n° 4)

Pour Estefania, être bilingue lui donne du pouvoir parce que, dit-elle, cela lui permet de savoir quelles sont ses racines, d'où elle vient et qui elle est, et cela lui donne de l'assurance, malgré tout le racisme qu'elle a subi. Elle expliqua comment, contrairement à d'autres familles, sa mère et son père lui inculquèrent la valeur qu'elle avait en tant que personne et la fierté d'être dominico-haïtienne. Ainsi, bien que l'espagnol soit la seule langue officielle et que c'est en grande partie là que réside le nationalisme et l'anti-haïtianisme de la Dominicaine, et que par conséquent le créole soit vu comme un dialecte méprisable, certains interstices ont permis que se tissent des liens solidaires entre Dominicain.e.s et Haïtien.ne.s à travers la langue.

Milciades Yan raconte que, dans la centrale sucrière de Monte Plata où il a grandi, certains Dominicain.e.s parlaient le créole :

Je dirais que plus de 90% des Dominicains qui n'étaient pas enfants de Haïtiens, qui étaient les fils des chefs, des administrateurs de la canne, ont appris à parler créole de façon spontanée. Il s'est créé cette coexistence que je pourrai dire aujourd'hui, si belle, et nous nous respectons tous. (Entretien n° 13)

Milciades se souvient avec nostalgie de la coexistence entre Haïtiens et Dominicains, au point de la qualifier de belle. Dans son récit, il souligna également la valeur du créole comme langue de son père et de sa mère qu'il apprit, et exprima qu'elle lui génère un sentiment d'appartenance.

L'attachement au créole s'est renforcé chez les personnes dominico-haïtiennes immergées dans des processus sociaux qui ont cherché la resignification positive du fait d'être dominico-haïtien.ne, et cela s'accompagne du bilinguisme. C'est pourquoi, ces dernières années, l'offre de cours de créole a augmenté, ce qui ne se produisait pas il n'y a pas si longtemps, et qui, pour un pays comme la Dominicaine, renforcée aujourd'hui dans son nationalisme et son hispanophilie, constitue une forme de résistance face à la prédominance de l'espagnol comme langue officielle représentant la nation.

Haïti, un pays frère et beau

L'identité nationale dominicaine s'est forgée sur la base de représentations élitistes, racistes et xénophobes autour d'Haïti, considéré comme un pays envahisseur, à l'État défaillant, l'ennemi extérieur, synonyme de pauvreté et de déforestation, diabolique, sauvage, africain et noir. Nous avons vu comment certaines des personnes avec qui j'ai échangé ont également certaines de ces représentations, davantage pour les avoir entendues que pour être allées en Haïti. Cependant, à toute représentation hégémonique s'en opposent d'autres qui permettent d'avoir une autre vision de ce qu'est Haïti, ce qui fait que ces visions hégémoniques perdent progressivement leur crédibilité dans le consensus social.

Lorsque je demandai aux personnes avec qui j'avais échangé ce qu'elles pensaient des Haïtien.ne.s, elles répondirent presque à l'unanimité que c'étaient des personnes travailleuses, humbles, responsables et solidaires. Elles n'avaient eu de problèmes avec aucune personne haïtienne, et certaines exprimèrent des références positives envers Haïti : c'était le pays de leurs pères et mères, un peuple combatif, les Haïtien.ne.s « étaient normaux et humains, comme tout le monde » (María Elena Dolcy, Entretien n° 15). July Paredes considère Haïti comme « un pays frère, le pays le plus proche, que sépare de nous une simple frontière » (Entretien n° 9). Même ceux et celles qui n'y sont pas allé.e.s se l'imaginent beau, comme l'exprime Reyna Antuan :

Je sens que c'est un beau pays, je n'y suis jamais allée, mais je sens que c'est un beau pays. J'ai toujours dit à ma Maman, je veux aller en Haïti, mais pour me promener, juste pour aller et revenir. Haïti doit être beau. (Entretien n° 5)

Penser qu'Haïti est un beau pays remet en question l'idée négative de la majorité dominicaine qui ne l'a pas non plus visité. Pour certain.e.s, il représente également un peuple à admirer. Ceux et celles qui avaient des informations sur la Révolution haïtienne, sur Toussaint Louverture, exprimaient de l'admiration pour ces processus et se sentaient fier.e.s parce que ces histoires, qu'ils et elles considéraient révolutionnaires, les connectaient à leurs propres histoires de dépassement. Ces autres représentations résistent aux représentations hégémoniques dans la mesure où elles placent d'autres sens de la narration historique, voire de l'imaginaire, envers un pays condamné par les élites dominicaines.

Retrouvailles avec la famille haïtienne

Comme je l'ai déjà expliqué, beaucoup de travailleur.euse.s perdirent leurs liens familiaux en Haïti après leur arrivée en Dominicaine, une expérience partagée par plusieurs des personnes avec qui j'ai échangé, en tant qu'enfants de ces travailleurs. Très peu connaissaient des membres de leur famille ou étaient allé.e.s en Haïti, soit parce que cela ne les intéressait pas, soit parce qu'ils et elles n'avaient pas les moyens économiques. Certaines, cependant, après avoir amélioré leurs conditions économiques, parvinrent à renouer contact avec leurs proches. Lourdes Antuan est allée en Haïti pour rencontrer sa famille :

Je suis allée seule rencontrer ma famille, personne ne m'a accompagnée, mon père disait toujours qu'il fallait traverser une rivière, et je ne sais quoi, et un jour, je suis montée dans une camionnette, j'ai emporté de la nourriture au cas où et je suis partie en me disant : je vais rencontrer ma famille. (Entretien n° 3)

Les seules indications que Lourdes avait reçues de son père étaient une rivière, une maison à deux étages, un marché, mais lorsqu'elle arriva en Haïti, tout avait été dévasté par un ouragan, de sorte qu'elle décida de chercher des religieuses et de contacter d'autres personnes qui lui ouvrirent d'autres pistes. Elle souligna que l'avantage était qu'en Haïti on valorise beaucoup le fait que les gens

cherchent « leurs racines ». C'est ainsi qu'elle arriva dans un village appelé Canapé, où elle se rendit compte que la majorité de ses habitant.e.s étaient ses proches.

Stephany Julio, dominico-haïtienne, que je n'ai pas interviewée pas pour cette recherche, est également allée en Haïti rencontrer sa famille. Son récit fut recueilli par Ana María Belique et publié dans le journal *Acento.com* (Belique, 2018). Cette histoire me toucha beaucoup parce que je la connais personnellement, ayant fait partie d'un processus de formation sur le racisme et la décolonialité que depuis le GLEFAS nous avons initié en République dominicaine. En 2018, à 28 ans, elle est allée pour la première fois en Haïti pour assister à un cours en représentation du mouvement Reconoci.do, avec l'intention dès le départ de rencontrer sa famille. Elle demanda à son père de lui écrire les noms de famille, qui l'informa également qu'ils vivaient dans la montagne de Bellevue, à Jacmel. Stephany n'avait pas d'argent, mais les camarades du cours, voyant son désir de rencontrer sa famille, firent une collecte. Elle dut attendre plusieurs jours pour monter à la montagne, car il pleuvait à torrents chaque jour :

Ce que je voulais c'était voir la maison, la cour de Matien, ma grand-mère paternelle. Quand nous sommes arrivés, il n'y avait plus personne dans la maison ni dans la cour, mais la maison était là, c'était vrai ! (Julio, citée par Belique, 2018).

Stephany raconta que sur le chemin tout ce qu'elle voyait autour d'elle était vert et beau, différent de ce qu'on lui avait raconté sur Haïti, et enrichit son récit de détails :

Nous n'avons pas pu voir la grand-mère : elle était déjà morte. Alors nous sommes allés chez les cousins ; et là l'ami de Lanma qui nous guidait nous a demandé : « tu connais cette fille ? »

Ils ont dit qu'elle ressemblait à quelqu'un. Mais ils ne savaient pas à qui.

— C'est la fille d'Enoc — dit notre guide.

— Enoc est mort — fut la réponse rapide d'un cousin.

Là je suis intervenue et j'ai précisé que non, que mon père était vivant.

— C'est ce qu'il pense aussi de vous, que vous êtes morts —dis-je.

(Julio, citée par Belique, 2018).

Ce qui est frappant, c'est que tout le monde croyait que les autres étaient morts. Ce fut une répétition que je retrouvai dans plusieurs entretiens. Lorsque la famille de Stephany en Haïti apprit que son père était vivant, cela provoqua une immense joie, de même pour son père qui vivait en Dominicaine. À partir de cette expérience, elle chercha d'autres membres de sa famille, non seulement en Haïti, mais dans d'autres pays. « Après ce jour, ma vie a changé et celle de ma famille aussi », raconta-t-elle.

Lorsqu'Ana Belique et Stephany nous partagèrent cette histoire, je n'arrivai pas à arrêter de pleurer. Je terminais la thèse et me souvenais de la quantité d'histoires que m'avaient racontées plusieurs des personnes avec qui j'avais échangé, et du désir que beaucoup d'entre elles avaient d'aller en Haïti chercher leurs familles. Ces actions permettent de réparer l'identité personnelle et collective fragmentée par la rupture familiale provoquée par l'exploitation de l'industrie sucrière envers leurs pères et mères, d'un côté, et l'anti-haïtianisme, de l'autre. Ceux et celles qui se sont retrouvé.e.s avec leurs familles haïtiennes ont eu le sentiment d'avoir récupéré une partie de leur histoire qui les déracinait et les éloignait d'Haïti, un pays qui faisait partie de leurs vies, même s'ils ne le connaissaient pas. Ils et elles allèrent ainsi dignifiant une partie d'une subjectivité qui niait l'ascendance haïtienne.

La solidarité

Le système moderne-colonial a privilégié l'individualisme depuis une vision occidentale et blanche. Face à cela, il y a eu des résistances historiques. Beaucoup de communautés indigènes et afrodescendantes ont fondé leur cosmovision sur la collectivité (Tzul, 2016 ; Lozano, 2016), bien qu'elles entrent souvent en contradiction lorsqu'elles adoptent des logiques modernes, car elles ne sont pas extérieures aux effets de la colonialité. Néanmoins, la solidarité a été une caractéristique de nombreuses expériences qui résistent aux logiques

individualistes. S'il y a quelque chose qui me manque de la Dominicaine, c'est la solidarité que, en général, et encore plus dans les secteurs populaires, les gens expriment toujours, même avec des limitations matérielles. Un plat de nourriture de la voisine, un peu de douceur, une aide pour aller chez le médecin, un salut en passant dans les rues sont des actions fondamentales dans la vie caribéenne des gens d'en bas.

Dans les entretiens, je trouvai que, dans les *bateyes*, malgré les précarités matérielles, la solidarité fut une constante. Les histoires qu'Epifania Saint Chals Lichardo (Entretien n° 4) raconta sur la façon dont les femmes s'entraidaient lorsqu'elles allaient laver au ruisseau, comment elles partageaient la nourriture entre voisines, ce que Juan Alberto Antuan (Entretien n° 14) vécut également, furent des résistances quotidiennes qui permettaient l'entraide. Certain.e.s allèrent jusqu'à donner un bout de cour pour que d'autres puissent avoir un toit. Ana María Belique me raconte ce qui lui arriva après l'ouragan George en 1998 :

Le cyclone George a détruit notre maison, nous nous sommes retrouvés à la rue et ensuite nous avons trouvé une bonne samaritaine qui nous hébergea dans sa maison pendant plusieurs semaines et de là, bon, elle nous dit : « comme vous n'avez nulle part où aller et que ma cour est grande, construisez un abri là en attendant. » (Entretien n° 2)

Face aux catastrophes, la solidarité s'exprime au point de partager des bouts de terrain pour qu'une famille puisse avoir un endroit où se réfugier. Mais les gens s'unissent également pour faire face à ce qu'ils et elles considèrent à un moment donné comme une menace, comme le harcèlement que le Bureau des migrations infligeait à la population dominico-haïtienne et haïtienne. Santos Florian raconta que, à Palmarejo, sa communauté, ils chassèrent des fonctionnaires du Bureau des migrations à coups de pierres parce qu'ils voulaient détenir des voisins :

Ils sont venus une fois, et on les a chassés d'ici, on les a chassés à coups de pierres. Ici, blancs et noirs sont unis. Ici dans ce *batey* les gens sont unis, je ne sais pas comment c'est ailleurs, mais ici oui les gens sont très unis. (Entretien n° 10)

Il est probable que ceux que Santos Florian appelle blancs soient plutôt un peu plus clairs de peau, car généralement la population des *bateyes* est presque entièrement noire. L'important, cependant, est la mise en valeur qu'il fait de l'union de cette population pour empêcher que les Offices de Migration déportent des jeunes haïtiens et dominico-haïtiens.

La phrase « l'union fait la force » a été fondamentale pour faire face aux divers systèmes d'oppression. Face au processus de dénationalisation, une chose répétitive que mentionnèrent les personnes avec qui j'avais échangé était qu'elles pensaient que c'était une expérience individuelle. Cependant, lorsqu'elles commencèrent à se réunir, elles pleurèrent ensemble, et cela leur donnait en même temps la force pour affronter le processus.

Remettre en question l'hymne national

Quisqueya est un autre nom donné à la République dominicaine. Dans l'imaginaire national, on dit qu'il est d'origine taïno et signifie « grande terre ». D'autres (Ladero, 2010) considèrent que ce fut une invention de Pedro Mártir de Anglería, un chroniqueur officiel de l'Espagne qui, dit-on, n'est jamais allé en Amérique, et dont les textes se basaient sur des sources comme les journaux de Colomb et d'autres documents de conquistadors et de chroniqueurs, et que c'est là qu'il trouva le mot *Quisqueya*. Quoi qu'il en soit, *Quisqueya* est une dénomination qui apparaît dans des chansons et des poèmes et est associée à la patrie. Elle apparaît ainsi dans l'Hymne national :

Quisqueyanos valientes, alcemos

Nuestro canto con viva emoción,

Y del mundo a la faz ostentemos

Nuestro invicto, glorioso pendón.

[...]

Más Quisqueya la indómita y brava

Siempre altiva la frente alzaré ;

« Il y a de la résistance parce qu'il y a du pouvoir »

Que si fuere mil veces esclava

Otras tantas ser libre sabrá⁴.

Milciades Yan se demandait comment il se faisait que l'hymne national, qui représente la République dominicaine, commençait par *quisqueyanos* :

Quand il dit « Quisqueyanos valientes », je ne sais pas s'ils faisaient référence aux habitants de Quisqueya ou aux habitants de la partie est de Quisqueya. (Entretien n° 13)

Milciades s'interrogeait sur la raison pour laquelle, si Quisqueya était censé être le nom taïno de toute l'île, il ne renvoie qu'à la République dominicaine. Il problématisa également l'une des phrases célèbres de Juan Pablo Duarte, le père de la patrie : « Notre Patrie doit être libre et indépendante de toute puissance étrangère ou l'île sombrera » :

Il parlait des habitants de l'île, ça veut dire alors que ces confrontations entre les deux peuples que nous enseigne l'histoire n'ont peut-être pas existé ? Peut-être que les habitants de l'île entière vivaient de façon fraternelle. Ce sont des choses que je ne sais pas, que quelqu'un doit m'expliquer, mais de façon objective. (Entretien n° 13)

Que Milciades Yan remette en question l'historiographie officielle qui a alimenté la séparation entre Haïti et la Dominique à travers deux symboles fondamentaux de l'État-nation — l'hymne national et les idées du patriote — ouvre la possibilité d'une autre interprétation. Questionner, douter des idées installées par les classes dominantes est une étape importante vers la décolonisation, une résistance que les peuples ont historiquement pratiquée pour se décrocher du syndrome moderne-colonial.

Moi, j'ai pu

L'une des choses qui retint mon attention dans le processus de recherche fut l'insistance répétée des personnes avec qui j'avais échangé, surtout des femmes,

4 Traduction : Courageux Quisqueyens, élevons Notre chant avec une vive émotion, Et face au monde, exposons Notre étendard invaincu et glorieux. [...] Mais Quisqueya, l'indomptable et vaillante, Toujours la tête haute se dressera ; Car si elle devait mille fois être asservie, Mille autres fois elle saura être libre.

à exprimer à quel point elles avaient été bonnes à l'école. Leurs récits à ce sujet étaient longs et détaillés. Elles se souvenaient des prix scolaires qu'elles avaient reçus, des distinctions et des reconnaissances de leurs enseignants, et s'attardaient sur les stratégies qu'elles avaient employées pour pouvoir aller à l'école.

Sirana Dolis me raconta comment, enfant, elle alla seule s'inscrire à l'école, parce que sa mère refusait qu'elle y aille car elle devait faire les tâches ménagères. Peu à peu, grâce à ses professeurs, elle parvint à convaincre sa mère de la laisser y aller. Lorsque sa professeure lui donnait des devoirs qu'elle faisait très rapidement, elle lui dit : « tu vois, tu n'es plus à ta place dans cette école, parce que tu as une intelligence très développée, je vais parler à tes parents » (Entretien n° 2). Elle souligna qu'elle était très appliquée et essayait de faire les tâches ménagères rapidement pour aller à l'école. C'est ainsi qu'elle progressa de niveau en niveau :

Pepín, Rosa et Pepín, c'était le nom dont je me souviens des premiers livres, qui étaient très didactiques pour lire. Rosa avec la poupée, Lobo avec le ballon, Pepín était le garçon, Rosa la fille, Lobo courrait avec Pepín, Lobo courrait avec le ballon, c'était ce qu'on lisait. Ces livres, je les savais par cœur et les lisais vite, alors quand je suis allée à l'autre école on m'a mise en CE1, j'ai dit à la professeure que j'étais en CE1, sans qu'ils m'aient fait passer des examens (rires) et avec ce que je savais, la professeure m'a dit tu n'es pas à ta place en CE1, on va te faire sauter une classe. (Entretien n° 2)

Surmontant le manque de documents et de ressources, des femmes comme Sirana parvinrent à aller à l'école et à se distinguer. La plupart d'entre elles avaient été travailleuses domestiques non seulement dans leur propre maison, mais aussi dans d'autres foyers hors du *batey*. Montrer qu'elles étaient allées à l'école, et que dans certains cas elles étaient même entrées à l'université, comme ce fut le cas d'Altagracia Jean Joseph, d'Ana María Belique et de Lourdes Antuan, les rendait fières. C'était comme dire : « moi, j'ai pu, et en plus je l'ai bien fait. » En même temps, avoir étudié était une façon de réaffirmer : « je ne suis pas restée travailleuse domestique », le rôle social qui semblait naturellement destiné aux femmes noires appauvries, et encore plus à celles des *bateyes*, et comme l'a étudié Aura Cumes (2014) c'est le cas également des femmes autochtones du Guatemala. L'éducation signifiait pour elles un processus de libération, de dignification et de résistance aux attentes sociales.

La créativité face à la bureaucratie

L'une des situations les plus courantes et les plus humiliantes qu'ont affrontées les personnes affectées par la dénationalisation est la bureaucratie dans les instances chargées de leur remettre leurs documents : lenteur des processus, désinformation, multiples démarches, dépenses d'argent, le tout accompagné d'insultes et d'attitudes racistes. Malgré cela, elles ont cherché des moyens de faire pression pour obtenir leurs documents, que ce soit à travers des amis d'amis de fonctionnaires, en faisant des *sit-ins* ou en dénonçant dans les médias. Cette dernière stratégie est devenue courante. Plusieurs racontèrent que recourir aux médias était l'une des stratégies qu'elles utilisaient le plus pour dénoncer ce qui se passait.

Altagracia Jean Joseph, depuis 2010, avait effectué des dizaines de visites à la Commission électorale centrale pour que sa situation d'irrégularité soit résolue. Elle avait placé ses documents dans un dossier bleu pour pouvoir en assurer le suivi facilement de loin lorsqu'elle se rendrait à la Commission. À chaque visite, on lui disait qu'on travaillait dessus. Altagracia revenait à la Commission sans que sa situation ne soit résolue, et à plusieurs occasions criait sur les fonctionnaires, « je devenais hystérique », dit-elle, au point qu'ensuite ils la traitaient « avec le plus grand soin ». Elle alla même jusqu'à chercher un emploi à la Commission elle-même, pour voir si elle parvenait à obtenir ses documents. Voyant que ce n'était pas possible, elle raconte la stratégie qu'elle inventa. Elle avait appelé Sonia Pierre pour lui dire :

— Comme vous avez toujours ces reporters importuns, des étrangers qui sont chiants, qui demandent jusqu'à de quelle couleur est l'eau [...] J'en ai besoin d'un comme ça, mais s'il vous plaît qu'il ne parle pas espagnol, qu'il soit étranger et qu'il embête vraiment [...] Je suis à la Commission électorale centrale. Envoyez-le moi en taxi s'il vous plaît. (Entretien n° 7)

Le reporter étranger arriva à la Commission électorale centrale et se mit à poser des questions, encore et encore, et à « littéralement emmerder le monde ». Le fonctionnaire de la Commission lui demanda :

— Avec qui vous êtes ? Il fait signe, viens ici. Qu'est-ce que tu veux ?

Moi j'étais assise là, en train d'attendre mon tour.

— Tu es avec lui ? me demande-t-il de nouveau, surpris.

Oui.

— Dis-moi ce qu'il te faut, parce qu'il faut en finir avec toi, parce que cet homme en a tout le monde à bout.

— Ah, tant mieux... Tu te souviens d'un dossier qui traîne depuis six mois, enfin six mois non, parce que ça fait maintenant un an et vous n'avez toujours pas résolu le problème.

— Lequel ?

Ce dossier bleu que tu as là sur ton bureau, le seul dossier bleu que tu as sur ton bureau.

Et là, vlam... il s'y est mis, « on doit faire une enquête, vraiment regarde, reviens dans 10 jours ». (Entretien n° 7)

En 10 jours, Altagracia parvint à faire résoudre sa situation. Ces résistances ponctuelles qui contrecarraient la bureaucratie des fonctionnaires de la Commission électorale centrale constituent une sorte de ce que j'appelle le *cimarronaje* camouflé, qui permet de résoudre la situation de manque de documentation d'Altagracia qui l'empêchait d'entrer à l'université. Des années plus tard, Altagracia Jean Joseph obtint son diplôme avec mention.

La foi et la religion

Dans l'histoire de nos peuples latino-américains et caribéens, la religion judéo-chrétienne a été l'une des principales sources de la colonisation occidentale, impérialiste, moderne et christocentrique, constituant ainsi un dispositif colonial (Prado, 2018). Au nom de cette religion, des peuples entiers furent éliminés, réduits en esclavage, des cosmovisions et des spiritualités de peuples autochtones et noirs furent anéanties, colonisant leur subjectivité et provoquant des hiérarchies sociales et raciales. La force de cette religion a été d'une telle ampleur qu'elle est devenue officielle et définit l'identité nationale, niant d'autres formes de religions et de spiritualité, surtout celles d'origine africaine et autochtone. Mais la résistance à cette hégémonie a été présente depuis l'époque

de l'esclavage. Les personnes réduites en esclavage camouflèrent les croyances qu'elles avaient apportées de différents endroits d'Afrique, ce qui perdure jusqu'à aujourd'hui.

Actuellement en Dominicaine, beaucoup des esprits de matrice africaine sont également représentés par des saints catholiques. Par exemple, Anaisa Pie, qui représente dans le vaudou dominicain le *lwa* (esprit) de l'amour et du foyer, est représentée comme Sainte Anne ; Belié Belcan est représenté comme Saint Michel ; dans les rites afrodominicains, on voit sur les autels aussi bien des éléments chrétiens que d'origine africaine, des pratiques vivantes dans de nombreuses zones du pays, surtout dans les quartiers populaires et noirs. Malgré la permanence de ces traditions, exemples de résistance des communautés, elles ont été persécutées, surtout à San Pedro de Macorís, La Romana et à Higüey, dans l'Est du pays. Elles ont même été interdites par des gouverneurs et poursuivies par la police.

Ce fut le cas en 2017 et 2018 avec le *gagá*, une manifestation musicale et dansée qui prend des traditions religieuses d'Afrique et d'Espagne et qui se déroule dans les *bateyes* à l'époque de la Semaine sainte, et avec les *guloyas*, une danse qui met en scène l'histoire biblique de David et Goliath, apportée en Dominicaine par les noirs *cocolos*, qui, comme je l'ai déjà expliqué, sont les descendants des Petites Antilles, premier groupe utilisé comme main-d'œuvre dans l'industrie sucrière. Ces deux expressions se sont développées dans des espaces de l'industrie sucrière. Cela coïncide avec la montée de l'anti-haïtianisme après la promulgation de l'Arrêt 168-13, mais aussi avec l'essor des églises protestantes (baptistes, adventistes, méthodistes, luthériennes ou presbytériennes) qui rejettent ces types de manifestations culturelles, les considérant comme diaboliques.

L'essor de ces églises n'est pas seulement un phénomène dominicain, mais latino-américain et caribéen, et se produit dans des moments de changements accélérés, de crises économiques, à la suite des accusations de pédophilie contre des prêtres catholiques, et parce que ces églises mènent un intense prosélytisme religieux, marquant aussi bien les subjectivités des populations que la politique nationale et internationale, constituant aujourd'hui l'un des bastions pour justifier et avaliser les inégalités raciales, de classe, de sexe et de sexualité (Llorente et Cuenca, 2014). Dans beaucoup de ces églises, la participation des immigrants haïtiens et des personnes dominicaines d'origine haïtienne

est élevée, car elles y sont acceptées et parviennent à s'intégrer à des activités ludiques et de solidarité (Silié, 2002). Face au rejet quotidien dont elles sont victimes, les églises deviennent des espaces de protection sous la foi qu'elles prêchent.

Lourdes Antuan me partageait l'idée que la forte participation de la population dominico-haïtienne dans les églises est due au fait que :

L'église te permet un espace fraternel et affectif dans lequel personne ne te pointe du doigt, personne ne te dit « Haïtienne du diable ». (Entretien n° 3)

Bien qu'elle pense aussi que dans de nombreux cas ces églises provoquent une certaine passivité pour que les gens ne luttent pas pour leurs droits. C'est différent dans l'expérience d'autres personnes appartenant au mouvement Reconoci.do, qui combinent la foi catholique avec la lutte sociale, comme l'expliqua Ana María Belique (Entretien n° 2), ce qui fut indéniablement influencé par les jésuites à travers le Centro Bonó.

La phrase de Marx « la religion est l'opium du peuple » doit être comprise dans son contexte. Comme l'a bien analysé Angela Davis (1999), les religions et les églises peuvent parfois générer des processus transformateurs et de solidarité mutuelle. Bien que ces églises limitent la construction de consciences plus critiques face à l'oppression, pour ceux et celles qui se sentent déshumanisé.e.s, ce qui leur fait perdre leur dignité, ces espaces sont devenus des soutiens émotionnels à travers la foi, et parfois ils et elles reçoivent un soutien matériel de certaines églises, par exemple en facilitant des processus pour l'acquisition de documents et en favorisant des réseaux organisationnels.

Comme me le dirent Ana María Belique (Entretien n° 2) et Sirana Dolis (Entretien n° 1), c'est la foi, les prières, la lecture de la Bible qui leur donnent la force de lutter et de supporter toutes les émotions que le processus de dénationalisation déchaîna en elles. Je crois personnellement qu'il s'agit d'un processus d'accommodation face aux situations que provoque le racisme, qui se convertissent en voies alternatives face au déni, à l'exclusion raciste et anti-haïtienne que font d'autres espaces et institutions comme les églises catholiques hégémoniques.

Mouvements antiracistes contemporains

En République dominicaine, ceux et celles qui se sont consacré.e.s à écrire sur les mouvements sociaux se sont concentré.e.s fondamentalement sur les mouvements et les pratiques collectives liés à la classe sociale et au populaire, comme les mouvements de quartier, étudiants et de jeunesse (Vanna, 1985 ; Pérez, 1992 ; Medina, 2011) et de femmes (Candelario et al., 2016).



© Kastiyo-Spinósa, 2025

Quelques travaux historiographiques relatent des luttes anticoloniales et antiesclavagistes (Deive, 1985, 1997 ; Albert, 1992 ; Liriano, 1992) qui mettent en évidence des processus comme le *cimarronaje*, points de départ importants pour construire l'histoire de la résistance noire dans le pays. Il existe aussi des travaux sur les pratiques magico-religieuses comme le vaudou en République dominicaine (Deive, 1975 ; Davis, 1987), sur les fêtes et les danses populaires (Tejada, 1998 ; Andújar, 1999 ; Guerrero, 2003), qui valorisent les expressions

culturelles des communautés noires. Cependant, beaucoup de ces travaux se limitent à décrire ces pratiques comme des expressions folkloriques, sans les articuler à la résistance des personnes noires.

Par ailleurs, bien que dans la littérature on trouve des productions inspirées du mouvement de la négritude de Césaire, Senghor et Damas en France, en Dominicaine on ne peut pas parler de mouvement, mais d'intellectuel.le.s isolé.e.s qui dans leurs œuvres mirent sur la table la question du racisme et de la fierté de la négritude, comme Blas Jiménez (2008), entre autres, et qui ont été importants pour assembler le puzzle de l'histoire de cette résistance. Plus contemporanément, les productions littéraires d'Aurora Arias, Junot Díaz et Rita Indiana abordent également (même si c'est de manière indirecte) le racisme, et des écrivain.e.s ont condamné l'Arrêt 168-13.

L'histoire des mouvements sociaux antiracistes dominicains les plus contemporains n'a cependant pas encore été écrite. Il n'existe pas un seul travail qui systématise les différentes expériences et pratiques collectives. Ce qui suit sera une petite systématisation de ce que j'ai vécu, et sera donc certainement un récit fragmenté, ce que j'espère motivera des recherches futures. Je situe l'émergence de ces mouvements dans les années quatre-vingt-dix. Cette décennie fut caractérisée par l'arrivée du néolibéralisme, qui plaça le marché et l'économie au centre de la vie sociale, et le capital financier au centre du marché à un niveau transnational, et où la démocratie se convertit en mécanisme de sélection de gouvernants qui administrent le système politique selon des critères de marché (Katz, 2007). Mais cette décennie vit aussi s'ouvrir des processus de participation citoyenne et de renforcement de mouvements comme ceux des peuples autochtones et afrodescendants.

Cette époque vit se produire plusieurs événements comme la Campagne continentale, autochtone, noire et populaire ; d'importantes insurrections, comme zapatiste au Mexique ; les protestations de la Confédération des nationalités autochtones d'Équateur (CONAIE) ; des mobilisations pour la paix et le renforcement de l'Organisation nationale autochtone en Colombie ; le processus de reconstruction communautaire après la guerre au Guatemala ; les luttes pour la terre au Brésil ; la défense des territoires et des ressources naturelles par les peuples autochtones et afrodescendants en Bolivie, au Chili, en Équateur, en Colombie, en Argentine, au Venezuela, en Amérique centrale

; le renforcement du mouvement noir au Brésil. Comme le soutiennent Yuderkys Espinosa, Diana Gómez et Karina Ochoa (2014), ces mouvements remirent en question les structures et les logiques eurocentrées, tout en ouvrant d'autres possibilités de penser le monde depuis les (cosmo)visions des peuples non occidentaux d'Abya Yala, dont le *buen vivir* (vivre bien). Tout cela fut accompagné par la lutte pour la reconnaissance dirigée vers l'État, qui conduisit au passage d'États homogènes sous la rubrique du métissage à des États plurinationaux et multiculturels, entraînant des modifications des constitutions de plusieurs pays (Curiel, 2013).

La Campagne continentale autochtone, noire et populaire qui émergea en 1992, lors du III^e Rencontre continental tenu à Managua, eut beaucoup d'impact en République dominicaine. Il s'agissait d'un mouvement contre la célébration du V^e Centenaire de la « découverte » de l'Amérique, qui parvint à articuler diverses organisations et mouvements de toute l'Amérique latine et de la Caraïbe remettant en question la célébration orchestrée par la hiérarchie de l'Église catholique et les gouvernements espagnol et ibéro-américains. Ce mouvement dénonça le génocide qu'impliqua le processus colonisateur et le racisme qu'il généra par la suite.

La République dominicaine fut l'un des espaces où se déroulèrent le plus d'activités commémoratives du V^e Centenaire, précisément parce que l'île avait été la première expérience de la colonisation et le lieu où fut célébrée la première messe catholique. Elle reçut la visite du Pape Jean-Paul II, et un monument majestueux et coûteux à Christophe Colomb y fut érigé, connu sous le nom de El Faro Colón, en forme de croix rappelant la christianisation des Amériques, mesurant environ 800 mètres de long sur 36,5 mètres. La construction de ce phare impliqua le déplacement d'une grande partie de la population appauvrie de Santo Domingo Este, ce qui provoqua plusieurs protestations qui se combinèrent avec les activités contre la célébration du V^e Centenaire.

La conscience antiraciste et anticoloniale qui existait à cette époque amena plusieurs centres d'éducation populaire, comme le Centre dominicain pour l'éducation (CEDEE), entre autres, à s'articuler à travers des actions culturelles avec différentes communautés noires rurales. Au début des années quatre-vingt-dix, nous avons déjà constitué la *Casa por la Identidad de las Mujeres*

Afros (IDENTIDAD)⁵, première organisation qui se proposa de lutter contre le racisme, le classisme et le sexisme à travers des activités de formation, culturelles et des campagnes de sensibilisation. Depuis IDENTIDAD, dans ce contexte, en articulation avec d'autres organisations de toute la région, nous organisâmes la 1^{ère} Rencontre des femmes noires, où fut constituée le Réseau des femmes afro-latino-américaines et caribéennes. Dans la même décennie émergea le Mouvement des femmes dominico-haïtiennes (MUDHA), qui soutena les communautés des *bateyes* et à la population dominico-haïtienne (Curiel, 2007).

Un mouvement qui prit beaucoup d'ampleur dans le pays fut celui des artistes, que nous nous appelions *artistes alternatifs*. La danse et la musique servirent de catalyseurs pour positionner le thème du racisme et valoriser les racines africaines, niées historiquement en Dominicaine. Luis Díaz, José Duluc, Xiomara Fortuna, Roldán Mármol, Manuel Jiménez et moi-même dans la musique ; Marily Gallardo dans la danse, entre autres, qui faisions déjà nos propositions individuellement, parvînmes à nous articuler dans plusieurs des actions qui furent organisées et que nous organisions contre le V^e Centenaire. Ces actions furent clés pour articuler l'art avec un processus de revalorisation des racines africaines et pour aborder le racisme depuis cette perspective. Certain.e.s d'entre nous, nous sommes articulées dans ce que nous appelions la Fondation Bayahonda, et nous organisions des événements de masse comme *Artistas por el Gagá*, qui se tenait chaque année à Saint-Domingue avec la participation des groupes de *gagá* des *bateyes* et des artistes urbain.e.s, en plus de produire plusieurs disques avec des thèmes créés par les groupes des communautés.

Des décennies plus tard, des expériences importantes continuèrent d'apparaître, comme *Kalalú Danza*, une école destinée aux enfants et aux jeunes pour aborder le racisme et la valorisation de leurs cultures noires ; la Fundación Cofradia ; Acción Afrodominicana ; Afritude, un groupe de jeunes féministes antiracistes, et de nombreux.ses jeunes artistes qui, avec leur esthétique, leur musique, le théâtre et leurs propositions artistiques, contribuent de façon significative à ce processus.

=====

5 La Maison pour l'Identité des Femmes Afro.

Tandis que l'historiographie officielle produite par les élites jouit d'un statut de vérité, les récits du peuple sont supprimés et délégitimés. Les gens d'en bas, ceux et celles qui n'ont pas bénéficié de privilèges de race, de classe, de sexe et de sexualité, créent néanmoins des mémoires alternatives en parallèle à l'histoire officielle. Dans ce processus, la mort de ceux et celles qui ont lutté contre le pouvoir se convertit en héritage, permettant un continuum entre présent et passé qui inspire des actions et des mobilisations, et la lutte contre l'oubli de ceux et celles qui sont mort.e.s au nom de la justice.



Sonia Pierre. Source : mujeresbacanas.com

Ainsi, en République dominicaine, le leader taïno Enriquillo, le *cimarrón* Lemba, la paysanne Mamá Tingó qui luttait pour la terre, sont aujourd'hui des symboles importants pour les mouvements qui cherchent à mettre fin aux inégalités sociales. Plus contemporanément, dans la lutte contre la dénationalisation, un nom apparaît de façon répétée dans les discours, dans les marches, dans l'histoire dominicaine des gens d'en bas : Sonia Pierre. C'est ainsi que Sirana Dolis se réfère à Sonia Pierre, son amie de longues années :

Sonia est une référence de lutte et de résistance, elle nous a enseigné qu'il faut se battre pour que les choses changent, que nous ne devons pas rester les bras croisés face à la réalité que nous vivons. (Entretien n° 1)

En effet, le nom de Sonia Pierre fut mentionné par la majorité des personnes avec qui j'avais échangé comme la pionnière de la lutte contre le processus de dénationalisation, comme un symbole de résistance et de persévérance, qui fut centrale pour ce qui allait ensuite devenir un mouvement contre la dénationalisation des Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne.

Sonia Pierre est née en 1963 dans le *batey* Lechería de la commune de Villa Altagracia, dans le Sud de la République dominicaine, fille de parents haïtiens. Dès son plus jeune âge, elle fut confrontée aux mauvais traitements que recevaient les travailleuses et travailleurs de la canne à sucre à l'époque où Joaquín Balaguer était président de la République. Elle fut travailleuse domestique, puis obtint une licence en travail social à Cuba. Le contact avec d'autres personnes et d'autres expériences hors du *batey* lui forgea la conscience de l'inégalité sociale, de sorte qu'elle commença à se mobiliser pour la dignité de la communauté dominico-haïtienne. C'est ainsi qu'elle le raconta en 2010 :

Quand j'ai commencé à sortir du *batey*, en voyant que les enfants et les gens avaient d'autres conditions, je me suis dit, bon, quelque chose ne va pas, pourquoi nous n'avons pas ces opportunités ? Ça m'inquiéta beaucoup [...] puis je me suis rendu compte, bien plus tard, que ça s'appelait les droits humains⁶.

Sa conscience sociale, elle l'acquiert depuis son expérience. Comme plusieurs féministes noires l'ont bien soutenu, les expériences d'être victimes du racisme, du sexisme et du classisme stimulent l'émergence de la conscience sur la réalité matérielle que vivent beaucoup de femmes noires, et cela donne la possibilité de pouvoir l'interpréter et d'agir sur elle (Hill Collins, 1990).

Sa pensée et sa lutte de façon plus collective commencèrent lorsqu'elle fit partie du Comité culturel dominico-haïtien (CCDH), un collectif qui menait des activités de soutien et de formation à la population dominico-haïtienne et

6 Entretien de Sonia Pierre, Présidente du Mouvement des Femmes Dominico-haïtiennes Haitianas (MUDHA). <https://vimeo.com/11715967>

également migrante. Elle était la coordinatrice de la section des femmes. Manuel Dandré, également dominico-haïtien, qui fut le compagnon de Sonia, raconta qu'au tout début de la décennie des années quatre-vingt, ils commencèrent la lutte pour le droit à la nationalité :

Je me souviens qu'on s'est rencontrés en 1978. J'avais à peine 18 ans... c'est là qu'on a commencé ensemble dans le Mouvement social qui démarre justement à partir de l'année 1982, qui est la date où fut fondé le Centre culturel dominico-haïtien, c'est là que commence la lutte pour la nationalité, pour comprendre ce phénomène, mais ensuite Sonia s'est articulée dans le Mouvement des femmes noires et dans les groupes féministes. (Entretien n° 12)

Tant pour Manuel Dandré que pour Sirana Dolis, la mobilisation contre le V^e Centenaire et, plus spécifiquement, leur participation à la 1^{re} Rencontre des femmes noires d'Amérique latine et des Caraïbes et à la *Casa por la Identidad de las Mujeres Afros*, premier collectif de femmes noires du pays, furent des expériences clés pour que Sonia unisse la lutte contre la dénationalisation à une pensée féministe antiraciste, antisexiste et anticlassiste.

En raison de problèmes avec le CCDH, Sonia Pierre décida qu'il était important d'avoir une organisation constituée uniquement de femmes. C'est pourquoi, en 1983, elle créa, avec Sirana Dolis et Lecedy Luis, le Mouvement des femmes dominico-haïtiennes (MUDHA). Ce fut d'abord une petite articulation de femmes dominico-haïtiennes qui commença son travail dans les communautés des *bateyes*, surtout avec les femmes, en mettant en œuvre des programmes de santé, de planification familiale et d'éducation. Puis, peu à peu, il se convertit en ONG bénéficiant d'un soutien assez important de la coopération internationale⁷.

Ce qui précède obéit au phénomène de l'institutionnalisation des mouvements sociaux. La décennie des années quatre-vingt-dix, caractérisée par le renforcement des politiques néolibérales, apporta avec elle le renforcement du discours du développement, qui avait déjà commencé dans les années quarante (Escobar, 2007), et qui fut accompagné par la présence de la coopération internationale du Nord vers les pays du Sud, une expression de la néocolonisation, ce qui

provoqua le phénomène de *l'ONG-isation* et, avec lui, le renforcement du discours des droits humains. La République dominicaine ne fit pas exception. À partir de cette décennie, les mouvements sociaux, en particulier le mouvement féministe et de femmes, ont été constitués principalement par des ONG, verticales, bureaucratisées et dépendantes de la coopération internationale, ce qui a conditionné leurs priorités politiques, leurs modes de fonctionnement et leurs discours. Les ONG étaient devenues un hybride d'institutions prestataires de services, ce qui relèverait de l'État, et se considérant en même temps partie d'un mouvement social, dans le cadre de la revendication de droits libéraux, ce qui limitait leurs actions plus radicales (Curiel, 2010).

MUDHA, comme la majorité des organisations de femmes et féministes en Dominicaine, fut prise dans ce processus. Néanmoins, son travail a été fondamental pour soutenir les communautés des *bateyes* et la population dominico-haïtienne, en particulier les femmes, les enfants, dans des programmes de santé, d'assistance juridique, de droits civils et d'éducation. L'une des initiatives qu'impulsa Sonia Pierre, en tant que coordinatrice générale de MUDHA, fut la création en 1996 de l'École Anaïsa dans le Batey Palmarejo de la Centrale sucrière Haina, appartenant au Conseil d'État du Sucre (CEA), à l'Ouest de Saint-Domingue. Cette école, qui porte le nom de l'une des divinités de la religiosité populaire d'origine africaine (ce qui est difficile à trouver dans d'autres écoles formelles) émergea pour que des milliers d'enfants qui ne pouvaient pas accéder au système éducatif formel faute de documents d'identité, en raison de leur ascendance haïtienne et/ou de la situation économique de leurs familles, aient une alternative pour étudier. Cette école a formé environ cinq mille enfants.

Un autre projet important de MUDHA qu'impulsa Sonia Pierre fut l'ouverture d'une antenne à Léogâne, en Haïti, en 2010, après le tremblement de terre. Un travail communautaire y est mené avec les femmes et les communautés affectées et pour le renforcement de leur tissu social. C'est ainsi qu'ils et elles parvinrent à maintenir des liens de solidarité et de fraternité entre Haïti et la République dominicaine pour, comme le dit Sonia Pierre : « guérir les blessures entre ces deux peuples. Ces blessures font mal, même si on ne les voit pas ».

Mais la lutte principale de Sonia Pierre se concentra sur la dénationalisation de la population dominico-haïtienne. Elle fut systématique, courageuse et

risquée. L'une des plus grandes victoires de MUDHA, conjointement avec d'autres organisations, fut d'obtenir qu'en 2005, la Cour interaméricaine des droits de l'Homme (CIDH) demande à la République dominicaine d'indemniser les fillettes Dilcia Yean et Violeta Bosico, à qui un officier d'état civil avait refusé leurs actes de naissance. Cette lutte commencée depuis 1998 fut l'un des antécédents les plus importants pour que d'autres organisations et personnes dominico-haïtiennes s'encouragent ensuite à dénoncer devant des organisations internationales que l'État dominicain refusait de leur remettre leurs documents.

Malheureusement, le coût de ces actions fut très élevé pour Sonia Pierre. Elle fut menacée à plusieurs reprises, ce qui l'obligea à quitter la Dominique à différentes occasions. Le 8 mars 2007, elle fut honorée avec d'autres femmes par plusieurs organisations civiles, qui installèrent de grandes pancartes avec leurs images et leurs biographies dans le Parque Independencia, le parc central de Saint-Domingue. Le lendemain, l'image de Sonia Pierre fut arrachée de là. Elle et d'autres personnes affirmèrent que c'était l'œuvre de secteurs nationalistes et anti-haïtiens. Elle déclara face à cet événement : « je me sens très blessée par ce qui s'est passé. [...] travailler pour les droits humains n'est pas facile [...] Si je défends les droits de la population dominico-haïtienne, c'est parce que quelqu'un les viole »⁸.

Sa lutte provoqua l'acharnement des nationalistes et de plusieurs gouvernements contre elle, au point qu'en 2007, la Commission électorale centrale engagea un processus contre elle pour la dénationaliser, en lui refusant ses documents. Une supposée enquête menée par la Chambre administrative de la Commission conclut qu'elle était haïtienne et qu'elle avait été déclarée dominicaine illégalement. Comme Sonia le dénonça publiquement, l'enquête fut motivée par le Parti national progressiste. L'un de ses membres, Vinicio A. Castillo Seman, le confirma avec un ton sarcastique en acceptant que la dénationalisation de Sonia Pierre avait été une initiative de cette organisation. Ils savaient qu'en dénationalisant Sonia, on pouvait facilement dénationaliser des milliers d'autres Dominicain.e.s qui n'avaient pas un profil politique et social aussi élevé. Castillo Selmán le confirma avec les paroles suivantes :

Si la nationalité dominicaine de Sonia Pierre se consolide, malgré les preuves de falsification que rapporte le rapport de la Commission électorale centrale, il ne nous restera pas d'autre chemin que de rappeler la malheureuse et célèbre phrase : «Entrez tous, m****!!», sans douter qu'avec elle nous écrivions l'épithète de la République dominicaine » (*Listín Diario*, 2007).

Sonia Pierre, femme, noire, dominicaine d'ascendance haïtienne, en plus d'origine modeste, courageuse et pleine de bravoure, était pour les nationalistes l'incarnation de ce qu'ils ne voulaient pas pour leur projet national purement dominicain et pour leurs aspirations à la blanchité. Comme le souligna bien Castillo Selmán dans la citation précédente, reconnaître la nationalité à Sonia Pierre, c'était donner la mort à ce projet national qu'aspirent les élites. Grâce aux pressions que nous entreprîmes, plusieurs personnes et organisations au niveau national et international, Sonia ne fut pas dénationalisée.

Pour toute cette lutte, Sonia Pierre fut reconnue au niveau national et international et reçut plusieurs prix : le Prix Amnesty International en 2003 ; le président haïtien René Préal lui décerna l'ordre « Honneur et Mérite » au rang de Chevalier ; le Prix des droits humains du Memorial Robert F. Kennedy en 2006 ; et le Prix Femme de courage en 2010, décerné par la Maison Blanche à Washington sous l'administration de Barack Obama. Mais comme elle le disait elle-même, « cette lutte n'est pas facile », au point qu'elle tomba malade du cœur. À 48 ans, le 4 décembre 2011, Sonia Pierre mourut d'un infarctus.

J'étais en Colombie quand j'appris sa mort et, entre autres choses, j'écrivis ce qui suit :

« La gorge me noua, une grande tristesse me submergea et je n'ai pas arrêté de pleurer, parce que la première chose qui me vint à l'esprit est que cet infarctus fut une conséquence de toute la persécution et de l'intimidation qu'elle subit, produit du racisme et du sexisme dont Sonia fut victime [...] Bien que la tristesse, la colère et la douleur nous traversent le cœur et la conscience, ses luttes, son engagement, son humilité et son courage doivent nous donner les forces nécessaires pour affronter ces racismes latino-américains et caribéens, dont les plus grandes victimes continuent d'être les femmes. Que la mémoire de Sonia Pierre demeure parmi nous !!! »⁹

Sonia Pierre, tout comme le leader populaire José Francisco Peña Gómez, tous deux Dominicain.e.s d'origine haïtienne, moururent prématurément. Cela explique comment les émotions qui débouchent sur des maladies et des morts se connectent aux pratiques sociales et culturelles (Ahmed, 2004), dans ce cas avec le racisme anti-haïtien. Ils et elles font partie de la raison d'État et de sa stratégie néropolitique (Mbembe, 2011) qui tue, même physiquement, ceux et celles qu'il juge nécessaire de tuer pour maintenir son pouvoir depuis un projet national particulier, dans ce cas « purement dominicain ».

Sonia Pierre fut la première à mettre l'État dominicain en tension lorsqu'elle remit en question et se mobilisa au niveau national et international face à la dénationalisation. Elle sut comprendre comment opère la matrice raciste, sexiste, classiste et xénophobe à partir de sa propre expérience et de celle de la population dominico-haïtienne dont elle faisait partie, et elle l'étendit au-delà des frontières. Aujourd'hui, son héritage, sa mémoire, son exemple ont été fondamentaux pour les résistances que mènent et ont menées les générations suivantes pour faire face au processus de dénationalisation et au racisme et à la xénophobie qui l'accompagnent.

Le mouvement *Reconoci.do*

À partir de 2004, lorsque commença le refus de documents à la population dominico-haïtienne, plusieurs organisations et ONG ont dénoncé les violations de droits envers cette population, parmi elles MUDHA, le Mouvement socioculturel des travailleurs haïtiens (MOSCTHA), le Centre de développement durable (CEDESO), le Centre pour l'observation migratoire et le développement social dans la Caraïbe (OBMICA), le Centre culturel dominico-haïtien (CCDH), Derechos Vigentes, la Commission nationale des droits humains (CNDH-RD), le Centre d'éducation pour le développement (CEDUCA), ASCALA, certaines d'entre elles articulées au Réseau Rencontre dominico-haïtienne Jacques Viau, mais l'une en particulier s'est distinguée : le mouvement *Reconoci.do*.

L'antécédent de ce mouvement fut une campagne menée par le Centro Bonó en 2010, sous le nom de Reconoci.do, basée sur la théorie sociologique de la morale de la souffrance humaine d'Axel Honneth (Tello, 2001) de l'École de Francfort (Reconoci.do, 2014), qui soutient que la reconnaissance est

un élément fondamental de la constitution de la subjectivité humaine. En analysant les conflits sociaux, Honneth argua qu'ils ne sont pas seulement liés à des intérêts économiques ou à des impositions de classes ou de groupes plus puissants, mais qu'ils renvoient particulièrement à la façon dont certains sujets sont considérés dans la société du fait de leur condition subalterne. Ainsi, le manque de reconnaissance, ou la mauvaise reconnaissance, ou reconnaissance manquée, produit un dommage à la subjectivité des personnes. La campagne eut plusieurs actions entre formation, mobilisations, communiqués, etc.



© Maribel Núñez, 2016

Après la fin de la campagne, les personnes impliquées, jeunes Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, décidèrent de créer un mouvement autonome, sous le même nom, bien que toujours soutenu par le Centro Bonó. Ils et elles s'organisèrent en groupes qui menaient des processus de formation pour que les personnes affectées comprennent en quoi consistait la dénationalisation, non seulement dans les villes, mais aussi dans les communautés des *bateyes*. Il

se profila comme un mouvement depuis une perspective des droits humains et religieuse dans laquelle les analyses sur le racisme, l'identité personnelle et la solidarité étaient centrales (Ana María Belique, Entretien n° 2). Sa première activité publique eut lieu le 10 décembre 2011, juste quelques jours après la mort de Sonia Pierre. Puis le 12 de chaque mois, à propos du numéro d'une résolution qui suspendait les actes de naissance (Résolution 12-07), ils et elles menaient des mobilisations locales et nationales devant le Palais national, devant la Commission électorale centrale et devant le Tribunal constitutionnel, ce qui donna beaucoup de visibilité au mouvement dans tout le pays, et aussi au niveau international.

Sur le passage de *Reconoci.do* d'une campagne à un mouvement, Mario Serrano, ex-directeur du Centro Bonó, souligna :

Le plus grand défi qu'avait l'équipe technique [du Centro Bonó] qui les accompagnait, était de comprendre que nous étions aux débuts de la construction d'un mouvement social, ce qui impliquait de le comprendre au-delà des logiques et du financement des projets internationaux qui soutiennent des processus ayant un temps délimité (*Reconoci.do*, 2014).

Il était presque impensable qu'un groupe de jeunes, descendants de Haïtien.ne.s des *bateyes*, se constitue en un mouvement d'une telle force en Dominique, car ils et elles ont été considéré.e.s aussi bien par les élites que par l'État et par les mouvements sociaux du pays comme un non-sujet politique et autonome important.

La gauche dominicaine, comme la majorité de la gauche latino-américaine et caribéenne, s'est centrée sur la classe sociale comme cœur de sa politique, et a été eurocentrée dans ses discours et théories et est profondément nationaliste (Lander, 2003). En plus d'être sexiste et hétérocentrée, elle a été raciste. Le racisme n'a pas fait partie de ses engagements politiques, au contraire, une grande partie de cette gauche a été anti-haïtienne, comme le montrent les déclarations faites par le Mouvement gauche unie (MIU)¹⁰ à propos du débat autour de l'Arrêt 168-13. En définitive, la gauche dominicaine s'est peu impliquée dans

10 Voir l'information ici : <https://listindiario.com/la-republica/2014/09/05/336461/piden-se-declare-persona-no-grata-a-gonzalo-vargas-llosanbsp>

la lutte contre la dénationalisation, avec de rares exceptions. Pour sa part, le féminisme hégémonique et institutionnalisé suppose que les violences dont sont victimes les femmes dominicaines ne sont dues qu'à leur condition de genre. Le racisme et l'anti-haïtianisme n'ont pas été ses priorités politiques. Les féministes qui se sont prononcées autour de l'Arrêt 168-13 et qui ont participé aux mobilisations ont été peu nombreuses, et ce sont précisément, en majorité, celles qui sont afrodominicaines et qui ont appartenu à des processus comme la *Casa por la Identidad de las Mujeres Afros*, *Acción Afrodominicana*, MUDHA, et quelques-unes du *Colectivo Mujer y Salud*.

Pour toutes ces raisons, le mouvement contre la dénationalisation a été composé fondamentalement de Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne et a reçu peu de soutien aussi bien de la gauche que d'une grande partie des féministes. Malgré cela, la force de ce mouvement défia et transforma l'imaginaire selon lequel il n'était pas un sujet collectif important dans la politique dominicaine, au point qu'il plaça dans l'opinion publique nationale et internationale le problème de la dénationalisation, mais surtout il mit en tension l'État dominicain avec des organisations de droits humains au niveau international, avec des écrivain.e.s, des artistes, avec une partie de la presse internationale qui soutinrent ses luttes. Il parvint à motiver que dans d'autres pays se tiennent des campagnes et des mobilisations en soutien aux personnes affectées, et parvint fondamentalement à susciter la rébellion et la créativité des jeunes dominico-haïtien.ne.s.

De plus, avec les processus de formation, *Reconoci.do* ne parvint pas seulement à la formation juridique des jeunes sur les résolutions, les circulaires et l'Arrêt, mais à la formation et à la prise de conscience sur le racisme pour récupérer une identité noire niée et en être fier.e en tant que jeunes des *bateyes*. Pour Ana María Belique, leader du mouvement, ce qui est le plus important dans *Reconoci.do* : « c'est l'émancipation qu'ont acquise les jeunes des *bateyes*, parce qu'avant ils et elles ne sortaient presque jamais de là » (Entretien n° 2). « Je suis dominicain.e et j'ai des droits », « Ça ne se fait pas », « Dominicain.e parce que je suis né.e ici » sont quelques-unes des phrases que *Reconoci.do* arbore dans ses manifestations, lors desquelles ils et elles se retrouvent généralement face à des marches parallèles de nationalistes qui les agressent et les insultent. Les deux groupes portent des drapeaux dominicains. Les uns pour nier que la population dominico-haïtienne est dominicaine, les autres pour réaffirmer

qu'ils et elles le sont, un exemple des différentes significations que peuvent avoir ces symboles nationaux dans le même pays.

Leurs manifestations sont toujours chargées d'éléments créatifs comme la musique. Au son du merengue, ils et elles entonnent des slogans :

Je viens de la campagne, jusqu'à la capitale

Parce que mes droits, je vais les réclamer

Je viens de Seibo, jusqu'à la capitale

*Parce que mes droits, je vais les réclamer*¹¹

Des corps noirs crient devant les institutions au rythme de la *clave*¹² cubaine Re-co-no-ci-do, et avec des t-shirts et des casquettes portant leur nom, ils et elles montrent leur cohésion collective. Ils et elles ont composé des raps, comme le titre « *Cuanto me duele* » (Qu'est-ce que ça me fait mal) dans lequel ils et elles expriment la douleur que leur a causée la dénationalisation. Les jeunes parvinrent, avec d'autres organisations, à assister aux audiences convoquées par la Commission interaméricaine des droits de l'Homme, auxquelles participe également le gouvernement dominicain, conseillé.e.s par des avocates et des avocats, en majorité noir.e.s, dont beaucoup accompagnent leurs processus gratuitement, comme c'est le cas de l'avocate Noemí Méndez, qui instruit différents dossiers de personnes dénationalisées depuis un certain temps et ne reçoit pas de rémunération pour cela, tout par l'engagement qu'elle a envers la cause (Ana Belique, Entretien n° 2).

Reconoci.do fait partie d'une plateforme plus large qu'il partage avec d'autres organisations de personnes affectées : *Dominicanos por Derecho* (Dominicain.e.s par droit). Deux ans après la promulgation de l'Arrêt, les organisations composant cette plateforme décidèrent que le 23 septembre serait la Journée nationale de la lutte contre l'apatridie, dont la proclamation fut lue lors d'une manifestation devant le Tribunal constitutionnel le 23 septembre 2015.

11 Version originale : *Yo vengo del campo, pa'la capital, Porque mis derechos, voy a reclamar, Yo vengo del Seibo, pa'la capital, Porque mis derechos voy a reclamar.*

12 Instrument de musique.

Reconoci.do est un nouveau mouvement social en République dominicaine qui, bien qu'il naisse de la tragédie provoquée par l'Arrêt 168-13, plaça des jeunes des *bateyes* sur la scène publique, qui, en plus de faire pression sur le gouvernement pour qu'il les reconnaisse comme Dominicain.e.s, envoyait et continue d'envoyer un message à la société dominicaine et aux autres mouvements sociaux qu'il existe comme sujet collectif mobilisateur des gens de Dominique d'ascendance haïtienne. Comme me l'exprimèrent bien les personnes lors des entretiens, *Reconoci.do* leur a rendu la dignité, l'envie de vivre et de lutter à ceux et celles qui en font partie et, de façon générale, à toute la population dominicaine d'ascendance haïtienne affectée par l'Arrêt 168-13.



© Maribel Núñez, 2016

Conclusion

Les différentes expériences que j'ai présentées dans ce chapitre sont une illustration des résistances face au racisme en Dominicaine, surtout de la part de la population dominico-haïtienne, principale affectée par l'Arrêt 168-13. Le bilinguisme, la créativité, imaginer Haïti — la terre de leurs pères et mères — comme beau, la fierté d'avoir étudié, la spiritualité, la revalorisation des héritages africains ont dignifié la vie des femmes et des hommes dominicain.e.s d'ascendance haïtienne face à la violence raciste dont ils et elles sont l'objet. La conscience sur le racisme, le sexisme et le classisme conduisit une femme, Sonia Pierre, à initier la lutte contre la dénationalisation de la population dominico-haïtienne, que d'autres personnes et mouvements suivraient et intensifieraient ensuite, comme le mouvement *Reconoci.do* composé de jeunes des *bateyes* qui, par leurs actions, ont mis en tension l'État dominicain. Ils et elles ont en même temps montré à la société dominicaine qu'ils et elles sont capables d'être des sujets de la politique, ce qui révèle que les résistances font bouger les fils du pouvoir et dignifient les subjectivités de ceux et celles qui en sont affecté.e.s.

Conclusions

Finales



Ce travail a examiné les continuités et les discontinuités du racisme en République dominicaine en prenant comme centre d'analyse la promulgation de l'Arrêt 168-13, rendu en 2013 par le Tribunal constitutionnel dominicain, lequel dénationalisa environ 250 000 fils et filles d'immigrant.e.s haïtien.ne.s.

J'ai soutenu que le processus de dénationalisation ne peut se comprendre sans considérer les dynamiques historiques de la colonisation européenne, surtout espagnole et française, qui, après trois siècles d'occupation, donna naissance à deux États nationaux : Haïti, issu d'une révolution de personnes réduites en esclavage qui abolit l'esclavage et le système colonial, et la République dominicaine, créée comme image miroir contraire au projet de nation haïtien. Ainsi, les élites blanches et mulâtres dominicaines ont cherché à se séparer d'Haïti et à en faire l'ennemi extérieur, un pays « autre » et inférieur, considéré comme plus noir et plus pauvre. J'ai souligné que cette trajectoire renforça l'affiliation nationale hispanophile, catholique et, bien sûr, anti-haïtienne, qui pendant longtemps a marqué les conflits entre les deux pays.

Cette dynamique a défini l'une des expressions les plus saillantes du racisme structurel en République dominicaine : la discrimination et l'exclusion envers la population migrante haïtienne, exploitée comme main-d'œuvre bon marché dans l'industrie sucrière depuis le début du XX^e siècle, et soumise à un *no man's land* juridique par le refus de l'État et des entreprises de lui fournir une documentation légale. Cette situation n'a pas seulement affecté ceux et celles qui ont émigré d'Haïti pour travailler dans l'industrie sucrière, mais aussi leurs descendant.e.s né.e.s en Dominicaine, les condamnant à occuper les échelons les plus bas des hiérarchies sociales et les excluant de l'appartenance à la nation dominicaine.

Bien qu'il ait été une pièce intégrale de cette continuité, l'Arrêt 168-13 a en même temps constitué un point d'inflexion du racisme d'État anti-haïtien. Dans les circonstances actuelles, le sucre a cessé d'être le principal secteur productif du pays, de sorte que l'État dominicain n'a plus cherché, comme auparavant, à maintenir la ségrégation de la population dominico-haïtienne en la confinant dans les *bateyes*. Cela a coïncidé avec un moment où les fils et filles de migrants ont acquis une certaine mobilité sociale qui leur a permis de s'insérer dans d'autres activités productives et de participer à d'autres dynamiques nationales comme l'éducation formelle, la participation dans des organisations civiles et

des processus politiques. C'est pourquoi l'État dominicain opta pour tracer des frontières juridiques rigides pour les empêcher de jouir d'une citoyenneté pleine et entière.

Pour analyser cette discontinuité et les manières dont ces frontières juridiques se matérialisèrent, je recours à la proposition de Foucault ([1978] 1999) sur la raison d'État et la gouvernementalité. Celle-ci m'aïda à situer et à comprendre la façon dont l'État dominicain a cherché à se renforcer comme institution juridico-politique moderne-coloniale et ainsi à consolider les projets nationaux hégémoniques en se provoquant à lui-même un coup d'État. Profitant des vides des lois, le Tribunal constitutionnel appliqua l'Arrêt avec rétroactivité, une procédure clairement inconstitutionnelle. Il redoubla en même temps ces efforts manipulés par une série de tactiques de même acabit, comme l'interprétation trompeuse du concept de transit et grâce à des procédures bureaucratiques comme celles de la Commission électorale centrale qui s'est refusée à remettre des documents d'identification. Ce Tribunal, tenu par la loi de garantir les droits de ceux et celles qui sont né.e.s sur le sol dominicain, en est arrivé à l'extrémité d'outrepasser sa propre réglementation et ses propres procédures dans le but de ne pas reconnaître la nationalité à la population dominico-haïtienne.

Ainsi, cette gouvernementalité particulière s'est convertie en raison d'État. Ses artisans furent des fonctionnaires expert.e.s, comme les juges du Tribunal constitutionnel qui, en conjonction avec les membres de la Commission électorale centrale et de la Cour suprême de justice et d'autres forces politiques, comme la Force nationale progressiste et le gouvernement lui-même du Parti de la libération dominicaine, pour la plupart nationalistes et anti-haïtiens, forgèrent un état d'exception (Agamben, 2005). Cela a abouti au génocide civil de quatre générations de Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne, qui les relègue à une situation d'apatridie dans le pays même où ils et elles sont né.e.s.

J'ai examiné comment cette situation a anéanti leur intégrité morale. Bien que l'Arrêt ne les ait pas assassiné.e.s, comme ce fut le cas lors du Massacre de 1937 orchestré par le dictateur Trujillo contre des Haïtien.ne.s, il les a bien mis.e.s sans papiers et dénationalisé.e.s, car cela empêchait qu'ils et elles fassent partie du projet national que rêvent les élites. De plus, l'Arrêt 168-13 assurait l'accès et le contrôle sur une main-d'œuvre bon marché et sans protection juridique,

utile aux logiques économiques néolibérales qui règnent dans le pays.

Le Plan de régularisation, couvert par la Loi 169-14, dont la supposée intention était de surmonter la crise engendrée par l'Arrêt 168-13, révéla de nouveau les contradictions et les intentions de l'État dominicain dans son dessein de marquer négativement et de séparer la population dominico-haïtienne des « vrais Dominicains ». Celui-ci définit de façon ambivalente les personnes qui avaient des documents délivrés avant la promulgation de l'Arrêt. Sa solution fut, d'une part, de rendre obligatoires les transcriptions arrangées ou la nullité d'actes de naissance auparavant légitimes et, d'autre part, d'imposer la condition d'étrangeté à ceux et celles qui n'avaient pas été enregistré.e.s jusqu'alors, même s'ils et elles étaient né.e.s dans le pays. Ainsi, l'Arrêt 168-13 et la sortie de crise que chercha le Plan de régularisation reproduisirent et amplifièrent le racisme anti-haïtien en soumettant cette population à de nouvelles et onéreuses procédures administratives qui les empêchaient d'avoir des documents les accréditant comme Dominicain.e.s.

En même temps, la controverse autour de l'Arrêt sur le plan international révèle le grand paradoxe des propositions libérales comme celle des droits humains. L'Arrêt 168-13 plaça la population affectée et l'État dominicain dans la scène internationale où se dispute la définition et l'interprétation des droits humains. Là, la population dénationalisée fit appel à ses droits citoyens, comme le respect de sa nationalité, dont les arbitres fondamentaux furent des institutions internationales comme la Commission interaméricaine des droits de l'Homme, la Cour interaméricaine, le HCR, entre autres. Parallèlement, l'État dominicain renvoya au même discours en contestant l'ingérence de ces institutions dans des affaires qu'il considérait relever de lui, défendant en revanche sa souveraineté. De cette façon, aussi bien la population affectée que l'État dominicain lui-même firent appel aux mêmes principes moraux et d'intelligibilité à prétention universelle pour défendre ce qu'ils et elles considéraient être leurs droits.

Il convient de souligner, cependant, qu'historiquement la grande majorité des gouvernements dominicains ont été dépendants et obéissants aux desseins du Nord global depuis que la République dominicaine se constitua en État national. Mais, paradoxalement, à l'occasion des critiques internationales à l'Arrêt, elle opta pour « l'indépendance » dans le but de maintenir le racisme anti-haïtien, contrariant ainsi les desseins de ces institutions internationales.

En même temps, la Dominicaine a également contrarié les processus menés dans d'autres pays latino-américains, où, depuis les années 90, la politique de la reconnaissance culturelle étatique des peuples autochtones et noirs a pris de l'ampleur, ce qui a provoqué des changements dans les constitutions nationales, grâce aux luttes autochtones et noires (Curiel, 2013), et aussi dans les logiques néolibérales qui exotisent et marchandisent leurs productions culturelles (Chaves, Montenegro et Zambrano, 2014). En Dominicaine, cela ne s'est pas produit, d'abord parce qu'en général la majorité de la population suppose que la Dominicaine est majoritairement blanche et tout au plus mulâtre ou « café au lait », avec une culture supposément homogène ; et ensuite parce que reconnaître la population migrante haïtienne et la population dominico-haïtienne signifierait admettre qu'elles font partie de la nation.

Actuellement, la Dominicaine semble se mettre au diapason de l'esprit contemporain du moment : les politiques anti-immigration et leurs teintes racistes et colonialistes comme le font d'autres pays, par exemple les États-Unis et l'Union européenne, qui cherchent à renforcer une identité nationale prétendument blanche, tout en contrastant avec d'autres pays des Caraïbes anglophones et francophones qui ont renforcé leur négritude depuis des siècles (Goveia, 2017 ; Kamau, 2017). Même dans la Caraïbe hispanique, bien que par exemple à Cuba, malgré sa Révolution, les hiérarchies raciales d'origine coloniale aient subsisté, la négritude est reconnue comme partie intégrante de la définition du cubain, comme l'illustre la force de la religiosité yoruba (Beckford, 2017).

Peut-être que dans la Caraïbe, la République dominicaine ressemble davantage à Porto Rico, où la négritude est également fortement niée, à la différence que l'interventionnisme nord-américain a longtemps maintenu cette île dans une condition néocoloniale, ce qui a également entraîné des répercussions sur son identité nationale (Zenón, 1974 ; Sued et López, 1986). Que la Dominicaine nie la présence noire, et en particulier la présence dominico-haïtienne et haïtienne, signifie également une négation de ses autres ressortissants, qui sont noirs, noires et afrodescendant.e.s, un profond indice de l'une des formes les plus anciennes et les plus persistantes du racisme structurel.

Mon intention en partageant ce texte est d'inviter à générer des solidarités et des coalitions transnationales, en plus d'offrir en Dominicaine un matériau

permettant des analyses plus complexes autour de ces questions et, en particulier, face à l'Arrêt 168-13. Mon objectif fondamental fut de démasquer l'État dominicain, ses fonctionnaires et les élites dominicaines, et ainsi de contribuer à générer une conscience de race, de classe et de sexe. Avoir examiné les continuités et les discontinuités du racisme en République dominicaine, en centrant l'analyse sur la promulgation de l'Arrêt 168-13, est en fait une action antiraciste qui concrétise mes engagements politiques en tant que féministe décoloniale.

Bibliographie

ABU-LUGHOD, Lila (1990). La résistance idéalisée : tracer les transformations du pouvoir à travers les femmes bédouines. *American Ethnologist*, 17(1), 41-55.

AGAMBEN, Giorgio (2005). *Estado de excepción Homo sacer*, II, 1. Buenos Aires, Argentine : Adriana Hidalgo Editions.

AGENCE DES NATIONS UNIES POUR LES REFUGIES (ACNUR) (2014). Convention relative au statut des apatrides. Genève : ACNUR. <https://www.acnur.org/5b43cea54.pdf>.

AHMED, Sara (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh, Royaume-Uni : Edinburgh University Press.

ALBERT, Celsa (1990). *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*. Saint Domingue, République dominicaine : Editions INDAASEL.

ALEGRÍA-PONS, José Francisco (1993). *Gagá y vudú en la República Dominicana*. Saint Domingue, République dominicaine : Edition Chango Prieto.

AMNESTY INTERNATIONAL (2015). *Sans papiers, je ne suis personne : les personnes apatrides en République dominicaine*. Londres, Royaume-Uni : Amnesty International.

ANDERSON, Benedict (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Mexique D. F., Mexique : Fonds de Culture Economique

ANDÚJAR, Carlos (1999). Identidad cultural y religiosidad popular. Saint Domingue, République dominicaine : Letra Gráfica.

BÁEZ, Frank (1978). Azúcar y dependencia en la República Dominicana. Saint Domingue, République dominicaine : Editions de l'Universidad Autónoma de Santo Domingo.

BÁEZ, Frank ; LOZANO, Wilfredo (2008). La inmigración haitiana contemporánea en la República Dominicana. In LOZANO, W.; WOODING, B. (dir.), Los retos del desarrollo insular: desarrollo sostenible, migraciones y derechos humanos en las relaciones dominico-haitianas en el siglo XXI (pp. 175-225). Saint Domingue, République dominicaine : Editorial Búho.

BECKFORD, George (2017). Una visión caribeña de Cuba. In VALDÉZ GARCÍA, F. (dir.), Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo (pp. 213-226). Buenos Aires, Argentine : CLACSO.

BELIQUE, Ana (2017). Apátridas, segregación racial y violación de derechos: balance y retos tras 4 años de la sentencia. Santo Domingo, République dominicaine : Reconoci.do ; Friedrich Ebert Stiftung.

BELIQUE, Ana (2018). Genocidio civil de dominicanos y dominicanas de ascendencia haitiana en la República Dominicana. Meridional, (10), 179-186.

BELIQUE, Ana (24 octubre 2018). Radio Bemba. Acento. Disponible ici : <https://acento.com.do/2018/opinion/8617468-radio-bemba/>

BHABHA, Homi (1990). Nation and Narration. Londres, Royaume-Uni : Routledge.

BONÓ, Pedro ([1856] 2003). El Montero. Saint Domingue, République dominicaine : Editions Manatí.

BORRAT, Héctor (1989). El periódico, actor político. Barcelona, Espagne : Gustavo Gili.

BOURDIEU, Pierre (1979). Public Opinion Does Not Exist. In A. Matterlart y S. Siegelau (Eds.). Communication And Class Struggle (pp. 124-130). New York, Etats-Unis : International General.

BOURDIEU, Pierre (1990). Espacio social y génesis de las clases. Mexique D.F., México: Editorial Grijalbo.

BRAGA, José Luiz (2006). Dispositivos sociais de crítica midiática. São Paulo, Brésil : Paulus.

BRUNET, George ; PHAREL, Kesner (1998). La République de Haïti y la República Dominicana. In SILLÉ, R. ; INOA, O. ; ANTONIN, A. (dir.), La República Dominicana y Haïti frente al futuro (pp. 33-72). Saint Domingue, République dominicaine : FLACSO.

BUCK-MORSS, Susan (2005). Hegel y Haïti. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria. Buenos Aires, Argentine : Grupo Editorial Norma.

BYRON, John ; LAETHIER, Maud (2016). La etnología en Haïti. Emergencia, desafíos y desarrollo de una disciplina. Perfiles de la Cultura Cubana, (18). Récupéré de: <http://www.perfiles.cult.cu>.

CANDELARIO, Ginetta ; MANLEY, Elizabeth ; MAYES, April (2016). Cien años de feminismos dominicanos. El fuego tras las ruinas (1865-1931). Saint Domingue, République dominicaine : Archive Générale de la Nation.

CAPDEVILA, Lauro (2004). Una discriminación organizada: las leyes de inmigración dominicana y la cuestión haitiana en el siglo XX. Tebeto, 5, 438-454.

CASSÁ, Roberto (1977). Historia social y económica de la República Dominicana. Saint Domingue, République dominicaine : Editora Alfa y Omega.

CASTELLS, Manuel (2009) Comunicación y poder. Madrid, Espagne : Alianza Editorial.

CASTILLO, Vinicio (26 avril 2007). Lo que está en juego con el caso de Sonia Pierre. Listín Diario. Disponible à ici : <https://listindiario.com/puntos-de-vista/2007/04/26/10756/lo-que-esta-en-juego-con-el-caso-de-sonia-pierre>

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2004). Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Bogotá, Colombie : Siglo del Hombre Editores ; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar ; Universidad Santo Tomás de Aquino.

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES Y DEMOGRÁFICOS (CESDEM) (2008). Encuesta demográfica y de salud. República Dominicana 2007. Saint Domingue, République dominicaine : CESDEM.

CHATTERJEE, Partha (2009). La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos. Madrid, España: Siglo XXI.

CHAVES, Margarita ; MONTENEGRO, Mauricio ; ZAMBRANO, Marta (2014). « Introducción. Agentes sociales, estrategias políticas y mercados culturales en los procesos de patrimonialización ». In CHAVES, M., MONTENEGRO, M. & ZAMBRANO, M. (dir.), El valor del patrimonio : mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales (pp. 1-11). Bogotá, Colombie : Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

COLECTIVO 63 & DOMINICANOS POR DERECHO (2016). Desnacionalización y Apatridia en República Dominicana Hoy. Análisis Histórico-Jurídico a raíz de la Sentencia TC-168-13 y la Ley 169-14. Saint-Domingue, République dominicaine : Colectivo 63 y Dominicanos por derecho.

COLOMBO, Ramón (2010). « República Dominicana : Una locura mediática ». In RINCÓN, O. (dir.), ¿Por qué nos odian tanto? Estado y medios de comunicación en América Latina (pp. 37-54). Bogotá, Colombie : Centro de Competencia en Comunicación para América Latina.

COLOMBO, Ramón (13 avril 2013). « Peña Gómez Apatridia ». Listín Diario. Disponible sur : <http://www.elcaribe.com.do/2013/04/13/pena-gomez-apatrida>

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John (1992). Ethnography and the Historical Imagination. San Francisco, États-Unis : Westview Press.

COMMISSION INTERAMERICAINE DES DROITS DE L'HOMME (1991). Situación de los Haitianos en la República Dominicana. Disponible sur : <http://www.cidh.oas.org/annualrep/91span/cap.V.htm>

COMMISSION INTERAMERICAINE DES DROITS DE L'HOMME (2013). Informe Anual. Disponible sur : <http://www.oas.org/es/cidh/docs/anual/2013/docs-es/InformeAnual-Cap4-Intro-A.pdf>

COMMISSION INTERAMERICAINE DES DROITS DE L'HOMME (2015). Informe sobre la situación de los derechos humanos en República Dominicana. Disponible sur : <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/10/4614/9.pdf>

COMMISSION INTERAMERICAINE DES DROITS DE L'HOMME (2016). Informe Anual. Disponible sur : <http://www.refworld.org/es/pdfid/590a13a24.pdf>

COMMISSION INTERAMERICAINE DES DROITS DE L'HOMME HUMANOS (2017). Informe Anual. Disponible sur : <http://www.oas.org/es/cidh/docs/anual/2016/indice.asp>

CONGRES DE LA REPUBLIQUE DOMINICAINE (2014). Ley No. 169-14. Disponible sur : <https://www.refworld.org/es/pdfid/5d7fce04a.pdf>

COUR INTERAMERICAINE DES DROITS DE L'HOMME (2014). Caso de personas dominicanas y haitianas expulsadas en República Dominicana. Sentencia. Disponible sur : http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_282_esp.pdf

COUR INTERAMERICAINE DES DROITS DE L'HOMME (2018). Sentencia 282. 28 août 2014. Disponible sur : http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/haitianos_se_02.pdf

CUELLO, José (1997). Contratación de mano de obra haitiana destinada a la industria azucarera dominicana 1952-1986. Saint-Domingue, République dominicaine : Editora Taller.

CUEVAS, Héctor (1999). El azúcar se ahogó en la melaza : quinientos años de azúcar. Saint-Domingue, République dominicaine : Instituto Tecnológico de Saint Domingue.

CUMES, Aura (2014). La india como « sirvienta ». Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado (Thèse de doctorat). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

CURIEL, Ochy (2007). « Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto “mujeres” ». In FEMENIAS,

M., *Perfiles del feminismo iberoamericano* (pp. 163-192). Buenos Aires, Argentine : Catálogos.

CURIEL, Ochy (2010). « Hacia la construcción de un feminismo descolonizado ». In ESPINOSA, Y. (dir.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 69-78). Buenos Aires, Argentine : En la frontera.

CURIEL, Ochy (2013). *La Nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá, Colombie : Brecha lésbica y en la frontera.

CRUZ, Miguel (11 septembre 2007). « Taína Mirabal, una anti duartiana radical que afirma la historia ha sido distorsionada ». *Diario Libre*. Disponible sur : <https://www.diariolibre.com/actualidad/tana-mirabal-una-anti-duartiana-radical-que-afirma-la-historia-ha-sido-distorsionada-FNDL149590>

CRUZ, Miguel (8 juillet 2015). « Comienzan en EEUU boicot al turismo de República Dominicana con campaña en Facebook ». *Diario Libre*. Disponible sur : <http://www.diariolibre.com/noticias/comienzan-en-eeuu-boicot-al-turismo-de-republica-dominicana-con-campaa-en-facebook-AYDL1231111>

DAHL, Robert (1961). *Who governs? Democracy and power in an American city*. New Haven, États-Unis et Londres, Royaume-Uni : Yale University Press.

DAVIS, Angela (1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid, Espagne : Akal.

DAVIS, Angela (1999). *I Used to Be your Sweet Mama*. In RAINY, Gertude ; SMITH, Gertude Bessie & HOLIDAY, Billie, *Blues Legacies and Black Feminism*. New York, États-Unis : Random House.

DAVIS, Ellen (1987). *La otra ciencia. El vodú dominicano como religión y medicina populares*. Saint-Domingue, République dominicaine : Universidad Autónoma de Santo Domingo.

DEIVE, Carlos (1975). *Vodú y magia en Santo Domingo*. Saint-Domingue, République dominicaine : MHD.

DEIVE, Carlos (1980). *La esclavitud del negro en Santo Domingo*. Tomo I y II. Saint-Domingue, République dominicaine : Museo del Hombre Dominicano.

DEIVE, Carlos (1985). Los cimarrones del Maniel de Neiba : Historia y etnografía. Saint-Domingue, République dominicaine : Banco Central.

DEIVE, Carlos (1997). Los guerrilleros negros. Saint-Domingue, République dominicaine : Fundación Cultural Dominicana.

DE LA CADENA, Marisol (2007). Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina. Popayán, Colombie : Enviñon.

DE LA CRUZ, G. (2016). Derecho a la información y mediatización de la política en República Dominicana (Mémoire de Master). Universidad de Salamanca.

DE LA ROSA, Adalberto (27 mai 2015). « Hijos de inmigrantes dicen les siguen negando derechos ». Diario Libre. Disponible sur : <http://www.diariolibre.com/noticias/hijos-de-inmigrantes-dicen-les-siguen-negando-derechos-IWDL1166781>

DEL CASTILLO, José (2005). La formación de la industria azucarera dominicana entre 1872 y 1930. Saint-Domingue, République dominicaine : Academia Dominicana de Historia.

DEJANDO HUELLAS (21 novembre 2014). « Antología de una defensa esencial: La Sentencia 168-13 ». Disponible sur : <http://onorioster.blogspot.com/2014/11/prologo-antologia-de-una-defensa.html>

DESAHOGO DOMINICANO (7 novembre 2014). « Voto disidente de la magistrada Ana Isabel Bonilla en relación a la sentencia 256-14 del Tribunal Constitucional ». Disponible sur : <https://scharboy2009.wordpress.com/2014/11/07/voto-disidente-de-la-magistrada-ana-isabel-bonilla-sobre-la-sentencia-256-14-del-tc/>

DIARIO LIBRE (4 mai 2009). « DL con una preferencia sostenida de lectoría ». Disponible sur : <https://www.diariolibre.com/actualidad/dl-con-una-preferencia-sostenida-de-lectora-AKDL202332>

DIARIO LIBRE (12 mars 2013). « Dominicanos de ascendencia haitiana denuncian trabas en derecho nacionalidad ». Disponible sur : <http://www.diariolibre.com/noticias/dominicanos-de-ascendencia-haitiana-denuncian-trabas-en-derecho-nacionalidad-BMDL374984>

DIARIO LIBRE (26 avril 2013). « Foro por la Paz aboga por documentar haitianos en el país ». Disponible sur : <http://www.diariolibre.com/noticias/foro-por-la-paz-aboga-por-documentar-haitianos-en-el-pas-ODDL38093>

DIARIO LIBRE (6 octobre 2013). « Gobierno haitiano se opone al fallo dominicano sobre ciudadanía ». Disponible sur : <http://www.diariolibre.com/noticias/gobierno-haitiano-se-opone-al-fallo-dominicano-sobre-ciudadana-GMDL405298>

DIARIO LIBRE (7 octobre 2013). « Gobierno consultaría sectores para solucionar casos indocumentados ». Disponible sur : <http://www.diariolibre.com/noticias/gobierno-consultara-sectores-para-solucionar-casos-indocumentados-KMDL405492>

DIARIO LIBRE (6 décembre 2013). « Cardenal : “La CIDH no tiene que venir a meterse en los asuntos nuestros” ». Disponible sur : <https://www.diariolibre.com/actualidad/cardenal-la-cidh-no-tiene-que-venir-a-meterse-en-los-asuntos-nuestros-CNDL414116>

DIARIO LIBRE (31 décembre 2013). « Vargas Llosa pide al Papa Francisco remover al cardenal López Rodríguez ». Disponible sur : <http://www.diariolibre.com/noticias/vargas-llosa-pide-al-papa-francisco-remover-al-cardenal-lpez-rodriguez-KNDL418561>

DIARIO LIBRE (25 juin 2014). « La ONU que ayude ». Disponible sur : <http://www.diariolibre.com/opinion/la-onu-que-ayude-IJDL670811>

DIARIO LIBRE (25 octobre 2016). « La Junta Central Electoral dicen no tienen problemas personas amparadas por la Ley 169-14 ». Disponible sur : <https://www.diariolibre.com/actualidad/politica/jce-dice-no-tienen-problemas-amparados-con-la-ley-169-14-YD5270032>

DILONÉ, Manuel (2015). Historia de la industria azucarera dominicana. Familia Bateyera. Disponible sur : <http://familiabateyera.com/historia-de-la-industria-azucarera-dominicana/>

DOMÍNGUEZ, Giazú & LARA, Ali (2014). « Emociones y ciencias sociales en el ss. XX: La precuela del giro afectivo ». *Athenea Digital*, 14(1), 263-288.

DOMINICAN@S POR DERECHO (27 novembre 2013). « Caricom suspende la adhesión de la República Dominicana a ese grupo ». Disponible sur : <https://dominicanosxderecho.wordpress.com/2013/11/27/caricom-suspende-la-adhesion-de-la-republica->

DUSSEL, Enrique (1999). « Más allá del eurocentrismo: el sistema mundo y los límites de la modernidad ». In CASTRO-GÓMEZ, S., GUARDIOLA RIVERA, O. & MILLAN, C. (dir.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 147-161). Bogotá, Colombie : Instituto de Estudios Pensar, Universidad Javeriana.

EFE (7 novembre 2013). « HRW denuncia decisión del TC dominicano por crear “apátridas” ». Listín Diario. Disponible sur : <http://listindiario.com/las-mundiales/2013/11/07/298570/hrw-denuncia-decision-del-tc-dominicano-por-crear-apatridas>

EL GRÁFICO DEL SUR (14 juin 2018). « Saúl Pimentel, asegura que el Internet aniquila todos los periódicos de papel dominicanos ». El Gráfico del Sur. Disponible sur : <http://elgraficodelsur.com/saul-pimentel-asegura-que-el-internet-aniquila-todos-los-periodicos-de-papel-dominicanos/>

ESCOBAR, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela : Editorial el perro y la rana.

ESPINAL, Yanesis (10 mars 2013). « El país irá a tribunal internacional por casos haitianos ». El Caribe. Disponible sur : <http://www.elcaribe.com.do/2013/03/10/tendra-audiencia-ante-cidh-por-casos-haitianos>

ESPINOSA, Yuderlys (2016). « De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad ». *Solar*, 12(1), 141-171.

ESPINOSA, Yuderlys ; GÓMEZ, Diana ; OCHOA, Karina (2014). « Introducción ». In ESPINOSA, Y., GÓMEZ, D. & OCHOA, K. (dir.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 13-40). Popayán, Colombie : Editorial Universidad del Cauca.

FAIRCLOUGH, Norman (1989). *Language and Power*. Londres, Royaume-Uni : Longman.

FAIRCLOUGH, Norman & WODAK, Ruth (1997). « Critical discourse analysis ». In VAN DIJK, T. (dir.), *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction* (2e éd., pp. 258-284). Londres, Royaume-Uni : Sage.

FANON, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris, France : Éditions du Seuil.

FANON, Frantz (1963). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires, Argentine : Fondo de Cultura Económica.

FANON, Frantz (1965). *Racismo y cultura*. In F. Fanon, *Por la revolución africana* (pp 38-52). México, D.F. México: Fondo de Cultura Económica.

FERNÁNDEZ, José (2001). « Antecedentes de la Doctrina Monroe: posibilidades reales y percepciones acerca de una intervención de la Santa Alianza en Hispanoamérica ». *Ab Initio*, (3), 73-96.

FERNÁNDEZ, Leonel (18 janvier 2016). « En República Dominicana no existe la apatridia ». *Listín Diario*. Disponible sur : <https://listindiario.com/la-republica/2016/01/18/404305/en-republica-dominicana-no-existe-la-apatridia>

FONDS DES NATIONS UNIES POUR LA POPULATION (2013). *Inmigración, género y mercado de trabajo en la República Dominicana*. Saint-Domingue, République dominicaine

FOUCAULT, Michel (1969). *Arqueología del saber*. Madrid, Espagne : Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (1971). *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Dits et écrits, 2(84), 136-156

FOUCAULT, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Madrid, Espagne : Edisa.

FOUCAULT, Michel (1998). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (Vol. 1). Madrid, Espagne : Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (1999). *El orden del discurso*. Barcelona, Espagne : Tusquets Editores.

FOUCAULT, Michel (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Espagne : Paidós.

FOUCAULT, Michel (1999). Verdad y Poder. Estrategias de Poder. (Vol. 2). Barcelona, Espagne : Editorial Paidós.

FOUCAULT, Michel (2006). Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France: 1977-1978. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

FRANCO, Franklin (2 septembre 2005). « Peña Gómez, Balaguer y el racismo ». Hoy. Disponible sur : <https://hoy.com.do/pena-gomez-balaguer-y-el-racismo-iii/>

FRANCO, Franklin (2009). Historia del pueblo dominicano. Saint-Domingue, République dominicaine : Sociedad Editorial Dominicana.

FRANCO, Joaquín (1983). La isla al revés: Haití y el destino dominicano. Saint-Domingue, République dominicaine : Fundación José Antonio Caro.

FUNDACIÓN TELEFÓNICA (2007). Tendencias de los medios de comunicación el escenario iberoamericano. Madrid-Barcelone, Espagne : Editorial Ariel.

GALVÁN, Manuel de Jesús (1882). Enriquillo. Saint-Domingue, République dominicaine : Fundación El Libro.

GARCÉS, Miguel & ARROYAVE, Jesús (2017). « Autonomía profesional y riesgos de seguridad de los periodistas en Colombia ». Perfiles latinoamericanos, 25(49), 35-53. <https://dx.doi.org/10.18504/pl2549-002-2017>

GARCÍA, José Gabriel (1894). Compendio de la historia de Santo Domingo. Tomo II. Saint-Domingue, République dominicaine : Imprenta García Hermanos.

GARCÍA, José Gabriel (2016). Obras Completas. Volumen 1. Saint-Domingue, République dominicaine : Banco de Reservas et Archivo General de la Nación.

GAVIGAN, Patrick (1996). Beyond the bateyes. Haitian Immigrants in The Dominican Republic. New York, États-Unis : National Coalition for Haitian Rights.

GAZTAMBIDE, Antonio (2006). « La invención del Caribe a partir de 1898 (las definiciones del Caribe, revisitadas) ». Jangwa Pana, 5(1), 1-23.

GEERTZ, Clifford ; CLIFFORD, James & REYNOSO, Carlos (dir.) (1990). El surgimiento de la antropología posmoderna. Barcelone, Espagne : Gedisa.

GELLNER, Ernest (1983). Naciones y nacionalismos. Madrid, Espagne : Alianza Editorial.

GIDDENS, Anthony (2000). Sociología general. Madrid, Espagne : Alianza Editorial.

GNECCO, Cristobal & ZAMBRANO, Marta (2000). « El pasado como política de la historia ». In GNECCO, C. & ZAMBRANO, M. (dir.), Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia (pp. 11-22). Bogotá, Colombie : Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Universidad del Cauca.

GODARD, Francis (1996). « El debate y la práctica sobre el uso de las historias de vida en las ciencias sociales ». In CABANES, R. & GODARD, F. (dir.), Cuadernos del CIDS, 2(1), 5-41.

GÓMEZ, Osvaldo (28 janvier 2015). « Duarte y racismo ». El Nacional. Disponible sur : <https://elnacional.com.do/duarte-y-racismo/>

GONZÁLEZ-STEPHAN, Beatriz (2002). Fundaciones: Canon, historia y cultura nacional. La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX. Madrid, Espagne : Iberoamericana.

Gouvernement de Haïti (1983). Constitution d'Haïti. Port-au-Prince, Haïti.

Gouvernement de Haïti (2010). Plan d'Action pour la Récupération et le Développement de Haïti. Port-au-Prince, Haïti.

GOVEIA, Elsa (2017). Conclusión (Estudio de la historiografía de las Antillas inglesas hasta finales del siglo XIX, 1984). In VALDÉZ GARCIA, F. (dir.), Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo (pp. 57-71). Buenos Aires, Argentine : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.

GRAMSCI, Antonio (2000). Los cuadernos de la cárcel (trad. Ana María Palos). Puebla, Mexique : Era.

GUBER, Rosana (1996). « Las manos de la memoria ». Anuario Antropológico tempo Brasileiro, 95, 191-221.

GUBER, Rosana (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Argentine : Grupo Editorial Norma.

GUERRERO, José (2003). *Carnaval, cuaresma y fechas patrias*. Saint-Domingue, République dominicaine : Editora de Revistas.

GUILLAUMIN, Collette (1992). *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris, France : Côté-femmes.

HALL, Stuart (1997). « Representation ». In HALL, S. (dir.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres, Royaume-Uni : Sage Publications.

HALL, Stuart (2003). « ¿Quién necesita identidad? ». In HALL, S. & DUGAY, P. (dir.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires, Argentine : Amorrortu.

HALL, Stuart (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito, Équateur : Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Javeriana / Universidad Andina Simón Bolívar.

HARAWAY, Donna (1995). *Ciencia, cybors y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Espagne : Feminismos.

HARDING, Sandra (1992). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. New York, États-Unis : Cornell University Press.

HARVEY, David (2001). « Globalization and the Spatial Fix ». *Geographische revue*, 2, 23-30.

HAUT-COMMISSARIAT DES NATIONS UNIES AUX DROITS DE L'HOMME (2016). *Situation des migrants en transit*. Genève, Suisse

HENRÍQUEZ, G. Federico (10 janvier 2015). « Exterior e Interior ». Hoy. Disponible sur : https://issuu.com/hoyrd/docs/periodico_hoy_10_de_enero

HERRERA, Dalton (13 septembre 2015). « Recolectan firmas para la construcción de un muro ». *Listín Diario*. Disponible sur : <https://listindiario.com/la-republica/2015/09/13/387939/recolectan-firmas-para-la-construccion-de-un-muro>

HILL COLLINS, Patricia (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York, États-Unis : Routledge Classics.

HILL COLLINS, Patricia (1991). « Learning from Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought ». In FONOW, M.M. & COOK, A. (dir.), *Beyond Methodology: Feminist Research as Lived Research* (pp. 14-32). Bloomington, États-Unis : Indiana University Press.

HOBSBAWM, Eric (1991). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Espagne : Crítica Grijalbo Mondadorí.

HOY (7 septembre 2012). « RD ha tenido que ceder terrenos a Haití para delimitar la frontera ». Hoy. Disponible sur : https://issuu.com/hoyrd/docs/peri_dico_lunes_7_de_septiembre_de

HOY (20 juin 2013). « Denuncian que 80 dominicanos de ascendencia haitiana fueron despojados de sus documentos este mes ». *Hoy*. Disponible sur : <https://hoy.com.do/denuncian-que-80-dominicanos-de-ascendencia-haitiana-fueron-despojados-de-sus-documentos-este-mes/>

HOY (3 février 2014). « Encuesta Gallup-Hoy: Para el 62% de los ciudadanos sentencia TC no es antihaitiana ». Hoy. Disponible sur : <https://hoy.com.do/encuesta-gallup-hoy-para-el-62-de-los-ciudadanos-sentencia-tc-no-es-antihaitiana/>

HOY (4 février 2014). « Amnistía Internacional cree que más de dos mil personas quedaron apátridas con Sentencia de TC ». Hoy. Disponible sur : <http://hoy.com.do/amnistia-internacional-cree-mas-de-250-mil-personas-quedaron-apatridas-con-sentencia-del-tc/>

HOY (11 novembre 2014). « Presidente Medina sobre el plan de regularización ». Hoy. Disponible sur : <http://hoy.com.do/presidente-recibe-integrantes-comision-interamericana-derechos-humanos/>

HOY (21 septembre 2015). « FNP Polo soberano recogen firmas para la construcción de un muro en la frontera ». Hoy. Disponible sur : <https://hoy.com.do/fnp-polo-soberano-recogen-firmas-para-la-construccion-de-un-muro-en-la-frontera/>

- INOA, Orlando (1999). Azúcar, árabes, cocos y haitianos. Saint-Domingue, République dominicaine : Editora Cole, FLACSO-République dominicaine.
- JAMES, C.L.R. (2003). Los jacobinos negros. Madrid, Espagne : Fondo de Cultura Económica para América Latina.
- JELIN, Elizabeth (2001). Los trabajos de la memoria. Madrid, Espagne : Siglo Veintiuno Editores.
- JIMÉNEZ, Blas (2008). Afrodominicano por elección, negro por nacimiento. Saint-Domingue, République dominicaine : Editorial Manatí.
- JIMÉNEZ, Juan (2004). La República Dominicana (Análisis de su pasado y su presente). Saint-Domingue, République dominicaine : Sociedad Dominicana de Bibliófilos.
- JOA, Nancy (2009). Enriquillo, edición anotada y estudio crítico (Thèse doctorale). Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, Espagne.
- KAMAU, Eduard (2017). « La criollización en las Antillas de lengua inglesa ». In VALDÉZ GARCIA, F. (dir.), Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo (pp. 253-278). Buenos Aires, Argentine : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.
- KATZ, Claudio (2007). « Interpretaciones de la democracia en América Latina ». Página oficial de Claudio Katz. Disponible sur : http://www.lahaine.org/b2-img/katz_int.pdf
- LADERO, Miguel Ángel (2010). « La descripción del nuevo mundo en la primera mitad del siglo XVI: Pedro Mártir de Anglería y Gonzalo Fernández de Oviedo ». Estudios de Historia de España, 13(2), 313-337.
- LANDER, Edgardo (2003). « Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos ». In LANDER, E. (dir.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp. 11-40). Buenos Aires, Argentine : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- LAO-MONTES, Agustín (2007). « Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana ». Tabula Rasa, (7), 47-79.

LAO-MONTES, Agustín (2013). « Empoderamiento, descolonización y democracia sustantiva. Afinando principios ético-políticos para las diásporas Afroamericanas ». CS, 12, 53-84.

LE BRETON, David (1999). Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones. Buenos Aires, Argentine : Nueva Visión.

LECLERC, Isabel (26 août 2016). « Estudio revela hay 48,000 haitianos en sistema educativo dominicano ». Listín Diario. Disponible sur : <https://listindiario.com/la-republica/2016/08/26/432778/estudio-revela-hay-48000-haitianos-en-sistema-educativo-dominicano>

LEFEBVRE, Henri (2013). La producción del espacio. Madrid, Espagne : Capitán Swing Libros.

LEMKIN, Raphael (2008). El dominio del Eje en la Europa ocupada. Buenos Aires, Argentine : Prometeo, Eduntref.

LIPPMANN, Natalia & MARCELINO, Pedro (2014). « Migratory Policy as an Exclusionary Tool: The Case of Haitians in the Dominican Republic ». Laws, 3(1), 163-178.

LIRIANO, Alejandrina (1992). El papel de la mujer de origen africano en el Santo Domingo colonial. Siglo XVI-XVII. Saint-Domingue, République dominicaine : Centro de Investigación para la Acción Femenina – CIPAF.

LISTER, Elisa (2013). El conflicto dominico-haitiano en la narrativa caribeña contemporánea. Pétion-Ville, Haïti : C3 Editions.

LISTER, Elisa (2013). Una misma isla, dos mundos: análisis intertextual del conflicto dominico-haitiano. Rue Riguan, Pétion-Ville, Haïti : C3 Editions.

LISTÍN DIARIO (2 février 2014). « Un perfecto apátrida ». Disponible sur : <http://listindiario.com/editorial/2014/09/02/335977/un-perfecto-apatrida>

LISTÍN DIARIO (9 décembre 2015). « La frontera, ¿una ficción? ». Disponible sur : <https://listindiario.com/editorial/2015/12/09/399696/la-frontera-una-ficcion>

LISTÍN DIARIO (3 mars 2018). « Magistrado del TC llama a defender la soberanía del país ». Disponible sur : <https://listindiario.com/la>

republica/2018/03/03/504971/magistrado-del-tc-llama-a-defender-la-soberania-del-pais

LIZARDO, Fradique (1974). Danzas y bailes folklóricos dominicanos. Saint-Domingue, République dominicaine : Editora Taller, Museo del Hombre Dominicano – Fundación García Arévalo.

LLORENTE Y CUENCA (2014). Cambio religioso en América Latina, presente, pasado y porvenir. Informe Regional. Madrid, Espagne : D+i Llorente y Cuenca.

LOZANO, Bethy (2016). Tejiendo con retazos de memorias: insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial (Thèse doctorale). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Équateur.

LOZANO, Wilfredo (2014). « República Dominicana en la mira. Inmigración, exclusión social y despojo ciudadano ». Revista Nueva Sociedad, 251. Disponible sur : <http://nuso.org/articulo/republica-dominicana-en-la-mira-inmigracion-exclusion-social-y-despojo-ciudadano/>

LUCENA, Manuel (1996). Los códigos negros de la América España. Madrid, Espagne : UNESCO, Universidad de Alcalá.

LUGONES, María (2008). « Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial ». In MIGNOLO, W. (dir.), Género y Descolonialidad (pp. 13-54). Buenos Aires, Argentine : Del signo.

LUTZ, Catherine (1988). Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory. Chicago, États-Unis & Londres, Royaume-Uni : The University of Chicago Press.

MALDONADO, Nelson (2007). « Sobre la colonialidad del ser ». In CASTRO-GÓMEZ, S. & GROSFUGUEL, R. (dir.), El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 25-46). Bogotá, Colombie : Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

MANZI, Adrian (2013). « La racionalidad actual de los derechos humanos: lo jurídico, las ciencias humanas y la gubernamentalidad ». Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, 39(3), 267-284.

MARRERO, Ramón (1998). Over. Saint-Domingue, République dominicaine : Editora Taller.

MARTÍNEZ, Samuel & WOODING, Briget (2017). « El antihaitianismo en la República Dominicana: ¿Un giro biopolítico? ». *Migración y Desarrollo*, 15(28), 95-123.

MARX, Karl (1959). *El Capital*. Tomo I. Madrid, Espagne : Fondo de Cultura Económica.

MASSEY, Dorren (2004). « Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización ». *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 57, 77-84.

MASTRINI, Guillermo & BECERRA, Martin (2009). *Los monopolios de la verdad. Descifrando la estructura y concentración de los medios en Centroamérica y República Dominicana*. Buenos Aires, Argentine : Prometeo Libros.

MATHIEU, Nicole Claude (1991). *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, France : Côté-femmes Editions.

MATOS ARÉVALO, José (2015). « Prólogo ». In MATOS ARÉVALOS, J. & ORTIZ, F. (dir.), *Epifanía de la mulatez: historia y poesía* (pp. 12-25). La Havane, Cuba : Fundación Fernando Ortiz.

MBEMBE, Achille (2011). *Necropolítica*. Madrid, Espagne : Melusina.

MEDINA, Dilenia (2011). *Movimiento social: entre demandas, conflicto social y protestas*. Saint-Domingue, République dominicaine : Fundación Global Democracia y Desarrollo.

MEJÍA, Tirso (3 novembre 2013). « Xenofobia, racismo e interés nacional – A propósito de la decisión infortunada del TC ». *Hoy*. Disponible sur : <https://hoy.com.do/xenofobia-racismo-e-interes-nacional-proposito-de-la-decision-infortunada-del-tc/>

MELLA, Pablo (2013). *Los espejos de Duarte*. Saint-Domingue, République dominicaine : Editora Amigos del Hogar.

MELLA, Pablo (2013). « República Dominicana, “un pueblo café con leche” ».

Los dilemas de la historiografía dominicana ante la diáspora africana ». Communication présentée à la Septima Conferencia Bienal de la Asociación Mundial para el Estudio de la Diáspora Africana (ASWAD), Biblioteca Pedro Mir, Universidad Autónoma de Santo Domingo, Saint-Domingue, République dominicaine.

MÉNDEZ, Wanda (22 juin 2014). « Martelly declara apátridas a hijos de haitianos ». Listín Diario. Disponible sur : <http://www.diariolibre.com/noticias/ee-uu-denuncia-la-discriminacin-contra-haitianos-en-rd-FBDL1212421>

MENDIETA, Eduardo (2007). « “Hacer vivir y dejar morir”: Foucault y la genealogía del racismo ». Tabula Rasa, 6, 138-152.

MENDOZA, Breny (2001). « La desmitologización del mestizaje en Honduras: Evaluando nuevos aportes ». Mesoamérica, 42, 256-278.

MEZILAS, Glodel (2009). « La revolución haitiana de 1804 y sus impactos políticos sobre América Latina ». Estudios Filosóficos, 11(2), 31-42.

MIGNOLO, Walter (2007). « El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto ». In CASTRO-GÓMEZ, S. & GROSFUGUEL, R. (dir.), El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 25-46). Bogotá, Colombie : Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

MINTZ, Sidney (1986). Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna. Mexique, D.F. Mexique : Siglo XXI.

MOTA, Osvaldo (15 septembre 2008). « El pensamiento antropológico de Pedro Francisco Bonó ». Hoy Digital. Disponible sur : <http://hoy.com.do/el-pensamiento-antropologico-de-pedro-francisco-bono/>

MOYA PONS, Frank (1972). La dominación haitiana: 1822-1844. Santiago, République dominicaine : Universidad Católica Madre y Maestra.

MOYA PONS, Frank (2003). « Antihaitianismo histórico y antihaitianismo de Estado ». Disponible sur : <http://archivodeorbe15.blogspot.com/2013/03/frank-moya-pons-antihaitianismo.html>

MOYA PONS, Frank (2013). Manual de Historia dominicana. Saint-Domingue, République dominicaine : Ediciones Librería Dominicana.

MURRAY, Gerard (2010). « Lenguaje y raza en la frontera dominico-haitiana: apuntes antropológicos ». In DILLA ALFONSO, H. (dir.), La frontera dominico-haitiana. Saint-Domingue, République dominicaine : Editora Manatí.

NEGRO, Dalmacio. (1998). Patria, Nación y Estado. Separata de Veintiuno. (36). 77-90.

NÚÑEZ, Manuel. (2001). El ocaso de la nación dominicana. Saint-Domingue, République dominicaine : Letra Gráfica.

OFFE, Claus. (1992). Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional. Partidos políticos y nuevos movimientos sociales. Madrid, Espagne : Sistema.

OFICINA NACIONAL DE ESTADÍSTICA. (2002). VIII Censo de Población y Vivienda. Saint-Domingue, République dominicaine : Oficina Nacional de Estadística.

OFICINA NACIONAL DE ESTADÍSTICA. (2013). Encuesta Nacional de Hogares de Propósitos Múltiples. Informe General. Saint-Domingue, République dominicaine : Oficina Nacional de Estadística.

OFICINA NACIONAL DE ESTADÍSTICA. (2018). Encuesta Nacional de Hogares de Propósitos Múltiples. Saint-Domingue, République dominicaine : Oficina Nacional de Estadística.

OLIVA, Elena. (2015). Detrás del antihaitianismo se oculta la negrofobia: conversación con el intelectual Silvio Torres-Saillant en Santiago de Chile. Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos (4), 199-226.

ORGANISATION DES ETATS AMERICAINS (OEA). (6 décembre 2013). Observaciones preliminares de la visita de la CIDH a República Dominicana. Récupéré de <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2013/097a.asp>

ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL - OIT. (1983). Report of the Commission of Inquiry to examine the observance of certain international labor conventions by the Dominican Republic and Haiti with

respect to the employment of Haitian workers on the sugar plantations of the Dominican Republic. Official Bulletin, Special Supplement (Vol. 66, Series B). Récupéré de https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:50012:0::NO:50012:P50012_COMPLAINT_PROCEDURE_ID,P50012_LANG_CODE:3058940,en:NO.

ORTEGA, Yassica. (27 octobre 2013). Descendientes haitianos protestan frente al TC. Hoy. Récupéré de <http://hoy.com.do/descendientes-haitianos-protestan-frente-al-tc/>.

PEGUERO, Valentina et DE LOS SANTOS, Danilo. (1989). Visión General de la Historia Dominicana. Santiago, République dominicaine : Editora Pontificia Universidad Madre y Maestra.

PELLETIER, Paola. (25 septembre 2018). 23 de septiembre, Día Mundial contra la Apatridia. RD ¡No lo olvides! Acento. Récupéré de <https://acento.com.do/2018/opinion/8607994-23-septiembre-dia-mundial-la-apatridia-rd-no-lo-olvides/>.

PEÑA BATLLE, Manuel. (1942). Transformaciones el pensamiento político. Santiago de los Caballeros, République dominicaine : Editora El Diario.

PEÑA BATLLE, Manuel. (1946). Historia de la cuestión fronteriza dominico-haitiana. Ciudad Trujillo, République dominicaine : Editorial Luis Sánchez Andújar.

PEÑABATLLE, Manuel. (1948). La patria nueva. Ciudad Trujillo, République dominicaine : Impresora Dominicana.

PEÑA BATLLE, Manuel. (1954). Política de Trujillo. Ciudad Trujillo, République dominicaine : Impresora Dominicana.

PERDOMO, Nassef. (2016). Análisis crítico de la sentencia TC/0168/13. Memorias, (28), 93-135. Récupéré de <http://dx.doi.org/10.14482/memor.28.8099>.

PERERA, Aisnara et MERIÑO, María. (2006). Esclavitud, familia y parroquia en Cuba : otra mirada desde la microhistoria. Revista mexicana de sociología (68) (1), 137-179.

PÉREZ, Carlos. (1992). Movimientos sociales dominicanos : identidad y

dilemas. Saint-Domingue, République dominicaine : Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

PETROZZIELLO, Allinson. (2014). Género y el riesgo de apatridia para la población de ascendencia haitiana en los bateyes de la República Dominicana. Saint-Domingue, République dominicaine : Centro para la Observación Migratoria y el Desarrollo en el Caribe.

PHILLIPSON, Robert. (1992). Linguistic Imperialism. doi: [10.1002/9781405198431.wbeal0718](https://doi.org/10.1002/9781405198431.wbeal0718)

PIERRE-CHARLES, Gerard. (1993). Toussaint Louverture. Revista Mexicana de Política Exterior (40) (41), 30-52.

PICHARDO, Carlos. (15 novembre 2017). Afirmaque Tribunal Constitucional funge como apóstol del patriotismo nacional. Noticias Telemicro. Récupéré de <https://ntelemicro.com/v1/afirma-tribunal-constitucional-funge-apostol-del-patriotismo-nacional/>.

PORTALATÍN, Aida. (1986). Culturas africanas rebeldes con causa. Saint-Domingue, République dominicaine : Ediciones de la Biblioteca Nacional.

PRADO, Abdennur. (2018). Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial. Mexico, D.F., Mexique : Akal.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. (23 octobre 2014). Gobierno rechaza sentencia de Corte Interamericana de Derechos Humanos. Récupéré de <https://presidencia.gob.do/noticias/el-gobierno-dominicano-rechaza-la-sentencia-de-la-corte-interamericana-de-derechos-humanos>.

PRESTOL, Fredy. (1973). El Masacre se pasa a pie. Saint-Domingue, République dominicaine : Editorial Taller.

PRICE-MARS, Jean. ([1928] 2009). Ainsi parla l'oncle. La Havane, Cuba : Casa de las Américas.

PRICE, Richard. (1983). First-Time : The Historical Vision of an Afro-American People. Baltimore, États-Unis et Londres, Royaume-Uni : Johns Hopkins University Press.

PRICE, Susy et PRICE, Richard. (1980). Afro-American Arts of the Suriname

Rain Forest. Berkeley et Los Angeles, États-Unis : University of California Press.

PRIMERA, Maye. (19 juin 2013). Una veda avícola tensa la frontera entre República Dominicana y Haití. El País. Récupéré de https://elpais.com/internacional/2013/06/19/actualidad/1371610347_864787.html

QUIJADA, Mónica. (2000). Nación y territorio : la dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional argentina. Siglo XIX. Revista de Indias, 60 (219), 373-394.

QUIJANO, Aníbal. (1993). El trabajo. Argumentos (26) (72), 145-163.

QUIJANO, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América latina. Dans E. Lander (dir.), La colonialidad del saber : Eurocentrismo y Ciencias Sociales (pp. 1-14). Buenos Aires, Argentine : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

RAMÍREZ, Nelson. (1992). Encuesta sobre planificación familiar y otros indicadores sociales en los bateyes de la República Dominicana. Saint-Domingue, République dominicaine : USAID, Development Associates, Instituto APEC de Educación Sexual (INSAPEC).

RECONOCIDO. Historia de Reconoci.do. Récupéré de https://www.youtube.com/watch?v=SQsw217si_w.

REDACCIÓN MASACRE.COM. (26 août 2017). Duarte no fue un racista, fue un humanista que luchó por la independencia de su patria. Récupéré de <http://www.elmasacre.com/mobile/noticias/opinion/47930/duarte-no-fue-racista-fue-un-humanista-que-lucho-por-la-independencia-de-su-patria.html>

RENAN, Ernest. (1889). ¿Qué es una nación?; Cartas a Strauss. Madrid, Espagne : Alianza.

RESTREPO, Eduardo. (2008). Cuestiones de método : « eventualización » y problematización en Foucault. Tabula Rasa, (8), 111-132.

RESTREPO, Eduardo et ROJAS, Axel. (2010). Inflexión decolonial : fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán, Colombie : Universidad del Cauca.

RESTREPO, Eduardo et URIBE, María. (2000). Introducción. Dans E.

Restrepo et M. Uribe (dir.), *Antropologías Transeúntes* (pp. 9-24). Bogotá, Colombie : Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

RIÑANO, Pilar. (2006). *Antropología del recuerdo y el olvido. Jóvenes, memoria y violencia en Medellín*. Medellín, Colombie : Editorial Universidad de Antioquia, ICANH.

RICH, Adrienne. (1998). La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana. Dans M. Navarro et C.R. Stimpson (dir.), *Sexualidad, género y roles sexuales* (pp. 36-64). Buenos Aires, Argentine : Fondo de Cultura Económica.

RICŒUR, Paul. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, Argentine : Fondo de Cultura Económica.

RIVAS, Ubi. (13 décembre 2013). Memoria 1937 versus memoria 1844. Hoy. Récupéré de <http://hoy.com.do/memoria-1937-versus-memoria-1844/>.

RIVAS, Ubi. (27 janvier 2014). Honrar Sentencia 168-13. Hoy. Récupéré de <http://hoy.com.do/honrar-sentencia-16813/>

RIVERA, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales*. Buenos Aires : Tinta y Limón/Retazos.

RIVEROS, Natalia. (2014). Estado de la cuestión de la población de los bateyes dominicanos en relación a la documentación. Saint-Domingue, République dominicaine : Obmica-Buho.

RODRÍGUEZ, Emilio. (1957). *Relaciones históricas de Santo Domingo* (Vols. 1-3). Ciudad Trujillo : Editora Montalvo.

ROSALDO, Michelle. (1980). *Knowledge and Passion : Ilongot Notion of Self and Social Life*. Cambridge, États-Unis : Cambridge University Press.

ROSEMBERG, June. (1979). El gagá : Religión y sociedad de un culto dominicano. Saint-Domingue, République dominicaine : Universidad Autónoma de Santo Domingo.

SABBAGH, Ivette et TAVAREZ, Dinorah. (1986). Formas de reproducción de la fuerza de trabajo azucarera : Caso del ingenio Barahona. *Ciencia y Sociedad*, 11 (4), 414-437.

SAGAS, Ernesto et ROMÁN, Ediberto. (2018). ¿Quién pertenece? Ciudadanía

y apatridia en República Dominicana. Dans M. Bosch et C. E. Acosta A. Pérez (dir.), *Masacre de 1937. 80 años después. Reconstruyendo la memoria* (pp. 303-346). Saint-Domingue, République dominicaine : Fundación Juan Bosch, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO-.

SANTANA, Omar. (4 octobre 2013). Grupos protestan frente al Tribunal Constitucional. *Diario Libre*. Récupéré de <http://www.diariolibre.com/noticias/grupos-protestan-frente-al-tribunal-constitucional-AMDL405005>.

SCOTT, James. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Mexique, D.F., Mexique : Ediciones Era.

SILIÉ, Rubén. (2002). *La nueva inmigración haitiana*. Saint-Domingue, République dominicaine : Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO-.

SILVA, Fabio. (2006). Balance actual de la antropología en el Caribe colombiano. Dans A. Espinosa (dir.), *Respirando el Caribe. Memorias del II Encuentro de Investigadores sobre Caribe Colombiano* (pp. 55-84). Carthagène, Colombie : Observatorio del Caribe Colombiano.

SMITH, Anthony. (2000). *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Cambridge, États-Unis : Polity Press.

SOTO, José. (2015). Genocidio civil en la República Dominicana : La población de ascendencia haitiana víctima de prejuicios raciales, discriminación y exclusión social. Récupéré de <https://dominicanosxderecho.wordpress.com/2015/01/23/desnacionalizacion-nose-inicia-con-sentencia-168-13-del-tc-breve-contexto-de-la-lucha-por-derecho-al-nombre-y-nacionalidad/>

SUED, Jalil et LÓPEZ, Ángel. (1986). *Puerto Rico negro*. San Juan, Porto Rico : Editorial Cultural.

SOMMER, Doris. (2004). *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales en América Latina*. Bogotá, Colombie : Fondo de Cultura Económica.

TEJADA, Dagoberto. (1998). *Cultura popular e identidad nacional*. Saint-Domingue, République dominicaine : Consejo Presidencial de Cultura, Instituto Dominicano de Folklore.

TEJADA, Miguel. (11 septembre 2017). Taína Mirabal, una anti duartiana

radical que afirma la historia ha sido distorsionada. Diario Libre. Récupéré de <https://www.diariolibre.com/actualidad/tana-mirabal-una-anti-duartiana-radical-que-afirma-la-historia-ha-sido-distorsionada-FNDL149590>

TELLO, Felipe. (2001). Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. *Revista de Sociología*. Universidad Autónoma de Chile, no. 26, 45-57.

THOMAS, Hugh. (1977). *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440-1870*. Barcelona, Espagne : Planeta.

THOMPSON, John. (1998). *Los medios y la modernidad*. Barcelone, Espagne : Paidós.

TOLENTINO, Hugo. (1992). *Raza e historia en Santo Domingo. Los orígenes del prejuicio racial en las Américas*. Saint-Domingue : Fundación Cultural Dominicana.

TORRES-SAILLANT, Silvio. (2019). *El retorno de las Yolas. Ensayos sobre la diáspora, democracia y dominicanidad*. Saint-Domingue, République dominicaine : Editorial Universitaria Bonó ; Ediciones MSC.

TOURAINÉ, Alain. (1991). *Los movimientos sociales*. Buenos Aires : Almagesto.

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

TROUILLOT, Michel. (2003). *Transformaciones globales : la antropología y el mundo moderno*. Cauca-Bogotá, Colombie : Universidad del Cauca y CESO-Universidad de los Andes.

TROUILLOT, Michel. (2007). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*. Granada Espagne : Comares.

TUHIWAI, Linda. (2016). *Descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago, Chili : Lom Ediciones.

TURITS, Richard. (2014). *Un mundo destruido, una nación impuesta : La masacre haitiana de 1937 en la República Dominicana*. *Translating the Americas*, 2 (3), 589-635.

TZUL, Gladys. (2016). Sistema de gobierno comunal indígena. Guatemala, Guatemala : Editorial Maya.

ULLOA, Jorge. (2015). Cultura material, patrimonio arqueológico y diáspora africana en la República Dominicana. Un enfoque crítico-epistemológico. *Ciencia y Sociedad*, 40 (1), 77-107.

UNESCO. (2017). Análisis de Desarrollo Mediático en la República Dominicana. Saint-Domingue, République dominicaine : UNESCO.

URIBE, Millizen. (3 octubre 2013). Presencia policial en TC ante posible manifestación organizaciones. Hoy. Recuperé de <http://hoy.com.do/presencia-policial-en-tc-ante-posible-manifestacion-organizaciones/>.

VALENCIA, Arturo. (1989). Derecho Civil. Tomo I. Bogotá, Colombie : Temis.

VALERO, Arnaldo. (2001). Dialéctica de la transculturación en la antropología y la narrativa cubanas (1905-1940). *Boletín Antropológico*, 1 (51), 53-74.

VAN DIJK, Teun. (1997). Racismo y análisis crítico de los medios. Barcelone, Espagne : Paidós.

VAN DIJK, Teun. (1999). El análisis crítico del discurso. *Anthropós*, 186, 23-36.

VAN DIJK, Teun. (2004). Discurso y dominación. Bogotá, Colombie : Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

VAN DIJK, Teun. (2006). Discurso y manipulación : Discusión teórica y algunas aplicaciones. *Revista Signos*, 39 (60), 49-74.

VANNA, Ianni. (1985). Masas y revuelta. Saint-Domingue, République dominicaine : Editora Universitaria.

VARGAS, Alfredo. (22 septembre 2005). Los dominicanos desde la perspectiva de los haitianos. *Diario Libre*. Recuperé de <https://www.diariolibre.com/opinion/en-directo/los-dominicanos-desde-la-perspectiva-de-los-haitianos-YA1332133>.

VARGAS, Tahira. (14 mars 2015). ¿Quién promueve el antihaitianismo?, ¿para qué?. Hoy. Récupéré de <https://hoy.com.do/quien-promueve-el-antihaitianismo-para-que/>.

VEGA, Bernardo. (1988). Trujillo y Haití. Saint-Domingue, République dominicaine : Fundación Cultural Dominicana.

VELOZ, Marcio. (2004). La mosca del soldado. Saint-Domingue, République dominicaine : Siruela.

VERAS, Ramón. (1980). Trabajadores migratorios, su situación de trabajo y seguridad social en Iberoamérica. Communication présentée au VII Congrès Iberoamericano de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social. Asociación Iberoamericana de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social. Guillermo Cabanellas, Saint-Domingue.

VERITÉ/CIPAF. (2011). Investigación sobre los indicadores de trabajo forzoso en la cadena de suministro de azúcar en República Dominicana. Récupéré de <https://www.verite.org/wp-content/uploads/2016/11/Investigacion-Sobre-Indicadores-de-Trabajo-Forzoso-en-el-Sector-de-Azucar-de-la-Republica-Dominicana.pdf>

VINCENS, B. Marisol. (20 juin 2013). Comercio de igual a igual. El Caribe. Récupéré de <http://www.elcaribe.com.do/2013/06/20/igual-igual>.

WEBER, Max. (1964). Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. Madrid, Espagne : Fondo de Cultura Económica

WERNER, Marión. (2014). Reproduciendo diferencias, reproduciendo el capital : Nuevas geografías en la producción exportadora en la República Dominicana y Haití. Dans M. Boch (dir.), República Dominicana y Haití : el derecho a vivir (pp. 269-300). Saint-Domingue, République dominicaine : Fundación Juan Boch.

WIEVIORKA, Michel. (2009). El racismo, una introducción. Barcelona: Gedisa, editorial.

WILLIAMS, Eric. (2011). Capitalismo y esclavitud. Madrid, Espagne : Traficantes de sueños.

WITTIG, Monique. (1982). La categoría sexo. Feminist Issues (2) (2).

WITTIG, Monique. (2006). El pensamiento heterosexual y otros ensayos. Barcelone, Espagne : Egales.

WOODING, Bridget. (2010). El impacto del terremoto en Haití sobre la inmigración haitiana en República Dominicana. *América Latina Hoy*, 56, 111-129.

WRIGHT, Eric. (1985). *Classes*. Londres, Grande-Bretagne : Verso Editions.

YUVAL-DAVIS, Nira. (1997). *Género y Nación*. Lima, Pérou : Centro de la mujer peruana Flora Tristán.

ZENÓN, Isabelo. (1974). *Narciso descubre su trasero*. Humacao, Porto Rico : Ediciones Furidi

Annexe 1

Brève description des personnes ayant partagé leur témoignage

N°	Lieu et date de l'entretien	Prénom et nom de la personne interviewée	Description de la personne interviewée
1	Saint Domingue, RD. Le 1 ^{er} décembre 2015.	Sirana Dolis	Elle est née dans le Batey La Trampa, dans la province de San Pedro de Macorís, au sud-est de la République dominicaine. Fille d'un père et d'une mère haïtiens qui travaillaient dans l'industrie sucrière. Elle a 58 ans, 5 enfants, 13 petits-enfants et 2 arrière-petits-enfants. Elle se reconnaît comme une femme noire. Elle a fait partie du Mouvement Socialiste des Travailleurs, du Mouvement Paysan, ainsi que de l'Église catholique. Au moment de l'entretien, elle était coordinatrice du Mouvement des femmes dominico-haïtiennes (MUDHA)

2	Saint Domingue, RD. Le 2 décembre 2015.	Ana Maria Belique	Elle est née dans le Batey Ulloa, à San Pedro de Macorís, et y a vécu jusqu'à l'âge de 12 ans. Sa mère est arrivée en République dominicaine depuis Haïti à la fin des années 1960, à l'âge de 5 ans. Son père est également venu d'Haïti pour travailler dans l'industrie sucrière. Elle a 3 demi-frères et sœurs et, du côté de ses deux parents, ils sont 10 enfants, dont elle est la sixième. Elle a aidé à élever les quatre plus jeunes qu'elle. Dès son plus jeune âge, elle a été impliquée dans la Pastorale haïtienne, où elle a participé à des groupes de danse et de musique. Elle est actuellement l'une des principales dirigeantes du mouvement Reconocido.
3	Saint Domingue, RD. Le 6 décembre 2015.	Lourdes Antuan	Elle se définit comme dominicaine d'ascendance haïtienne noire. Elle est née dans le <i>Batey Cocinero</i>, situé à Bayaguana, dans la province de Monte Plata, au sud du pays. Son père et sa mère sont des immigrants haïtiens. Son père est arrivé en République dominicaine depuis Haïti pour couper la canne à sucre il y a environ 50 ans, fuyant la dictature de Papa Doc, François Duvalier. Elle a travaillé dans différentes organisations et, au moment de l'entretien, elle suivait un master à l'Université Pedro Henríquez Ureña.

4	Saint Domingue, RD. Le 7 février 2016.	Epifania Saint Chals Lichardo	34 ans. Elle se définit comme une femme féministe et métisse, dominicaine d'ascendance haïtienne. Elle est née dans le <i>Batey</i> La Higuera, dans la province d'El Seybo, à l'est du pays. Son père est arrivé pour la première fois en République dominicaine en 1959 pour couper la canne à sucre. Sa mère est née en République dominicaine, mais alors qu'elle était très jeune, sa grand-mère l'a emmenée en Haïti. Elle est revenue une fois devenue jeune adulte et s'est consacrée à des travaux agricoles dans les plantations sucrières. Elle a terminé ses études secondaires. Elle travaille dans le domaine des droits humains des personnes d'ascendance haïtienne dans les <i>bateyes</i>. Actuellement, elle travaille avec une organisation qui promeut le renforcement des syndicats de travailleurs liés aux <i>ingenios</i> (centrales et plantations sucrières), parmi lesquels se trouvent des personnes immigrées.
---	--	-------------------------------	--

5	Batey Sabana Sarga, Province de Monte Plata. Le 17 février 2016.	Reyna Antuan	Elle est née et a grandi dans le Batey Sabana Larga Gonzalo, dans la province de Monte Plata, au sud de la République dominicaine. Elle a 20 ans et est la troisième de trois enfants. Son père, haïtien, est arrivé en République dominicaine pour couper la canne à sucre. Sa mère s'est consacrée à des travaux agricoles. Elle a poursuivi ses études jusqu'en classe de terminale. Elle se définit comme noire.
6	San Luis Ouest. Saint Domingue, RD. Le 14 février 2016.	Franchesca Duvergé Françoise et son père Besoñé Duvergé	Elle est née à Saint-Domingue. Elle a 24 ans. Elle a une sœur issue des mêmes parents, ainsi que 22 demi-frères et sœurs du côté paternel. Son père est arrivé en République dominicaine pour couper la canne à sucre à partir des années 1950. Sa mère est arrivée plus tard et, en plus de vendre des <i>yaniqueques</i> (galettes frites), elle a également coupé la canne à sucre. Elle s'identifie comme noire. Elle est en deuxième année de lycée. Besoñé Duvergé, 75 ans. Il est arrivé à Guaymate, dans le sud de la Dominique, comme coupeur de canne dans les années 1950. Il a travaillé comme coupeur de canne de 1959 à 1999.

7	Villa Mella, Saint Domingue Nord, RD. Le 16 février 2016.	Altagracia Jean Joseph	Elle se définit comme une femme noire <i>bateyera</i> (originaire d'un <i>batey</i>). Elle est née en 1985 dans l'un des <i>bateyes</i> de la province d'El Seybo, à l'est du pays, de père et mère haïtiens, qui étaient venus en République dominicaine depuis Haïti pour travailler dans la canne à sucre. Pendant de nombreuses années, elle a effectué des travaux domestiques dans des maisons de particuliers. Très jeune, elle a travaillé dans une zone franche, puis dans l'hôtellerie, dans l'animation touristique. Elle a également travaillé à la Commission centrale électorale (<i>Junta Central Electoral</i>), ainsi que dans plusieurs ONG. Elle a fait partie du mouvement « Soy Dominicano como tú ». Actuellement, elle est avocate et a un enfant.
---	--	---------------------------	--

8	San Pedro de Macorís. Le 27 février 2016.	Josue Michel	Il a 31 ans. Il est né dans le <i>Batey Esperanza</i>, à San Pedro de Macorís, à l'est de la République dominicaine. Il est le fils d'une mère et d'un père haïtiens. Il a 6 frères et sœurs. Il a étudié jusqu'en 5^{ème} (collège) Il se définit comme noir. Il a travaillé comme assistant dans la construction et travaille actuellement comme chauffeur de <i>concho</i> (moto-taxi), transportant des personnes entre le <i>batey</i> et San Pedro de Macorís.
9	San Pedro de Macorís, RD. Le 27 février 2016.	July Paredes	Il a 25 ans, est né à Bayaguana, dans la province de Monte Plata, et a été déclaré dans le <i>Batey La Esperanza</i> à San Pedro de Macorís, à l'est du pays. Il se définit comme un homme noir. Il est le troisième de cinq frères et sœurs, et son père comme sa mère sont de nationalité haïtienne, arrivés en République dominicaine pour travailler dans la canne à sucre. Il travaille dans une entreprise de purification d'eau, mais de manière informelle, car il ne possède pas de documents.

10	Batey Palmarejo, Los Alcarrizos, Saint Domingue Ouest, RD. Le 1er mars 2016.	Santos Florian	Il est né à Palmarejo, à Los Alcarrizos, un quartier de Santo Domingo Oeste. Il a 17 ans. Il a 4 frères et sœurs et est le plus jeune. Aucun d'entre eux ne possède de documents. Son père est arrivé en République dominicaine pour couper la canne à sucre à l'âge de 17 ans ; il a aujourd'hui 58 ans et est retraité. Sa mère a 44 ans. Il se définit comme noir. Il joue au basketball et n'a pas pu poursuivre ses études en raison de l'absence de documents.
11	Batey Sabana Larga, Monte Plata, RD. Le 6 mars 2016.	Dilcia Sentilis	Elle est née à Sabana Larga de Gonzalo, dans la province de Monte Plata, au sud du pays. Elle a 32 ans. Elle a 9 frères et sœurs. Son père et sa mère sont haïtiens, arrivés dans le pays dans les années 1980 pour travailler dans les cultures de canne à sucre. Elle se reconnaît comme noire, et a étudié jusqu'en 4ème (collège). Après avoir travaillé pendant de nombreuses années comme employée domestique dans des maisons particulières, elle est aujourd'hui concierge dans une école publique. Elle a 8 enfants.

12	Saint Domingue, RD. Le 15 mai 2016.	Manuel de Jesús Dandré.	Avocat, défenseur des droits humains et activiste de la cause des Dominicain.e.s d'ascendance haïtienne. Il a 56 ans. Il est né dans la province d'Azua, au sud de la République dominicaine. Sur 13 frères et sœurs, 4 ont survécu, les autres sont décédés en bas âge. Il a travaillé pour le HCR (ACNUR), au Conseil d'État du Sucre. Par la suite, il a travaillé à l'OIM, au CRS, puis dans des ONG.
----	-------------------------------------	-------------------------	---

13	Saint Domingue, RD. Le 5 mai 2016.	Melciades Yan	Elle a 48 ans, est née dans le <i>Batey</i> La Jagua, dans la province de Monte Plata, au sud de la République dominicaine. Son père et sa mère ont migré depuis Haïti en 1962 pour travailler dans la canne à sucre. Son père exerçait également comme tailleur, bien que cette activité soit interdite dans le <i>batey</i>. Il est retourné en Haïti en 1986, tandis que sa mère est restée en République dominicaine. Elle a étudié une licence en éducation avec une spécialisation en sciences sociales, mais n'a pas pu la terminer. Elle a travaillé dans des hôtels et dans le domaine éducatif. On souligne notamment son expérience dans une école fréquentée par des enfants dominicains d'ascendance haïtienne qui n'ont pas pu intégrer l'école publique faute de disposer des documents désormais exigés par l'État dominicain
----	------------------------------------	---------------	---

14	<i>Batey</i> Sabana Larga, Province de Monte Plata, RD	Juan Alberto Antuan Bill	Il est né à Sabana Larga de Gonzalo, un <i>batey</i> de la commune de Sabana Grande de Boyá, dans la province de Monte Plata, au sud de la République dominicaine. Il a 27 ans. Son père et sa mère sont haïtiens, arrivés ensemble en République dominicaine en 1987 pour couper la canne à sucre. Il a été déclaré par son père. Il a eu son baccalauréat, mais n'a pas pu intégrer l'université en raison de problèmes liés aux papiers d'identité. Il a fait partie de groupes de théâtre et s'est distingué comme étudiant aux Beaux-Arts. Il fait partie du mouvement <i>Reconoci.do</i>.
----	--	--------------------------	---

15	Batey La Esperanza, San Pedro de Macorís, R.D.	Maria Elena Dolcy Yan	Elle a 24 ans. Elle est née dans le Batey La Esperanza, à San Pedro de Macorís, à l'est du pays. Elle a six frères et sœurs et est la troisième. Son père comme sa mère sont nés en Haïti, mais sont arrivés très jeunes en République dominicaine. Son père a travaillé dans un <i>ingenio</i> sucrier (centrales et plantations de canne à sucre) et vendait également des jus. Sa mère vendait des plats préparés et des sucreries. Elle a trois enfants. Elle a étudié au collège, a travaillé comme employée domestique chez des particuliers ainsi que dans un commerce de vente de poulets. Elle se définit en tant que <i>morena</i>.
16	Santiago, Le 10 décembre 2015.	Yoselyn Guerrero	Elle est née dans le Batey La Esperanza, à San Pedro de Macorís. Elle vit actuellement à Santiago de los Caballeros. Elle a 4 frères et sœurs. Elle est médecin. À partir de la situation engendrée par l'arrêt 168, elle a commencé à écrire des articles et des poèmes comme forme d'expression et de prise de conscience. Elle fait partie du mouvement <i>Reconoci.do</i>.

Annexe 2

Tendances de categories par annee

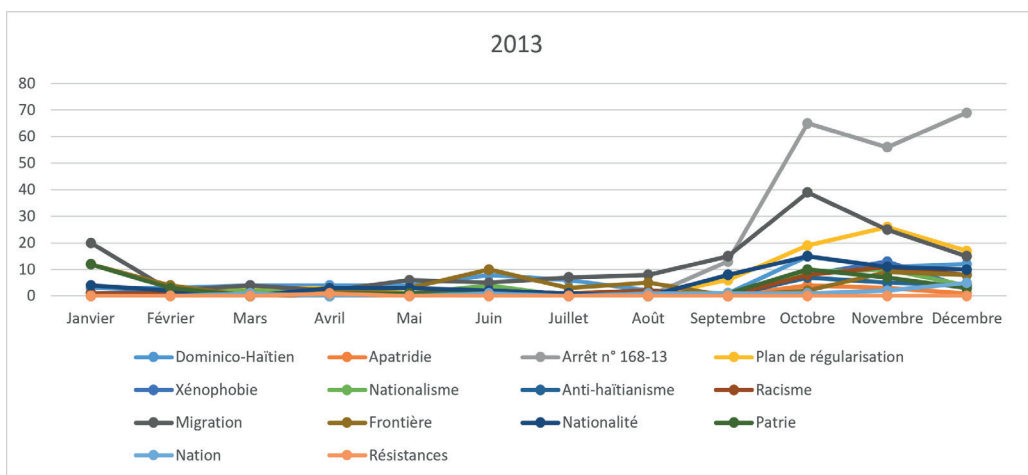


Tableau 2. Tendances d'apparition des catégories par mois de l'année 2013

Source : Élaboration propre sur la base des archives des journaux étudiés

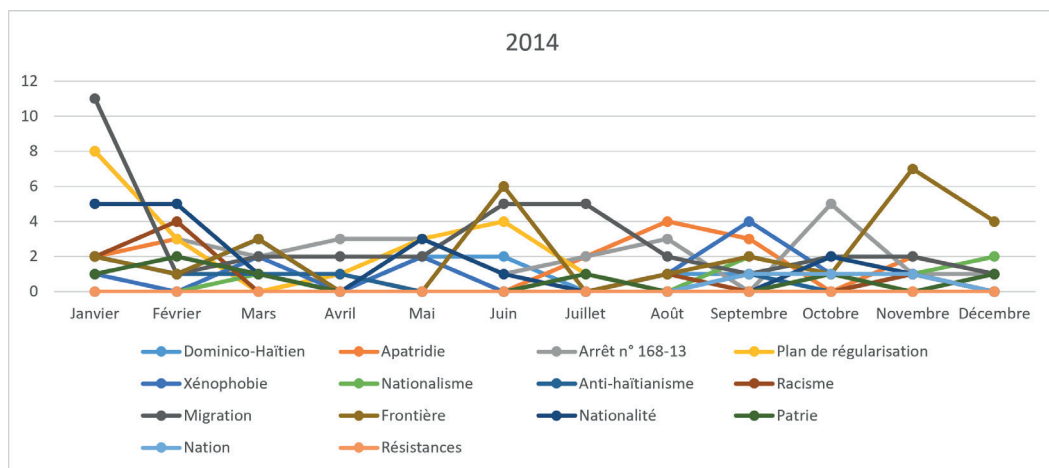


Tableau 3. Tendances d'apparition des catégories par mois de l'année 2014

Source : Élaboration propre sur la base des archives des journaux étudiés

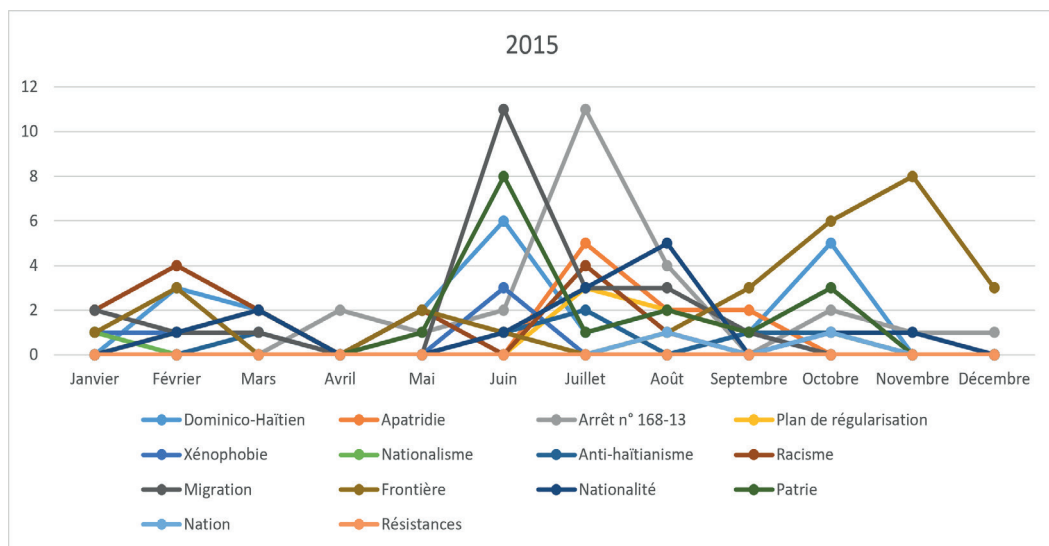


Tableau 4. Tendances d'apparition des catégories par mois de l'année 2015

Source : Élaboration propre sur la base des archives des journaux étudiés

Images

d'ouverture

Introduction : Kastiyo-Spinósa, 2017

Chapitre 1 : Carte de l'île d'Hispaniola, de la République dominicaine et d'Haïti. Source : <https://es.123rf.com>

Chapitre 2 : Maribel Núñez, 2016

Chapitre 3 : Maribel Núñez, 2016

Chapitre 4 : Maribel Núñez, 2016

Chapitre 5 : Les mythes du plan de régularisation, article d'opinion de l'ancien président Leonel Fernández dans lequel il défend le succès du plan de régularisation. Journal Listín Diario. 29 juin, 2015.

Chapitre 6 : Maribel Núñez, 2016

Conclusions Finales : Maribel Núñez, 2016

Biographie

Ochy Curiel est née en République dominicaine et colombienne nationalisée. Elle est docteure et titulaire d'un master en anthropologie sociale de l'Université Nationale de Colombie.

Elle est membre fondatrice du *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista* - GLEFAS (Groupe latino-américain d'études, de formation et d'action féministe). Elle est également auteure-compositrice. Militante du mouvement lesbien-féministe, antiraciste, du féminisme autonome et du féminisme décolonial.

Elle a plusieurs publications parmi lesquelles se distingue son livre : *La Nación Heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación* (2013) (La Nation Hétérosexuelle : Analyse du discours juridique et du régime hétérosexuel à partir de l'anthropologie de la domination (2013). Elle a été coéditrice de plusieurs ouvrages et a écrit plusieurs articles dans lesquels elle articule, dans une perspective décoloniale, l'analyse du racisme, du (hétéro)sexisme, du classisme et de tous les systèmes de domination.

UN COUP D'ÉTAT : L'ARRÊT 168-13

Continuités et discontinuités du racisme en République Dominicaine

Depuis une perspective décoloniale et à partir de l'anthropologie historique, ce livre examine les circonstances politiques, sociales et économiques qui ont conduit à la promulgation de l'Arrêt 168-13 émise par le Tribunal Constitutionnel Dominicain, lequel a dénationalisé des milliers de Dominicaines et de Dominicains d'ascendance haïtienne en République Dominicaine en 2013. Il explore les continuités du racisme issues des processus de colonisation entre Espagnols et Français qui ont donné naissance à deux États nationaux : Haïti et la République Dominicaine, ainsi que les tensions historiques durables entre ces pays, lesquelles se manifestent dans ce dernier sous la forme d'un racisme d'État antihaitien. L'auteure examine également sa discontinuité, dans la mesure où l'Arrêt a exprimé de nouvelles pratiques et stratégies racistes, produits du renforcement d'un nationalisme ayant provoqué un génocide civil contre la population dominicaine d'origine haïtienne, noire et considérée comme « autre ».

Ce travail met en lumière la responsabilité des élites lettrées, des fonctionnaires publics et des principaux politiciens nationalistes, responsables du processus de dénationalisation visant à consolider un projet national eurocentrique, blanc et hispanophile.

L'auteure montre également les différentes formes de résistance des personnes affectées qui, par la lutte collective, ont dignifié leurs subjectivités et sont devenues un sujet politique important dans le contexte dominicain.

