

**« SOMOS DOMINICANOS » : LA MIGRATION HAÏTIENNE ET LA  
QUESTION DE L'IDENTITÉ NATIONALE EN RÉPUBLIQUE  
DOMINICAINE**

**Doryann Dupuy**

Thèse soumise à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
Dans le cadre des exigences du programme de  
Maîtrise ès arts en Sociologie

École d'études Sociologiques et Anthropologiques  
Faculté des Sciences Sociales  
**Université d'Ottawa**

© Doryann Dupuy, Ottawa, Canada, 2016

# TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	iv
REMERCIEMENTS.....	v
<b>Chapitre 1 – Introduction</b> .....	1
1.1 La colonisation : l’île d’Hispaniola en partage .....	4
1.2 La révolution haïtienne (1791-1804) .....	8
1.3 L’occupation haïtienne de la République dominicaine (1822-1844).....	14
1.4 Après l’occupation haïtienne : une indépendance dominicaine fragile.....	18
1.5 Politique et économie au 20 <sup>ème</sup> siècle : les grandes lignes .....	21
1.6 L’exode du peuple haïtien : les grandes tendances de cette migration .....	28
1.7 L’expérience haïtienne en République dominicaine .....	34
<b>Chapitre 2 – Identité nationale et migration en République dominicaine</b> .....	41
2.1 L’identité nationale dominicaine : l’antihaïtianisme comme idéologie politique et le mythe de l’identité indio/a.....	41
2.2 Nation et nationalisme : origine et perspectives théoriques.....	50
2.3 Les pratiques de boundary-making et diversity management dans la construction politique et culturelle de l’identité nationale.....	59
2.4 La construction politique de l’identité nationale.....	63
2.5 La construction culturelle de l’identité nationale.....	65
<b>Chapitre 3 – Méthodologie</b> .....	71
3.1 L’analyse critique de discours comme méthode de recherche qualitative .....	72
3.2 Collecte des données.....	75
3.2.1 La littérature.....	77
3.2.2 L’éducation .....	78

3.2.3	La législation.....	79
3.3	La démarche analytique .....	80
3.4	Limites de la recherche .....	81
<b>Chapitre 4 – Analyse, interprétation, et discussion des résultats .....</b>		<b>83</b>
4.1	La législation dominicaine dans la construction politique de l’identité nationale .....	83
4.1.1	Le « conservatisme institutionnel » de l’identité nationale dominicaine .....	84
4.2	La littérature et les livres scolaires dans la construction culturelle de l’identité nationale dominicaine.....	95
4.2.1	L’évangélisation de l’identité nationale dominicaine .....	98
<b>Chapitre 5 - Conclusion.....</b>		<b>112</b>
BIBLIOGRAPHIE.....		116
ANNEXE – A .....		125
ANNEXE – B .....		126

## SOMMAIRE

En République dominicaine, au-delà des palmiers, du soleil brûlant de la Caraïbe et des plages de sable blanc se cache dans l'obscurité des *bateyes* construits en périphérie des grandes et riches compagnies sucrières une réalité sociale que peu connaissent pour des raisons évidentes. Les retombées de la migration haïtienne en République dominicaine ont, à plusieurs reprises, été condamnées par la communauté internationale, notamment par les organisations non-gouvernementales qui œuvrent pour la protection des droits humains. En dépit du fait qu'il y a entre Haïti et la République dominicaine une histoire coloniale qui jusqu'à présent se manifeste explicitement dans l'administration politique, la culture et la composition ethnique des deux pays, la société dominicaine s'est toujours considérée à part, distincte de la société haïtienne. À la base de toute différenciation politique, culturelle et ethnique, c'est une question de nation et de nationalisme qui se pose; l'émergence de toute nation étant conditionnelle à sa singularité et à une adhésion collective à cette singularité. Pour mettre à l'épreuve cette perspective théorique et pour évaluer l'incidence de la migration haïtienne sur le processus de définition identitaire de la République dominicaine, nous avons effectué une analyse critique de discours à partir de documents législatifs, littéraires et scolaires. Ce que nous avons pu découvrir dans notre interprétation qualitative, c'est que le conservatisme institutionnel et l'évangélisation de l'identité nationale dominicaine au niveau discursif maintiennent la République dominicaine dans un état permanent d'incertitude identitaire, l'empêchant d'accéder pleinement au statut de nation.

## REMERCIEMENTS

L'aboutissement de cette thèse n'aurait été possible sans l'aide de quelques personnes.

J'aimerais d'abord remercier mon directeur de thèse, le professeur Philippe Couton, pour avoir accepté de travailler avec moi et pour avoir cru en moi. Je le remercie infiniment d'avoir été si patient pendant toute la durée de ce processus et pour ses précieux conseils et ses suggestions que je préserverai certainement pour les années à venir.

J'aimerais ensuite remercier mes parents pour m'avoir inculqué des valeurs morales de justice et d'égalité que je m'efforce de défendre tous les jours. Merci de m'avoir encouragé tout au long de ce processus avec vos petits mots tendres et vos petits plats chauds.

Merci à mes amis(es) qui ont été pour moi des rayons de soleil et qui m'ont sans cesse rappelé l'importance d'une vie équilibrée et saine lors de la rédaction de cette thèse. Je remercie tout particulièrement ma bonne amie Erika Vandervoort, sans qui je n'aurais jamais pensé à faire le voyage humanitaire en République dominicaine qui inspira éventuellement la rédaction de cette thèse.

Un grand merci au *Dominican Studies Institute* à New York et spécialement à Madame Sarah Aponte, la bibliothécaire en chef, pour son chaleureux accueil et pour avoir mis à ma disposition l'intégralité des documents de l'Institut. Merci à Ernesto Sagás qui a eu la gentillesse et l'humilité de répondre à mes questions sur l'accessibilité des données. Je remercie également le professeur José Lopez d'avoir accepté de réviser quelques-unes de mes traductions de l'espagnol au français.

Finalement, je remercie mon comité de thèse pour leurs critiques constructives.

## Chapitre 1 – Introduction

La République dominicaine, ce paradis sur terre d'un point de vue touristique, est en réalité une société qui témoigne d'une grande complexité. Au-delà des palmiers, du soleil brûlant de la Caraïbe et des plages de sable blanc se cache dans l'obscurité des *bateyes* construits en périphérie des grandes et riches compagnies sucrières une réalité sociale que peu connaissent pour des raisons évidentes.

En dépit du fait que la migration haïtienne vers la République dominicaine a, depuis le temps de la double colonisation, été un phénomène récurrent sur l'île d'*Hispaniola*, elle n'a réellement captivé la communauté internationale que tout récemment lorsque le Tribunal constitutionnel de la République dominicaine a rendu une décision qui allait mettre en péril le statut juridique des citoyens dominicains dont l'origine haïtienne remonte jusqu'à 1929<sup>1</sup>.

Ce qui explique sans doute l'indifférence jusque-là de la communauté internationale vis-à-vis des relations diplomatiques qu'entretiennent la République d'Haïti avec la République dominicaine, c'est que d'un point de vue culturel et essentiellement superficiel, les deux pays ne présentent aucune réelle distinction. Il serait donc facile de croire qu'il y a toujours eu un partage, sinon un mélange absolu des cultures pour des raisons de proximité géographique. Cependant, l'histoire commune des deux pays témoigne d'une autre réalité. S'ils partagent

---

<sup>1</sup> « Statuant sur la demande d'une jeune femme née en République dominicaine de parents haïtiens, Juliana Deguis Pierre, qui s'est vu refuser une carte d'identité, le Tribunal constitutionnel [dominicain] a jugé que les descendants des travailleurs migrants "*en transit*", nés depuis 1929, ne pouvaient pas prétendre à la nationalité dominicaine. [...] Jusqu'à la Constitution de 2010, le *jus soli*, le droit du sol était en vigueur en République Dominicaine : tous les enfants nés sur le sol dominicain avaient droit à la nationalité, à l'exception des enfants de diplomates et d'étrangers "*en transit*", d'une durée ne pouvant excéder dix jours » (Caroit, 2013).

quelques éléments culturels comme la cuisine, la musique et la danse en commun (Théodat, 2004b), chacun se considère encore distinct de l'autre. Mais pourquoi ? Qu'en dit la sociologie de l'immigration ?

La sociologie de l'immigration a, depuis ses débuts, organisé ses débats sur la migration autour de la question de l'identité nationale. Nombreuses sont les revues scientifiques et les thèses (y compris celle-ci) qui promettent une démystification de l'immigration *et* de l'identité nationale. Dans cette paire, la conjonction *et* est symbolique ; elle établit l'ordre des choses (Dufour, 2009). Si la sociologie de l'immigration n'a jusqu'à présent jamais abordé la question de « l'identité nationale *et* de l'immigration », c'est parce que l'ordre conventionnel « immigration *et* identité nationale » reproduit la plus authentique des réalités de ce monde (*ibid.*). Dans la plupart des cas, c'est la « menace » que représente l'immigration qui est d'abord maîtrisée par les autorités politiques avant que celle-ci ne porte atteinte à la sécurité et à l'identité nationale (*ibid.*).

C'est donc cette piste que nous avons empruntée dans le cadre de cette recherche qualitative. La surreprésentation des contextes européen et américain dans les revues de sociologie de l'immigration justifie davantage notre intérêt pour la République dominicaine. Pour illustrer la particularité de cette dynamique entre l'immigration *et* l'identité nationale, nous sommes tournés vers son histoire et sa gestion de l'immigration haïtienne.

La question de recherche principale sur laquelle nous nous interrogeons est la suivante : **dans le contexte particulier de la République dominicaine, quelles sont les conséquences de la migration haïtienne sur le développement des identités nationales politique et culturelle?** Afin d'y répondre, nous avons parcouru une variété de documents qui, grâce à une analyse

critique de discours, nous a permis de générer quelques réponses en ce qui concerne l'interaction entre la construction d'une identité nationale et les flux migratoires.

Nous avons divisé l'intégralité de cette recherche en cinq chapitres. Le premier chapitre survolera l'histoire commune de la République dominicaine et Haïti. De la période coloniale à la double dictature de Trujillo et des Duvalier, nous retracerons les plus grandes tendances de la migration haïtienne et repèrerons les mécanismes d'intégration mis en place par le gouvernement dominicain comme société d'accueil. Le deuxième chapitre sera d'ordre théorique. Il fera d'abord état de la question de l'identité nationale telle qu'elle est vécue en République dominicaine pour ensuite proposer une synthèse de l'ensemble de la pensée théorique sur la nation, le nationalisme et le double volet de l'identité nationale, soit politique et culturelle. La méthodologie employée dans le cadre de cette recherche sera abordée dans le troisième chapitre. Nous détaillerons d'une part les raisons pour lesquelles l'analyse critique de discours se conjugue à notre question et nos intentions de recherche, et d'autre part les techniques que nous avons utilisées pour recueillir nos données. Nous donnerons libre cours à notre imagination lors de l'interprétation des données dans le quatrième chapitre. Finalement, le cinquième et dernier chapitre résumera l'ensemble de notre argumentation sur l'interaction entre l'immigration haïtienne et l'identité nationale de la République dominicaine. Nous espérons également pouvoir proposer à la fin de ce chapitre quelques nouvelles pistes de recherche pour l'avancement scientifique du domaine de la sociologie de l'immigration.

## 1.1 La colonisation : l'île d'Hispaniola en partage

L'île qu'occupent Haïti et la République dominicaine, appelée *Hispaniola*<sup>2</sup>, possède une histoire riche et un passé lourd. Cette histoire, marquée par une période de colonisation à la fois difficile et à la fois prospère d'un point de vue économique, n'est pas linéaire. De plus, l'histoire d'*Hispaniola* ne se limite pas uniquement à ses frontières physiques, mais se combine également à celle de deux continents : l'Afrique et l'Europe. En 1695, tel que stipulé par le traité de Ryswick, les empires coloniaux espagnol et français se partageront officiellement l'île d'*Hispaniola* (C.L.R. James, 1989).

Après la découverte d'*Hispaniola* par Christophe Colomb en 1492 (*ibid.*), les Français prirent possession de la partie ouest de l'île au 17<sup>ème</sup> siècle et développèrent au cours de ce siècle une industrie sucrière<sup>3</sup> très prospère (Matibag, 2003). En fait, la production et l'exportation du sucre furent si rentables qu'elles valurent à Saint-Domingue le titre de « Perle des Antilles »<sup>4</sup> (Dupuy, 2004, p. 9). Or, un tel titre n'explique pas les moyens par lesquels Saint-Domingue se

---

<sup>2</sup> Le nom de l'île qu'occupent Haïti et la République dominicaine fait souvent l'objet de débat. Plusieurs chercheurs hésitent entre les appellations suivantes : île de Saint-Domingue, *Quisqueya*, île d'*Hispaniola*. Même Jean-Marie Théodat, un chercheur d'origine haïtienne très réputé dans ce domaine, se contredit. Dans son livre, *Haïti, République dominicaine : Une île pour deux (1804-1916)*, publié en 2003, c'est à la République dominicaine qu'il se réfère en utilisant le terme *Quisqueya*. Or, dans un article publié en 2004, « L'endroit et l'envers du décor : la « touristicité » comparée d'Haïti et de la République Dominicaine », il insiste sur le fait que « [le terme « île *Quisqueya* »] est commode car il est le plus commun aux Haïtiens et aux Dominicains pour désigner leur pays. Il est équivoque de parler de l'« île d'Haïti » ; les appellations coloniales telles que « île d'Hispaniola » ou « île de Saint-Domingue » sont à éviter car non usitées par les insulaires » (Théodat, 2004, p. 296). Dans le cadre de cette thèse, nous nous contenterons désormais d'utiliser le terme *île d'Hispaniola* pour désigner l'île entière, Saint-Domingue pour Haïti et *Santo Domingo* pour la République dominicaine. Il est à noter également que *Santo Domingo* est aujourd'hui le nom de la capitale nationale dominicaine.

<sup>3</sup> Bien que le sucre ait été le produit agricole le plus rentable de Saint-Domingue, le café, le coton, le tabac et l'indigo ont aussi joué un rôle important dans le développement économique domingüois (Matibag, 2003, p. 37).

<sup>4</sup> Notre traduction de l'anglais.

l'est mérité. Lorsqu'une nouvelle forme de commerce, c'est-à-dire le commerce triangulaire<sup>5</sup> entre l'Europe, l'Afrique et les Antilles, fit son apparition vers 1640 (Matibag, 2003), cela accrut la main-d'œuvre africaine à Saint-Domingue. Vers la fin du 18<sup>ème</sup> siècle, 500 000 esclaves africains de Saint-Domingue produisaient en sucre l'équivalent de ce que pouvait fournir l'ensemble des colonies anglaises<sup>6</sup> (Dupuy, 2004).

Santo Domingo, à l'est de l'île d'*Hispaniola*, ne connut pas le même succès économique que son voisin insulaire. La raison était double. D'une part, ayant échoué vers la fin du 16<sup>ème</sup> siècle au développement d'une économie de plantations semblable à celle des colons français<sup>7</sup>, les colons espagnols ont désormais tenté de se spécialiser dans l'élevage et la vente de bétail (Matibag, 2003). D'autre part, le contraste économique entre la colonie française, Saint-Domingue, et la colonie espagnole, Santo Domingo, s'expliquait également par les différents moyens qu'avaient les colons d'acquérir et de se comporter avec leurs esclaves africains respectifs. Alors que le commerce triangulaire permettait aux colons français de suppléer une main-d'œuvre africaine directement de l'Afrique à Saint-Domingue (et vers d'autres îles antillaises), le processus d'acquisition était tout autre pour la colonie espagnole (*ibid.*). À Santo Domingo, la majorité des esclaves africains était acquise par l'entremise du Portugal, chargé d'administrer officiellement les activités esclavagistes de l'Espagne (*ibid.*). Cependant, Matibag

---

<sup>5</sup> À ce sujet, Matibag note: « The triangular trade was maintained to provide a steady supply of forced labor to the French plantations: each slave, after all, would die after an average of seven years' labor » (Matibag, 2003, p. 46).

<sup>6</sup> D'après Matibag, « [...] Saint-Domingue was a colony of production, not of "residence" [...] » (Matibag, 2003, p. 57). En effet, « [s]o profitable was the colony in fact, that England momentarily considered the proposition to offer its 13 American colonies in exchange for Saint-Domingue » (*ibid.*, p. 54).

<sup>7</sup> « It was the lack of an overseas market from the sixteenth to the eighteenth century that in reality limited Dominican sugar production [...] » (Matibag, 2003, p. 57)

précise que « [...] [the slaves supplied by Portugal] who arrived in Santo Domingo tended to be the ones less desired by the owners for specific reasons: they were the ones identified as either displaying a certain “spirit of rebelliousness, [less] adaptable to the system of forced labor”, or showing signs of infirmity and weakness » (*ibid.*, p. 42). Au-delà de ces caractéristiques, les esclaves africains de la partie est de l’île d’*Hispaniola*, évoluant dans une économie relativement moins prospère et donc moins rigoureuse que l’économie de plantations domingüoise, n’ont pas connu la rudesse de l’esclavage au même titre que leurs homologues insulaires (Matibag, 2003). Par conséquent, il devint beaucoup plus « facile » pour eux de négocier leur liberté auprès des colons espagnols (*ibid.*).

Les esclaves de Saint-Domingue apprirent de ce « laisser-faire » esclavagiste dans la colonie espagnole voisine assez rapidement. En quête de liberté, plusieurs esclaves africains s’échappèrent de Saint-Domingue pour se réfugier à Santo Domingo<sup>8</sup> (*ibid.*). Cette pratique, que l’on appelait « marronnage »<sup>9</sup> (*ibid.*), a non seulement semé les premières graines des éventuelles tentatives de révolutions d’esclaves<sup>10</sup> sur l’île d’*Hispaniola*, mais encore a été l’une des

---

<sup>8</sup> Il est intéressant de noter que la fuite des esclaves de la colonie française à la colonie espagnole n’occasionnait pas nécessairement une rupture avec leur ancienne colonie. En fait, « [t]he runaway slaves developed a pattern of escape, flight, and refuge that led to the formation of new linkages between the slaves of the two parts of the island who encountered one another in the liminal zones of the runaway settlements. [...] Out of necessity there also developed a unique mode of communication, for the slaves proceeding from diverse tribal groups, joined together in a struggle for survival, had to improvise their speech in order to understand one another. What eventually coalesced in these slave sanctuaries was a composite language of necessity, a creole idiom that was the farraginous blending of Spanish, French, Portuguese, and Guinea Coast tongues: Ewe, Fon, Yoruba, Ibo, Ga, Bantu, Biafra, and others » (Matibag, 2003, p. 32-33).

<sup>9</sup> Les esclaves en fuite étaient appelés *marrons* du côté français, et *cimarrones* du côté espagnol (Matibag, 2003, p. 17).

<sup>10</sup> «As accounts indicate, slave revolts in the colony of Santo Domingo anticipated Saint-Domingue’s uprisings by some 267 years» (Lizardo, 1979 cité dans Matibag, 2003, p. 32)

premières démonstrations du principe de la liberté pour tous. À Santo Domingo, puisque les esclaves africains nouvellement libres ainsi que les mulâtres jouissaient de privilèges et de droits encore inaccessibles aux affranchis domingüois, cela eu pour conséquence l'intensification des vagues migratoires de Saint-Domingue à Santo Domingo (*ibid.*)<sup>11</sup>.

À l'époque, le marronnage ne suscita aucune objection de la part des colons espagnols de Santo Domingo, trop soucieux de finalement pouvoir repeupler leur colonie après une crise économique (*ibid.*). Afin de gérer à la fois la baisse démographique de sa population blanche d'origine espagnole et à la fois ses problèmes commerciaux et territoriaux avec la colonie française, l'empire colonial espagnol fera venir à Santo Domingo une importante vague de colons blancs et de paysans des Îles Canaries<sup>12</sup> (*ibid.*). De la fin du 17<sup>ème</sup> siècle au début du 18<sup>ème</sup>, les colons espagnols se sont servis de cette migration blanche et canarienne à Santo Domingo comme moyen de différenciation ou de *racial buffer* avec la colonie de Saint-Domingue dont la population était majoritairement africaine, une des conséquences de la traite négrière (*ibid.*). Les colons espagnols ont également cherché à se débarrasser de la majorité des esclaves africains qu'ils avaient achetés auprès des empires coloniaux portugais et français<sup>13</sup> (*ibid.*). Pour ceux qui ont été épargnés de cette transaction, ils furent encouragés, surtout les femmes esclaves, à épouser des colons européens de la colonie afin de « blanchir » la population

---

<sup>11</sup> «Welcomed into the Spanish colony, the increasing numbers of runaways from the French portion prompted the formation of special mounted patrols assigned to search and gather them up in the borderland regions» (Matibag, 2003, p. 33).

<sup>12</sup> «It was argued that such a measure would at once solve the dilemma of the Canarians' own property and discontent while creating a line of settlements that would protect the Spanish territory from French encroachments» (Matibag, 2003, p. 43).

<sup>13</sup> Ces esclaves dont l'empire colonial espagnol s'est débarrassé, ont été «expédiés» à Puerto Rico, en Jamaïque, et à Cuba (Matibag, 2003).

dominicaine (*ibid.*). Ainsi, s'imprègnera petit à petit dans la conscience collective dominicaine l'idée de l'amélioration raciale par le métissage (*mestizaje*), une caractéristique très particulière de l'identité nationale dominicaine.

## 1.2 La révolution haïtienne (1791-1804)

Après maintes tentatives de lutte pour son indépendance, Haïti finira par l'obtenir en 1804 par une révolution d'esclaves. Cette indépendance haïtienne, non seulement changera-t-elle l'histoire du pays et celle de la République Dominicaine, mais encore, elle aboutira à une « double insularité » (Théodat, 2003, p. 7).

Le système colonial et esclavagiste à Saint-Domingue était strictement organisé en fonction de la couleur de la peau et de la classe sociale<sup>14</sup> (Dupuy, 2004). Trois grandes classes sociales sont à distinguer : la classe dominante, la classe moyenne et ouvrière<sup>15</sup>, et les esclaves. En premier lieu, la classe dominante était entièrement composée de colons blancs de la colonie que l'on appelait les grands-blancs (*ibid.*). Cette classe privilégiée qui, à la fin du 18<sup>ème</sup> siècle ne constituait que 6% de la population domingüoise, était à elle seule propriétaire de 70% de la richesse de la colonie (Matibag, 2003). Bourgeois et libres de leurs déplacements, certains grands-blancs préféraient vivre en France plutôt que de gérer eux-mêmes leurs plantations (Dupuy, 2004). En deuxième lieu, comparativement à la classe dominante, la classe moyenne et

---

<sup>14</sup> Comme nous le rappelle Alex Dupuy, il est vrai que la question raciale ne peut être réduite à celle de la classe sociale. Cependant, nous ne pouvons non plus prétendre qu'une analyse de la race peut être faite indépendamment de celle de la classe sociale (Dupuy, 2004).

<sup>15</sup> La classe moyenne et la classe ouvrière se recoupaient par moment.

la classe ouvrière formaient un tout hétérogène. D'un côté, il y avait les affranchis<sup>16</sup>, aussi appelés mulâtres ou encore même, « hommes de couleur » (Matibag, 2003). Peu importe le label, cette catégorie d'habitants domingüois était, dans la majorité des cas, le résultat de violentes relations sexuelles entre des grands-blancs et des femmes esclaves (*ibid.*). Si, par la bonne volonté de leurs pères, certains mulâtres réussissaient à obtenir leur liberté (*ibid.*), c'était surtout dans l'économie de plantations de Saint-Domingue qu'ils cherchaient à exercer cette liberté<sup>17</sup>. En dépit du fait que les mulâtres, au même titre que les grands-blancs, jouissaient d'un certain privilège d'un point de vue économique, sur le plan social et politique la nature de leurs revendications était semblable à celles des esclaves (*ibid.*). Entre les mulâtres, les affranchis noirs et les esclaves africains de Saint-Domingue, seule la quête commune de leurs droits à la liberté et à l'égalité – droits fondamentaux qui avaient été garantis par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen – les liait; les mulâtres, étant dans une négation totale de leur ascendance africaine, n'appréciaient que très rarement l'origine de leurs mères<sup>18</sup> (Dupuy, 2004). De façon étonnante, ce sera grâce aux efforts entamés par les « hommes de couleur », notamment Vincent Ogé de la Société des Amis des Noirs en France, en vue d'une reconnaissance juridique, politique et sociale que sera mise en marche la machine révolutionnaire à Saint-Domingue en

---

<sup>16</sup> Nous devons souligner ici que le terme *affranchi* était, dans la plupart des cas, un synonyme pour désigner les mulâtres. Cependant, tout mulâtre n'était pas affranchi et tout affranchi n'était pas mulâtre. Les Noirs libres (*free coloreds*), quoique minoritaires, faisaient également partie de cette catégorie d'affranchis (Dupuy, 2004). Selon Dupuy, «Free coloreds also defended slavery, but free Blacks were not allowed to buy mulatto slaves. Mulattos who were slaves were not only treated differently than black slaves, but also considered themselves superior to Blacks» (Dupuy, 2004, p. 9).

<sup>17</sup> Si les *grands-blancs* possédaient 70% des richesses de Saint-Domingue, les affranchis, eux, détenaient les derniers 30% (Matibag, 2003).

<sup>18</sup> “[...] mulattos practiced their own racism against Blacks by excluding Blacks from their social networks and intermarrying among themselves or with whites if possible” (Dupuy, 2004, p. 9).

1789 (*ibid.*). D'un autre côté, la classe moyenne et ouvrière était également composée d'une catégorie de colons blancs à part, appelés petits-blancs (*ibid.*). Le qualificatif « petits » dans petits-blancs devait souligner la relative petitesse du pouvoir économique<sup>19</sup> et politique de ces colons blancs vis-à-vis de leurs homologues européens à Saint-Domingue (*ibid.*). Cependant, alors que les modestes moyens des petits-blancs ne leur accordaient pas une voix politique assez importante auprès des grands-blancs, la pigmentation de leur peau, elle, servait de barrière sociale catégorique entre eux et les autres, c'est-à-dire les mulâtres, les affranchis et les « hommes de couleur » avec qui, pourtant, ils partageaient la même classe sociale (*ibid.*). En dernier lieu, au bas de l'échelle sociale domingüoise se trouvaient les esclaves. Estimés à plus de 456 000 en 1789 (Ros, 1994 cité dans Matibag, 2003), les esclaves de Saint-Domingue, pourtant majoritaires, étaient condamnés à travailler jusqu'à rendre la colonie française la plus riche du Nouveau Monde (Dupuy, 2004). Afin d'échapper aux souffrances et à l'avilissement causés par l'esclavage, les esclaves se sont tournés vers leurs racines culturelles africaines et surtout la religion comme moyen de résistance et d'évasion (Matibag, 2003). L'insurrection dans la nuit du 14 août 1791<sup>20</sup>, fomentée par l'esclave jamaïcain Bouckman (Dutty) dans les Bois Caïman (*ibid.*), est sans doute l'exemple le plus important de cette recrudescence religieuse<sup>21</sup>. Bien que cette insurrection n'ait pas immédiatement abouti à l'indépendance d'Haïti, elle a certainement créé les conditions nécessaires pour une révolution haïtienne réussie.

---

<sup>19</sup> Contrairement aux grands-blancs qui avaient fait fortune dans l'économie de plantations, les petits-blancs faisaient du travail manuel, de l'artisanat et de l'agriculture à petite échelle leur gagne-pain (Matibag, 2003).

<sup>20</sup> « L'insurrection de 1791 [inaugurait] un triple processus de destruction : un processus de destruction du système esclavagiste ; un processus de destruction de la traite négrière ; et un processus de destruction du système colonial » (Lara, 2004, p. 90).

<sup>21</sup> Selon C.L.R. James, "Voodoo was the medium of the [slave] conspiracy" (C.L.R. James, 1989, p. 86).

Sur l'île d'*Hispaniola*, les tensions ne se limitaient pas simplement aux classes sociales ; elles étaient aussi présentes entre les empires coloniaux. La fin du 18<sup>ème</sup> siècle était ce qu'appelle Matibag « [a] period of shifting alliances » (Matibag, 2003, p. 65). Toujours à l'affût d'une potentielle invasion française dans la partie est de l'île, les colons espagnols essaieront de se rallier à quiconque, notamment Toussaint Louverture, leur permettrait d'annexer la partie française d'*Hispaniola* (*ibid.*). De cette alliance qui ne durera pas, naîtra une nouvelle alliance stratégique entre Toussaint et l'empire colonial français<sup>22</sup> en juillet 1793<sup>23</sup> (Matibag, 2003). Suite à la guerre qui opposa la France à l'Espagne cette même année et après de multiples tentatives de négociation en ce qui concerne les limites de la frontière haïtiano-dominicaine<sup>24</sup>, les deux empires coloniaux de l'île d'*Hispaniola* signeront en 1795 le traité de Bâle qui cèdera à la France toute la *Partie Espagnole* (*ibid.*). Bien que la partie est de l'île d'*Hispaniola* était désormais une propriété officiellement française, Napoléon Bonaparte 1<sup>er</sup> tarda à étendre son influence sur ce nouveau territoire, permettant à François Dominique Toussaint Louverture, nouveau Gouverneur-général de la colonie, d'envahir en janvier 1801 Santo Domingo (*ibid.*). La

---

<sup>22</sup> L'objectif de Toussaint Louverture était double : «He wanted to make the former slaves of Saint-Domingue French citizens, keeping Saint-Domingue as a French colony but one that was self-governed, and he wanted to preserve the plantation system and the trade and economic ties with France. Simply put, Louverture believed that Saint-Domingue could not do it alone and that consequently the connections with France had to be maintained» (Dupuy, 2004, p. 13).

<sup>23</sup> 1793 est également l'année au cours de laquelle l'esclavage a été aboli à Saint-Domingue (Dupuy, 2004).

<sup>24</sup> «The topographical project of defining the [territorial] boundary [or a *line of tolerance*] took place through 1772 and 1773. [...] On 29 February 1776, ambassadors from the two colonizing countries subsequently met in the Aranjuez Castle at la Atalaya, not far from the Spanish capital. The treaty they drew up would put to rest the limits dispute, if not the tensions that would arise from the fact of two countries sharing a common border» (Matibag, 2003, p. 59).

rédaction de la Constitution de 1801<sup>25</sup> a été la concrétisation du plus grand souhait politique de Toussaint, celle de rendre l'île d'*Hispaniola* une fois pour toutes, *une et indivisible* (*ibid.*).

En décembre 1801, Napoléon Bonaparte 1<sup>er</sup> enverra une flotte de 50 bateaux sous le commandement de son beau-frère, le Général Victor-Emmanuel Leclerc<sup>26</sup> (*ibid.*). En dépit du fait que l'arrivée du Général Leclerc sur l'île d'*Hispaniola* sera célébrée par l'élite dominicaine soucieuse de rétablir l'esclavage (*ibid.*), elle suscitera chez Toussaint, ses associés et une grande majorité de la population domingüoise un désir irrépressible d'émancipation et d'auto-détermination qui finira par aboutir à l'indépendance d'Haïti, la première république noire du Nouveau Monde<sup>27</sup>. Toussaint ne verra pas le fruit de ses efforts<sup>28</sup>; son successeur, Jean-Jacques Dessalines proclamera l'indépendance de la nouvelle république le 1<sup>er</sup> janvier 1804 (*ibid.*).

En Europe comme en Amérique du Nord, la menace que représentait la révolution haïtienne inquiéta les puissances coloniales. En effet,

---

<sup>25</sup> Cette constitution abolira l'esclavage sur l'île entière et interdira toute distinction en fonction de la couleur de la peau (Matibag, 2003).

<sup>26</sup> «[Napoleon's] mission was threefold : take Saint-Domingue from the blacks, reinstate the Code Noir, and return the colony to the order once enjoyed by the *grands-blancs* under the *ancien regime*» (Fick, 1990 cité dans Matibag, 2003).

<sup>27</sup> C.L.R. James résume parfaitement l'importance de ce moment historique en disant : «The transformation of slaves, trembling in hundreds before a single white man, into a people able to organize themselves and defeat the most powerful European nations of their day, is one of the great epics of revolutionary struggle and achievement» (C.L.R. James, 1989, p. ix).

<sup>28</sup> « Toussaint Louverture [sera] arrêté en juin 1802, déporté et emprisonné au Fort de Joux (Doubs, France) jusqu'à sa mort le 7 avril 1803 » (Lara, 2004, p. 90). Philippe R. Girard et Alex Dupuy s'entendent sur le fait que l'arrestation de Toussaint avait été fomentée par son bras droit, Dessalines. Pour apprendre davantage sur les motifs de cette arrestation, voir les articles suivants: Girard, Philippe R. (2011). « Jean-Jacques Dessalines et l'arrestation de Toussaint Louverture », *Journal of Haitian Studies*, vol. 17, n° 1, p. 123-138 ; Dupuy, Alex (2004). «Class, Race and Nation: Unresolved contradictions of the Saint-Domingue revolution», *Journal of Haitian Studies*, vol. 10, n° 1, p. 6-21.

“[t]he Haitian Revolution challenged the premises of the colonial, slave, and white supremacy systems, and declared that the ideals of liberty, equality, justice, and self-determination championed by the two previous revolutions [the American revolution and the French Revolution] and embodied in the philosophies of the Enlightenment belonged to all humanity and not only to those privileged by skin color or social position” (Dupuy, 2004, p. 6).

Sur l’île d’*Hispaniola*, le nouveau président de la République d’Haïti, Dessalines, chercha désormais à africaniser le territoire domingüois. Avec l’aide des autres membres du gouvernement haïtien, notamment Henri Christophe et Alexandre Pétion, Dessalines promu une immigration en faveur de tout esclave nègre en quête de liberté<sup>29</sup> (Lara, 2004). En ce qui concerne Santo Domingo, après la révolution haïtienne, elle restera sous domination française jusqu’en 1809 (Turits, 2007). L’élite dominicaine ne s’en plaindra pas ; l’esclavage ayant été réinstauré par les colons français (Matibag, 2003), cette élite se considèrera plus proche de ses colons que de son voisin insulaire. D’un côté, Haïti jouira de son indépendance en tant que première République noire affranchie ayant « [déclaré] l’abolition de l’esclavage pour la première fois dans le monde » (Alscher et Bouillot, 2010, p. 86) et de l’autre, la République dominicaine encore sous occupation française « [aura] du mal à se dégager de la référence à l’Espagne, comme à une mère protectrice » (Théodat, 2003, p. 8).

---

<sup>29</sup> Les médecins, les prêtres et quelques colons polonais furent les seuls colons blancs à avoir été épargnés de la mort durant la révolution haïtienne (Matibag, 2003). Par conséquent, ils furent les seuls colons à avoir obtenu le statut de citoyen en Haïti (*ibid.*).

### 1.3 L'occupation haïtienne de la République dominicaine (1822-1844)

Dans la reconstruction de l'histoire de la République dominicaine aussi bien que celle de la République d'Haïti, la période au cours de laquelle la République dominicaine est passée sous domination haïtienne a souvent été omise sinon banalisée (Venator Santiago, 2004). Dans la plupart des cas, les historiens dominicains qui ont osé s'aventurer dans la reconstitution de cette occupation haïtienne du territoire dominicain se sont emparés des faits historiques et les ont caricaturés de manière à ce qu'ils servent à une cause nationaliste, c'est-à-dire en présentant la période d'unification de l'île d'*Hispaniola* comme une forme d'agression de la part du gouvernement haïtien (*ibid.*). Cependant, la période d'unification d'*Hispaniola* de 1822 à 1844 témoigne également d'une lassitude grandissante au sein du peuple de Santo Domingo d'être gouverné par des puissances coloniales.

En plus du fait qu'elle ait contesté les principes du système colonial et esclavagiste de l'époque, la révolution haïtienne a également annihilé toutes les ambitions qu'avait Napoléon Bonaparte 1<sup>er</sup> de reconquérir un jour sa chère colonie, Saint-Domingue. Cependant, Santo Domingo, à l'abri de toute autre puissance coloniale depuis 1795 lorsque l'Espagne accepta de céder à la France cette partie de l'île (*ibid.*), donnait une seconde chance à Napoléon de rétablir l'autorité coloniale française dans les Caraïbes, mais plus précisément sur l'île d'*Hispaniola*. Après quelques années infructueuses sous occupation française<sup>30</sup>, le peuple de Santo Domingo réclamera le retour de sa *madre patria*, l'Espagne. Suite à *La Reconquista*, c'est-à-dire le

---

<sup>30</sup> «The failure of French colonial power to satisfy the Dominicans resulted again in the isolation of poor Santo Domingo, giving reason for revolt among the disadvantaged groups dependent on the export trade. Moreover, like the Spanish peninsulars before them, the French had monopolized the highest positions in government and commerce, creating a foreign-born oligarchy and thus resentment among the creole classes» (Matibag, 2003, p. 84).

soulèvement né du mécontentement du peuple de Santo Domingo vis-à-vis de l'empire colonial français, les colons espagnols reprendront possession du territoire dominicain de 1809 à 1821<sup>31</sup> (Matibag, 2003).

De son côté, la République d'Haïti cherchait à se tailler une place sur la scène internationale. Pour cristalliser son projet d'africanisation de la République, le gouvernement haïtien rédigea une autre constitution en 1805 – la première depuis l'indépendance du peuple haïtien – dans laquelle l'article 12 stipulait qu' « aucun blanc, quelque soit sa nation, ne mettra le pied sur ce territoire, à titre de maître ou de propriétaire et ne pourra à l'avenir y acquérir aucune propriété » (Janvier, 1977, p. 32). Cet article écrit noir sur blanc dans la Constitution de 1805, avait pour but de non seulement renforcer l'idée selon laquelle Haïti tenait à être reconnu nettement comme une république noire<sup>32</sup>, mais encore décourager toute possibilité de réinstaurer l'esclavage sur le territoire haïtien en ôtant aux blancs le droit d'acquérir ce sur quoi a été fondé le système colonial : de la propriété et des esclaves.

Après douze années de négligence espagnole<sup>33</sup>, Santo Domingo a finalement cherché à se séparer de sa *madre patria*. En dépit du fait que la majorité de la population dominicaine était favorable à l'idée qu'Haïti et Santo Domingo deviennent une seule et unique république souveraine et indépendante, une petite élite blanche et dominicaine voyait en cette unification de

---

<sup>31</sup> « [...] the success of *la Reconquista* was surely an ambiguous one: it had delivered the colony from French rule only to put it back in the hands of the power that could do next to nothing for it. Spain would but weakly support the eastern colony for the next 12 years, bringing no relief to its ruined economy» (Matibag, 2003, p. 93).

<sup>32</sup> «Indeed, the provisions of the Haitian constitution of 1805 that favored citizens of verifiable African descent would reappear in every constitution to follow until 1918, racializing in effect the very nature of citizenship in Haiti» (Lewis 1983 cité par Matibag, 2003, p. 88).

<sup>33</sup> En République dominicaine, cette période est connue sous le terme de *la España Boba* ou *Foolish Spain* en anglais (Matibag, 2003).

l'île d'*Hispaniola* la fin de ses privilèges sociaux, politiques et économiques<sup>34</sup> (Matibag, 2003). De son côté, la République d'Haïti avait également des intérêts à combler. D'une part, elle voulait se servir du territoire dominicain comme barrière stratégique à toute éventuelle invasion européenne pouvant mettre en péril la liberté de ses citoyens et d'autre part, mettre fin à l'esclavage une fois pour toutes sur l'île d'*Hispaniola* (*ibid.*). En somme, l'unification de l'île ne plaisait pas à tous, mais étant donné les circonstances, une alliance entre les deux partis impliqués s'avérait plus avantageuse que l'inverse.

En février 1822, le président haïtien, Jean-Pierre Boyer, mit officiellement fin à *la España Boba* en se déclarant chef d'État de l'île d'*Hispaniola* (Farmer, 1994 cité dans *ibid.*). Avec l'aide de son armée et de Núñez de Cáceres, un des leaders du mouvement pro-haïtien à Santo Domingo, Boyer procéda à l'haïtianisation (*la haitianización*) de la colonie de l'est, c'est-à-dire à la reconfiguration de la société dominicaine à l'image de celle d'Haïti (Matibag, 2003). Durant ces vingt-deux années d'occupation, le gouvernement haïtien sous Boyer mit en place une série de réformes institutionnelles, administratives (Théodat, 2008), et économiques qui rongèrent petit à petit la confiance que lui avait accordée le peuple dominicain du nouvel *Estado Independiente de Haiti Español* (Rouma, 1939 cité dans Matibag, 2003). Parmi ces réformes, citons notamment la saisie et la redistribution des terres et des propriétés privées, l'enrôlement forcé des jeunes garçons âgés entre 16 et 25 ans dans l'armée haïtienne et, par conséquent, la fermeture de l'université et des écoles publiques, l'adoption du Code civil français (le Code Napoléon) et de la langue française comme langue officielle, et finalement le paiement d'impôts

---

<sup>34</sup> " [Certain] scriptures on citizenship and land tenure [in the more recent 1816 Haitian constitution] ran squarely against the interests of the Dominican property-holders, who, under the planned extension of Haitian sovereignty over the entire island, would lose not only all their land but all their slaves" (Price-Mars, 1953 cité dans Matibag, 2003, p. 94).

comme une contribution nationale au paiement de la dette d'indépendance d'Haïti (150 millions de francs) à la France<sup>35</sup> (Matibag, 2003).

Assurément, la sévérité de telles réformes et leur incompatibilité avec la culture espagnole et dominicaine eu de grandes répercussions sur le peuple dominicain et, par conséquent, donna à la classe bourgeoise et aux mulâtres dominicains des raisons de se révolter au nom d'une seconde indépendance (*ibid.*) qui aboutirait finalement à la création d'une nation « purement » dominicaine, c'est-à-dire fidèle aux valeurs, aux coutumes et aux croyances religieuses de la République dominicaine. Certes, cette demande de séparation des deux peuples de l'île d'*Hispaniola* n'était pas unanime<sup>36</sup>, mais comme l'unification de l'île vingt et un ans plus tôt, le peuple dominicain devait choisir entre préserver sa liberté et sa culture ou les voir disparaître. Le choix était évident. Le 27 février 1844, la République dominicaine obtint son indépendance de la République d'Haïti, donnant lieu à la ratification de la première constitution (strictement) dominicaine vers la fin de la même année (*ibid.*). Sur le plan historique et idéologique, les facteurs qui ont influencé sinon catalysé le processus de l'indépendance dominicaine font encore l'objet de grands débats. Alors qu'un premier courant idéologique insiste sur les différences raciales pour justifier la séparation de l'île en 1844, un deuxième

---

<sup>35</sup> «It was not until 17 April 1825 that France's King Charles X finally recognized Haitian independence. His majesty did so, not out of any true sense of honor or respect for a people's desire for freedom, but in acceptance of an indemnity for French properties expropriated during the revolution» (Matibag, 2003, p. 101). À ce sujet, le chercheur Jean-François Brière propose une autre version de l'histoire: « Contrairement à ce que l'on croit parfois, cette indemnité n'a jamais été demandée par les anciens colons – qui voulaient récupérer leurs domaines – mais fut suggérée pour la première fois par Pétion, président de la république haïtienne, en 1814, lors de ses entretiens avec Dauxion-Lavaysse, envoyé par le gouvernement de Louis XVIII pour négocier un retour d'Haïti sous le régime colonial français » (Brière, 2006, p. 126).

<sup>36</sup> «[...] while the Haitian State governed the eastern part of the island as a subordinated ethnic community , it also extended equal legal and political rights to the citizens of "Dominican" heritage» (Cassa, 2002, cité dans Venator Santiago, 2004, p. 110).

courant défend et maintient l'idée selon laquelle la question raciale n'a pas à elle seule occasionné la proclamation de l'indépendance dominicaine<sup>37</sup>. Selon Matibag, qui s'inscrit plutôt dans le deuxième courant, au-delà de cette « différence » raciale – accentuée davantage sous le gouvernement de Boyer – il y avait également une profonde incompréhension et une incompatibilité culturelles, politiques, sociales et économiques qui accentuèrent la nécessité de séparer les deux peuples et qui firent de la République d'Haïti l'ennemi numéro un de la République dominicaine (*ibid.*).

#### **1.4 Après l'occupation haïtienne : une indépendance dominicaine fragile**

En 1844, la population dominicaine avait certes gagné son indépendance de la République d'Haïti, mais il lui a fallu encore quelques années avant qu'elle ne puisse réellement se réclamer souveraine. Menacé par les multiples tentatives d'invasion haïtienne et incapable de gérer l'économie nationale, le gouvernement dominicain, nouvellement indépendant, se tournera à nouveau vers l'Espagne (la *madre patria*) en quête de protection territoriale et de stabilité politique (Moya Pons, 2010).

La séparation de la République dominicaine de son voisin insulaire, Haïti, en 1844 a été complexe et instable. De 1844 à 1856, le gouvernement haïtien tentera à quatre reprises de

---

<sup>37</sup> Sur ce point, David Nicholls affirme que : «In the official pronouncements [following the Dominican independence] there is no explicit reference to racial or colour factors; the new [Dominican] regime rather went out of its way to reassure the large black minority that its rights were to be secured» (Nicholls, 1979, p. 80). Le 5 mars 1844, le discours suivant a été prononcé en République dominicaine: '*Españoles, todos, todos, de cualquiera color que sean, somos hermanos y libres, y la República Dominicana no hace distinción de los hombres por el color, sino por sus virtudes*' (Demorizi cité dans Nicholls, 1979, p. 276).

récupérer la partie espagnole afin d'unifier l'île d'*Hispaniola* (Matibag, 2003). Pour justifier ses tentatives d'invasion, le gouvernement haïtien désormais dirigé par Faustin Soulouque emploiera le discours *boyériste* de deux décennies auparavant ; Soulouque insistera, comme Boyer, sur les avantages stratégiques de la réunification de l'île d'*Hispaniola* et de la nécessité de protéger la liberté et la souveraineté des deux peuples des puissances européennes et des États-Unis (*ibid.*). Contrairement au peuple dominicain, la population haïtienne qui avait déclaré son indépendance en 1804, était déjà consciente de la vulnérabilité à laquelle pourrait se prêter l'indépendance dominicaine sur la scène internationale (*ibid.*). La réunification de l'île d'*Hispaniola* était donc une évidence pour Haïti ; une confédération des deux pays aurait concrétisé le rêve haïtien<sup>38</sup> d'une part (*ibid.*) et découragé toute possibilité d'intervention étrangère sur l'île d'*Hispaniola* d'autre part.

Les tentatives d'invasion incessantes que fit Haïti en République dominicaine en vue de les réunir en une seule nation finirent par éloigner les deux pays, de telle sorte qu'Haïti devint dans l'imaginaire dominicain l'envahisseur par excellence. La dispute entre les deux nations, qui jusqu'à la déclaration d'indépendance dominicaine s'était notamment focalisée sur la question territoriale, prit aussitôt une tournure raciale (*ibid.*). Pour mettre fin aux invasions haïtiennes et pour remédier à ses problèmes démographiques et économiques (entre autres), le gouvernement

---

<sup>38</sup> Le désir d'unifier l'île d'*Hispaniola* allait au-delà d'un simple rêve national pour Haïti. Le ministre haïtien des affaires étrangères sous le gouvernement de Soulouque, Dufrènes, insistait à l'époque sur les liens géographiques, historiques et constitutionnels entre Haïti et la République dominicaine pour légitimer les droits de la république haïtienne sur la partie espagnole de l'île (Matibag, 2003). En effet, sur le plan constitutionnel, toutes les versions de la Constitution haïtienne de 1843 à 1867 ont réitéré le principe selon lequel l'île d'*Hispaniola* devait être reconnue comme une et indivisible (*ibid.*).

dominicain proposera à la reine d'Espagne en 1860 d'annexer son territoire<sup>39</sup> (Moya Pons, 2010). Officialisée le 18 mars 1861, l'annexion de la République dominicaine représentait pour les Espagnols une façon stratégique de renforcer leur présence dans les Caraïbes (*ibid.*). De cette annexion s'ensuivit une troisième période de colonisation espagnole de la population dominicaine, qui s'était dix-sept ans auparavant battue pour son droit à l'auto-détermination (Matibag, 2003). Du début de l'annexion jusqu'à sa fin, c'est-à-dire de 1861 à 1865, les Espagnols exercèrent un pouvoir autoritaire et discriminatoire vis-à-vis de la population dominicaine<sup>40</sup> (Moya Pons, 2010). Dans une période relativement courte, le principe de la souveraineté dominicaine s'était volatilisé. L'insatisfaction du gouvernement dominicain vis-à-vis de son état politique et économique post-annexion donna lieu encore une fois à un semblant de coopération entre lui et le gouvernement haïtien qui était persuadé de perdre son indépendance aux mains d'une autre puissance coloniale européenne (Matibag, 2003). Le 3 mars 1865, la reine d'Espagne mit fin à l'annexion du territoire dominicain; la partie espagnole de l'île d'*Hispaniola*, avec l'aide de la République d'Haïti, gagna la guerre de *la Restauración* et reprit dûment son indépendance de la *madre patria* (*ibid.*).

---

<sup>39</sup> « [Dominican president] Santana reassured Queen Isabel II, in correspondence dated 27 April 1860, of the rightness of annexation. Santo Domingo, said Santana in his letter, should have never separated from the *madre patria* in the first place. According to the plan, Santo Domingo would shed its republican status and become, as Cuba and Puerto Rico remained at the time, an overseas province of Spain» (Matibag, 2003, p. 120).

<sup>40</sup> «As soon as they began arriving in Santo Domingo, [the Spaniards] discovered that the people they had come to govern were not as Hispanic as they had been led to believe. The majority of the population were mulattos, and their customs varied enormously from Spanish tradition because of the centuries of isolation during the colonial period, and particularly after 22 years of Haitian domination and 17 years of national independence. [...] The Spaniards continually offended the Dominicans who were reminded that in Cuba or Puerto Rico they would be slaves» (Moya Pons, 2010, p. 206-207).

Après la colonisation et les déclarations d'indépendance, les sociétés haïtienne et dominicaine évolueront, d'un point de vue politique, de façon symétrique ; l'une sera le reflet de sa voisine. Sur le plan économique, elles seront plutôt asymétriques. « Par un accident de géographie »<sup>41</sup> (Matibag, 2003, p. 112), elles poursuivront leur parcours politique et économique post indépendance sous le regard de l'autre.

## **1.5 Politique et économie au 20<sup>ème</sup> siècle : les grandes lignes**

Le parcours politique et économique de la République dominicaine et Haïti, qui a été particulièrement mouvementé au 20<sup>ème</sup> siècle, peut être divisé en trois périodes distinctes : l'occupation américaine, les dictatures de Trujillo et Duvalier (père et fils), et l'apparition de la démocratie sur l'île avec les présidents Balaguer et Aristide.

La première période, celle de l'occupation américaine, a été pour la République dominicaine aussi bien que pour la République d'Haïti une période relativement paralysante. De chaque côté de la frontière haïtiano-dominicaine, les deux États ont subi avec passivité l'intervention américaine sur leurs territoires respectifs. Dans le cas de la République dominicaine, l'intervention américaine de 1916 à 1924 avait deux objectifs primordiaux. D'une part, elle devait, par le biais de la doctrine Monroe, protéger la société dominicaine d'une éventuelle intervention européenne et d'autre part, renforcer la présence américaine<sup>42</sup> dans cette

---

<sup>41</sup> Notre traduction de l'anglais.

<sup>42</sup> « In 1898 the Americans had secured Puerto Rico and Cuba; five years later they occupied Panama; in 1909 they invaded Nicaragua and in 1916 the Dominican Republic. In 1917 the United States purchased the Virgin Islands from Denmark » (Nicholls, 1979, p. 144).

région de la Caraïbe (Moya Pons, 2007). En ce sens, cette intervention en République dominicaine avait été, du point de vue des Américains, une obligation. Comme Haïti, l'Espagne et la France l'avaient fait auparavant, les États-Unis ont adopté et appliqué au nom de la République dominicaine une série de réformes notamment politiques, administratives et économiques (Matibag, 2003). Gérer l'instabilité politique régnant dans le pays depuis sa date d'indépendance était une priorité pour le gouvernement américain; la République dominicaine ne pouvait entrer dans la modernité que si elle devenait pacifique et son territoire favorable aux investissements américains (*ibid.*). Alors que les réformes politiques et administratives étaient tournées vers les domaines de l'éducation, la santé, le système juridique et le transport, les réformes économiques, elles, avaient été orientées vers le secteur de l'agriculture, mais plus particulièrement vers le développement d'une économie sucrière<sup>43</sup> (*ibid.*). Dans l'espace de quelques années seulement et surtout après la Première Guerre mondiale, la République dominicaine devint, comme Haïti l'avait été auparavant, un des plus grands centres de la production mondiale du sucre<sup>44</sup> (*ibid.*). Aussitôt arrivés sur l'île d'*Hispaniola*, les États-Unis se sont tournés vers Haïti pour suppléer une main-d'œuvre à bon marché aux raffineries de sucre américaines, dominicaines et même cubaines (*ibid.*). Séduit par les avantages salariaux<sup>45</sup>, un

---

<sup>43</sup> Il importe de préciser ici que la production du sucre en République dominicaine n'était pas une invention américaine. Comme nous l'avons préalablement mentionné, l'élevage du bétail, plus que l'agriculture, a depuis longtemps fait partie des traditions dominicaines. Les Américains n'ont que ravivé ce secteur agricole souvent négligé par la société dominicaine.

<sup>44</sup> En 1916, date officielle de l'intervention américaine, 122 642 tonnes de sucre avaient été produites comparativement aux 37 000 tonnes produites par la République dominicaine en 1905 (Matibag, 2003, p. 133). À la fin de l'intervention américaine, c'est-à-dire en 1924, 200 629 tonnes de sucre seront exportées (*ibid.*).

<sup>45</sup> «[Whereas] the Haitian worker in 1918 could earn 20-30 cents a day in the Haitian-American Sugar Company (HASCO) refineries [,] the daily rate in the Dominican plants on the other hand reached 40 cents» (Matibag, 2003, p. 132).

nombre considérable de travailleurs haïtiens (*braceros*)<sup>46</sup> choisiront de traverser la frontière haïtiano-dominicaine pour remplacer petit à petit les *cocolos*, c'est-à-dire les travailleurs migrants des petites Antilles que les compagnies sucrières dominicaines pré-intervention américaine avaient embauchés (*ibid.*). La prise en charge de la production sucrière par les Américains de 1916 à 1924 laissera deux héritages importants. D'une part, elle marquera le début du contrôle militaire de la frontière dominicaine qui régulera le passage des coupeurs de canne d'origine haïtienne en territoire dominicain<sup>47</sup> et d'autre part, elle participera à la monopolisation de la richesse économique du pays grâce à une division et une redistribution des traditionnelles terres communes (*tierras comuneras*) aux familles aristocratiques de la République dominicaine (*ibid.*).

Dans le cas de la République d'Haïti, l'occupation américaine dura 19 ans, soit de 1915 à 1934 (*ibid.*). Pour justifier cette occupation de l'ancienne colonie française, les Américains avanceront plusieurs raisons, notamment la présence allemande dans la partie ouest de l'île d'*Hispaniola* et l'anarchie politique qui régnait jusqu'à présent dans le pays (Moya Pons, 2007). Comme en République dominicaine, les États-Unis aménageront une série de projets en vue de modifier l'infrastructure de la société haïtienne en passant par l'éducation, les services médicaux, et la construction de nouvelles routes (entre autres) (Nicholls, 1979). Sur le plan économique,

---

<sup>46</sup> « By the year 1920, there were 28, 258 Haitians living in the Dominican Republic, working in sugar or construction: that is, 59 percent of all foreigners and 3 percent of the total population » (*ibid.*).

<sup>47</sup> « Though, for many Dominicans the influx constituted nothing less than a "pacific invasion", the regulation of immigration and residence of sugar workers became a U.S. priority » (Jansen et Millán 1991 citées dans Matibag, 2003, p. 133).

l'investissement américain en Haïti sera moindre que celui en République dominicaine<sup>48</sup>. En dépit du fait que la République d'Haïti s'effondrait sous le poids de la dette nationale (Moya Pons, 2007) et que la reconfiguration économique du pays avait été une des priorités américaines (Nicholls, 1979), les mouvements de résistance et l'incompatibilité de l'agenda politique et économique des États-Unis en Haïti mirent fin aux projets de restauration économique (Matibag, 2003, p. 136). De façon générale, l'occupation américaine n'a fait qu'amplifier les différences entre la partie est et la partie ouest de l'île d'*Hispaniola*. Si cette *mission civilisatrice* à l'américaine a porté fruit en République dominicaine plus qu'en Haïti, c'est qu'elle a été un « unique laboratory for social, economic, political and administrative paternalism » (Millsbaugh 1928 cité dans Nicholls, 1979, p. 148).

Suite à cette période de subordination à l'autorité américaine, l'île d'*Hispaniola* plongera à nouveau dans une période d'assujettissement encore plus sévère que la première. Les peuples haïtien et dominicain seront chacun subjugués par des régimes dictatoriaux: celui de Trujillo dans la partie est de l'île et celui des Duvalier (père et fils) dans la partie ouest. En République dominicaine, le régime dictatorial de Trujillo de 1930 à 1961 a sans doute été inspiré par son parcours militaire. Issu d'une famille<sup>49</sup> à faible moyen des quartiers de San Cristóbal (Moya Pons, 2010), le jeune Rafael Leónidas Trujillo y Molina grimpera les échelons de l'armée nationale qui, à l'époque, avait été prise en charge par les États-Unis (Matibag, 2003). Lorsqu'il accèdera au pouvoir en août 1930, Trujillo sera déjà un homme d'affaires très réputé et aux

---

<sup>48</sup> « More U.S. capital destined primarily for sugar flowed in the Hispanic side [...]: a total of \$69 million in 1929, compared with the \$14 million invested in Haiti the same year » (Castor 1974 citée dans Matibag, 2003, p. 134).

<sup>49</sup> Selon Moya Pons, la famille de Trujillo a des origines mixtes qui sont à la fois espagnoles, créoles, et haïtiennes (Moya Pons, 2010, p. 358).

ambitions économiques diverses (*ibid.*). Ayant ce qu'appelle Moya Pons, « an uncommon appetite for luxury » (Moya Pons, 2010, p. 351), le dictateur dominicain multiplier sa fortune en investissant dans l'industrie sucrière (Matibag, 2003). En convergeant ses intérêts économiques personnels avec ceux de la nation, Trujillo accomplira deux choses ; d'une part, cela lui permettra de monopoliser certains secteurs de l'activité économique de la République dominicaine pour son enrichissement personnel<sup>50</sup> (*ibid.*), et d'autre part, cela accélèrera le développement économique du pays (Moya Pons, 2010). Pendant les trente et une années de *Trujillismo*, politique et économie ne feront qu'un. Pour à la fois satisfaire son avarice et à la fois le masquer, le dictateur dominicain se servira du ressentiment de la société dominicaine vis-à-vis de la société haïtienne pour en faire une idéologie : l'antihaitianisme (*antihaitianismo*) (Matibag, 2003). En dépit du fait que ce ne soit pas l'objectif de ce chapitre de définir précisément l'antihaitianisme – nous y reviendrons un peu plus loin – il est important de noter que cette idéologie a été, et l'est aujourd'hui encore, une tactique de couverture qui, à l'époque, a permis de dissimuler tous les vices du dictateur dominicain. La légitimation de cette idéologie<sup>51</sup> se fera en deux étapes. Il y aura d'abord une volonté de « blanchir » la société dominicaine en

---

<sup>50</sup> Selon Moya Pons, « Trujillo's economic and financial empire grew so large that at the end of his life in 1961 he controlled nearly 80 percent of the country's industrial production » (Moya Pons, 2010, p. 365).

<sup>51</sup> De façon surprenante, Trujillo croyait en la réunification de l'île d'*Hispaniola* comme Jean-Pierre Boyer et Toussaint Louverture, moyennant qu'elle soit entièrement gouvernée par la République dominicaine (Heinl et Heinl 1996 cités dans Matibag, 2003). Nous pourrions spéculer que la réticence du gouvernement haïtien face à cette idée et l'accord formel de 1929 délimitant officiellement la frontière entre les deux pays (Moya Pons, 2010) ont sans doute été deux des éléments les plus importants à avoir mis fin aux ambitions du dictateur dominicain de contrôler un jour l'île entière et qui l'ont ensuite amené à exprimer son mécontentement par le biais d'une idéologie raciste.

promouvant une immigration strictement européenne et japonaise<sup>52</sup> (Howard, 2007) et ensuite, une occultation des origines haïtiennes – pour ne pas dire africaines – qui aboutira au génocide de 20 000 Haïtiens à la frontière haïtiano-dominicaine en octobre 1937 (Hicks 1946 cité dans Horst, 2000). Malgré ces injustices, le gouvernement haïtien, dirigé par François Duvalier à l'époque, continua à fournir la main-d'œuvre haïtienne à son voisin insulaire<sup>53</sup>. Cette pratique révèle toute l'hypocrisie du dictateur haïtien qui lui-même s'enrichissait au détriment de ceux qu'il prétendait défendre, c'est-à-dire la paysannerie noire de la République d'Haïti (Nicholls, 1979). Comme Trujillo en République dominicaine, François Duvalier que l'on surnommait Papa Doc a instauré de 1957 à 1971 un régime dictatorial (*ibid.*) ; il n'acceptait pas que l'on s'oppose à ses idées politiques (*ibid.*), d'où la raison d'être des *tontons macoutes*, un corps paramilitaire créé à la demande du président, pour le président. Pendant les quatorze années duvaliéristes (celles de Papa Doc), le noirisme et la négritude (*ibid.*) se sont imposés comme les piliers de la pensée idéologique haïtienne, mais à peine ont-ils contribué au renouvellement de la structure économique et sociale du pays (*ibid.*). Dans l'ensemble, l'accès au pouvoir a été pour Trujillo et les Duvalier (Papa Doc et Baby Doc) un moyen de promouvoir un agenda politique, économique et idéologique qui, même après leurs régimes dictatoriaux, continuerait à se perpétuer.

---

<sup>52</sup> Pour d'autres informations sur cette migration japonaise en République dominicaine, voir : Horst, Oscar H. (Jul. 2000). « The odyssey of Japanese colonists in the Dominican Republic », *Geographical Review*, vol. 90, n° 3, p. 335-358.

<sup>53</sup> « For each worker, Duvalier received a payment of \$15 and a cut of 50 percent of the worker's wages. At this rate, Duvalier's trafficking in Haitian labor garnered \$7 million per year [from 1957 to 1964], or a total of \$54 million for the period » (Heinl et Heinl 1996, cités dans Matibag, 2003, p. 155).

L'assassinat de Trujillo en 1961 (Sagás, 2000) annonça le début d'une nouvelle période en République dominicaine. Une transition politique était imminente. Au cours de cette période, il y a eu, entre autres, un bref retour de la démocratie avec l'élection du président dominicain Juan Bosch en 1962 (*ibid.*) et ensuite celle de Joaquin Balaguer en 1966 (*ibid.*). À la suite de ce deuxième mandat présidentiel, Balaguer sera élu pour cinq autres mandats<sup>54</sup>, le dernier étant celui de 1994 (*ibid.*). Lors de son mandat de 1986, le président dominicain plongea le pays dans une terrible crise économique (Moya Pons, 2010) ; l'amalgame de la corruption, l'inflation du marché et la dévaluation du *peso* a fait accroître la pauvreté (*ibid.*). Grâce aux pressions de la communauté internationale et nationale, Balaguer comprit que l'économie dominicaine devait à tout prix reprendre son élan ; il prit donc les mesures nécessaires pour rectifier la situation (*ibid.*). Pour ce qui est de sa relation diplomatique avec les dirigeants politiques haïtiens, Balaguer n'a fait qu'un minimum d'efforts, sachant qu'il maintenait sur son propre territoire des discours particulièrement racistes et *antihaitianistes* à l'égard de ses voisins (Sagás, 2000). Cette cordialité superficielle se volatilisa assez rapidement après l'arrivée au pouvoir du président haïtien, Jean-Bertrand Aristide, en 1990 (Sagás, 2000). Les dénonciations que fit Aristide sur la maltraitance des coupeurs de canne à sucre d'origine haïtienne en République dominicaine n'avaient jamais plu à Balaguer (Wucker, 1996). Ironiquement, Aristide n'était pas non plus un modèle idéal de président élu démocratiquement. Après le coup d'État de septembre 1991, il entamera son deuxième mandat en 1994 (*ibid.*). Après chacun de ces mandats, Aristide laissera le pays divisé politiquement et affaibli économiquement (*ibid.*). De façon générale, quoique

---

<sup>54</sup> Joaquin Balaguer a été élu pour la première fois en 1960. Il a eu ensuite trois autres mandats consécutifs de 1966 à 1978, période aussi connue sous le nom de *los doce años de Balaguer* (Sagás, 2000). Ses trois derniers mandats à la présidence datent de 1986, 1990 et 1994 (*ibid.*). Selon ce que raconte l'historien dominicain, Moya Pons, « on several occasions Balaguer told his closest associates that Dominican history had taught him that anyone who had ruled the country, sooner or later would rule it again » (Moya Pons, 2000, p. 427).

l'entrée au pouvoir de Balaguer et d'Aristide ait coïncidé avec l'entrée des deux pays dans la démocratie, il faut tout de même souligner la fragilité de cette démocratie à l'époque et sa propension à vouloir tendre vers une quasi-dictature de chaque côté de la frontière.

Dans l'ensemble, le 20<sup>ème</sup> siècle se résume, et pour Haïti et pour la République dominicaine, à une succession de régimes politiques instables. Cette instabilité politique de chaque côté de la frontière a certainement eu des répercussions tant sur le plan économique que social. À la fin de ce siècle, c'est une île corrompue et fragilisée qui émerge des décombres de la colonisation européenne et de l'impérialisme américain. Bien que l'aspect politique des deux pays s'est nettement amélioré – toutes proportions gardées – le côté économique et surtout le côté social ont véritablement souffert et sont encore aujourd'hui des préoccupations nationales.

## **1.6 L'exode du peuple haïtien : les grandes tendances de cette migration**

Sur l'île d'*Hispaniola*, la frontière haïtiano-dominicaine a, depuis toujours, été une source de conflits pour Haïti et la République dominicaine. Si les nombreuses tentatives officielles de démarcation géographique de cette frontière – de la période coloniale à 1929 – n'ont jusque-là jamais apaisé les tensions territoriales, c'est que selon Matibag, « the border takes on an ambiguous and polyvalent aspect : it is both physical and psychological, both economic and ideological, both there and not there » (Matibag, 2003, p. 26). La frontière haïtiano-dominicaine serait donc à la fois réelle et à la fois symbolique. Dans l'imaginaire social du peuple haïtien, elle est et a longtemps été le symbole de la prospérité et des opportunités. La migration haïtienne dans la partie est de l'île n'a donc rien de surprenant. Cependant, la République dominicaine

n'est pas le seul État à avoir « accueilli » une forte population haïtienne sur son territoire ; l'exode du peuple haïtien est un phénomène transnational qui dépasse les limites géographiques de l'île.

Il n'existe pas véritablement une seule et unique raison qui puisse expliquer la dispersion du peuple haïtien en dehors de ses frontières d'origine. Depuis l'indépendance de la République haïtienne, les raisons se sont plutôt multipliées et se divisent aujourd'hui en 3 courants principaux : la politique et l'économie (considérant qu'elles vont de pair), l'environnement, et la pauvreté. En premier lieu, la situation politique et économique de la République d'Haïti qui, depuis la fin des années cinquante, a été relativement instable est une de ces raisons. La dynastie des Duvalier de 1957 à 1986 suivie du coup d'État contre Aristide au début des années 1990 plongera Haïti dans un cycle infernal de violence et de corruption (Alscher et Bouillot, 2010). En deuxième lieu, la question environnementale a également eu une grande influence sur le processus migratoire de la population haïtienne. La déforestation, l'érosion des sols et l'inondation ont chacune, à leur tour, contribué à la reconfiguration topographique du territoire haïtien. Selon Alscher et Bouillot, la déforestation en Haïti ne date pas d'hier ; c'est un phénomène qui existe depuis la période coloniale lorsque « les colons espagnols, puis français, [abattaient] les forêts pour l'économie de plantation et la production de bois » (*ibid.*, p. 87). Même après la déclaration d'indépendance, la pratique de la déforestation s'est maintenue, mais cette fois-ci comme moyen de paiement de la dette d'indépendance<sup>55</sup> à la France (Alscher et

---

<sup>55</sup> « [...] en 1825, l'élite politique d'Haïti convint avec l'ancienne puissance coloniale d'une dette à payer pour [son] indépendance, avec la promesse d'être reconnue comme membre de la communauté internationale. Les paiements de réparation ont été estimés à 21 milliards de dollars actuels et ont été versés jusqu'en 1947. Pour payer leur dette, les Haïtiens coupèrent leurs forêts et vendirent les bois tropicaux pour la production de meubles. Mais la déforestation [a persisté], même une fois la dette remboursée, l'abattage des arbres servant cette fois à la production de charbon de bois et au défrichage » (Alscher et Bouillot, 2010, p. 87).

Bouillot, 2010). L'érosion des sols peut, elle, être considérée comme une des conséquences directes de la déforestation, laquelle occasionne une perte de l'humus des terres et par conséquent les rend infertiles (*ibid.*). En ce qui concerne les inondations, c'est en partie grâce à la situation géographique du pays ainsi qu'au climat tropical qui en résulte qu'elles doivent leur récurrence. Ainsi, le rôle de la question environnementale dans le phénomène de la migration haïtienne n'est pas négligeable. À long terme, ce trio déforestation-érosion-inondation raréfie les terres fertiles autrefois disposées à l'agriculture, prive la paysannerie haïtienne – qui représente les deux tiers de la population totale – de son gagne-pain et favorise davantage la pauvreté et la migration (Matibag, 2003). En dernier lieu, la pauvreté, qui est à la fois une des conséquences des deux premières raisons et à la fois une raison en elle-même, est également responsable d'avoir amplifié l'exode du peuple haïtien à l'étranger et en République dominicaine. Avec un indice de développement humain (IDH) de 0,471 (168<sup>ème</sup> rang), qui est bien en-dessous de la moyenne de 0,493 pour les pays sous-développés (UNDP Human Development Report, 2014), Haïti a depuis longtemps été étiqueté le « pays le plus pauvre de l'hémisphère Nord » (Alscher et Bouillot, 2010, p. 85). Dans le pays, les activités économiques prédominantes relèvent encore du secteur agricole contrairement à la République Dominicaine qui jouit désormais d'une prospérité économique grâce au développement de son secteur des services (*ibid.*). Si le secteur des services en République dominicaine connaît une forte croissance, c'est particulièrement grâce au tourisme qui, à lui seul, génère 60% du PIB du pays (*ibid.*). Grâce à sa « touristicité »<sup>56</sup>, la République

---

<sup>56</sup> Ce terme est propre à Jean-Marie Théodat qui le définit de la manière suivante : « La touristicité d'un territoire est la combinaison des paramètres qui permettent d'évaluer à la fois la notoriété et la position de celui-là dans le développement du phénomène touristique. La notoriété, c'est-à-dire la renommée, et la capacité d'accueil d'un pays déterminé, quand elles sont fortes, créent les conditions d'une touristicité élevée, avec une fréquentation touristique parfois supérieure à la population résidente » (Théodat, 2004, p. 293). Dans le cas des îles de la Caraïbe, « leur « touristicité » dépend autant, voire davantage, de l'hospitalité générale et de la qualité de l'accueil

Dominicaine s'est transformée en une véritable « machine à bronzer » (Théodat, 2004b, p. 304). « Longtemps dépendante des exportations de sucre, de cacao et de banane selon le modèle classique des pays latino-américains » (*ibid.*, p. 298), la République dominicaine s'est détachée petit à petit de ce secteur agricole pour relancer son économie sur la scène internationale. Haïti, de son côté, n'a jamais réussi à mettre en œuvre une telle stratégie économique. Dans la partie ouest de l'île d'*Hispaniola*, c'est encore le secteur agricole qui domine. En dépit du fait qu'il « ne représente que 30% du PIB, [ce secteur] reste [tout de même] la principale source de revenus pour 70% de la population [haïtienne] » (*ibid.*, p. 299).

Le peuple haïtien a donc toutes les raisons de migrer ailleurs. Dans un pays où l'instabilité politique et économique est constante et la pauvreté croissante, comment assurer une qualité de vie qui soit raisonnable ? C'est dans l'émigration que la population haïtienne a longtemps trouvé la réponse à cette question. Mis à part le déplacement interne – des zones urbaines vers les zones rurales – qui a eu lieu suite à la déclaration d'indépendance de 1804 (Alscher et Bouillot, 2010), la migration haïtienne peut être divisée en quatre grandes vagues : l'époque de l'occupation américaine, l'ère des dictatures de Trujillo et de François Duvalier, les années 1970 et 1980, et le tremblement de terre de 2010. Lors de cette première vague, qui a eu lieu pendant l'occupation américaine de l'île d'*Hispaniola*, la migration haïtienne était principalement cantonnée à l'île. Ce sont les Américains qui avaient entrepris cette démarche afin d'accroître la production sucrière en République dominicaine et qui pour cela, recrutaient un bon nombre d'Haïtiens et Haïtiennes pour suppléer la main-d'œuvre dans les champs de canne à sucre (Matibag, 2003). La deuxième vague, qui s'étend des années 1930 au début des années

---

que du climat ou des paysages. Les deux conditions sont nécessaires, mais non suffisantes, prises séparément, pour asseoir un réel essor du tourisme » (Théodat, 2004, p. 295).

1970 et qui correspond à la période des régimes dictatoriaux de Rafael Leónidas Trujillo y Molina et de François Duvalier, a engendré une très forte migration haïtienne en République dominicaine et ailleurs. Avec la grande dépression des années 1930, les industries sucrières cubaine et dominicaine connurent un boom (*ibid.*). Naturellement, la tradition américaine qui consistait à recruter et à exploiter exclusivement les travailleurs haïtiens s'est maintenue. En 1935, 52 657 Haïtiens vivaient en République dominicaine (*ibid.*) et en 1943, ils étaient plus de 30 000 à couper la canne à sucre (Castillo 1984 cité dans *ibid.*). De 1952 à 1960, le nombre d'Haïtiens à avoir été recruté par an par les raffineries sucrières dominicaines (*ingenios*)<sup>57</sup> est estimé à 6 656 (*ibid.*). Cette période dictatoriale en Haïti occasionna également le départ d'un nombre considérable de personnes instruites – phénomène communément appelé la « fuite des cerveaux » (Alscher et Bouillot, 2010, p. 91) – comme des médecins<sup>58</sup>. Manifestement, la manipulation de l'émigration haïtienne par les systèmes juridiques haïtien et dominicain et la répression des régimes dictatoriaux de Trujillo et de Papa Doc firent, en partie, prendre à plusieurs Haïtiens et Haïtiennes le chemin de l'exil. La troisième vague, celle des années 1970 et 1980, a elle aussi contribué à l'accroissement de la population haïtienne à l'extérieur des frontières haïtiennes. Les années 1970 étaient caractérisées par une immigration haïtienne légale et illégale en Amérique du Nord, c'est-à-dire aux États-Unis et au Canada (Benoît, 2010). Les *boat people* firent également leur apparition à cette époque, avec comme destination principale le sud de la Floride (Mitchell, 1994). Incapables de se procurer un visa américain et/ou un billet

---

<sup>57</sup> Il est important de noter que, grâce à la Loi no. 95 autorisant le passage des travailleurs migrants d'origine haïtienne à la frontière haïtiano-dominicaine sous la demande des raffineries sucrières, de hauts fonctionnaires haïtiens y compris François Duvalier – de par l'accord de 1957 avec Trujillo – ont bénéficié financièrement de l'exploitation des travailleurs haïtiens en République dominicaine (Matibag, 2003).

<sup>58</sup> « [Of] the 761 doctors graduating from the medical faculty in Port-au-Prince between 1945 and 1968, only 242 were practising in the country by 1970 » (Nicholls, 1979, p. 240).

d'avion, 7837 *boat people* d'origine haïtienne atteindront les côtes américaines entre 1972 et 1979, une tendance qui se maintiendra jusque dans les années 1990 (*ibid.*). En République dominicaine, la migration haïtienne qui, auparavant se déroulait en toute légalité et était strictement destinée à la récolte de la canne à sucre (*zafra*), prit des proportions démesurées. En 1970, pour chaque Haïtien vivant légalement en République dominicaine, il y en avait un autre qui y résidait illégalement (Matibag, 2003). Alors que la population haïtienne continuait d'accroître en République dominicaine – grâce aux multiples contrats entre la CEA (*Consejo Estatal del Azucar* – Le Conseil National du Sucre) et le gouvernement haïtien vers la fin des années 1970 – le gouvernement dominicain eu du mal à contrôler sa frontière (*ibid.*). En 1986, 90% des coupeurs de canne à sucre sur le territoire dominicain étaient d'origine haïtienne (*ibid.*). Ces travailleurs migrants se dispersèrent également à l'étranger au cours de cette même période; 30 000 se retrouvaient aux Bahamas, 400 000 aux États-Unis, 40 000 au Canada et 6 000 en Afrique et en France (*ibid.*). Après un léger ralentissement dans les années 1990, les vagues migratoires haïtiennes reprirent de plus belle au début des années 2000 lorsque 2000 *boat people* haïtiens avaient été interceptés par des garde-côtes américains (Alscher et Bouillot, 2010). La quatrième et dernière vague a été déclenchée après le tremblement de terre en janvier 2010. Suite à ce désastre naturel, 70% des infrastructures de la capitale nationale haïtienne (Port-au-Prince) avaient été détruites ou endommagées (Wooding, 2013). Par nécessité, les autorités dominicaines ont temporairement mis en place une « politique humanitaire de « frontières ouvertes » » (*ibid.*, p. 254), laquelle permit aux survivants de rester sur l'île plutôt que de se déplacer à l'étranger (*ibid.*, p. 253)<sup>59</sup>. Aujourd'hui, le nombre d'Haïtiens dispersés à l'étranger est considérable; ils

---

<sup>59</sup> Depuis le tremblement de terre, la majorité des Haïtiens qui avait profité de la politique humanitaire de frontières ouvertes dominicaines est retournée en Haïti. La raison est double. D'une part, certains sont retournés « dans l'espoir de bénéficier des programmes d'aide et en particulier parce que les écoles avaient rouvert »

forment une diaspora importante à partir des États-Unis jusqu'en France et aux Bahamas (Wooding, 2013). Grâce à ces vagues, la migration haïtienne a développé petit à petit une mauvaise réputation sur la scène internationale. Elle est désormais considérée comme un « problème », un cas particulier qui doit être surveillé en permanence ; des politiques publiques et sociales ont même été adoptées pour freiner cette migration aussi bien en République dominicaine qu'ailleurs<sup>60</sup>.

Le « pourquoi » de la migration haïtienne est, de ce fait, une préoccupation internationale très documentée par diverses agences et organisations onusiennes. Cependant, qu'en est-il du « comment » ? Comment se déroule l'intégration de ces personnes dans leurs sociétés d'accueil, notamment en République dominicaine ?

## **1.7 L'expérience haïtienne en République dominicaine**

La République dominicaine reçoit une proportion de la population haïtienne sur son territoire depuis très longtemps. Les causes de cette migration de l'ouest vers l'est de l'île d'*Hispaniola* ont été, comme nous venons de le constater, diverses. Or, l'intervention américaine en République dominicaine au début du 20<sup>ème</sup> siècle changera à jamais la nature et le flux de

---

(Wooding, 2013, p. 254). D'autre part, le soutien dominicain n'était que temporaire. D'ailleurs, « le dispositif onusien en place dans l'Est de l'île [...] allait répondre en parallèle [...] à celui en vigueur à l'Ouest [en créant] une sorte de zone tampon à la frontière laquelle servit de frein à une immigration forcée de plus grande ampleur en République dominicaine. [...] Il s'agissait là clairement d'un pis-aller jusqu'à ce que le dispositif onusien en Haïti se soit suffisamment rétabli de son affaiblissement numérique à cause du tremblement de terre » (*ibid.*).

<sup>60</sup> Voir par exemple : Mitchell, Christopher (juillet 1994). «U.S. policy toward Haitian boat people 1972-1993», *Annals of the American Academy of Political and Social Science (AAPSS)*, vol. 534, p. 69-80.

cette migration de l'ouest à l'est en dissimulant une très forte motivation économique. La population dominicaine y sera profondément marquée et cherchera par tous les moyens de se débarrasser du voisin insulaire sur son territoire.

Suite à la Première Guerre mondiale, la République dominicaine devint, comme Haïti l'avait été auparavant, un des plus grands centres de la production mondiale de sucre<sup>61</sup> (Matibag, 2003). Dès leur arrivée sur l'île d'*Hispaniola*, les États-Unis se sont tournés vers Haïti pour suppléer une main-d'œuvre à bon marché aux raffineries de sucre américaines, dominicaines et même cubaines (*ibid.*). Séduits par les avantages salariaux<sup>62</sup>, un nombre considérable de travailleurs haïtiens (*braceros*)<sup>63</sup> choisiront de traverser la frontière haïtiano-dominicaine (*ibid.*). Le recrutement de travailleurs migrants d'origine haïtienne se maintiendra sous le régime Trujillo, bien après l'intervention américaine. Pour multiplier sa fortune, le dictateur dominicain investira notamment dans l'industrie sucrière (*ibid.*), le secteur employant la majorité des travailleurs migrants haïtiens. De ce régime dictatorial naîtra l'antihaitianisme (*antihaitianismo*) (*ibid.*), l'idéologie politique dominante en République dominicaine.

L'exaspération de la population dominicaine face à la migration haïtienne sur son territoire a atteint son plus haut niveau durant les années 1990 avec, pour conséquence, la

---

<sup>61</sup> En 1916, date officielle de l'intervention américaine en République dominicaine, 122 642 tonnes de sucre avaient été produites comparativement aux 37 000 tonnes produites par la République dominicaine en 1905 (Matibag, 2003). À la fin de l'intervention américaine, c'est-à-dire en 1924, 200 629 tonnes de sucre seront exportées (*ibid.*).

<sup>62</sup> « [Whereas] the Haitian worker in 1918 could earn 20-30 cents a day in the Haitian-American Sugar Company (HASCO) refineries [,] the daily rate in the Dominican plants on the other hand reached 40 cents » (Matibag, 2003, p. 132).

<sup>63</sup> «By the year 1920, there were 28, 258 Haitians living in the Dominican Republic, working in sugar or construction: that is, 59 percent of all foreigners and 3 percent of the total population» (*ibid.*).

multiplication des expulsions de personnes d'origine haïtienne. Dans un rapport publié en 2002 par l'ONG Human Rights Watch, il y a eu au cours de la décennie trois tentatives majeures d'expulsions de la communauté haïtienne en République dominicaine (Human Rights Watch, 2002). Au total, environ 65 000 Haïtiens auraient été déportés sur cette période de dix ans (*ibid.*). Human Rights Watch reconnaît dans son rapport la violation de certaines lois domestiques en matière de déportations et le non-respect de certaines conventions internationales en matière de droits humains par le gouvernement dominicain<sup>64</sup> (*ibid.*).

En 2007, la République dominicaine fera encore la une des journaux internationaux pour sa maltraitance des travailleurs migrants d'origine haïtienne. Le documentaire *Price of Sugar*, dans lequel un prêtre du nom de Christopher Hartley dénonce et accuse le gouvernement dominicain d'avoir pris part à la perpétuation de l'esclavage des coupeurs de canne haïtiens, a alerté la communauté internationale (Martinez, 2012). Avant ce documentaire, nul n'avait réellement osé décrire la coupe de la canne à sucre, telle qu'elle se pratique en République dominicaine depuis le début du 20<sup>ème</sup> siècle, comme une forme d'esclavage moderne (*ibid.*). Dans son rapport de 2002 sur la République dominicaine, Human Rights Watch mettait déjà en évidence la réticence du gouvernement dominicain face à l'intégration de la communauté

---

<sup>64</sup> La procédure typique employée pour les déportations est la suivante: « [...] a Haitian immigrant or Dominican of Haitian descent is stopped on the street [based on the color of his skin] by a Dominican immigration or army official. The official may ask him or her for documentation or, in occasional instances, demand a bribe. Some deportees report that if they produce documentation, it is confiscated or destroyed. The person believed to be in the Dominican Republic illegally may be detained briefly in an army garrison or other holding facility, but is often transported directly to the border by bus. In a few instances, deportees report having been physically abused by Dominican officials prior to deportation. As a rule, deportees are given no opportunity to contact their families, retrieve their belongings, collect their paychecks, or in any way prepare for departure. Dropped off at the border and told to walk to the other side, they typically arrive in Haiti with little or no money, indeed, often with nothing more than the clothes on their back. They may have to beg for food and for a place to sleep. » (Human Rights Watch, 2002, p. 11)

haïtienne sur son territoire. Mis à part les déportations massives, les personnes d'origine haïtienne ont longtemps été confrontées aux obstacles et aux pratiques discriminatoires de la bureaucratie dominicaine, notamment en ce qui concerne l'octroi de la citoyenneté dominicaine et l'accès à l'éducation (Human Rights Watch, 2002).

La constitution dominicaine de 2002 et toutes les versions qui l'ont précédée stipulent entre autres dans ses conditions pour l'octroi de la nationalité dominicaine que toute personne née sur le territoire dominicain sera reconnue comme citoyen dominicain, sauf si cette personne est l'enfant de représentants diplomatiques et consulaires, ou d'étrangers en transit<sup>65</sup> (Constitution dominicaine, 2002). Or, en République dominicaine, le terme « en transit » est dans la plupart des cas employé pour désigner implicitement les personnes d'origine haïtienne (Human Rights Watch, 2002). Même avant de quitter l'hôpital dans lequel ils sont nés, les enfants de parents d'origine haïtienne subissent déjà les conditions de ce *jus soli* à la dominicaine:

« The denial [of citizenship] often begins in the hospital itself, on an infant's very first day, when medical staff [refuses] to provide undocumented Haitian parents with proof of their child's birth. Later in the child's life, the obstacles to obtaining proof of citizenship become progressively more onerous. The results of such discriminatory policies is that many Dominico-Haitians who were born in the Dominican Republic and have lived there all their lives remain perpetually at risk of summary deportation. » (Human Rights Watch, 2002, p. 22)

---

<sup>65</sup> Une révision de cette même constitution en 2010 ajoute désormais que ceux nés de parents en situation irrégulière, c'est-à-dire qui résident illégalement dans le pays, ne seront pas non plus reconnus comme étant des citoyens dominicains à part entière (Constitution dominicaine, 2010).

L'irrégularité du statut de ces parents ainsi que les obstacles auxquels ils sont confrontés finit par créer dans le long terme ce que la Commission Interaméricaine des droits de l'Homme<sup>66</sup> appelle « une situation d'illégalité perpétuelle »<sup>67</sup> (*ibid.*), c'est-à-dire une situation dans laquelle plusieurs générations de Dominicains d'origine haïtienne héritent de leurs ancêtres le même statut d'immigrant illégal (Human Rights Watch, 2002).

Sans aucune preuve de citoyenneté, les personnes d'origine haïtienne ont un accès très limité au système d'éducation de la République dominicaine (*ibid.*). En fait, les enfants sans papiers n'ont souvent pas la chance de poursuivre des études au-delà du niveau primaire (*ibid.*). En 2001, une lueur d'espoir s'est abattue sur le pays lorsque le Vice-Président et Ministre de l'Éducation à l'époque, Milagros Ortiz Bosch, annonça que le certificat de naissance ne serait plus considéré comme obligatoire à l'inscription scolaire (*ibid.*). Cette réitération du droit des enfants à l'éducation, indépendamment de leur « race » et de leur statut socio-économique, laisse encore à désirer tant que ce droit ne sera pas réellement reconnu (*ibid.*).

Pour toute violation de droits humains, il existe un certain nombre d'activistes et d'organisations non gouvernementales (ONG) qui sont prêts à se mobiliser pour dénoncer ces violations. Si sur la scène internationale les mouvements sociopolitiques exigeant une juste reconnaissance des droits fondamentaux de tout Haïtien ou Dominicain d'origine haïtienne en République dominicaine se multiplient, sur le territoire dominicain ils sont peu nombreux et ont

---

<sup>66</sup> La Commission Interaméricaine des droits de l'Homme, qui a été créée en 1959 par l'Organisation des États Américains (OEA), a une triple responsabilité : assurer la protection et le respect des droits humains par les États membres de l'OEA ; soumettre des recommandations ; et conseiller l'OEA sur tout ce qui se rapporte aux droits humains (International Human Rights Law Clinic, 2002).

<sup>67</sup> Notre traduction. Le vrai terme employé par la Commission en anglais est « permanent illegality » (Human Rights Watch, 2002, p. 22).

généralement un très faible pouvoir de persuasion (Wooding, 2009). Une des rares organisations à but non lucratif à échapper à cette règle est l'organisation MUDHA (*El Movimiento de Mujeres Dominicano-Haitianas* – Le Mouvement des Femmes Dominicano-Haïtiennes). Créée en 1983 par Sonia Pierre<sup>68</sup>, l'organisation qui par son approche intersectionnelle oeuvrait à ses débuts pour la reconnaissance du droit des femmes victimes de sexisme et d'antihaitianisme, a depuis élargi la population auprès de laquelle elle intervient (MUDHA, [En ligne]). En 2005, MUDHA fit la une des journaux pour son implication dans la cause Yean et Bosico c. la République dominicaine<sup>69</sup>. Après avoir fait pression auprès de la Commission Interaméricaine des droits de l'Homme, les jeunes filles Dilicia Yean et Violeta Bosico ont enfin acquis le droit à la nationalité dominicaine selon le principe du *jus soli* (Kosinski, 2009). D'un point de vue juridique, la décision de la Commission en faveur des deux enfants est à la fois importante et symbolique parce qu'aucun tribunal international des droits humains n'avait jusque-là tenu compte de la discrimination raciale comme principal obstacle à l'octroi du droit à la nationalité (*ibid.*). L'implication de Sonia Pierre dans cette affaire juridique lui valut en 2006 le prestigieux « Robert F. Kennedy Human Rights Award » (*ibid.*). Grâce à ce prix, Pierre deviendra essentiellement le porte-parole

---

<sup>68</sup> « Sonia was born to Haitian sugar cane cutters in one of many migrant worker communities called bateys, where much of the Dominican Republic's population of Haitian descent at risk of statelessness [...] now lives. At the age of 13, Sonia began her activist career by organizing a five-day protest of sugar cane workers to demand better working and living conditions, which led to her arrest. The protest attracted enough public attention that the workers' demands – namely, to have their living quarters painted and be given better tools and pay raises – were met » (MUDHA, [En ligne]).

<sup>69</sup> L'origine de la cause Yean et Bosico c. la République dominicaine se résume de manière suivante: « In 1997, Dilicia Yean and Violeta Bosico (then ten months and twelve years old, respectively) visited the civil registry with their mothers and representatives from MUDHA to request birth certificates. Documentation proved that the mothers of the two girls were Dominican and that they themselves were born on Dominican soil. Despite all the evidence presented, the girls were denied Dominican nationality, an apparent breach of the rights set forth in the Dominican Constitution. The girls appealed this decision through the Dominican judicial system, the refusal was upheld, and Bosico was subsequently expelled from school » (Kosinski, 2009, p. 384-385).

« officielle » des personnes d'origine haïtienne en République dominicaine jusqu'à sa mort en 2011 (MUDHA, [En ligne]).

Certes, la communauté haïtienne vivant en République dominicaine a un statut précaire. Malgré l'intervention d'ONG, à la fois au niveau national et international, cette communauté survit difficilement dans l'insécurité sociale et économique à laquelle elle s'y est habituée. Son apatridie chez son voisin insulaire est révélatrice d'une identité nationale dominicaine presque inflexible. Reste à savoir en quoi consiste cette identité nationale et comment elle se définit en République dominicaine.

## **Chapitre 2 – Identité nationale et migration en République dominicaine**

Une analyse historique des rapports entre Haïti et la République dominicaine est certes importante, mais elle n'explique pas à elle seule la nécessité qu'a la société dominicaine d'à la fois construire et/ou affirmer une identité nationale qui est strictement la sienne et à la fois résister aux flux migratoires provenant de la République d'Haïti. Telle est la raison d'être de ce chapitre. Que révèle la question de l'identité nationale dominicaine sur l'essence de la nation et du nationalisme ? À travers le prisme de cette identité nationale dominicaine, la dominicanité, nous verrons d'une part qu'il n'y a pas de réel consensus sur l'origine de la nation et d'autre part, que les pratiques d'exclusion et d'inclusion sont régulièrement employées par la majorité des nations qui cherchent à revendiquer un nationalisme politique et/ou culturel.

### **2.1 L'identité nationale dominicaine : l'antihaïtianisme comme idéologie politique et le mythe de l'identité indio/a**

La construction de l'identité nationale dominicaine, la dominicanité, est étroitement liée à l'histoire de la république. À travers cette histoire, il est possible, selon Michiel Baud, de retracer le développement d'un profond sentiment d'infériorité du côté de la société dominicaine vis-à-vis de sa voisine insulaire (Baud, 1996). La proclamation de l'indépendance dominicaine en 1844 est particulièrement révélatrice de ce complexe d'infériorité, puisque – rappelons-le – la République dominicaine n'a pas déclaré son indépendance d'une puissance coloniale, mais plutôt

d'une ancienne colonie rivale sur le plan économique et esclave sur le plan démographique (*ibid.*).

Le complexe d'infériorité que souligne Baud au sein de la société dominicaine met en évidence un problème latent en République dominicaine: le racisme. Cependant, est-il réellement possible de parler de racisme au sein d'une société où le métissage des populations est une des caractéristiques principales? Selon Sagás, en dépit du fait que certains pays caribéens et hispanophones, tels que la République dominicaine, projettent une image d'homogénéité raciale et de cohésion sociale sur la base de cette homogénéité, ce n'est qu'une illusion (Sagás, 2000). Même en l'absence de catégories raciales bien définies, le racisme existe et persiste de façon semi ou non officielle en Amérique latine (*ibid.*). Bien entendu, ce racisme est vécu différemment dans chaque pays de la région. Sur le plan des identités raciales, l'Amérique latine ne forme pas un tout homogène, notamment parce que la négritude et le métissage n'ont pas intégré le processus de définition identitaire de tous les pays de la région, comme en Argentine ou au Costa Rica (Telles et Paschel, 2015). Cependant, même lorsque l'héritage africain et le métissage qui s'ensuivit après la colonisation sont célébrés et valorisés dans certaines sociétés, ils le sont à différents degrés : « In Brazil, race mixture narratives [holds] that blacks and African culture [are] central to the nation ; in Colombia, they [ignore or downplay] blackness while greatly valuing whiteness ; and in the Dominican Republic they [exclude] blacks and African culture by regarding them as backward and foreign » (*ibid.*, p. 865). Cette variation régionale dans la valorisation du « sang » africain s'explique par ce qu'appellent Sawyer et Paschel, « a global anti-black racism » (Sawyer et Paschel, 2007, p. 304). Avec la colonisation et la traite négrière, il y a eu une sorte de « dévaluation » de la race noire et de tout ce qui s'y rapproche en Amérique latine (*ibid.*). Il existe désormais dans la plupart des pays de la région une ou des

minorités racialisées : les Guatémaltèques au Mexique, les Dominicains à Porto Rico et les Haïtiens en République dominicaine entre autres (*ibid.*). Dans l'ensemble, chacun de ces exemples démontrent non seulement que le racisme peut exister et évoluer dans un contexte où le degré de métissage national est important, mais aussi que l'absence de catégories raciales fixes au sein d'une communauté nationale n'est pas un critère obligatoire pour l'étude de la question raciale.

Dans *Coloring the Nation : Race and Ethnicity in the Dominican Republic*, David Howard souligne (entre autres) l'étroite relation entre la race et la construction de l'identité nationale dominicaine. Ses recherches empiriques en République dominicaine au début des années 1990 révèlent que dans la société dominicaine, race et nation se confondent pour créer *la raza dominicana* (Howard, 2001). Cette expression, qui est fréquemment employée en République dominicaine, est censée revendiquer une appartenance à une race et à une nation propre aux Dominicains, c'est-à-dire qui ne sont pas teintées par la culture haïtienne (*ibid.*). Par opposition à la population haïtienne pour qui les notions de négritude, vodou et africanité sont caractéristiques, la population dominicaine se décrit plutôt comme étant blanche, catholique et d'ascendance espagnole (*ibid.*). La revendication d'une ascendance essentiellement européenne démontre à quel point la mémoire collective en République dominicaine est sélective ; cette mémoire participe à la construction d'une dominicanité dans laquelle les racines européennes sont survalorisées et les faits historiques banalisés.

Une des particularités de l'identité nationale dominicaine est le fait qu'elle est, selon Baud, davantage tournée vers l'extérieur que vers l'intérieur. Autrement dit, la construction de la dominicanité n'est pas tout simplement une démarche politique et culturelle obligée, mais elle est

également une sorte de réaction face aux influences externes qui ont à un moment donné « interrompu » cette démarche. Baud identifie les États-Unis et Haïti comme les principales influences étrangères en République dominicaine. D'un côté, l'occupation américaine de 1916-1924 a laissé d'importantes séquelles au sein de la société dominicaine, particulièrement au niveau psychologique et social (Baud, 1996). Le caractère paternaliste et à la fois impérialiste de l'intervention américaine dans l'ancienne colonie espagnole a non seulement accentué le complexe d'infériorité de la société dominicaine – déjà ressentit après l'occupation haïtienne – mais encore, a nourri un profond sentiment de jalousie vis-à-vis de la grande puissance américaine (*ibid.*). D'un autre côté, l'influence haïtienne est, selon Baud, en grande partie responsable de la manière dont la société dominicaine a conçu son identité ethnique (pour ne pas dire raciale) (*ibid.*). Haïti, le voisin insulaire de la République dominicaine, est dans la conscience collective dominicaine « the exclusive container of blackness » (Torres-Saillant, 2010, p. 28), l'antithèse à partir de laquelle la société dominicaine mesure sa propre valeur et la soi-disant pureté de sa mélanine. Dans la construction de la dominicanité, une troisième influence externe mérite d'être mentionnée : l'Espagne, la *madre patria*, l'ancienne puissance coloniale de la République dominicaine. D'ailleurs, Torres-Saillant indique que la victoire de la guerre de *la Restauración* en 1865, qui a marqué la séparation définitive de la République dominicaine de l'Espagne, a éveillé au sein de la société dominicaine un sens de sa propre identité raciale et culturelle, c'est-à-dire une identité qui est autre que blanche et européenne (Torres-Saillant, 2010). De cette négociation d'une identité raciale et culturelle qui ne peut être ni blanche et européenne – parce qu'elle évoque la période coloniale et l'impérialisme américain – ni noire et haïtienne – parce qu'elle suggérerait une homogénéité raciale et culturelle entre

Haïti et la République dominicaine – sont nés au sein de la société dominicaine une idéologie politique, l’antihaitianisme, et le mythe de l’identité *indio/a*.

Le régime de Trujillo des années 1930 au début des années 1960 est en grande partie responsable de l’instrumentalisation et de la portée de l’antihaitianisme en tant qu’idéologie politique dominante en République dominicaine (Sagás, 2000). Si au sein de la société dominicaine des tensions sociales et des préjugés envers la minorité haïtienne existaient déjà, ce n’est qu’à l’arrivée de Trujillo au pouvoir qu’ils ont été transformés en doctrine politique (*ibid.*). Silvio Torres-Saillant retient deux incidents qui ont largement contribué au développement d’un fort discours antihaitianiste sous le régime de Trujillo : le premier étant le massacre de 15 000 immigrants haïtiens à la frontière haïtiano-dominicaine en 1937 et le deuxième, la publication en 1953 des critiques de l’intellectuel haïtien Jean Price-Mars vis-à-vis du *Trujillismo* dans son livre *La République d’Haïti et la République Dominicaine* (Torres-Saillant, 2010). L’antihaitianisme, bien qu’elle suppose un simple rejet de la culture haïtienne et tout ce qui y est associée, est en réalité une idéologie complexe et dont la définition ne se limite pas qu’au préfixe « anti ». Pour Ernesto Sagás, l’antihaitianisme peut être décrite de la manière suivante:

“It [is] a set of socially reproduced anti-Haitian prejudices, myths, and stereotypes prevalent in the cultural makeup of the Dominican Republic. These are based on presumed racial, social, economic, and national-cultural differences between the two peoples; differences stressed by generations of Dominican ideologues. As a result, Haiti and things “Haitian” are scorned and rejected by Dominican society. As an ideology, antihaitianismo treats Haitians as the scapegoats of a society that considers them racially and culturally inferior aliens who are barbaric and undesirable. But antihaitianismo is also an ideological method of political control. It is directed not only toward Haiti and Haitians, but also toward Afro-Caribbean members of Dominican society, who tend to be poor, forming the subordinate class” (Sagás, 2000, p. 4).

D'après cette définition, l'antihaitianisme est une construction sociale ; c'est un outil de manipulation sociale, culturelle et politique employé par l'élite intellectuelle dominicaine qui cherche à établir une ligne de séparation (raciale, sociale et culturelle) fixe entre les citoyens dominicains « de souche » et les Autres. La « race » et le statut social se confondent et deviennent ainsi des déterminants incontournables dans ce processus de catégorisation socio-culturelle. L'antihaitianisme n'a, pour ainsi dire, souvent rien à voir avec les Haïtiens ; comme idéologie politique, il regroupe sous le même toit tous ceux qui, par « malheur », auraient génétiquement hérité un surplus de mélanine, y compris des Dominicains. En dépit du fait que cet exercice de catégorisation sociale en fonction de la couleur de la peau vise et amalgame injustement une proportion considérable de la population dominicaine, la minorité haïtienne demeure la cible principale de l'antihaitianisme en République dominicaine. La possibilité d'une « invasion subtile et progressive » des Haïtiens dans la société dominicaine est une réelle préoccupation pour les Dominicains (Howard, 2001). Selon Baud (1996) et Valerio-Holguín (2000), la crainte d'une soi-disant invasion haïtienne en République dominicaine est associée à un discours idéologique qui s'est développé au sein même de l'antihaitianisme. Selon ce discours, l'Haïtien serait un être naturellement primitif et barbare (Valerio-Holguín, 2000) ; c'est ce qui le pousserait par exemple à accepter avec passivité les conditions de travail inhumaines des champs de canne à sucre (Baud, 1996). Ce discours idéologique sur la primitivité propose également l'image d'un Haïtien très sexuel, incapable de contrôler sa reproduction et dont l'ignorance et les maladresses à ce niveau occasionnent la transmission de virus tels que le VIH/SIDA (Howard, 2001).

À travers ce discours sur la primitivité et la barbarie, plusieurs mythes ont été créés, instrumentalisés, et institutionnalisés par l'élite intellectuelle dominicaine pour maintenir

l'Haïtien dans une position perpétuelle de subordination. L'antihaïtianisme, bien qu'il ne discrimine pas qu'en fonction de la nationalité, a durant le régime de Trujillo réussi à homogénéiser la minorité haïtienne de telle sorte que “ [the term] ‘Haitian’ [became] a signifier that functions as a switch word, connecting themes of poverty, criminality, *negritud*, and backwardness ”<sup>70</sup> (Howard, 2001, p. 30).

Les données les plus récentes sur la composition ethnique de la population dominicaine révèlent qu'elle est à 73% mixte ou mulâtre, à 16% blanche et à 11% noire (Sidanius, Peña et Sawyer, 2001). Cela signifie que 84% de la population dominicaine a une ascendance africaine, aussi lointaine qu'elle soit. Naturellement, le métissage de la population dominicaine doit son origine à la période coloniale. En dépit du fait qu'il est possible de retracer dans l'historiographie de la République dominicaine de multiples facteurs susceptibles d'avoir influencé ce métissage, Torres-Saillant ne propose qu'une hypothèse : l'échec de l'économie de plantations durant la période coloniale (Torres-Saillant, 2010). D'après cette hypothèse, puisque les Espagnols n'avaient pas réussi à développer une économie de plantations aussi rentable que celle des Français dans la partie ouest de l'île d'*Hispaniola*, cela eut pour conséquence l'affaiblissement du système colonial, mais plus précisément l'effondrement de la structure sociale traditionnelle de la colonie (*ibid.*). Très vite, les barrières sociales entre colons espagnols et esclaves affranchis devinrent presque inexistantes, ce qui augmenta la fréquence des relations interraciales (*ibid.*). Avec ce métissage apparaîtra au sein de la société dominicaine une catégorie ethnique à part : le

---

<sup>70</sup> En dépit du fait que l'antihaïtianisme est ici au centre de notre analyse sur la dominicanité, il nous faut tout de même souligner qu'il y a en Haïti la présence d'un discours semblable dirigé envers les Dominicains, particulièrement les femmes dominicaines : « Dominican women are typically depicted as prostitutes, owing to the relatively large number of Dominican-managed brothels and beauty salons in Port-au-Prince » (Howard, 2001, p. 18-19).

mulâtre (*mulato*). Or, le terme le plus employé dans le vocabulaire dominicain pour décrire cette catégorie ethnique est *indio/a*<sup>71</sup> (Howard, 2001). Si dans le reste de l'Amérique latine le terme *indio/a* est réservé aux personnes qui ont une ascendance indigène, en République dominicaine c'est un terme de rechange qui veut plutôt dire « mulâtre » (*ibid.*) et qui, par conséquent désigne la majorité de la population dominicaine. Alors, pourquoi ce décalage terminologique? Le terme *indio/a* tel qu'il est employé en République dominicaine est difficile à définir. D'après Howard,

“*Indio/a* is an ambiguous term, [...] because the vast majority of the indigenous population of Hispaniola died or was killed within fifty years of Columbus' arrival. Historically, *indio/a* has been used as a term to describe a brown skin color, and it was not until the dictatorship of Trujillo that *indio/a* was established as an official and popular description of Dominican race” (Howard, 2001, p. 41).

Cette définition de Howard soulève deux points importants. Tout d'abord, le régime de Trujillo est en grande partie responsable de l'institutionnalisation du terme *indio/a* et de l'impression de ce terme dans le tissu social de la République dominicaine<sup>72</sup> (Howard, 2001). La mise en œuvre de cette institutionnalisation a été si bien réussie que dans la conscience collective dominicaine, être *indio/a* est désormais devenu un symbole de statut social et un outil de mobilité social. Aujourd'hui, le terme *indio/a* se manifeste couramment dans les petits riens de la vie quotidienne; la coiffure et le choix du partenaire amoureux sont particulièrement représentatifs de cette institutionnalisation (Bourgeois, 2013). Par exemple, les petites filles dominicaines apprennent dès un très jeune âge quelle texture de cheveux est valorisée (*pelo bueno* – cheveu lisse) et laquelle ne l'est pas (*pelo malo* – cheveu crépu) (*ibid.*). Si le défrisage des cheveux ne

---

<sup>71</sup> Voir Annexe A pour une liste des autres termes employés dans le vocabulaire coloriste dominicain.

<sup>72</sup> Il faut souligner que le régime de Trujillo n'a pas inventé le terme *indio/a*. En fait, «African slaves who fled enslavement in the French part of the island during the eighteenth century established themselves in Santo Domingo as *indios/as*. This was a psychological attempt to break with the stigma of slavery [...] » (Howard, 2001, p. 45).

réussit pas à masquer le milieu socio-économique duquel elles proviennent, elles sont également tenues d'épouser une personne au teint plus clair afin de *mejorar la raza*, c'est-à-dire améliorer la famille (*ibid.*). La carte d'identité dominicaine (*cédula*) est aussi symbolique de l'institutionnalisation de l'identité *indio/a*. En plus de contenir les informations personnelles de son détenteur, la *cédula* indique également la couleur de la peau, soit par un « I » mis pour *indio/a*, « B » mis pour *blanco/a* ou « N » mis pour *negro/a* (*ibid.*). En générale, c'est la lettre « I » (*indio/a*) qui est le plus souvent apposée sur la *cédula*, à part quelques rares exceptions<sup>73</sup> (*ibid.*).

Dans sa définition du terme *indio*, Howard mentionne également l'ambiguïté du terme. Est-ce une couleur de peau ou un moyen d'occulter ses origines africaines pour se rapprocher de ses racines indigènes ? Pour Catherine Bourgeois (2013), David Howard (2001), et Ernesto Sagás (2000), l'identité *indio/a* n'est nulle autre qu'un mythe, une façon de marquer « une rupture nette avec le passé esclavagiste de la population » (Bourgeois, 2013, p. 37). Le déni de l'héritage africain et de tout ce qui y serait associé est tel que la conscience collective dominicaine est aujourd'hui imprégnée d'un passé indigène superficiel et avec lequel elle peine à s'identifier<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> Lorsqu'une carte d'identité dominicaine (*cédula*) indique une lettre autre que la lettre « I », c'est souvent parce que les fonctionnaires administratifs responsables d'émettre ces cartes sont libres de déterminer eux-mêmes la couleur de la peau du requérant (Howard, 2001). En principe, la lettre « B » (*blanco*) est réservée à une petite élite de la classe supérieure, à moins qu'il y ait objection de la part du requérant : «Dominicans of established middle- or upper-class status, and sure of their position in society, can afford, socially, to be more aware of, or explicit about, their African ancestry. Self-description as *negro/a* may be the result of a more liberal education and socialization process among these more affluent groups. [...] [Thus, a *cédula*] applicant may request the color term used, but this is not the norm» (Howard, 2001, p. 69).

<sup>74</sup> Selon Howard, " the indigenous influence today in Dominican society is limited to certain foods such as cassava bread; the construction of some rural housing; fishing techniques; words such as *bohio* (hut), *huracán* (hurricane)

De « l'invention » de l'identité *indio/a* jusqu'à son institutionnalisation et de l'adoption de l'antihaïtianisme comme idéologie politique dominante jusqu'à sa mise en œuvre, il est évident que la société dominicaine a longtemps résisté son passé colonial et esclavagiste, une période fondamentale de son histoire. Or, la négation de ce passé n'a jamais empêché à la société dominicaine de développer un nationalisme (la dominicanité), c'est-à-dire un engouement national pour ce qu'elle représente. Comment la société dominicaine en est-elle arrivée là? Est-ce qu'une société peut réellement se construire sans nécessairement connaître son passé? Si oui, que disent les théories de la nation et du nationalisme à ce sujet et quelles sont les conséquences pour la construction d'une identité nationale?

## **2.2 Nation et nationalisme : origine et perspectives théoriques**

Les deux notions qui permettront d'élucider les questions précédentes et tout particulièrement la question de l'identité nationale dominicaine sont celles de la nation et du nationalisme. Cependant, la littérature qu'ont générée ces notions au cours des dernières années est si abondante qu'elle ne peut être que résumée dans ce chapitre.

Deux courants théoriques se sont imposés et dominent l'ensemble de la pensée sur la nation et le nationalisme ; il s'agit du courant primordialiste et du courant moderniste. D'un côté, le courant primordialiste place l'origine de la nation dans un contexte strictement historique (Smith, 1988). Il considère que la nation a un passé qui se vérifie à travers les liens raciaux,

---

and *hamaca* (hammock), and the names of physical features, places or administrative demarcations" (Howard, 2001, p. 21).

religieux, ethniques, linguistiques et territoriaux qui unissent ces membres (*ibid.*). La manifestation de la nation est en quelque sorte le résultat du long processus de « maturation » de ces liens primordiaux. La nation est donc l'aboutissement de ce qui la précède, mais aussi l'unique preuve de sa propre existence antérieure. D'un autre côté, le courant moderniste – celui sur lequel nous nous interrogerons davantage tout au long de cette thèse – suppose que les premiers signes de la nation et du nationalisme remontent au 18<sup>ème</sup> siècle, ce qui les rend nécessairement modernes (*ibid.*)<sup>75</sup>. Or, si les modernistes s'entendent sur l'origine moderne de la nation, certains remettent en question ce sur quoi repose cette origine. Deux courants ont alors émergé au sein même de la pensée moderniste : l'un propose une explication économique et l'autre une explication politique (*ibid.*). Du point de vue économique, la nation a fait son apparition dans un contexte essentiellement occidental et capitaliste (*ibid.*). Lorsque les anciennes grandes puissances occidentales – c'est-à-dire la Grande-Bretagne, la France et l'Espagne entre autres – ont commencé à manipuler (en leur faveur) le marché économique selon l'esprit rationnel du capitalisme, cela généra un profond ressentiment à la fois au sein des pays périphériques (particulièrement les colonies et les départements et régions d'outre-mer) et à la fois au sein de leurs propres frontières géographiques, opposant l'aristocratie à la classe bourgeoise (*ibid.*) comme dans le cas de la France, à la veille de la Révolution française. Ce ressentiment et ce qui en a résulté a selon cette branche du courant moderniste, semé les premières graines de la nation et du nationalisme. Pour les modernistes qui proposent plutôt un point de vue politique, la nation et le nationalisme sont le résultat de mobilisations sociales

---

<sup>75</sup> Si les modernistes ont déterminé que l'origine de la nation remonte au 18<sup>ème</sup> siècle, ce n'est pas une coïncidence. Pour Gérard Noiriel, « les luttes d'indépendance en Amérique, la Révolution française, la résistance des populations victimes de l'occupation des troupes napoléoniennes [...] sont les événements fondateurs à l'ombre desquels, entre les années 1770 et les années 1810, [s'est fixé] la définition toujours en vigueur de la nation » (Noiriel, 2005, p. 133).

autour d'idéaux politiques, économiques et culturels (*ibid.*). Grâce au développement et à la modernisation des moyens de communication, les élites politiques nationales ont pu capter l'attention du peuple et générer un engouement assez considérable pour justifier la quête de leurs intérêts personnels (*ibid.*). Tout courant moderniste confondu, dans cette chasse à la découverte des origines de la nation, une chose est certaine : il ne peut y avoir de nation sans consensus national. « La véritable naissance d'une nation, c'est le moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver » (Thiesse, 2001 [1999], p. 11).

Depuis la vague de décolonisation en Afrique et en Asie au cours des années 1960 (*ibid.*), la perspective moderniste classique (*classical modernism*) qui tend à reconnaître la nation et le nationalisme comme des entités strictement modernes et *a priori* européennes a été mise à l'épreuve. Certes, l'origine de la nation et du nationalisme est moderne, mais est-elle nécessairement européenne ? Benedict Anderson, Ernest Gellner et Anthony D. Smith sont une poignée de théoriciens qui ont chacun reconnu la désuétude de certaines théories de la perspective moderniste classique et qui ont cherché à les actualiser.

Pour Anthony D. Smith, la perspective moderniste classique doit évoluer vers une conception de la nation qui est à la fois moderne et à la fois ethnique (*ibid.*). Elle doit pouvoir respecter la diversité des nations et reconnaître la singularité de leur *nation-building*. En ce sens, le courant primordialiste n'a pas terriblement tort de mettre en valeur l'ancienneté de la nation, car selon Smith, « [no] 'nation-to-be' can survive without a homeland or a myth of common origins and descent » (Smith, 1988, p. 149). Pour se construire, la nation doit ainsi préserver la mémoire et le mythe de ses origines, à partir desquels elle pourra ensuite valider son existence et éventuellement se créer une identité singulière (Smith, 1988). Benedict Anderson conçoit la

nation différemment. Pour lui, la nation est une entité moderne, limitée et souveraine, mais par-dessus tout c'est une entité « imaginée » (Anderson, 2006 [1983]). Grâce à la désacralisation et la démocratisation des textes de l'*umma* islamique, du christianisme et du bouddhisme, à la déhiérarchisation des sociétés monarchiques, et à la re-conceptualisation du temps et de l'espace, l'émergence de la nation a été possible (*ibid.*). Contrairement à Smith qui considère la mémoire collective nationale et les mythes comme les principaux éléments contribuant à l'émergence de la nation, Anderson voit en l'imaginaire national la source de la nation et du nationalisme (*ibid.*). Cet imaginaire national naît selon Anderson lorsque des individus, sans aucun lien apparent, sont capables d'imaginer un destin national (*ibid.*). Autrement dit, de toutes les choses que pourraient avoir en commun ces individus c'est le sentiment de familiarité que procure l'imaginaire national qui prédomine et sert éventuellement à la concrétisation de la nation telle qu'ils souhaitent la concevoir. Mais, est-ce ainsi que se font réellement les choses ? L'imaginaire national suffit-il à la création de la nation ? Est-ce qu'une simple conscience collective peut, comme le prétend Anderson, être à l'origine de la nation ? D'après Noiriel (2005), cette tendance qu'ont certains sociologues d'accorder à la nation une dimension strictement subjective – c'est-à-dire prétendre que l'imaginaire national est seule responsable de la création de la nation comme le fait Anderson – est une erreur qui risque de banaliser l'influence des phénomènes sociaux tels que l'immigration et des processus d'intégration et d'assimilation.

En effet, si la manifestation de la nation est possible, c'est aussi grâce à des processus sociaux qui se réalisent indépendamment des imaginaires nationaux. L'immigration par exemple est un de ces processus sociaux. Si nous abordons la mobilité spatiale d'un point de vue strictement marxiste, c'est-à-dire selon les « logiques d'exploitation capitaliste » (Rea et Tripier, 2003, p. 25), il devient difficile de ne pas mettre en exergue l'influence sociologique de cette

forme de mobilité sur la conception de la nation. La sociologie de l'immigration, qui n'aborde la question migratoire que sous deux angles – celui du déplacement et celui de l'installation (Rea et Tripier, 2003) – confirme que la trajectoire spatiale des migrants et surtout celle des travailleurs migrants est une source d'insécurité nationale, car « toute migration provisoire, même la plus encadrée, se transforme en une migration de peuplement » (*ibid.*, p. 40). Par sa brutalité, l'immigration, même lorsqu'elle n'est pas au service du capitalisme, oblige à la société d'accueil de développer ou d'inventer une autre conception d'elle-même. C'est donc en ce sens que la nation a, selon Noiriel (2005) et en réponse à Anderson (2006 [1983]), une dimension à la fois subjective et à la fois objective.

Mais, qu'en est-il du nationalisme ou de l'identité nationale? L'imaginaire national tel que décrit par Anderson, ne serait-il pas une forme de nationalisme ? Si oui, l'existence du nationalisme peut-il précéder celle de la nation? Pour Ernest Gellner, « c'est le nationalisme qui crée les nations et non pas le contraire » (Gellner, 1989, p. 86). Le nationalisme est avant tout selon Gellner :

« un principe politique, qui affirme que l'unité politique et l'unité nationale doivent être congruentes. C'est en fonction de ce principe que le nationalisme en tant que sentiment ou [...] mouvement peut le mieux être défini. Le *sentiment* nationaliste est le sentiment de colère que suscite la violation de ce principe ou le sentiment de satisfaction que procure sa réalisation. Un *mouvement* nationaliste est un mouvement animé par un tel sentiment » (Gellner, 1989, p. 12).

À travers cette définition, Gellner souligne non seulement le caractère dynamique du nationalisme, mais aussi le rapport qui peut exister entre l'unité politique (que nous appellerons ici l'État) et l'unité nationale (que nous appellerons ici le peuple ou la société civile). À partir du moment où il y a rupture entre l'État – cette institution ou cet ensemble d'institutions rationnel responsable de maintenir l'ordre (Gellner, 1989) – et le peuple, la machine nationaliste est

amorcée. En d'autres termes, le nationalisme naît de l'incompatibilité des objectifs étatiques/politiques et des objectifs civils.

Pour mieux comprendre cette théorie de l'incompatibilité entre l'État et le peuple, il faut d'abord comprendre l'évolution de l'État, c'est-à-dire le passage de l'État monarchique pré-national à l'État-*nation*. Dans un contexte pré-national, l'État exerce seul le pouvoir souverain et entretient avec ses citoyens un rapport de domination (Noiriel, 2005). Or, avec la Révolution française, il y aura une volonté de répartir ce pouvoir et de renverser ce rapport de telle sorte que la société devienne elle-même l'État (*ibid.*). Toute la particularité de l'État-nation repose sur cette phase transitoire d'une souveraineté étatique à une souveraineté nationale ou citoyenne absolue. Les pays africains et asiatiques illustrent très bien la difficulté de cette transition selon Smith (1988). De l'hétérogénéité ethnique produite par la période de colonisation<sup>76</sup> (*ibid.*) aux tentatives de mise en place d'un mode d'organisation politique importé de l'Europe (Thiesse, 2001 [1999]), ces pays émergent d'abord sous forme d'États. La conjonction de la déstructuration des institutions antérieures et la diversification interne de la population sont essentiellement ce qui induit de profondes crises identitaires (Vitiello, 2009) au sein des pays africains et asiatiques en particulier et les empêche de franchir – au même rythme que d'autres pays – cette phase *a priori* éphémère entre État et État-nation. Cette relative incertitude identitaire est la raison pour laquelle les pays africains et asiatiques sont selon Smith d'éternelles

---

<sup>76</sup> Les pays asiatiques et africains sont les seuls à avoir été mentionnés par Smith, mais ils ne sont pas les seuls à avoir une diversité ethnique à cause de la colonisation. Tous pays colonisés (y compris les pays nord et sud-américains) sont ou ont été à un moment précis de leur histoire concernés par sa thèse sur l'hétérogénéité ethnique et le nationalisme.

nations-en-devenir<sup>77</sup> (Smith, 1988). Pour que la nation ait la moindre chance de se concrétiser, les membres de la société civile doivent prendre conscience de leur condition, faire du nationalisme l'expression de leur émancipation et de leur droit à l'auto-détermination (*ibid.*), et exiger de la part de l'État un transfert absolu de sa souveraineté, car « un État ne devient véritablement « national » qu'à partir du moment où il respecte le principe de la « souveraineté du peuple » » (Noiriel, 2005, p. 188). Au sein de l'État-nation, ce sont donc les citoyens qui détiennent le monopole du pouvoir souverain – bien qu'ils élisent des représentants politiques pour exercer ce pouvoir – et qui légitiment le corps étatique (Noiriel, 2005).

Mis à part les revendications nationalistes, la naissance ou la concrétisation d'une nation est également le résultat d'un travail intellectuel (Smith, 1998) – pour ne pas dire idéologique. Comme l'a souvent souligné Smith, « national unity requires both a sense of cohesion or 'fraternity' and a compact, secure, recognized territory or 'homeland'; all nationalisms, therefore, strive for such fraternity and homelands » (Smith, 1988, p. 148). Si l'unité nationale ne dépend que de deux éléments – un sentiment de fraternité et un territoire bien défini – c'est souvent le premier élément qui demande le plus d'effort sur le plan de la communication. Or, pour établir un véritable sentiment de cohésion sociale et d'unité nationale au sein de la société civile, ce n'est pas tant le contenu des messages véhiculés qui importe<sup>78</sup>, mais plutôt la forme du dispositif par lequel le contenu de ces messages est véhiculé (Noiriel, 2005). En effet, « pour que

---

<sup>77</sup> Smith utilise le terme *state-nations* pour décrire ces nations-en-devenir. Pour lui, ce sont ces « territorial states attempting to create cohesive nations out of heterogeneous ethnic populations » (Smith, 1998, p. 20).

<sup>78</sup> En paraphrasant Noiriel ici, nous ne cherchons pas à banaliser l'importance du contenu des messages qui sont véhiculés dans le but de cimenter une unité nationale. En fait, ce que cela démontre c'est le pouvoir de la démarche idéologique et de sa fausse transparence. Althusser disait en 1976 que : « C'est en effet le propre de l'idéologie que d'imposer (sans en avoir l'air [...]) les évidences comme évidences [...] » (Althusser 1976, p. 111 cité dans Dufour, 2009, p. 49).

les mêmes « représentations » de la nation puissent être diffusées auprès de la multitude des « récepteurs » que constituent les membres de la communauté nationale, il faut un émetteur central qui diffuse des messages homogènes » (*ibid.*, p. 199). En d'autres termes, la légitimité de l'unité nationale repose non seulement sur l'uniformisation de la rhétorique nationale, mais aussi sur la monopolisation des moyens de diffusion de cette rhétorique. Le *print-capitalism*, qu'Anderson définit comme étant l'étrange coïncidence entre l'émergence du capitalisme et celle de l'imprimerie (Anderson, 2006 [1983]), illustre très bien le rôle et la participation des systèmes de communication dans le réveil de l'esprit national et la « gestion de la mémoire collective » (Stoicea-Deram, 2009, p. 31). Si pour Anderson l'imaginaire national a permis d'inventer la nation, le *print-capitalism* l'a matérialisé par écrit, car c'est grâce à l'imprimerie notamment celle des journaux et des romans que les membres de la société civile ont été capables de développer une conscience collective nationale (Anderson, 2006 [1983]) et de ce fait, une unité nationale. La lecture du journal par exemple, un rituel que tous pratiquent aveuglement, finit par créer un lien unique entre ceux qui l'exécutent parce que tous sont exposés aux mêmes nouvelles d'actualité qui sont publiées à la même date, à la même heure, et surtout dans la même langue (*ibid.*). La centralisation des moyens de communication et la monopolisation de ceux-ci par un groupe intellectuel dominant sont également efficaces dans la gestion des frontières nationales. Lorsqu'une nation est confrontée à d'importantes vagues migratoires, c'est vers la communication qu'elle se tourne pour dénoncer implicitement ses peurs et les transformer en pratiques discriminatoires, car « la discrimination à l'égard des immigrés a longtemps été considérée comme la conséquence naturelle, voire légitime du statut d'étranger » (Rea et Tripiier, 2003, p. 41). Ce sont donc ces moyens de diffusion, gérés par un émetteur central, qui exercent

au sein de la société civile un pouvoir de cohésion sociale et qui finissent par produire un sentiment d'appartenance (Noiriel, 2005).

Cette thèse d'Anderson qui veut que la naissance du nationalisme et de la nation soit le résultat d'une performance routinière et aveugle de rituels et de gestes de la part des membres de la société civile est une sorte de réitération d'une autre thèse présentée par un groupe de théoriciens pour la première fois au cours des années 1960 (Smith, 1998). En fait, ces théoriciens ont essayé de démontrer à l'époque que le nationalisme, à force d'être vénéré par de fidèles citoyens, peut se transformer en une véritable religion politique ou civique (*ibid.*). L'exemple des pays africains et asiatiques nouvellement indépendants de leurs régimes coloniaux à la fin des années 1960 est particulièrement révélateur de cette thèse (*ibid.*). Dès que la structure politique a été agencée de manière à ce qu'elle soit conforme aux règles du système international (*ibid.*), il a fallu que ces nouveaux États accroissent leur légitimité sur la scène internationale. Le développement (économique) est alors devenu une préoccupation nationale, un moyen de souder cette reconnaissance politique internationale tant désirée (*ibid.*). Pour atteindre cet objectif du développement, la classe intellectuelle – l'émetteur central des messages nationalistes dans la plupart des cas – mettra à l'épreuve la fidélité des citoyens vis-à-vis de leur nation ; elle les fera croire que tout le principe du nationalisme repose sur l'abnégation (*self-sacrifice*) (*ibid.*). Défendre sa nation jusqu'au point de mourir pour elle ne sera pas simplement un geste de « charité », ce sera une évidence, un devoir, une obligation. En se sacrifiant au nom du nationalisme, le citoyen professe en quelque sorte sa vénération pour le régime politique en place. Smith résume sans doute le mieux cette thèse des années 1960: à la manière des religions traditionnelles, « nationalism [...] substituted the nation for the deity, the citizen body for the church and the political kingdom for the kingdom of God [...] » (Smith, 1998, p. 98).

Dans l'ensemble, la transformation de la nation en religion politique/civique met en évidence le pouvoir de la communication et du travail intellectuel/idéologique. En dépit du fait que la diffusion de messages nationalistes catalyse le processus de formation de la nation, elle ne la crée pas. Comme nous l'avons vu dans la théorie de Gellner, seul le nationalisme est à l'origine de l'émergence de la nation. La concrétisation de la nation, c'est aussi l'évolution de l'État et la transition d'une souveraineté étatique à une souveraineté nationale absolue. C'est d'ailleurs durant cette période de transition que se crée généralement un vide idéologique permettant à un dispositif de communication centralisé de prendre en charge la concrétisation de la nation. Si la diffusion de messages nationalistes par un émetteur central permet aux membres de la société civile de « penser » la nation, comment cette diffusion est-elle gérée? Peut-elle opérer à la fois au niveau politique et culturel? Si oui, quels éléments et pratiques concrets de cette démarche idéologique contribuent à la formation d'une identité nationale politique et culturelle ?

### **2.3 Les pratiques de boundary-making et diversity management dans la construction politique et culturelle de l'identité nationale**

Une nation nouvellement créée implique un transfert de pouvoir et de souveraineté de l'État à la société civile. Or, la légitimité de ce transfert repose sur la capacité des membres de la société civile d'exercer ce pouvoir souverain sans qu'il soit contraint par un appareil étatique, d'où la nécessité de diffuser expressément des messages idéologiques et nationalistes qui graveront les esprits. Si la nation n'existe en partie que grâce à une réitération permanente de sa

valeur identitaire, quels sont donc les instruments de communication à sa disposition permettant de forger une identité nationale ? Comment ces instruments de communication contribuent-ils à la construction d'une véritable nation politique et/ou culturelle?

Le projet de la nation est un projet réfléchi, basé sur les principes de l'inclusion et de l'exclusion à partir desquels il est possible de choisir entre ceux qui seront acceptés dans la communauté nationale et ceux qui ne le seront pas (Wimmer, 2006). La nation est de nature singulière ; elle n'existe que parce qu'elle est unique. Or, en dépit du fait que chaque nation ne partage pas nécessairement la même définition de ce terme « unique », elles procèdent toutes aux mêmes processus d'homogénéisation que Wimmer (2006) appelle *boundary-making* et *diversity management*. Prenons l'exemple des nations multiethniques. Dès lors que plusieurs ethnies se côtoient, l'État-nation se met d'abord à catégoriser en fonction de l'idéal national (*ibid.*). C'est ce que Wimmer (2006) appelle *ethnic boundary-making*. Cependant, cette ligne de démarcation fixe entre les désirés et les non désirés dépend de plusieurs facteurs, notamment la répartition du pouvoir national, la composante ethnique du territoire et le rapport qu'entretient la nation avec les autres nations environnantes qui auraient une composition ethnique semblable à la sienne (*ibid.*).

Une fois la distinction entre « nous » et « eux » clairement établie, l'État-nation procède ensuite à la gestion de la diversité (*diversity management*) (*ibid.*). Wimmer (2006) souligne que les deux méthodes normalement employées par l'État-nation sont: l'assimilation et la ségrégation. D'une part, l'assimilation consiste à faire « fondre » (pour ne pas dire disparaître) une catégorie ethnique dans une autre (*ibid.*). En d'autres termes, elle tend vers une uniformisation de la nation de telle sorte qu'il n'y ait plus de différence percevable entre ceux

qui seront protégés par l'État-nation et ceux qui ne le seront pas. L'État-nation peut aussi accélérer cette assimilation en employant des tactiques plus violentes, par exemple des génocides (*ethnic cleansing*) (*ibid.*). En fomentant le génocide, l'État-nation affirme non seulement sa volonté d'atteindre un idéal national, mais encore son intransigeance face aux « obstacles » qui pourraient l'en empêcher. D'autre part, il arrive parfois que l'État-nation ne parvienne pas à se « débarrasser » de la catégorie ethnique non désirée. Dans ces cas, c'est la voie ségrégationniste qu'il emprunte ; la catégorie ethnique désirée sera donc mise à l'abri de celle qui est non désirée, question de restreindre le contact entre les deux (*ibid.*). Le but de cette ségrégation ne sera pas uniquement de décontaminer une partie de la communauté nationale, mais de maintenir également un contrôle permanent sur les va-et-vient de la communauté désignée comme indésirable. Pour l'État-nation, la création de délimitations physiques et la surveillance en permanence de la catégorie ethnique non désirée symbolisent un exercice de souveraineté absolue et garantissent la préservation d'une identité nationale unique.

Ces pratiques de *boundary-making* et de gestion de la diversité (*diversity management*) sont universelles, c'est-à-dire qu'elles peuvent être appliquées à la fois aux nations de nature politique ou civique et à la fois aux nations de nature culturelle ou ethnique. En effet, selon certains théoriciens notamment Meinecke (1970), Plamenatz (1970), et Smith (1988), il n'y aurait dans le système international que ces deux types de nations. D'un côté, la nation dite politique serait une invention strictement occidentale à partir de laquelle découle depuis toujours une histoire politique et constitutionnelle (Spencer, 2014). Elle est également caractérisée par la notion du territoire: « the state is a territorial entity with a jurisdiction that, although sovereign, is also strictly bounded; and the sense of boundness, of inclusion and exclusion, is vital to the definition of the community of citizens » (Smith, 1988, p. 135). La nation civique serait

également, de par son origine occidentale, la référence, un prototype universel de la mise en application de certaines valeurs universelles classiques telles que la liberté et l'égalité pour tous (Spencer, 2014). D'un autre côté, la nation dite culturelle ou ethnique est considérée comme étant l'apanage des Orientaux avec un penchant pour les mythes et les symboles religieux, la littérature et les dialectes entre autres (*ibid.*). Contrairement à la nation politique ou civique, il y a au sein de la nation culturelle ou ethnique une appréciation et une valorisation des liens ancestraux qui s'exprime à travers les coutumes et les traditions (Smith, 1988). Alors que la nation civique est perçue comme ayant des valeurs universelles, la nation ethnique est dite prisonnière de son passé et de ses valeurs traditionnelles pré-nationalistes.

Cette vision relativement binaire de la nation suggère qu'il y a un manque de dynamisme dans son évolution. En fait, est-ce que la nation est à tout jamais contrainte de ne reproduire que les valeurs associées à son origine ? Plus précisément, est-ce qu'une nation civique l'est éternellement ou peut-elle adopter des valeurs culturelles et ethniques ? Est-il possible que des valeurs civiques et ethniques coexistent au sein d'une même nation ? Selon Anthony D. Smith, non seulement est-ce possible pour une nation d'intégrer une combinaison de valeurs à la fois politiques et culturelles, mais encore la nation a intérêt de le faire pour assurer sa propre survie (*ibid.*). Cependant, la particularité de ces nations aux valeurs doubles, c'est la subtilité avec laquelle sont chevauchées les valeurs politiques et culturelles (Malesevic, 2006). La distinction entre le politique et le culturel est parfois si floue que la coexistence des deux peut sembler tout à fait naturelle, comme si elle allait de soi. Cette thèse qu'avance Smith sur la mixité des valeurs au sein d'une même nation ne suppose toutefois pas qu'il y a au sein de la nation un équilibre parfait entre les deux types de valeurs. Au contraire, c'est le débalancement entre les valeurs politiques et culturelles qui crée parfois des nations plus civiques qu'ethniques et vice versa.

## 2.4 La construction politique de l'identité nationale

La composante politique d'une nation ou une nation essentiellement politique est normalement associée à deux choses : la citoyenneté et les prescriptions éthiques de style universel (*ethical prescriptions*). Dans un premier temps, « la citoyenneté se définit par le principe d'égalité juridique de tous les citoyens. Quel que soit le milieu socioprofessionnel, le sexe, le lieu où l'on vit, nul n'est censé ignorer la loi » (Noiriel, 2005, p. 189-190). Si au centre de cette définition, il y a un élément moral, c'est que l'émergence de la citoyenneté coïncide avec celle des grandes révolutions modernes, notamment la Première révolution anglaise, la guerre d'indépendance des États-Unis, et la Révolution française<sup>79</sup> (Turner, 2006). La particularité de ces chapitres révolutionnaires dans l'Histoire, c'est qu'ils ont été champions de la démocratie, une valeur centrale au développement de la citoyenneté (*ibid.*). Sans démocratie, il ne peut y avoir de citoyenneté, car l'objectif du premier est d'assurer que tous soient sur le même pied d'égalité sociale pour que l'attribution du deuxième soit justifiée.

Or dans la pratique, la citoyenneté, qui s'exprime à travers une participation politique et sociale (Smith, 1998), est très souvent mal répartie. L'octroi de la citoyenneté est un droit qui, contrairement à sa qualité morale, n'est réservé qu'à ceux qui en ont le privilège puisque la participation sociale et politique est elle-même conditionnelle : « only those who [possess] the rights, duties and relevant documents [can] participate ; and only those who [are] resident, and whose parents had been residents, are likely to make use of those rights and so participate » (*ibid.*, p. 136). Cette relation de cause à effet entre la participation sociale et l'octroi de la

---

<sup>79</sup> Nous rajoutons également à cette liste la Révolution haïtienne, trop souvent occultée dans ce genre de discussion.

citoyenneté démontre à quel point la nation a « naturellement » tendance à hiérarchiser ses membres en fonction d'un idéal identitaire absolu. Pour remédier à ce processus de hiérarchisation national, les représentants de l'État ont donc investi dans l'invention et la mise en place d'une infrastructure destinée à imiter l'horizontalité des liens juridiques qui devraient *a priori* exister entre les citoyens (Noiriel, 2005). Cette infrastructure qui comprend notamment la codification de la communication écrite, l'invention de moyens officiels servant à l'identification des personnes, et l'érection de bâtiments d'administration nationale (*ibid.*) met en évidence l'importance qu'accordent les nations dites politiques à la notion de citoyenneté. Lorsqu'elles sont confrontées à des volumes importants d'immigrants sur leur territoire, l'infrastructure responsable de veiller sur l'égalité juridique des citoyens redouble de prudence en investissant dans la surveillance des étrangers (*ibid.*). Le passeport par exemple, qui fait son apparition au début du 19<sup>ème</sup> siècle (*ibid.*), est le moyen d'identification personnelle le plus efficace et le plus employé dans la « gestion des itinéraires » (*ibid.*, p. 459). En effet, il permet aux autorités nationales de non seulement « suivre des yeux » (Noiriel, 2005, p. 458) les migrants, mais aussi d'imposer une égalité juridique superficielle au nom de la citoyenneté. Tel est l'inévitable paradoxe de la citoyenneté : « it is a conduit of individual rights but also reflects the growth of state power over civil society » (Turner, 2006, p. 7).

Dans un deuxième temps, la construction politique de la nation repose également sur l'adoption de prescriptions éthiques de style universel (*ethical prescriptions*) (Malesevic, 2006). En adoptant ces prescriptions, la nation ne renonce pas à sa singularité, mais se soumet plutôt à une autorité morale qui puisse légitimer l'émergence d'une identité nationale politique. Les prescriptions éthiques ont tendance à normaliser le nationalisme politique en faisant appel à la rationalité (*ibid.*). C'est donc à partir de cette rationalité qu'elles finissent par répandre leur

pouvoir de persuasion à l'échelle internationale (*ibid.*). La codification de la communication écrite est, à ce niveau, instrumentale dans la légitimation de cette rationalité :

“the normative [or political] layer of [national] ideology is most often deduced from authoritative texts and scriptures such as religious ‘holy books’ (Bible, Qur’an, Talmud, Vedas, etc.), the influential publications of mystics, philosophers, prophets, scientists, or documents with powerful legal, ethical or semi-sacred status (Bill of Rights, Declaration of Independence, Magna [Carta], Geneva Convention, etc.), the constitutions of sovereign states, political and party manifestos, and so on” (Malesevic, 2006, p. 7).

La particularité des prescriptions éthiques et universelles, c'est qu'une fois adoptées elles deviennent une sorte de vérité morale absolue (Malesevic, 2006). En outre, parce qu'elles sont universelles, elles ne sont que très rarement remises en question. L'adoption de ces prescriptions devient alors à la fois une obligation et à la fois une évidence nationale dans la réalisation et la légitimation d'une identité nationale politique.

En somme, la construction politique de l'identité nationale relève d'une certaine rationalité. Elle rejette toute forme de singularité au nom d'un universalisme juridique. La codification de textes écrits et la mise en place d'une infrastructure chargée de reproduire l'égalité juridique normalement assurée par l'octroi de la citoyenneté témoignent de l'inflexibilité du nationalisme politique et de la réticence des États-nations de construire une identité nationale politique qui est à la fois inclusive et à la fois singulière.

## **2.5 La construction culturelle de l'identité nationale**

Il y a dans la composante culturelle d'une nation ou dans une nation essentiellement culturelle un intérêt particulier pour les rapports de filiation, les dialectes, les coutumes et les

traditions (Smith, 1988). En fait, la nation dite culturelle est selon Smith une version moderne, plus « achevée » des communautés ethniques pré-nationalistes qu'il décrit « as named human populations with shared ancestry myths, histories and cultures, having an association with a specific territory and a sense of solidarity » (Smith, 1988, p. 32). De ce passage de la communauté ethnique pré-nationaliste à la nation culturelle, trois caractéristiques essentielles se sont maintenues selon John Hutchinson (1987). Premièrement, le nationalisme culturel repose sur une valorisation du passé et la capacité de créer à partir de cela une identité historique (Hutchinson (1987) cité dans Smith, 1998), un patrimoine. En utilisant le passé comme référence principale, la composante culturelle de la nation ou la nation essentiellement culturelle cherche à faire revivre aux individus des aspects particuliers de leur identité, laissés en héritage par des ancêtres communs. Comme le disait déjà Renan en 1882, « le culte des ancêtres est de tous le plus légitime ; les ancêtres nous ont faits ce que nous sommes » (Renan 1882 cité dans Thiesse, 2001 [1999], p. 12). Le nationalisme culturel évoque en ce sens une certaine nostalgie à l'égard de ce qui a été en vue de mieux tracer ce qui sera. Deuxièmement, Hutchinson attire notre attention sur le fait que la nation culturelle n'est jamais entièrement uniforme et qu'elle peut susciter une variété de définitions nationales parfois incompatibles (Smith, 1988). Ce qui finit par déterminer laquelle de ces définitions prime sur les autres, c'est ce qu'en tire la nation de son interaction avec les autres nations (*ibid.*). La nature de cet échange international décidera essentiellement de la direction à prendre d'un point de vue identitaire. Comme les communautés ethniques pré-nationalistes, la nation culturelle a la préoccupation de faire triompher sa singularité sur les autres. Troisièmement, le nationalisme culturel accorde aux symboles culturels une importance particulière, notamment parce qu'ils participent au développement d'un sentiment de fraternité (*ibid.*). La création des mythes culturels est tout aussi essentielle que

celles des symboles. Pour Smith, « symbols represent to particular human groups distinctive shared experiences and values, while myths explain to them the meanings of those experiences and exemplify and illuminate those values » (Smith, 1998, p. 186-187). Ensemble, les mythes et les symboles contribuent à la continuité historique et culturelle de la nation et à la préservation du patrimoine ancestral propre à cette nation. Les trois caractéristiques de la nation culturelle que nous venons d'énumérer, telles que formulées par Hutchinson, peuvent en principe se résumer de la manière suivante : « it is [the] sense of history and the perception of cultural uniqueness and individuality which differentiates populations from each other and which endows a given population with a definite identity, both in their own eyes and in those of outsiders » (Smith, 1988, p. 22). Le choix des mots *sense* et *perception* est juste, car la nation culturelle avec ses symboles et ses mythes doit sa raison d'être non pas aux éléments matériels qui témoignent de son passé, mais plutôt à l'adhésion collective des membres de la société civile à cette fiction qu'elle représente (Thiesse, 2001 [1999]).

De façon générale, ce qui différencie une nation culturelle d'une nation politique c'est le fait que la légitimité de la première repose sur sa singularité, contrairement à la deuxième pour qui cette légitimité est associée à une conformité institutionnelle quasiment universelle. Or selon Smith (1988), il n'y a pas pour autant au sein de la nation culturelle un rejet absolu de la standardisation des institutions: « instead, ethnic nationalists appeal to the existing customary and linguistic ties which they then set out to standardize and elaborate, elevating customs into rules and laws, and turning dialects (some of them) into languages » (Smith, 1988, p. 137-138). Si en évoluant, la nation culturelle tend de plus en plus vers une politisation de ses institutions, faudrait-il croire que l'émergence du nationalisme culturel est secondaire à celle d'un nationalisme politique? La réponse est simple : si l'existence de l'État est essentielle à

l'émergence du nationalisme (politique) (Gellner, 1989), c'est donc la nation politique qui précède à la nation culturelle et qui en revanche doit se doter d'un « toit » culturel. C'est par exemple le cas des États africains et asiatiques (entre autres), ces *state-nations* (*states without nations*); là où les valeurs politiques font défaut, les valeurs culturelles compensent (Smith, 1988). Établir cet équilibre entre le politique et le culturel est indispensable à l'intégration sociale des membres d'une société (*ibid.*) puisque le nationalisme culturel a la responsabilité de transformer de simples citoyens en une « communauté de citoyens », pour employer l'expression de Dominique Schnapper (1998). Or, quelle voie doit emprunter la nation culturelle pour forger une identité nationale qui est à la fois singulière et à la fois conforme aux attentes politiques universelles?

De par sa nature, le nationalisme culturel a pour objectif principal de rassembler les membres d'une société autour de leurs valeurs culturelles et ethniques. Cependant, pour accomplir cet objectif, la diffusion des idées nationalistes par l'émetteur central doit être adaptée au langage de la plus grande majorité nationale, ce qui implique une simplification des concepts et des images voués à l'intégration des membres de la société (Malesevic, 2006). Le discours nationaliste doit donc être personnalisé de manière à ce qu'il suscite à la fois chez le paysan et à la fois chez l'homme d'affaires les mêmes émotions et la même passion envers la nation (*ibid.*). Dans la pratique, « to dissect the dominant [cultural] ideas and values of a particular collectivity or society one can analyze such sources as school textbooks, tabloid newspapers, mainstream news programmes on the TV, specific internet websites, political or commercial adverts, speeches of political leaders and so on » (Malesevic, 2006, p. 8). L'exemple des livres scolaires ou du système éducatif en général est particulièrement intéressant parce selon Noiriel,

« Quel que soit le contenu des programmes, le simple fait de créer une éducation « nationale », diffusant dans l'ensemble de la population vivant sur le territoire le même programme scolaire, la même langue, la même histoire, la même littérature, ne [peut] que favoriser chez les individus concernés le sentiment d'appartenir à une même communauté de référence » (Noiriel, 2005, p. 200).

C'est grâce aux institutions scolaires, ces principaux espaces de socialisation publique (Vitiello, 2009) que le nationalisme culturel contribue à la prolifération de citoyens informés et capables « d'absorber » les discours politiques, idéologiques, et culturels qui leur sont destinés.

Le nationalisme culturel est donc en ce sens instrumental; le discours idéologique qui en découle est diffusé en fonction de la société réceptrice pour des raisons bien précises. Comme nous l'avons indiqué, il ne fonctionne pas en parallèle avec le nationalisme politique, mais plutôt en harmonie avec ce dernier. En comblant parfois les lacunes du nationalisme politique, le nationalisme culturel représente pour certains sociologues, tel que Malesevic (2006), étudiant la question de l'identité nationale, l'idéologie dominante des nations modernes.

Si nous superposons notre synthèse du mode de fonctionnement des identités nationales culturelle et politique à la République dominicaine, nous verrons que chaque nation aborde la question de l'identité nationale en fonction de plusieurs facteurs. La particularité de la République dominicaine, c'est que son exercice de définition identitaire est depuis très longtemps confronté à la migration haïtienne. Bien que la migration soit une des conséquences « typiques » de la mondialisation et un phénomène auquel toute nation est susceptible de faire face, n'empêche qu'elle soit devenue une épine sur le chemin des identités nationales. Alors, est-ce même possible de concilier migration et identité nationale? La question de recherche qui nous intéresse plus précisément, c'est que **dans le contexte particulier de la République dominicaine, quelles sont les conséquences de la migration haïtienne sur le développement**

**des identités nationales politique et culturelle?** Grâce à cette question de recherche, nous espérons atteindre deux objectifs. D'une part, nous aimerions comprendre en quoi une identité nationale politique et culturelle bénéficie l'évolution et le maintien de l'intégrité de la nation dominicaine et d'autre part, vérifier l'efficacité d'une identité nationale « double » dans la « gestion de la mémoire collective » (Stoicea-Deram, 2009, p. 31) lorsque confrontée à un phénomène tel que la migration haïtienne en République dominicaine.

## Chapitre 3 – Méthodologie

Dans tout projet de recherche, le choix de la méthode est un choix judicieux qui doit être, dans la mesure du possible, informé par la question de recherche, les intentions du chercheur, mais aussi les résultats qu'il anticipe (Richards et Morse, 2013). La recherche qualitative abonde de méthodes, l'une tout aussi pertinentes que les autres, mais c'est l'agencement des trois éléments susmentionnés qui déterminera ultimement la pertinence de la méthode.

De façon générale, la recherche qualitative est caractérisée par trois éléments : la description, l'analyse et l'interprétation (Gibson et Brown, 2009). Alors que la description ne sert qu'à réitérer des perspectives théoriques déjà établies, l'analyse et l'interprétation en proposent de nouvelles ou du moins, de nouvelles façons d'interpréter ces théories (*ibid.*). Afin de procéder aux étapes de l'analyse et de l'interprétation, nous avons dans le cadre de cette thèse choisi comme méthode de recherche qualitative l'analyse de discours (AD), mais plus précisément l'analyse critique de discours (ACD). Par définition, l'analyse critique de discours se définit comme suit: « a type of discourse analytical research that primarily studies the way social power abuse, dominance, and inequality are enacted, reproduced, and resisted by text and talk in the social and political context » (Schiffrin et collab, 2001, p. 352). Dans les prochaines pages, nous expliquerons comment cette définition a contribué à notre méthode de « collecte » de données. Nous présenterons également les limites de la recherche ainsi que la réflexion que nous posons sur l'ensemble du processus de recherche.

### **3.1 L'analyse critique de discours comme méthode de recherche qualitative**

Il y a entre l'analyse « générale » de discours et l'analyse critique de discours une appréciation particulière pour le langage. Pour ces deux méthodes, le langage est très souvent une expression de la « réalité » sociale parce qu'il participe à la re-production sinon à la perpétuation de cette réalité (Forchtner, 2013). En dépit du fait que ces deux types d'analyse proposent un décryptement social du langage, l'analyse critique de discours a tendance à aller au-delà d'une simple description pour mettre en évidence les rapports de pouvoir, les injustices et les inégalités sociales (Richards et Morse, 2013). Pour certains chercheurs, l'analyse critique de discours est en fait une analyse du social plus qu'une analyse de la linguistique : « [critical discourse analysis (CDA)] is not concerned with language or language use per se, but with the linguistic character of social and cultural processes and structures » (Titscher et al. 2000 cités dans Blackledge, 2012, p. 616). Cette nuance sur la façon dont il faut concevoir l'analyse critique de discours est importante, car elle permet de réévaluer la place qui devrait être accordée à la linguistique. Contrairement à l'analyse de discours qui s'inspire principalement de la structure d'un texte pour dévoiler les phénomènes sociaux sous-jacents, l'analyse critique de discours est « naturellement » portée à explorer le potentiel politique voire idéologique de ce même texte (Richards et Morse, 2013). Il n'est donc pas nécessairement question de style en analyse critique de discours, mais plutôt de contenu. En dépit du fait que l'AD et l'ACD ont chacune une interprétation du langage qui leur est propre, la deuxième analyse n'est en réalité qu'une extension de la première. Les théories qui opposent ces deux types d'analyse ne le font que pour des questions de comparaison et non pour valoriser ou dévaloriser une méthode plus qu'une autre.

Dans l'univers de la recherche qualitative, l'analyse critique de discours remplit la même fonction que toutes les autres méthodes qualitatives, c'est-à-dire celle de questionner la « réalité » sociale en supposant que cette réalité n'est qu'une construction sociale (*ibid.*). La particularité de l'analyse critique de discours est sa capacité – sinon sa volonté – de confronter certaines pratiques sociales, notamment celles qui sont liées aux rapports de pouvoir. Mais, comment expliquer cette « obsession » sinon cette fascination qu'a l'ACD pour le pouvoir et ses conséquences? Quel serait l'intérêt de révéler au grand jour les rapports de pouvoir dissimulés dans et par le langage ? Les raisons sont multiples, mais deux d'entre elles sont particulièrement importantes. D'abord, l'analyse critique de discours considère que le langage et ses moyens de transmission et de reproduction ne doivent pas être pris pour acquis (Blackledge, 2012). Ce qui permet aux pratiques sociales, particulièrement celles qui sont liées aux rapports de pouvoir de se perpétuer, c'est la subtilité avec laquelle elles se dissimulent dans et par le langage. Ensuite, il y a en analyse critique de discours une perspective théorique qui tient à reconnaître que la linguistique et les rapports de pouvoir sont tout simplement indissociables parce que « it is usually in language that discriminatory practices are enacted, in language that unequal relations of power are constituted and reproduced, and in language that social asymmetries may be challenged and transformed » (*ibid.*, p. 617).

En dépit du fait que l'analyse critique de discours jouit d'une reconnaissance académique à cause de sa pertinence et son intransigeance face à l'étude des rapports de pouvoir dans et par la linguistique, plusieurs critiques ont été formulées à l'égard de cette méthode qualitative (Blackledge, 2012). Ces critiques peuvent être divisées ici en quatre grands courants. En premier lieu, l'analyse critique de discours est susceptible, selon quelques chercheurs, à trois types de biais. D'abord, compte tenu du fait que l'analyse critique de discours est une analyse basée sur

des éléments discursifs, le risque qu'un chercheur choisisse délibérément des éléments qui appuient spécialement sa perspective théorique est particulièrement élevé (*ibid.*). Ce choix délibéré de corroborer le matériel discursif à la théorie plutôt que de le laisser s'exprimer librement peut remettre en cause l'intention et la crédibilité du chercheur face à son projet de recherche. Ensuite, par le fait même que l'analyse critique de discours est catégoriquement centrée sur la linguistique, cela pose le problème du « linguistic bias » (*ibid.*). Sachant que les pratiques sociales peuvent se manifester autrement que par le langage, l'analyse critique de discours ne réduit-elle pas son potentiel en ne privilégiant que des éléments discursifs ? Enfin, des reproches ont été formulés envers ceux qui utilisent l'ACD en ce qui concerne leur « préférence » pour l'étude de contextes sociaux particulièrement modernes, post-industriels et occidentaux (*ibid.*). L'étude linguistique de phénomènes sociaux hors de la zone occidentale est indispensable selon cette perspective. Une diversification des milieux et des contextes sociaux permettrait éventuellement de réduire ce biais. En deuxième lieu, il existe un autre courant de pensée critique qui se serait développé pour dénoncer la partialité de l'analyse critique de discours vis-à-vis de ceux qu'elle étudie (*ibid.*). Sachant que l'ACD s'est donnée comme objectif de confronter au niveau discursif les injustices et les inégalités sociales, comment expliquer son « attirance » particulière pour les structures de pouvoir ? (*ibid.*). À qui donne-t-elle réellement la parole ? N'y a-t-il pas dans l'analyse critique de discours une certaine forme d'indifférence vis-à-vis des « victimes » des pratiques sociales qu'elle prétend dénoncer ? (*ibid.*). Toutes ces questions sont pertinentes, mais elles soulèvent une vérité méthodologique qui, jusqu'à présent n'a pas été suffisamment adressée par l'analyse critique de discours. En troisième lieu, l'ACD est souvent critiquée pour son manque de considération pour l'histoire (*ibid.*). Comme le formule ce troisième courant de pensée critique, « a critical analysis of discourse must transcend the present

and address the historical » (*ibid.*, p. 618). En dernier lieu, il y a chez quelques chercheurs une réelle préoccupation pour l'usage de l'analyse critique de discours et des conséquences qu'elle peut engendrer. La principale question que se posent ces chercheurs est la suivante: « how can we [analyse language critically and expose the workings of power and ideology within the use of language], if we have to use language in order to make our [own] critical analyses? » (Billig, 2013 [2008], p. 23).

Certes, chacune de ces critiques est bien fondée et des précautions épistémologiques sont à prendre, mais elles ne devraient en aucun cas compromettre l'intégrité de l'analyse critique de discours en tant que méthode de recherche qualitative. De façon générale, seule la question de recherche peut guider le choix de la méthode et déterminer son efficacité.

### **3.2 Collecte des données**

L'expression « collecte de données » peut avoir, en recherche qualitative, une connotation négative. Elle supposerait pour certains que les données existent déjà et que la seule responsabilité qu'aurait un chercheur à cette étape du projet de recherche serait celle de les « cueillir » (Richards et Morse, 2013). Or, toutes données, à partir du moment où elles sont « cueillies » jusqu'à leur analyse, ne demeurent pas « tel quel ». Avant qu'elles ne soient soumises à l'étape rigoureuse de l'analyse, les données sont interprétées, parfois catégorisées, et finalement codées afin de permettre au chercheur de soustraire en elles leur sens commun. Cette manipulation des données expliquerait en grande partie la raison pour laquelle il serait plus commode de parler de données créées plutôt que de données « cueillies » (*ibid.*).

En dépit du fait qu'il y ait dans l'expression « collecte de données » une certaine ambiguïté d'un point de vue méthodologique, il nous a tout de même fallu entreprendre dans le cadre de cette thèse une forme de collecte de données, c'est-à-dire un rassemblement de documents susceptibles de produire une ou des réponses pertinentes à la question de recherche. La recherche initiale de documents s'est effectuée en deux étapes. D'abord, nous avons procédé à la rédaction d'une liste générale d'éléments discursifs qui répondraient soit au critère culturel soit au critère politique d'une identité nationale. Ce premier *brainstorming* s'est réalisé en grande partie lors de la revue de littérature. Ensuite, nous sommes passés à l'étape exploratoire, c'est-à-dire à la recherche de l'équivalence dominicaine des éléments discursifs déjà établis lors de la première étape. D'un côté, nous nous sommes référés au service (en ligne) de prêts entre les bibliothèques universitaires canadiennes (RACER), à la bibliothèque de l'Université d'Ottawa, et au *Dominican Studies Institute of the City University of New York* (CUNY DSI)<sup>80</sup> pour les documents répondant au critère culturel et de l'autre, aux sites internet gouvernementaux de la République dominicaine pour les documents de type juridique. En ce qui concerne les documents trouvés en ligne, nous avons effectué la recherche en utilisant des mots clés autant en espagnol qu'en anglais et en français. Au total, nous sommes parvenus à dresser une liste finale de 17 documents que nous avons ensuite répartis entre deux grandes catégories – la construction culturelle et la construction politique de l'identité nationale dominicaine – et entre trois sous-

---

<sup>80</sup> Le *Dominican Studies Institute*, situé au City College of New York, est un centre de recherche multidisciplinaire qui regorge une variété de documents liés à la République dominicaine. Sur leur site web, il est écrit: "the Dominican Studies Institute of the City University of New York (CUNY DSI) is the [United States'] first university-based research institute devoted to the study of people of Dominican descent in the United States and other parts of the world. CUNY DSI's mission is to produce and disseminate research and scholarship about Dominicans, and about the Dominican Republic. [...] The institute houses the Dominican Archives and the Dominican Library, the first and only institutions in the United States collecting primary and secondary source material about people of Dominican descent." (<https://www.cuny.cuny.edu/dsi/about-cuny-dsi>, consulté le 10-12-15)

catégories : littérature, éducation, et législation. Nous avons sélectionné ces documents en fonction de trois critères principaux :

- 1- leur capacité à produire une certaine forme d’imaginaire national tel qu’Anderson (2006 [1983]) le définit ;
- 2- leur capacité à transmettre par écrit le ressentiment qu’ont les Dominicains vis-à-vis des Haïtiens et de la culture africaine en générale et ;
- 3- leur propension à influencer directement la mémoire collective dominicaine.

### **3.2.1 La littérature**

D’abord, la littérature n’est qu’une forme de discours (parmi d’autres) à travers laquelle sont véhiculées un certain nombre de pratiques sociales. La particularité de cette forme de discours est sa double capacité de communiquer et de transmettre tant au niveau du style qu’au niveau du contenu (Jansen, 2015). Cependant, alors qu’un auteur peut être maître de ses idées en littérature, il est très rarement maître de la façon dont ses idées seront transmises. En fait, la littérature est souvent une sorte de négociation, un compromis implicite entre les idées de l’auteur sur un phénomène en particulier et les idées préconçues du lecteur et de la société en général sur ce même phénomène (*ibid.*). En se conformant à ces idées préconçues – ne serait-ce qu’un peu – l’auteur participe délibérément à la diffusion et à la perpétuation d’une idéologie dominante (*ibid.*). Pour illustrer cette conformité littéraire et son rôle dans la reproduction de certaines pratiques sociales en République dominicaine, nous nous sommes tournés vers la poésie.

Dans la littérature dominicaine, il importe de souligner que la poésie a toujours occupé et occupe encore aujourd'hui une place importante et symbolique. Depuis la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, les poèmes nationalistes dominicains laissent leur marque dans la littérature dominicaine grâce à notamment Juan Antonio Alix (1833-1918), l'un des plus grands poètes sinon le plus grand poète dominicain (Jansen, 2015). Avec l'occupation américaine qui durera de 1916 à 1924, une nouvelle vague de poètes nationalistes fera son apparition (Bejel, 1994). Sous la bannière du mouvement *postumismo*, ils revendiqueront jusque dans les années 1940 la singularité de l'identité nationale dominicaine (*ibid.*). Les poètes les plus célèbres de ce mouvement seront notamment Tomás Hernández Franco, Manuel del Cabral, et Pedro Mir (*ibid.*). La prochaine vague de poètes dominicains subira dès la fin des années 1940 et sous le régime de Trujillo une brève censure littéraire. Ils parviendront cependant à publier en 1948 une collection de leurs œuvres dans le quotidien *El Caribe*, ce qui leur vaudra le titre de *Generación del 48* (*ibid.*). Malgré la diversité de leurs directions artistiques, il y aura à la base de ce groupe de jeunes poètes une profonde admiration pour la République et une réelle inquiétude pour la condition sociale de la population dominicaine (*ibid.*). La deuxième intervention américaine en République dominicaine en 1965 réunira à nouveau des poètes concernés par l'avenir social et politique de la société dominicaine (*ibid.*). Comme les décennies précédentes, les années 1970, 1980 et 1990 feront apparaître au rythme des changements sociaux et politiques de toutes nouvelles vagues de poètes nationalistes dominicains en République dominicaine et ailleurs (*ibid.*).

### **3.2.2 L'éducation**

En recherche qualitative, mais plus précisément en analyse critique de discours, les systèmes éducatifs ont, dans la plupart des cas, une autre fonction que celle d'instruire. En fait, le

milieu scolaire est, pour certains analystes critiques de discours, un espace où convergent et se reproduisent des inégalités sociales et économiques (Lintner et Macphee, 2012). Il y a dans les manuels scolaires de sciences sociales et d'histoire par exemple une manifestation et une perpétuation de ces inégalités (*ibid.*). Ce qui rend ces deux matières – les sciences sociales et l'histoire – particulièrement vulnérables à ce genre de discours, c'est le fait que « the construction of a social studies (i.e. history) textbook is a purposeful and negotiated balance among readability (the author), affordability [...], and marketability (textbook publishers) » (*ibid.*, p. 259). Certes, ces trois critères permettent de condenser la matière de manière à ce qu'elle soit plus facile à « digérer » et plus rentable, mais quelles sont les conséquences de cette triple négociation sur les élèves et la manière dont ils apprennent à concevoir certains faits historiques et/ou phénomènes sociaux ?

Cette problématique s'inscrit selon nous dans la question plus générale de l'identité nationale, surtout dans le contexte de la République dominicaine. Pour Sheridan Wigginton qui a beaucoup travaillé sur la question de l'identité nationale dominicaine dans le système éducatif du pays, les manuels scolaires – de sciences sociales surtout – sont une forme de propagande ethnique (Wigginton, 2005). Ils sont aux yeux de Wigginton un tremplin à partir duquel un agenda politique et social, qui dévalorise une proportion de la population dominicaine, est promu, même si cela entrave les possibilités d'un apprentissage scolaire juste et sain.

### **3.2.3 La législation**

Entre les textes littéraires et les manuels scolaires, les textes juridiques sont sans doute les documents les plus associés à l'analyse critique de discours, tout simplement parce qu'ils font partie intégrante du corps étatique, structure de pouvoir par excellence. Ces textes seraient donc,

de par leur nature, difficiles à dissocier de ce qu'étudie l'analyse critique de discours, à savoir les rapports de pouvoir, les injustices et les inégalités sociales. Comme nous l'avons préalablement mentionné dans notre revue de littérature, les textes juridiques (entre autres) participent souvent à la construction d'une identité nationale essentiellement politique. Mais est-ce le cas en République dominicaine ?

### **3.3 La démarche analytique**

Pour l'analyse critique des données, nous avons préféré nous éloigner du codage conventionnel pour dégager de notre matériel d'analyse des idées plus complexes que de simples mots ou expressions clés. Nous avons alors procédé à une analyse thématique. L'objectif de ce type d'analyse était double : il devait nous permettre d'une part d'aller au-delà du sens commun des termes juridiques, des termes simplistes du milieu scolaire et des expressions lyriques de la littérature dominicaine et d'autre part, de mettre en évidence les récurrences discursives qui soulignent l'impact de la migration haïtienne sur le processus de définition de l'identité nationale dominicaine.

D'un point de vue plus technique, nous y sommes arrivés en considérant d'abord que nos données avaient un rôle actif et non passif, une raison d'être dans la définition de l'identité nationale dominicaine. Pour les laisser « parler », nous les avons alors personnifiées en leur attribuant des caractéristiques essentiellement humaines : que font-elles, que cachent-elles, que disent-elles sur la dominicanité ? Ce n'est qu'à partir de ce moment que nous avons pu assister à l'émergence de l'identité nationale telle qu'elle est véhiculée dans les discours de la République

dominicaine. L'analyse thématique nous semblait ainsi indispensable dans la révélation écrite de la mémoire collective dominicaine.

### **3.4 Limites de la recherche**

Selon Gibson et Brown (2009), la qualité d'un projet de recherche dépend presque entièrement de la réussite de l'analyse. Or, la rigueur d'un projet de recherche va bien au-delà de l'analyse des données ; il faut aussi prendre en considération le processus de recherche, c'est-à-dire la collecte, le traitement et l'interprétation des données sur un fond théorique. Ce processus de recherche, qui permet d'aboutir ensuite à l'analyse, a parfois des limites qu'il faut reconnaître et c'est cette transparence de la part du chercheur qui finira par déterminer entre autres la rigueur du projet de recherche. Nous reconnaissons, dans le cadre de ce projet de recherche, trois grandes limites.

D'abord, nous devons considérer comme contrainte l'influence géopolitique de la République dominicaine et les conséquences que celle-ci entraîne sur l'accessibilité des documents en provenance du pays. En tant que pays hispanophone de la Caraïbe dont l'influence géopolitique laisse encore à désirer sur la scène internationale, il n'y a pas en République dominicaine une assez grande ouverture vers la communauté internationale sur le plan discursif, c'est-à-dire au niveau de la publication de certains types de documents. La question de la langue pose également problème. Pour les documents qui sont disponibles et dont la consultation est publique, les chances qu'elles aient été traduites en anglais ou en français sont aussi rares que leur disponibilité.

Ensuite, nous reconnaissons l'absence de variété dans notre collecte de données comme une deuxième limite de cette recherche. En ne privilégiant que la recherche documentaire, nous sommes conscients du fait que nous avons potentiellement négligé la richesse d'autres méthodes de collecte – telles que des entretiens et des sondages par exemple – et la multiplicité des données que nous aurions pu recueillir grâce à celles-ci. En dépit du fait que ces autres méthodes de collecte de données auraient pu enrichir davantage notre analyse critique de discours, nous sommes tout de même convaincus de l'originalité de nos données et de leur capacité à mettre en évidence les multiples facettes de l'identité nationale dominicaine.

Enfin, la troisième et dernière limite à laquelle nous avons été confrontés est celle du temps et du coût. Étant donné que tout projet de recherche effectué dans le cadre d'une thèse de maîtrise a une date d'échéance, nous étions obligés de réduire la quantité des données que nous analyserions ainsi les moyens par lesquels nous les obtiendrions. Pour cette même raison, nous n'avons pas pu nous déplacer jusqu'en République dominicaine et de ce fait, avons dû restreindre notre terrain d'analyse, c'est-à-dire le lieu où nous effectuons la recherche et collectionnons nos données, à l'Amérique du Nord (le Canada et les États-Unis).

## **Chapitre 4 – Analyse, interprétation, et discussion des résultats**

Dans le chapitre précédent, nous avons mentionné que les documents que nous analyserions seraient regroupés en deux grandes catégories : celle de la construction politique et celle de la construction culturelle de l'identité nationale dominicaine. Pour l'analyse, l'interprétation, et la discussion des résultats, nous avons choisi de suivre cette même logique. Puisqu'un de nos objectifs est de vérifier l'efficacité des deux formes d'identité nationale dans le processus de formation et d'évolution de la nation dominicaine, une séparation des deux identités dans notre analyse nous paraît tout à fait justifiée.

### **4.1 La législation dominicaine dans la construction politique de l'identité nationale**

Il y a à la base de toute législation nationale une volonté de protéger le noyau national. Dans la construction politique de la l'identité nationale, la législation a une double fonction : celle d'exhiber la conformité universelle du nationalisme politique (Malesevic, 2006) et celle de reproduire l'horizontalité des liens juridiques normalement assurée par l'octroi de la citoyenneté (Noiriel, 2005). Or, ce n'est qu'à l'occasion de changements sociaux importants que cette seconde fonction de la législation est réellement activée. Lorsque par exemple une nation devient terre d'accueil à un nombre important d'étrangers issus de l'immigration, c'est précisément à cet instant que ses représentants politiques investissent dans des infrastructures dédiées au nivelage superficiel de l'égalité juridique (*ibid.*). Alors, que faut-il comprendre de cette démarche

législative dans la construction d'une identité nationale politique ? Où se situe précisément la République dominicaine dans ce type de démarche ?

Pour illustrer ce dialogue entre construction identitaire et législation, nous nous sommes consacrés à l'analyse d'une partie de la législation dominicaine qui se rapporte notamment à la migration, à l'insertion et à l'intégration de personnes dans la société dominicaine. Au total, nous avons sélectionné cinq documents législatifs, notamment: la *Ley no. 1683 sobre Naturalización (1948)*, *Ley no. 6125 sobre Cédula de Identificación Personal (1962)*, *Ley general de migración no. 285-04 (2004)*, *la Constitución de la República Dominicana (2010)*, et finalement *el Plan de regularización de extranjeros en situación migratoria irregular radicados en la Republica Dominicana (2013)*<sup>81</sup>.

#### **4.1.1 Le « conservatisme institutionnel »<sup>82</sup> de l'identité nationale dominicaine**

*- La substitution de la diversité ethnique : témoignage d'une incertitude identitaire*

Il existe dans tous les documents législatifs que nous avons analysés une occultation d'un des éléments les plus caractéristiques de la société dominicaine : la diversité ethnique. Ces documents ne font pas la moindre allusion à la couleur de la peau, à la nationalité, ou au pays d'origine comme marqueurs sociaux. Seule la loi no. 6125 sur la carte d'identité personnelle

---

<sup>81</sup> La loi no. 1683 sur la naturalisation (1948), la loi no. 6125 relative à la carte d'identité personnelle (1962), la loi générale sur la migration no. 285-04 (2004), la Constitution de la République dominicaine (2010), et finalement le Plan de régularisation des étrangers en situation irrégulière se trouvant en République dominicaine (2013). [Notre traduction]

<sup>82</sup> Expression que nous empruntons de Vitiello (2009).

(*cédula*) fait à deux reprises référence aux *braceros* – coupeurs de canne à sucre généralement d’origine haïtienne – sans pour autant leur coller une étiquette d’origine. La société dominicaine paraît ainsi comme une communauté nationale dans laquelle tous les membres se côtoient indifféremment de leur origine ethnique. Cependant, si la législation dominicaine semble faire fi de la question ethnique, c’est parce qu’elle l’a substituée avec celle de la participation sociale. Cette participation, qui est en soi un devoir de citoyen selon Smith (1998), sert à dissimuler et à esquiver l’inévitable en République dominicaine, c’est-à-dire le métissage de la population. Dans la section sur les raisons justifiant le refus d’admission des étrangers en République dominicaine, le paragraphe 15(2) de la loi sur la migration indique ceci :

*« Carecer de profesión, oficio, industria, arte u otro medio de vida lícito, o cuando por falta de hábitos de trabajo, ebriedad habitual o vagancia se considere dudosa su integración a la sociedad, o que evidencie cualquier otra condición que determine que pueda constituir una carga para el Estado. »* (Ley general de migración no. 285-04, 2004, p. 16)<sup>83</sup>

Ce paragraphe dans la législation, non seulement évoque-t-il l’importance de la participation sociale aux étrangers qui souhaitent intégrer la société dominicaine, mais encore il amalgame la productivité de la société à l’intégration sociale. En d’autres termes, la capacité des Dominicains et des Dominicains-en-devenir à contribuer au développement de la nation détermine en quelque sorte le degré de sentiment d’appartenance qu’ils éprouveront au sein de la société dominicaine. Même la législation no. 6125 relative à l’octroi des cartes d’identité personnelle (*cédula*) (1962) en République dominicaine trace le chemin vers l’intégration sociale à partir de la participation

---

<sup>83</sup> « Qui n’exerce pas une profession, un métier, qui n’a pas d’industrie, d’art ou une autre forme de vie licite ou qui, par manque d’habitude de travail, d’ivrognerie habituelle ou de paresse met en doute son intégration dans la société, ou qui laisse croire qu’il pourrait être une charge pour l’État » (Loi générale sur la migration n° 285-04, 2004, p. 16) [Notre traduction]

citoyenne en exigeant aux *braceros*, ces travailleurs employés « temporairement » pour la coupe de la canne à sucre, de se pourvoir de la carte en question :

*« Artículo 40. – Los braceros y trabajadores importados por la compañías industriales, o agrícolas, deberán solicitar y obtener sus Cédulas de Identificación Personal en la población de su entrada o desembarco en el país y los funcionarios de Migración no podrán permitir su permanencia en la República, sino después de que hubieren sido provistos de sus correspondientes Cédulas de Identificación Personal. »* (Ley n° 6125 sobre la Cédula de Identificación Personal, 1962, p. 319)<sup>84</sup>

En dépit du fait que cette législation prévoit par l'octroi des cartes d'identité une accélération de l'intégration des *braceros* dans la société dominicaine, elle néglige la « réalité » sociale de la majorité des Haïtiens ou des personnes d'origine haïtienne qui vivent et travaillent en République dominicaine sous ce statut. Sachant que la majorité, sinon la totalité des *braceros* sont d'origine haïtienne et vivent « sans papiers », cette législation démontre le décalage qu'il existe entre le discours juridique sur l'identité nationale et la façon dont cette identité est vécue. La substitution de la diversité ethnique par la participation comme moyen d'intégration sociale en République dominicaine illustre à quel point la législation dominicaine participe à la construction politique, à la promotion et à la préservation d'une identité nationale dominicaine qui est incompatible avec son passé. En esquivant la question centrale de la diversité ethnique, la nation dominicaine telle que présentée par sa législation témoigne d'une telle incertitude identitaire que ce qu'elle croit être une indifférence face au changement et au temps n'est en fait qu'une maladresse institutionnelle au niveau de sa « gestion de la mémoire collective » (Stoicéa-Deram, 2009, p. 31).

---

<sup>84</sup> « Article 40. – Les coupeurs de canne à sucre et les travailleurs importés par les compagnies industrielles ou agricoles doivent solliciter et obtenir leurs cartes d'identité personnelle dans la ville d'entrée ou d'atterrissage du pays. Les officiers d'immigration ne pourront les permettre de séjourner dans la République que lorsqu'ils auront reçu les certificats d'identification personnelle correspondants » (Loi n° 6125 relative à la carte d'identité personnelle, 1962, p. 319) [Notre traduction]

*- Le mariage et l'héritage (ascendance et descendance) comme éléments stabilisateurs de l'identité nationale dominicaine*

La législation dominicaine accorde une importance particulière à l'institution du mariage et à la protection de l'héritage (ascendance et descendance) dominicain. Elle jongle la question de l'identité nationale, celle du mariage et de l'héritage comme si elles entretenaient entre elles une relation de réciprocité, de cause à effet. Dans la constitution dominicaine, les paragraphes 18(1, 3, 4, 5, 6) de la section sur l'octroi de la nationalité dominicaine énumèrent toutes les façons d'accéder à un statut « supérieur » de citoyen, soit par le mariage ou par la revendication administrative de son ascendance dominicaine :

*« Article 18 : Nationality*

*Dominicans [feminine] and Dominicans [masculine] are :*

- 1- The sons and daughters of a Dominican mother or father;*
- 2- [...];*
- 3- The persons in the national territory, with the exception of the sons and daughters of foreign members of diplomatic and consular delegations, and of foreigners in transit or residing illegally in the Dominican territory. Any foreigner [masculine] or foreigner [feminine] defined as such in the Dominican laws is considered a person in transit;*
- 4- Those born abroad, of Dominican father or mother, notwithstanding having acquired, by place of birth, a different nationality from that of their parents. Once having reached the age of eighteen years, they can express their will, before the competent authority, to assume the double nationality or renounce one of them;*
- 5- Those who contract matrimony with a Dominican [masculine] or Dominican [feminine], as long as opting for the nationality of his or her spouse and meet the requirements established by the law;*
- 6- The direct descendants of Dominicans resident abroad;*

7- [...] » (Constitution dominicaine, 2010, p. 18)

En premier lieu, l'ascendance dominicaine est, selon cette constitution, signe de « pureté » sur le plan identitaire. Elle symbolise une transmission ininterrompue et directe du patrimoine dominicain des générations précédentes à celles d'aujourd'hui. Là où la transmission ancestrale n'est pas entièrement assurée, c'est dans les situations de double nationalité. La renonciation à la nationalité dominicaine est synonyme de trahison nationale. Le prix fixé pour ceux qui y ont renoncé et qui désirent se remettre au service de la nation dominicaine est élevé selon le paragraphe de l'article 20 de la constitution:

*« The Dominicans [feminine] and Dominicans [masculine] that adopt another nationality, by voluntary act or by place of birth, may aspire to the presidency and vice-presidency of the Republic, if they renounce the nationality acquired ten years before the election and they reside in the country during the previous ten years to office. [...] »* (Constitution dominicaine, 2010, p. 19)

La renonciation à la nationalité dominicaine exige une réhabilitation identitaire au moment du retour. Si cette réhabilitation s'étale sur une période de dix ans, c'est parce qu'un Dominicain qui aspire à devenir président ou vice-président de la république ne peut réellement espérer accomplir sa vocation politique si sa mémoire individuelle n'est pas alignée à la mémoire collective. La rupture qu'implique une renonciation à la nationalité dominicaine peut être si brutale qu'elle est susceptible d'occasionner un oubli de ce que représente la nation dominicaine, ses valeurs et ses mœurs. Si la constitution dominicaine refuse, comme l'indique son paragraphe 18(3), aux étrangers (qu'ils aient un statut légal ou illégal) et à leur progéniture le *jus soli*, c'est parce que d'une part, elle protège la nation dominicaine d'une éventuelle noyade identitaire et d'autre part, elle espère maintenir intacte (pour ne pas dire propre) le patrimoine de la nation.

En deuxième lieu, la constitution dominicaine (paragraphe 18(5)) évoque le mariage entre Dominicains et étrangers comme une sorte de plan de secours, non pas pour ceux qui souhaitent désespérément intégrer la société dominicaine, mais pour la nation qui depuis très longtemps se sent submergée par la migration haïtienne. L'article 3 de la législation dominicaine relative à la naturalisation (1948) par exemple facilite le processus pour les femmes mariées voulant se joindre à la nation dominicaine :

*« Art. 3. – La mujer casada con un extranjero que se naturaliza dominicana podrá obtener la naturalización sin ninguna condición de permanencia en el país, siempre que la solicite conjuntamente con su marido y se encuentre en la República en el momento en que la solicite.*

*Posteriormente a la naturalización del marido, ella podrá naturalizarse sin estar sometida a ninguna otra condición, siempre que resida en el país al hacer la solicitud y esté debidamente autorizada por él [...] » (Ley no. 1683 sobre naturalización, 1948, p. 2)<sup>85</sup>*

Si cette législation simplifie le processus de naturalisation pour les femmes mariées à des étrangers qui, comme elles, ont sollicité la naturalisation, c'est parce que le mariage en République dominicaine est synonyme selon les valeurs traditionnelles et conservatrices de la religion catholique de stabilité, de sécurité, et de continuité. Et puisque les femmes participent à la reproduction de la nation, l'accélération de leur processus de naturalisation assure dans le long terme non seulement le maintien d'un statu quo identitaire, mais également la longévité de cette nation. Dans son article 22 sur la réinstauration de la nationalité dominicaine, cette même

---

<sup>85</sup> « Art. 3. – La femme qui aura épousé un étranger qui se naturalise pourra à son tour procéder à sa naturalisation sans aucune preuve de permanence dans le pays, à condition qu'elle ne soumette sa demande de naturalisation en même temps que son mari et se retrouve dans le pays au moment de la demande.

Suite à la naturalisation de son mari, elle pourra se naturaliser sans avoir à se soumettre à quelconque autre condition que celles de prouver qu'elle réside dans le pays au moment de la demande et est dûment autorisée par son mari à faire sa demande » (Loi no. 1683 sur la naturalisation, 1948, p. 2) [Notre traduction]

législation souligne encore une fois – quoiqu’implicitement – le rôle de reproduction nationale de la femme dominicaine:

*« Art. 22. – La mujer dominicana por nacimiento u origen que celebre matrimonio con un extranjero que haya adquirido por voluntad expresada en el acta correspondiente, o por naturalización, la nacionalidad de su marido, o que haya adquirido dicha nacionalidad como consecuencia del matrimonio de acuerdo con la legislación anterior a la Ley No. 485, del 15 de enero de 1944, que modificó el Artículo 19 del Código Civil, podrá, mientras esté casada o en caso de disolución del matrimonio, readquirir la nacionalidad dominicana siempre que haga una declaración en tal sentido en la Secretaria de Estado de Interior y Policía y al mismo tiempo fije su residencia en el país, si no lo ha hecho antes » (Ley n° 1683 sobre naturalización, 1948, p. 6)<sup>86</sup>*

La permission spéciale – celle de restituer la nationalité dominicaine – qu’accorde cette législation aux femmes confirme la fragilité de l’identité nationale dominicaine. La réadmission des femmes dominicaines dans le cercle national est non seulement signe de désespoir sur le plan identitaire, mais c’est aussi signe d’inflexibilité institutionnelle. La politisation de l’héritage dominicain et du mariage par cette loi fondamentale qu’est la constitution dominicaine et par d’autres législations nationales montre l’incapacité et le manque de volonté de la nation dominicaine d’accepter la mixité ethnique de ses nationaux. Cette politisation est en ce sens une tentative de sauvetage du patrimoine identitaire dominicain.

*- Les critères juridico-bureaucratiques: l’ultime épreuve de la citoyenneté dominicaine*

---

<sup>86</sup> « Art. 22. – La femme dominicaine de naissance ou d’origine qui épouse un étranger et qui exprime par sa volonté telle que l’indique l’acte correspondant, ou par la naturalisation la nationalité de son mari, ou qui a acquis cette nationalité par la voie du mariage conformément à la législation antérieure à la loi no. 485, du 15 janvier 1944 qui a modifié l’article 19 du Code civil, peut pendant le mariage ou en cas de dissolution de ce mariage, restituer sa nationalité dominicaine à condition de rédiger une déclaration à cet égard au Ministère de l’Intérieur et de la Police et de s’établir dans le pays, si cela n’a pas encore été fait » (Loi no. 1683 sur la naturalisation, 1948, p. 6). [Notre traduction]

Le conservatisme institutionnel de la nation dominicaine se manifeste également dans le système administratif de l'État, dans sa bureaucratie. Cette bureaucratie dominicaine, dont la fonction principale est de maintenir le statu quo identitaire, participe au triage et à la stratification de la population dominicaine non pas en fonction de critères superficiels tels que les traits phénotypiques – en tout cas, pas officiellement – mais plutôt en fonction de la « qualité » du citoyen dominicain. Les paragraphes 12 (3, 4, 6, 7, 9, 15) de la loi 6125 relative à l'octroi de la carte d'identité personnelle (*cédula*) exigent aux personnes concernées le port et/ou la présentation de la carte dans des circonstances assez particulières:

« [...] »

*3- Para ejercitar acciones o derechos y gestionar bajo cualquier concepto ante los Tribunales, Juzgados, Corporaciones, autoridades y oficinas de todas clases.*

*4- Para hacer ante las autoridades, funcionarios y Oficinas Públicas cualquiera clase de reclamaciones, solicitudes, peticiones, denuncias o declaraciones.*

[...]

*7- Para estar inscrito en la Universidad.*

[...]

*9- Para ser empleado comercial, industrial o trabajar al servicio de cualquier persona.*

[...]

*15- Para poder viajar al exterior. » (Ley no. 6125 sobre la Cédula de Identificación Personal, 1962, p. 314-315)<sup>87</sup>*

---

<sup>87</sup> « [...] ; 3- Afin d'exercer des actions et des droits et avoir recours aux tribunaux, à la Cour, aux entreprises, aux autorités, et à toute sorte de bureaux officiels ; 4- Afin de permettre que quelconques réclamations, sollicitudes, pétitions, dénonciations ou déclarations soient faites aux autorités, aux fonctionnaires et bureaux publics ; [...] ; 7- Afin de s'inscrire à l'Université ; 9- Afin de devenir un employé commercial, industriel ou travailler au service d'un

La mise en place de restrictions sur l'utilisation de la carte d'identité cible implicitement une partie vulnérable de la population dominicaine : les étrangers (mis pour Haïtiens). Si l'accès aux services juridiques, à l'éducation, à la sécurité sociale, et le droit à la libre circulation sont en vertu de cette législation restreints, c'est parce que la bureaucratie dominicaine a fait de la *cédula* une sorte de passeport interne. Le pouvoir qu'elle lui a accordé rivalise celui des documents d'identification classiques tels que le certificat de naissance. Sans la *cédula*, l'étranger est institutionnellement apatride ; il n'a pas sa place au sein de la nation dominicaine. Bien qu'il soit à l'intérieur des frontières de l'État dominicain, il est « [maintenu] aux frontières des institutions, de l'État-nation, de l'État de droit et de l'État social » (Réa et Tripier, 2003, p. 43). Ce n'est donc que par l'obtention de la carte d'identité personnelle et par le respect des barrières imposées par la bureaucratie dominicaine que l'étranger peut espérer atteindre un plein statut de citoyen dominicain ou, à la limite, avoir des privilèges qui tendent vers ce statut.

Le plan national de régularisation du statut des étrangers en situation irrégulière, établi en 2013 par le gouvernement dominicain à la demande du Tribunal constitutionnel de la république, témoigne également de la complexité de la bureaucratie dominicaine. Pour passer du statut d'illégal à légal et échapper à l'expulsion, les Haïtiens concernés doivent être en mesure de prouver qu'ils ont effectivement des attaches à la République dominicaine :

*« Artículo 18. – Condiciones de evaluación de los vínculos con la sociedad. Quedan establecidas las siguientes condiciones como parámetros de evaluación del vínculo con la sociedad dominicana para aquel extranjero, que haya ingresado irregularmente en el territorio de la República Dominicana:*

*1- Hijo nacido y declarado en la República Dominicana y radicado en el país ;*

---

individu en particulier ; [...] ; 15- Afin de voyager à l'extérieur du pays » (Loi no. 6125 relative à la carte d'identité personnelle, 1962, p. 314-315). [Notre traduction]

- 2- *Constancia de estudios en centro de estudio dominicano ;*
- 3- *Competencia del idioma español escrito ;*
- 4- *Competencia del idioma español hablado ;*
- 5- *Certificado de no antecedentes penales en la R.D.;*
- 6- *Domicilio conocido durante todo tiempo de la supuesta permanencia ; y*
- 7- *Convivencia pública y notoria con dominicano.» (Plan nacional de regularización de extranjeros en situación migratoria irregular, 2013, p. 14)<sup>88</sup>*

La vérification de ces critères met en évidence l'insensibilité de la démarche administrative nationale face à l'intégration et à l'acculturation des Haïtiens qui pour la plupart sont dans des situations précaires. Si par exemple, la vérification des compétences linguistiques requises par le territoire d'accueil paraît tout à fait banale – et même justifiée parce que dans l'intérêt du migrant – il n'en est pas ainsi dans le cas de la République dominicaine. L'espagnol étant un des éléments identitaires (de base) les plus célèbres en République dominicaine – du fait qu'elle témoigne de son « glorieux » passé avec l'Espagne – il devient pour le migrant haïtien une sorte d'épreuve définitive de son adaptation à et de son appropriation de l'identité collective dominicaine.

---

<sup>88</sup> « Article 18. – Conditions d'évaluation des liens avec la société dominicaine. Les conditions suivantes sont établies comme paramètres d'évaluation des liens que pourrait entretenir un étranger, qui se seraient établis illégalement sur le territoire de la République dominicaine, avec la société :

1- Enfant né et déclaré en République dominicaine et vivant dans le pays ; 2- Preuve de scolarité dans un établissement dominicain ; 3- Preuve de compréhension écrite de la langue espagnole ; 4- Preuve de compréhension orale de la langue espagnole ; 5- Certificat de casier judiciaire vierge en République dominicaine ; 6- Une adresse résidentielle prouvant sa permanence dans le pays ; 7- Attestation publique et notoire d'un Dominicain » (Plan de régularisation des étrangers en situation irrégulière se trouvant en République dominicaine, 2013, p. 14). [Notre traduction]

Comme l'espagnol, une série d'autres critères ont été proposés par le plan national de régulation des statuts. Toujours au service d'une complexe bureaucratie dominicaine, ce plan obstrue le passage à la citoyenneté dominicaine pour les migrants illégaux d'origine haïtienne en leur exigeant une lourde documentation comme preuve de leur vécu en République dominicaine. Parmi les documents liés à ces exigences, l'alinéa 20 (7) (c) indique ceci :

*« c) Constancia de contrato o recibos de pago de servicios contratados a su nombre en la República Dominicana tales como servicio de energía eléctrica, telefonía, televisión por cable, servicio de agua o recogida de basura al Ayuntamiento del lugar de su supuesta residencia » (Plan nacional de regularización de extranjeros en situación migratoria irregular, 2013, p. 15)<sup>89</sup>*

En dépit du fait que ces documents font partie d'une liste de documents au choix, le simple fait qu'ils soient considérés par l'administration dominicaine comme probables illustre une peur institutionnelle sur l'état de l'identité nationale en République dominicaine. L'audace et l'absurdité de demander aux migrants haïtiens en situation irrégulière une preuve tangible d'une intégration qui n'a jamais eu lieu est signe de réticence administrative et politique en ce qui concerne l'octroi de la citoyenneté dominicaine, de ce pouvoir souverain absolu qu'est de décider collectivement du destin de la nation.

Dans l'ensemble, la migration haïtienne a occasionné, ou du moins a catalysé le conservatisme institutionnel de la République dominicaine. Ce conservatisme, qui s'exprime dans la législation dominicaine par une occultation et une substitution de la diversité ethnique, une mise en valeur du mariage et de l'héritage dominicain, et une réticence administrative

---

<sup>89</sup> « c) Preuve de contrat ou reçu de paiement de services en son nom en République dominicaine tels que l'électricité, le téléphone, la télévision par câble, le service hydro, ou la collecte des ordures à la mairie le plus proche de son lieu de résidence » (Plan de régularisation des étrangers en situation irrégulière se trouvant en République dominicaine, 2013, p. 15). [Notre traduction]

d'octroyer la citoyenneté dominicaine, évoque une incertitude identitaire. La nation dominicaine a peur d'exprimer une identité collective authentique et fidèle à son passé. Face à la migration haïtienne qui suscite en elle un sentiment d'insécurité, l'État-nation dominicain se sent obligé d'encadrer et d'honorer institutionnellement la moindre preuve de son existence.

## **4.2 La littérature et les livres scolaires dans la construction culturelle de l'identité nationale dominicaine**

Par opposition au nationalisme politique, le nationalisme culturel – nous le rappelons – est tourné vers le passé et repose sur le legs ethnique laissé par les communautés pré-nationalistes (Smith, 1988). En dépit du fait que la nation culturelle évolue dans le contexte de la modernité, elle ne perd jamais de vue son histoire, ses mythes et ses symboles (*ibid.*). En fait, ce n'est qu'à partir de ces éléments qu'elle parvient à marquer les esprits et à se singulariser. Or, si ces éléments matérialisent la nation culturelle, c'est précisément la capacité d'adhésion collective des membres de la société civile à cette fiction matérielle qui au final crédibilise la nation (Thiesse, 2001 [1999]).

Il faut aussi rappeler que cette incessante poursuite de singularité par la nation culturelle n'est pas synonyme de négligence sur le plan politique. En fait, la nation culturelle est souvent l'extension d'une nation politique déjà bien établie (Smith, 1988). Mais contrairement au nationalisme politique pour qui le discours est uniformisé et politiquement encadré, le nationalisme culturel passe par une démocratisation et une simplification discursive, de telle sorte que son message idéologique atteigne la plus grande majorité nationale (Malesevic, 2006).

Pour mettre en lumière les particularités du nationalisme culturel, nous avons voulu interroger la littérature – précisément la branche de la poésie – et les livres scolaires en République dominicaine. Comme nous l’avons préalablement mentionné, la poésie – comme toute autre forme de littérature d’ailleurs – n’a comme unique fonction de miroiter l’opinion publique sur un phénomène en particulier (Jansen, 2015). En tenant compte de la spécificité de la poésie dominicaine, c’est-à-dire sa tendance à évoquer des idées à la fois politiques et sociales et à la fois nationalistes (Bejel, 1994), nous avons repéré trois célèbres poètes dominicains et sélectionné trois poèmes de chacun. Le premier poète n’est nul autre que Juan Antonio Alix (1833-1918), le père des *décimas*<sup>90</sup> (Jansen, 2015). Dans le monde de la poésie dominicaine, Alix est notamment connu pour son sarcasme et ses critiques en forme de satire vis-à-vis de la politique dominicaine (*ibid.*). De son anthologie, nous avons sélectionné les poèmes suivants : *El negro tras de la oreja* (1883), *Una mujer de color que desprecia a un compañero suyo por un blanco* (1906), et *Dominicanos*<sup>91</sup>. Nous avons choisi comme deuxième poète Norberto James Rawlings, le fils d’un immigrant jamaïcain et d’une afro-américaine née en République dominicaine (Stinchcomb, 2004). Né en 1945 dans une plantation de canne à sucre à San Pedro de Macorís, Rawlings fait partie de ceux que l’on appelle dans le vocabulaire dominicain des *cocolos*, c’est-à-dire des immigrants ou descendants de personnes des Antilles anglophones

---

<sup>90</sup> Se définissent comme suit: « The *décima*, also called *espinela* after the Spanish poet Vicente Espinel, is a ten line stanza with octasyllabic verses that goes back to the Spanish Golden Age and has gained widespread popularity in the Spanish speaking Caribbean, where it exists both in a written erudite and an oral popular form (cf. Beiro 1990: 8-9). Generally, the topics addressed in popular *décimas* are religious, moral, and patriotic anecdotes, which are often presented in a satirical way. Although there does not seem to be a significant production of erudite *décimas* after the 19<sup>th</sup> century, this poetry form continues to be to date an integral part of folkloric literature of the Dominican Republic (cf. Beiro 1990: 40) » (Jansen, 2015, p. 84)

<sup>91</sup> Notre traduction du titre de ces poèmes: Le noir derrière l’oreille (1883), La femme de couleur qui méprise son compagnon pour l’affection d’un blanc (1906), Appel à tous les Dominicains.

(*ibid.*). Tard dans sa carrière, il finira par prendre conscience de cette identité de *cocolo* et ira jusqu'à l'assumer ouvertement dans ses œuvres poétiques (*ibid.*). Dans plusieurs de ses poèmes, il rendra hommage à ses ancêtres et sympathisera avec ses confrères *cocolos* qui ont depuis des générations contribué au développement de la République dominicaine (*ibid.*). Notre analyse portera sur les trois poèmes suivants : *Los inmigrantes*, *Quien no recuerde*, et *Genealogia*<sup>92</sup>. Finalement, le troisième poète est le très contemporain Blas Jiménez. En République dominicaine et ailleurs, Blas Jiménez est connu comme étant « a leading contemporary 'black voice' » (Howard, 2001, p. 122). Ce titre, Jiménez le doit à son parcours littéraire presque entièrement dévoué aux questions raciales qui persistent en République dominicaine (Howard, 2001). Parmi les poèmes de son anthologie, nous avons sélectionné les suivants : *Discriminación a la dominicana*, *Exigencias de un cimarrón (en sueños)*, et *Haitiano*<sup>93</sup>.

Pour ce qui est des livres scolaires, et plus précisément des livres de sciences sociales et d'histoire, nous avons souligné dans le chapitre précédent qu'ils ont, au-delà de leur fonction principale d'instruction, la capacité de reproduire et de perpétuer des inégalités sociales (Lintner et Macphee, 2012). Pour cette raison, deux manuels scolaires de sciences sociales et un livre scolaire d'histoire ont fait l'objet de notre analyse. Alors que les manuels de sciences sociales sont utilisés pour enseigner des classes de 3<sup>ème</sup> et de 8<sup>ème</sup> année respectivement, le manuel d'histoire est une deuxième édition d'un livre publié pour la première fois en 1944 – sous le régime de Trujillo – et qui servait à l'enseignement des classes de niveau intermédiaire, c'est-à-

---

<sup>92</sup> Notre traduction du titre de ces poèmes: Les immigrants, Qui ne s'en souvient pas, et Généalogie.

<sup>93</sup> Notre traduction du titre de ces poèmes: Discrimination à la dominicaine, Les exigences d'un marron (en rêverie), et L'Haïtien.

dire de la 7<sup>ème</sup> à la 8<sup>ème</sup> année. Tous les trois font ou ont fait partie du curriculum des écoles publiques de la République dominicaine.

#### **4.2.1 L'évangélisation de l'identité nationale dominicaine**

*- L'identité nationale dominicaine : entre le sacré et le profane*

Les discours que véhiculent la poésie et les livres scolaires en République dominicaine ont, d'après ce que nous avons retenu de notre analyse critique, tendance à projeter sur l'identité nationale dominicaine des qualités prophétiques et parfois même divines. En d'autres termes, ces discours présentent l'identité nationale dominicaine sous forme de catéchisme, établissant une nette distinction entre le bien et le mal, le sacré et le profane. Dans un des livres scolaires, cette polarisation morale est exprimée sous forme de civisme :

*« Los niños y niñas tienen deberes con su persona, es decir, con sus cuerpos.*

*También tienen deberes con sus padres, hermanos, y amigos y amigas de la escuela y al lugar donde viven. »<sup>94</sup> (Pérez et collab., 1997, p. 132)*

Dans cet extrait, l'écolier dominicain est appelé à non seulement réfléchir comme un bon citoyen, mais aussi à agir en fonction de ce qu'il faut faire et, implicitement, ce qu'il ne faut pas faire. Les conséquences associées au non-respect de ces devoirs civiques ne sont pas énumérées, car le mystère entourant la nature de ses conséquences suscite beaucoup plus d'inquiétude que si

---

<sup>94</sup> [Notre traduction] : « Les enfants ont des devoirs envers eux-mêmes, c'est-à-dire envers leurs corps. Ils ont aussi des devoirs envers leurs parents, frères, et amis(es) à l'école, et le lieu où ils habitent. » (Pérez et collab., 1997, p. 132)

elles avaient été révélées au grand jour. Les livres scolaires en République dominicaine font donc découvrir à l'écolier dominicain – entre crainte et respect – sa « foi » identitaire.

Cette pratique discursive qui consiste à réitérer la valeur sacrée de l'identité nationale dominicaine dans la poésie et les livres scolaires est encore plus récurrente lorsque l'origine du peuple dominicain est au centre des discours. L'origine est évoquée dans les deux types de documents comme un élément identitaire sacré qui peut à tout moment se volatiliser, d'où l'importance de la protéger, la préserver et même la canoniser s'il le faut. La peur que suscite la perte du savoir-faire et du savoir-vivre des ancêtres est telle qu'un des livres scolaires demande explicitement aux écoliers dominicains, dans une série d'exercices voués à l'apprentissage du mode de vie des premières populations – les taïnos – en République dominicaine, de :

*« Lleva al aula varios objetos de los que usaban los primeros pobladores de nuestra isla »<sup>95</sup> (ibid., p. 147).*

Avant tout autre chose, cet exercice confirme la survie et l'existence contemporaine d'objets qui auraient été propres aux populations indigènes de la République dominicaine. Comme les reliques sacrées que conservent parfois les institutions religieuses, ces objets rendent hommage à un passé, à une partie de l'histoire dominicaine qui ne peut être oubliée. Les objets laissés en héritage par le peuple taino sont présentés dans le livre scolaire comme témoignant de l'intelligence, des prouesses techniques des ancêtres et de la transmission de ce savoir à perpétuité. La sacralisation des ancêtres dans la construction culturelle de l'identité nationale dominicaine n'échappe pas non plus aux livres d'histoire de la République dominicaine. Le régime Trujillo par exemple y est abordé avec admiration :

---

<sup>95</sup> [Notre traduction]: « Apporter en salle de classe plusieurs objets qu'utilisaient les premiers habitants de notre île » (Pérez et collab., 1997, p. 147)

*«El presidente Trujillo Molina, con su tremendo e indescrptible programa de construcciones, cambió por completo el aspecto de las ciudades, especialmente de la capital, y por lo tanto, cambió también el espíritu de sus compatriotas que ahora tienen mil lugares donde esparcir el ánimo: balnearios deliciosos, como el de Güibía, campos de deportes amplios como el “Perla Antillana”, clubes sociales magníficos como el “Club de la Juventud”, hoteles de primer orden como el “Juragua”.»<sup>96</sup> (Estella, 1986, p. 378)*

Cette admiration que l'on retrouve dans l'apprentissage scolaire du régime dictatorial de Trujillo sert de point de repère identitaire aux écoliers dominicains. Elle les force à reconnaître l'une des responsabilités les plus « simples » et les plus réclamées des dirigeants politiques de la part de la nation éléctrice – c'est-à-dire l'accélération du développement national – comme un accomplissement national surnaturel, c'est-à-dire qui dépasse tout ce qu'aurait pu espérer le peuple dominicain s'il en assurait lui-même la responsabilité. D'après cet extrait de l'histoire dominicaine, il faut donc acclamer le régime Trujillo pour son dévouement à la nation et pour avoir cru au potentiel de la République dominicaine.

Or, si les écoliers dominicains apprennent à identifier les personnages clés exemplaires et sacrés de leur histoire commune, ils apprennent également à se méfier des autres qui, eux, relèvent nécessairement du domaine profane. Dans la version historique dominicaine des tentatives de délimitation de la frontalière haïtiano-dominicaine, les Haïtiens sont blâmés pour la maladresse du processus :

*« En los años sucesivos fueron muchas las conferencias que los delegados de los dos gobiernos sostuvieron para solucionar la cuestión de los límites pero jamás se llegó a un acuerdo. Hasta se sometió el problema al arbitraje del Papa pero éste se*

---

<sup>96</sup> [Notre traduction]: « Le président Trujillo Molina, avec son gigantesque et indescrptible projet de construction, a changé l'aspect esthétique des villes, et du même coup, l'esprit de ses compatriotes qui ont désormais mille endroits pour se divertir : des spas délicieux comme celui de Güibía, de larges terrains de sports comme la « Perla Antillana », des clubs sociaux magnifiques comme les hôtels de jeunesse semblables à la « Juragua ». » (Estella, 1986, p. 378)

*negó a dictar laudo alguno porque el gobierno haitiano no quiso concederle amplias facultades para resolver la totalidad del problema. Por fin, el 21 de enero de 1929, firmaron los dos gobiernos un tratado en el cual se fijaron los límites de los territorios de los dos países. Sin embargo, eran tales las dificultades de aplicación del tratado que lo hacían casi inútil.»<sup>97</sup> (ibid., p. 352)*

Par opposition au régime Trujillo, l'histoire nationale dominicaine retient non seulement l'incompétence du gouvernement haïtien en matière de négociation, mais aussi l'incompatibilité du peuple haïtien avec le domaine du sacré – ici représenté par le Pape. D'un côté, le régime Trujillo est censé incarner dans la mémoire collective des jeunes écoliers dominicains une pureté morale absolue – le bien – alors que de l'autre, le régime haïtien symbolise par défaut une grossièreté morale absolue – le mal.

L'apprentissage à l'école de ce qui est profane, c'est-à-dire de tout ce qui est contraire à l'identité culturelle de la République dominicaine – parce qu'associé d'une manière ou d'une autre à la culture haïtienne et dans une large mesure à la culture africaine – passe aussi par un regard social sur soi-même, les particularités de son ascendance et de son patrimoine génétique. Un exercice de groupe en classe tiré d'un des livres scolaires de sciences sociales demande aux écoliers dominicains de procéder de la manière suivante :

***« Selecciona dos compañeros o compañeras. Haz en tu cuaderno una lista con sus características físicas. Es decir, descríbelos físicamente.***

*- Di en qué se parecen.*

---

<sup>97</sup> [Notre traduction] : « Dans les années suivantes, plusieurs conférences ont eu lieu pour permettre aux délégués des deux gouvernements de résoudre la question des limites frontalières, mais ils ne sont jamais parvenus à un accord. Le problème a même été soumis à l'arbitrage du Pape, mais il a refusé de prononcer un verdict parce que le gouvernement haïtien n'a pas voulu accorder les pleins pouvoirs afin de résoudre l'ensemble du problème. Finalement, le 21 janvier 1929, les deux gouvernements ont signé un traité dans lequel les limites territoriales des deux pays ont été fixées. Or, l'application du traité a occasionné tant de difficultés qu'elles l'ont rendue **presqu'**inutile » (Estella, 1986, p. 352).

- *Explica en qué son diferentes.*

- *Comenta en qué se parecen los compañeros que describiste a los tainos.*

- *Di si tú te pareces a los tainos.*

- *Comenta sobre alguna persona que conoces que se parezca a los tainos.»<sup>98</sup> (Pérez et collab., 1997, p. 152)*

En acceptant de publier dans les manuels scolaires des exercices qui obligent aux jeunes écoliers dominicains à s'auto-catégoriser uniquement en fonction des traits phénotypiques qu'ils auraient en commun avec leurs ancêtres du 16<sup>ème</sup> siècle, les tainos – qu'ils ont déjà appris à considérer comme sacré – le système éducatif de la République dominicaine impose encore une fois une vision binaire de la moralité. La ressemblance physique au peuple taino devient alors une des expressions de cette moralité, une sorte de prédisposition génétique à contribuer au maintien du bien-être national. Cette négation et non-reconnaissance de l'autre qui n'est pas taino et donc appartient forcément au domaine du mal, du profane, a également été exprimée dans la littérature poétique, notamment dans le poème de Blas Jiménez, *Discriminación a la dominicana* :

*« Tú / Tú no eres negro / Tú eres un indio / [...] / Tú / Tú no eres negro / Tú eres de aquí / [...] / Tú / Tú no eres negro / Tú tienes educación / Tú / Tú no eres negro / Tú tienes dinero / Tú / Tú no eres negro / Tú eres un negro blanco »<sup>99</sup> (Jiménez, 2010, p. 101).*

---

<sup>98</sup> [Notre traduction]: « Sélectionner deux camarades de classe [de sexe masculin ou féminin]. Faites une liste dans votre cahier de leurs caractéristiques physiques. Autrement dit, décrivez-les physiquement. Dites de quoi ils ont l'air. Expliquez en quoi ils sont différents. Discutez de comment vos camarades de classe ressemblent aux tainos. Dites si vous ressemblez aux tainos. Discutez de quelqu'un que vous connaissez qui ressemble aux tainos. » (Pérez et collab., 1997, p. 152)

<sup>99</sup> [Notre traduction]: « Toi / Tu n'es pas noir / Tu es indien / [...] / Toi / Tu n'es pas noir / Tu es d'ici / [...] / Toi / Tu n'es pas noir / Tu es éduqué / Toi / Tu n'es pas noir / Tu es riche / Toi / Tu n'es pas noir / Tu es un noir blanc [mulâtre] » (Jiménez, 2010, p. 101).

Le rapprochement au domaine du sacré commence par une négociation identitaire du soi collectif ; la nation dominicaine est d'abord ce qu'elle n'est pas. À partir de ce processus d'élimination, elle définit en même temps « l'autre » par association, c'est-à-dire en lui attribuant toutes les caractéristiques qu'elle considère être indignes et même « profanes » vis-à-vis de son soi collectif. Le poème *Haitiano* de Blas Jiménez atteste de cette construction intentionnelle de « l'autre » comme l'antithèse de ce qui pourrait être considéré comme sacré :

*« You are Haitian / You are Haitian by being Black / You are Black / that makes you Haitian / not by birth / By being Black / You are Black / Black is bad / Bad is Haitian / Black is ugly / Ugly is Haitian / You are Haitian / By being Black you are Haitian »* (Jiménez, 1980).

La brutalité de ce poème est à l'image de l'antihaïtianisme, cette construction sociale qui sert à la hiérarchisation de la société dominicaine en fonction du phénotype (Sagás, 2000). Il rappelle dans un ton plus cru que lyrique la place qu'occupe l'Haïtien, mais plus généralement celui qui aurait par malchance hérité la couleur des esclaves d'Afrique, dans la société dominicaine. L'Haïtien et/ou le Noir sont à tous les égards plus proches de la terre qu'ils ont labourée que de la dignité humaine avec laquelle ils sont nés. En réclamant et en s'appropriant la sphère du sacré, de tout ce qui est bien, propre, civilisé, instruit et raffiné, la nation dominicaine propose une conception essentiellement divine de son identité qui, pour elle, doit évoluer à l'écart des banalités de la réalité humaine pour accomplir ce qu'ont toujours rêvé les pères de la nation, c'est-à-dire le surpassement à tous les niveaux de la *raza dominicana* vis-à-vis de la « race » haïtienne. Nul autre poème n'exprime mieux la volonté du peuple dominicain de canoniser l'identité nationale dominicaine en réponse à la menace haïtienne que *Dominicanos*, écrit par Juan Antonio Alix :

*« Si existe en la raza humana / Una que se llame escoria / No queda redibitoria / Que no es otra que la haitiana / En esa raza inhumana / El “Judú” es su religión / Y allí civilización / Jamás llegara a su puerta / Porque para ella abierta / No lo está en esa nación »*<sup>100</sup> (Alix, 1969b, p. 132).

La forte présence d’antihaïtianisme dans ce passage n’est pas une coïncidence ; elle est censée exprimer tout le ressentiment du peuple dominicain envers cette « race » haïtienne qui compromet son accès et sa monopolisation de la sphère du sacré. En identifiant l’Haïtien comme une race barbare – de par sa religion vodou – et dépourvue de toute dignité humaine, Alix emploie une technique discursive « classique » en République dominicaine qui consiste à valoriser l’un en passant par le dénigrement de « l’autre ». Car à l’autre extrémité de la barbarie et des cultes païens se trouvent l’humanité, la civilisation et le christianisme. Cette confrontation discursive entre ce qui est bien et mal, sacré et profane, barbare et civilisé n’est nul autre qu’une des conséquences de la proximité historique, géographique et démographique entre Haïti et la République dominicaine. La proximité est telle qu’elle oblige la nation dominicaine, toujours en quête de singularité, à réduire le peuple haïtien à l’état de nature, un état essentiellement animal, proche de la terre et de ses dérivés pour accéder à ce monde surnaturel, surréaliste, divin, et mythique. Ce que nous enseigne la culture dominicaine d’un point de vue discursif d’une part, c’est que la nation dominicaine ne peut espérer faire vivre et revivre son identité dans la mémoire collective sans cette extrême polarisation des sphères (sacré/profane, bien/mal, etc.) qui, même lorsqu’accomplie avec beaucoup de maladresse et d’insensibilité à l’égard de la dignité humaine, contribue tout de même au développement d’une certaine forme d’identité nationale.

---

<sup>100</sup> [Notre traduction]: « S’il existe au sein de la race humaine / Une race qui porte le nom d’ordure / La seule qui reste / Ce n’est nulle autre que la race haïtienne / Cette race inhumaine / Le Vodou est sa religion / Et là-bas la civilisation / N’a jamais cogné à sa porte / Parce que la porte ne lui sera / Jamais ouverte dans cette nation » (Alix, 1969b, p. 132).

- *La confession et la réconciliation avec le passé*

L'évangélisation culturelle de l'identité nationale dominicaine, c'est aussi une prise de conscience nationale autour de décisions prises hier et des conséquences que celles-ci ont pu engendrer aujourd'hui. Certes, le fait d'évangéliser l'identité nationale dominicaine supposerait d'après ce que nous avons analysé une transformation de celle-ci en vérité absolue, sacrée même. Or, l'incapacité de la nation dominicaine de définir avec exactitude et de défendre avec certitude une identité qui est proprement la sienne, la fait constamment basculer dans une ambivalence identitaire. L'évangélisation culturelle de l'identité nationale dominicaine suit cette même logique; elle reflète à la fois une volonté nationale de rendre sacré l'identité telle qu'elle est – c'est-à-dire avec toutes ses contradictions et ses éléments superficiels – et à la fois un désir d'atteindre ce domaine du sacré en ramenant progressivement l'identité nationale à une simplicité et une authenticité. À la base de cette deuxième tentative d'évangélisation, il y a donc un espoir de réconciliation avec le passé.

Dans son poème, *Exigencias de un cimarrón (en sueños)*, Blas Jiménez expose l'identité nationale dominicaine telle qu'elle a été construite par les Dominicains en donnant la parole à un marron, un esclave rescapé de la partie ouest de l'île d'*Hispaniola* qui, dans d'autres circonstances aurait été l'ancêtre des Haïtiens:

*« Me, the one that arrived bound to you / the one that gave you my voice / gave you my sweat / gave you my culture / sculpted your rocks / tilled your lands / cleaned your mines / built your temples / cut your sugarcane »* (Jiménez et McDonald, 2003, p. 11).

En quelques mots, Jiménez exprime – quoique hypothétiquement – toute la souffrance d'une communauté qui n'a connu que l'asservissement en République dominicaine. L'énumération de

chacune des contributions du marron à la nation dominicaine a pour objectif de dresser un portrait réaliste du quotidien et de la souffrance de ces esclaves. Les premiers vers du poème *Genealogía* de Rawlings manifestent du sacrifice et de la résilience de ces êtres honorables :

*« Desde el principio todo fue foráneo, ajeno / Signo ajeno, ajena música / Ajenas las omnipotencia y bondad de los dioses / Poca la tierra que habitamos / ergástula / sepulcro de guerreros / carimbados hombres y mujeres / Junto a la vacada / cohabitamos / los boscosos llanos del norte / permutamos signos y tambores / Hermanados en la anochecida neblina del Bois Caimán / invocamos a nuestros dioses / sin rayas ni pirámides que nos separaren »<sup>101</sup> (Rawlings, 2011, p. 126)*

Le fait d’aborder l’identité nationale dominicaine sous cet angle – celui de la compassion et de l’empathie – est susceptible de développer une toute autre conscience collective au sein de la nation dominicaine. Dans ces poèmes, Jiménez et Rawlings encouragent la rencontre et la reconnaissance de « l’autre », comme pour libérer la société dominicaine de sa culpabilité et de son hypocrisie. C’est une manière de « rendre à César, ce qui est à César » et de mettre au point le fonctionnement de la mémoire collective en République dominicaine. Jiménez poursuit cette idée du réglage de la mémoire collective :

*« Do you remember the Tainos, Quisqueya? / you should remember them / there are many statues / there are many streets / there are many memories / only memories of them / memories of the miners / your miners / the race of nightingale men / that culture that you destroyed / that you destroyed in order to be Spanish / there are only memories / because there were less of them than the slaves / they were Indians » (ibid., p. 12).*

La vraie construction de l’identité nationale dominicaine ne serait donc possible qu’à partir du moment où la nation dominicaine accepterait de reconnaître concrètement, de protéger, et de

---

<sup>101</sup> [Notre traduction] : « Dès le début tout fut étrange / Signe étrange, musique étrange / La toute-puissance et la bonté des dieux / La terre que nous habitons insuffisante / Cachot / Tombeau de guerriers / Hommes femmes timbrés / Près du troupeau nous habitons / Les plaines boisées du nord / Nous percutons signes et tambours / Jumelés dans le crépuscule brumeux des *Bois Caïman* / Nous vénérons nos dieux / Sans limites ni hiérarchie qui nous séparent » (Rawlings, 2011, p. 126).

défendre avec la même ferveur les multiples identités individuelles qui ont et continuent de contribuer à sa définition. Un lavage de la mémoire collective est donc impératif dans cette tentative de renouvellement identitaire. Pour que ce processus soit le plus honnête et impartial que possible, il faut faire revivre les ancêtres, tous, mais surtout ceux qui ont bâti de leurs propres mains la nation dominicaine et dont le nom n'a jusqu'alors jamais été acclamé:

*« Vengo a escribir vuestros nombres / Junto al de los sencillos / Ofrendaros / Esta Patria mía y vuestra / Porque os la ganáis / Junto a nosotros / En la brega diaria / Por el pan y la paz / Por la luz y el amor / Porque cada día que pasa / Cada día que cae / Sobre vuestra fatigada sal de obreros / Construimos / La luz que nos deseáis / Aseguramos / La posibilidad del canto / Para todos »*<sup>102</sup> (Rawlings, 2011, p. 38)

L'objectif de cette demande de reconnaissance des ancêtres « oubliés » dans le poème *Los Inmigrantes* de Rawlings ne serait pas simplement de corriger l'histoire nationale et de boucher les trous de la mémoire collective, mais également de proposer une vision plus humaniste de tous ceux qui ont rendu leur âme pour la survie de la patrie. *Quien no recuerde* atteste de l'impasse infernale dans laquelle se trouvaient les esclaves de Santo Domingo:

*« ¿Qué estandarte defender / Sino el de los sencillos? / ¿Qué fronteras violar / Sino las del odio cotidiano? / ¿Con qué luz desterrar / la oscuridad de este tiempo / sino con la del canto encendido / que descansa en las fauces del fusil? »*<sup>103</sup> (*ibid.*, p. 39-40)

---

<sup>102</sup> [Notre traduction]: « Je viens écrire vos noms / À côté des personnes humbles / Que vous offre / Cette patrie qui est la mienne et la vôtre / Parce que vous l'avez remportée / Avec nous / Dans la lutte quotidienne / Pour le pain et la paix / Pour la clarté et l'amour / Parce que chaque jour qui passe / Chaque jour qui file / Sur votre sueur épuisée d'ouvriers / Nous construisons / La lumière que vous nous avez laissée / Nous assurons / La perpétuation du chant / Pour tous » (Rawlings, 2011, p. 38).

<sup>103</sup> [Notre traduction]: « Quelle bannière défendre / Sinon celle de la simplicité ? / Quelle frontière violée / Sinon celle de la haine quotidienne ? / Avec quelle lumière bannir / L'obscurité de ce moment / Sinon avec celle du chant brûlant / Des tuyaux de fusils » (*ibid.*, p. 39-40)

Cette nécessité de rendre compte de l'état psychique des esclaves et de tous ceux qui ont connu une certaine forme de domination sociale en République dominicaine témoigne d'une ouverture d'esprit et d'une sensibilité vis-à-vis des conditions de la colonisation. Étant donné que l'histoire dominicaine a oublié tout le mal qui a été infligé aux esclaves africains, Rawlings réorganise essentiellement la structure sociale du temps de la colonisation de manière à ce que chacun regagne sa place respective et soit tenu responsable de ses actes. Il rappelle à la nation dominicaine qu'elle a une dette envers ces esclaves, ceux qui ont souffert pour sa liberté, et qu'elle doit désormais se prosterner devant eux en signe de gratitude et de remerciement, comme tout bon chrétien qui chercherait à mettre en pratique la parole de l'évangile.

La tentative de rédemption de la nation dominicaine sur le plan identitaire est également évidente dans l'éducation scolaire. Plutôt que de glorifier le régime Trujillo, le livre de sciences sociales de la 8<sup>ème</sup> année que nous avons analysé présente aux écoliers dominicains un portrait plus réaliste de cette période dictatoriale. En fait, le régime Trujillo n'a presque aucune importance dans le livre; c'est plutôt ce qui en a résulté que l'éducation nationale juge comme étant assez pertinent pour être enseigné, d'où la raison d'être du chapitre, *La cultura dominicana después de la muerte de Trujillo*<sup>104</sup>. La période post-Trujillo tire un trait sur un chapitre identitaire qui, apparemment, ne correspondait pas au caractère national de la République dominicaine. Cette période passe à une réévaluation de cette identité nationale culturelle comme pour délivrer la nation dominicaine de la malédiction, du handicap culturel imposé par Trujillo pendant toutes ses années au pouvoir:

---

<sup>104</sup> [Notre traduction]: La culture dominicaine après la mort de Trujillo.

« *La cultura dominicana es única. En ella se siente la influencia de los aborígenes, los europeos y los africanos. Pero donde ninguno de esos componentes logra diferenciarse como algo propio. Nuestra sociedad es como un árbol frondoso sustentado por tres raíces* »<sup>105</sup> (Gonzalez et Silié, 1997, p. 207).

Les écoliers dominicains assistent essentiellement à un baptême culturel. Ils apprennent à développer ou à adopter un imaginaire national qui est autre que celui de la génération précédente.

Dans cette deuxième tentative d'évangélisation culturelle de l'identité nationale dominicaine – celle qui passe par l'authenticité pour atteindre le sacré – les différences phénotypiques notamment au niveau de la couleur de la peau sont banalisées :

« *Ya sabemos que las diferencias de color no implican diferencias culturales* »<sup>106</sup> (*ibid.*, p. 208).

L'identité dominicaine ne se résume pas qu'à ces caractéristiques superficielles ; elle a *a priori* une profondeur culturelle qui rend celles-ci insignifiantes. En se rapprochant du sacré, l'identité nationale dominicaine est dépouillée de tout ce qui pourrait ralentir sinon l'éloigner de sa vocation divine, c'est-à-dire de cet idéal qu'elle devrait atteindre. La singularité de l'identité nationale en République dominicaine ne dépendrait plus de pratiques d'homogénéisation nationale – *ethnic boundary-making* et *diversity management* – telles que préconisées par Wimmer (2006). Pour éviter autant que possible cette distinction classique entre « eux » et « nous », la nation dominicaine se réfugie de préférence dans les principes d'égalité conformes à

---

<sup>105</sup> [Notre traduction]: « La culture dominicaine est unique. On ressent dans celle-ci l'influence des Aborigènes, des Européens, et des Africains. C'est ce qui explique qu'aucune de ses composantes ne diffère l'une de l'autre. Notre société est comme un arbre feuillu soutenu par trois racines » (Gonzalez et Silié, 1997, p. 207).

<sup>106</sup> [Notre traduction]: « Nous savons désormais que les différences de couleur ne sont pas synonymes de différences culturelles » (*ibid.*, p. 208).

la parole de Dieu. Dans *Una mujer de color que desprecia a un compañero suyo por un blanco*, Alix remonte à la genèse de l'humanité telle que racontée par les histoires bibliques pour souligner ces principes d'égalité:

*« En el mundo esta verdad / A negarme hay quien se atreva / Que sólo de Adán y Eva / Desciende la humanidad / Y si Dios con igualdad / Formo el hombre primero / De ese tronco verdadero / Vino el negro y vino el blanco / Y así te lo digo franco / Por lo mucho que te quiero »*<sup>107</sup> (Alix, 1969b, p. 50).

Pour Alix et pour l'ensemble de la nation dominicaine, si Adam et Eve ont été les premiers spécimens de l'humanité, créés à l'image de Dieu, ils incarneraient par défaut tous ses principes y compris celui de l'égalité:

*« Ante Dios no hay distinción / De sangre ni de color / Porque a todos con amor / Los recibe en su mansión / Y si tu por pretensión / Al negro le pones pero / Tú debes de ver primero / Y con juicio calcular / Que aunque no quieras negar / El negro es tu compañero »*<sup>108</sup> (*ibid.*, p.51).

Il n'y aurait donc aucune justification possible pour les processus de catégorisation sociale, notamment en fonction de la couleur de la peau parce que l'ensemble de l'humanité est issue de cette même origine sacrée. Mépriser ou renoncer à la couleur de sa peau, à son surplus de mélanine serait manqué de respect au Tout-Puissant, lui reprocher sa création humaine. Le poème *El negro detrás de la oreja* aussi écrit par Alix évoque avec sarcasme la subtilité avec laquelle la nation dominicaine a longtemps cherché à dissimuler le côté africain de son identité:

---

<sup>107</sup> [Notre traduction]: « Dans le monde cette vérité / À qui que ce soit de dire que j'ai tort / Que seuls Adam et Eve / Sont descendants de l'humanité / Également, si Dieu / Créa l'homme en premier / De ce vrai tronc / Vin noir et vin blanc / Je te le dis franchement / Bien que je t'aime » (Alix, 1969b, p. 50).

<sup>108</sup> [Notre traduction]: « Devant Dieu il n'y a aucune distinction / Au niveau du sang, ni de la couleur / Parce qu'Il les reçoit tous avec amour dans sa maison / Et si tu doutes avec prétention / La négritude / Tu dois d'abord comprendre et / Maîtriser avec certitude / Que bien que tu préfères le nier / Le noir est ton compagnon » (*ibid.*, p. 51).

*« De la parienta Fulana el pelo siempre se mienta / Pero nunca la pimienta de la tía Sutana / Por ser muy blanco se afana y del negro hasta se aleja / Nublando siempre una ceja cuando aquel hablarme viene / Porque se cree que no tiene “El negro tras de la oreja” »<sup>109</sup> (Alix, 1969a, p. 29)*

Cette allusion aux critiques qui sont portées à l'égard des « cheveux de la parenté Fulana » est censée souligner l'existence d'une ascendance africaine qui ne peut être niée. En dépit du fait que cette ascendance se transmet de façon générationnelle, ceux qu'elle concerne n'ont jamais eu le courage de l'affirmer ouvertement:

*« El blanco que tuvo abuela tan prieta como el carbón / Nunca de ella hace mención aunque le peguen candela / Y a la tía Doña Habichuela, como que era blanca vieja / De mentarla nunca deja; para dar a comprender / Que nunca puede tener “El Negro tras de la Oreja” »<sup>110</sup> (ibid.).*

Ce qui permet à ce poème de contribuer à cette deuxième forme d'évangélisation culturelle de l'identité nationale dominicaine, c'est précisément sa forme plus que son contenu. En répétant la formule « le noir derrière l'oreille », Alix cherche à la fois à déconstruire le discours qu'aurait intériorisé la nation dominicaine en ce qui a trait à son phénotype et à la fois à la déculpabiliser pour avoir à un moment donné endossé ce genre de discours. Il donne à la nation dominicaine une chance d'admettre son hypocrisie, de se repentir et de recommencer à neuf.

---

<sup>109</sup> [Notre traduction]: « Les cheveux de la parenté Fulana on les critique toujours / Mais jamais le piment de la tante Sutana / Parce qu'il est blanc il désire s'en approximer et du noir seulement s'en éloigner / Soulevant un sourcil quand on vient lui parler / Parce qu'il croit qu'il n'y a pas de « noir derrière l'oreille » » (Alix, 1969a, p. 29).

<sup>110</sup> [Notre traduction]: « La couleur blanche qu'avait la grand-mère / aussi foncé que le charbon / Que personne autour d'elle ne mentionne / bien qu'on lui allume une chandelle / Et à la tante Doña Habichuela qui fut d'un vieux blanc / On n'arrête pas de la mentionner pour faire comprendre / Que rien ne peut avoir le « noir derrière l'oreille » » (ibid.).

## Chapitre 5 - Conclusion

La complexité de l'identité nationale dominicaine est directement liée à l'histoire du pays. Chaque traité signé, chaque révolte d'esclaves, chaque victoire ou défaite contre une puissance coloniale a été enregistrée dans l'histoire nationale de la République dominicaine pour témoigner de son glorieux passé et pour justifier son identité nationale. La particularité de l'histoire de la République dominicaine, c'est qu'elle témoigne d'une longue et pénible période de domination étrangère. Une à une, les puissances coloniales, y compris Haïti, se sont succédées et ont intégré le décor politique dominicain. D'abord, il y a eu l'Espagne, la *madre patria*, qui prêchera l'importance de la valorisation des racines européennes dans la société dominicaine. La France prendra ensuite la relève brièvement avant de céder sa place à la République d'Haïti, nouvellement indépendante. Enfin, l'Espagne reprendra son rôle de mère protectrice au sein de la société dominicaine – indépendante cette fois – pendant quelques années encore avant qu'arrivent les États-Unis au début du 20<sup>ème</sup> siècle. Chacune de ces interventions étrangères a d'une manière ou d'une autre contribué à la construction d'une identité nationale dominicaine qui est à la fois singulière et universelle.

Depuis ces interventions sur son territoire, la société dominicaine évolue dans une ambivalence identitaire. Entre l'occupation haïtienne d'un côté et celle des grandes puissances européennes et américaines de l'autre, elle a dû négocier à plusieurs reprises son identité nationale. Aujourd'hui, c'est la migration haïtienne qui met à l'épreuve cette identité. Avec les changements qui s'opèrent désormais dans la composition ethnique de sa population, il devient

de plus en plus difficile pour la République dominicaine de construire une identité nationale qui est strictement la sienne et qui ne chevauche pas celle de son voisin insulaire.

La migration haïtienne est donc un élément fondamental dans la construction de l'identité nationale dominicaine, à la fois sur le plan politique et culturel. Pour contrecarrer l'incidence de la migration haïtienne sur son processus de définition identitaire, la République dominicaine a donc adopté sur le plan politique un conservatisme institutionnel qui assurerait dans le long terme une transmission ininterrompue et non altérée de l'identité nationale telle qu'elle a été conçue dans la mémoire collective dominicaine. La législation dominicaine ne laisse jamais transparaître l'incertitude identitaire que nourrit la migration haïtienne. Dans sa forme, son contenu et son application, cette législation a pour objectif de préserver et d'encadrer administrativement une identité nationale fragilisée. Sur le plan culturel, la résistance à la migration haïtienne passe par une évangélisation de l'identité nationale dominicaine. Il y a dans les livres scolaires et dans la littérature poétique dominicaine une forme de liberté d'expression identitaire. Cette liberté s'exprime notamment par l'émergence de deux versions distinctes de cette évangélisation culturelle de l'identité nationale dominicaine. Alors que la première version propose une sacralisation de l'identité nationale telle qu'elle est, c'est-à-dire avec ses imperfections, l'autre version a le soin de rendre plus authentique et plus sincère l'identité nationale avant son passage de la sphère du profane à la sphère du sacré. Dans tous les cas, la construction culturelle de l'identité nationale dominicaine n'est réellement possible que si cette identité incarne des qualités divines qui la rendent pure, intouchable, essentiellement sacrée. Ce n'est que lorsqu'elle tend vers l'exemplarité divine et sacrée qu'elle est susceptible de maintenir une certaine forme de légitimité absolue.

Contrairement à la construction politique de l'identité nationale dominicaine, la construction culturelle est elle-même assurée par l'unité nationale plutôt que l'unité politique (l'État). L'identité nationale n'est, pour ces raisons, jamais fixe, mais toujours flexible. Il y a donc au-delà d'une simple divergence entre l'identité nationale politique et l'identité nationale culturelle, une incompatibilité entre les objectifs de l'État dominicain et ceux de la communauté nationale. La rupture entre les deux signale une incertitude identitaire en République dominicaine. Alors que l'État cherche à imposer une définition de ce que représente la nationalité dominicaine, les Dominicains qui composent la communauté nationale en proposent une autre. Cette tension entre l'unité politique et l'unité nationale indique que la transition de la souveraineté étatique à la souveraineté nationale n'est pas achevée. La République dominicaine est, de ce fait, dans un espace intermédiaire où elle négocie continuellement entre le passé et le futur, entre ce qu'elle était et ce qu'elle espère être.

En raison du conservatisme institutionnel de son identité nationale et des deux formes d'évangélisation de celle-ci, la société dominicaine tardera à accéder pleinement au statut de « nation » telle que Smith (1988), Gellner (1989) et Anderson (2006 [1983]) l'ont définie. La position de l'État dominicain et celle du peuple vis-à-vis de l'identité nationale et ce que cette dernière est censée incarner sont trop divergentes pour qu'émerge une véritable nation dominicaine. L'expression de Smith (1988), « nation-en-devenir » (*state-nation*), est de ce fait beaucoup plus commode pour décrire la République dominicaine d'un point de vue identitaire.

Certes, nos résultats de recherche ne sont pas exhaustifs. Ils ne prétendent pas peindre à eux seuls le portrait de la réalité sociale de la communauté haïtienne en République dominicaine, ni extraire dans sa totalité les difficultés du processus de définition de l'identité nationale dominicaine. Pour ces raisons, nous aurions espéré que les recherches se poursuivent dans ce domaine. La société dominicaine, dans laquelle sont souvent amalgamés des individus en fonction de leur apparence physique, est unique en son genre pour tout ce qui se rapporte aux questions ethniques et raciales. Une étude qualitative sur l'exportation éventuelle de cette identité nationale à l'étranger (aux États-Unis par exemple) et la confrontation de celle-ci avec celle de la société d'accueil serait certainement une piste de recherche très enrichissante pour le domaine de la sociologie de l'immigration.

## BIBLIOGRAPHIE

ALSCHER, Stefan et BOUILLOT, Françoise (2010). « Île d'Hispaniola : Des voisins inégaux confrontés à des défis semblables : dégradation environnementale et migration », *Hommes et migrations*, n° 1284, p. 84-96.

ANDERSON, Benedict (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Édition révisée, Londres, New York, Verso, 240 p.

ARTHUS, Wien Weibert (2012/1). « Les relations internationales d'Haïti de 1957 à 1971 : La politique étrangère de François Duvalier », *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin*, n° 35, p. 157-167.

BALIBAR, Étienne (1994). « Identité culturelle, identité nationale », dans *Quaderni*, Exclusion-Intégration : la communication interculturelle, n° 22, p. 53-65.

BAUD, Michiel (1996). « 'Constitutionally white': The Forging of a National Identity in the Dominican Republic » dans Oostindie, Gert et Hoetink, Harry, *Ethnicity in the Caribbean: Essays in honor of Harry Hoetink*, MacMillan Education Ltd., London and Basingstoke, p. 121-152.

BEJEL, Emilio (1994). « Poetry » dans Arnold, James (dir.), *A history of literature in the Caribbean: Hispanic and Francophone Regions (Volume 1)*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, p. 221-239.

BENOÎT, Catherine (2010). « Les frontières à sens unique de la Caraïbe », *Plein Droit*, n° 87, p. 28-31.

BERKELEY LAW – UNIVERSITY OF CALIFORNIA (2016). «Unwelcome Guest: A study of expulsions of Haitians and Dominicans of Haitian descent from the Dominican Republic to Haiti» (2002). [En ligne]. [https://www.law.berkeley.edu/files/Unwelcome\\_Guests.pdf](https://www.law.berkeley.edu/files/Unwelcome_Guests.pdf), consulté le 7 août 2016.

BILLIG, Michael (2013 [2008]). « The language of critical discourse analysis : the case of nominalization » dans Wodak, Ruth (dir.), *Critical discourse analysis: Applications, Interdisciplinary perspectives and new trends*, London, California, New Delhi, Singapore, SAGE Publications, p. 23-40.

BLACKLEDGE, Adrian (2012). « Discourse and power » dans Gee, James Paul et Michael Handford (dir.), *The routledge handbook of discourse analysis*, London, New York, Routledge, p. 616-627.

BOURGEOIS, Catherine (2013). « Dis-moi quelle est la couleur de ta peau et je te dirai qui tu es », *Civilisations*, vol. 62, n° 1, p. 31-49.

BRIÈRE, Jean-François (2006). « L'emprunt de 1825 dans la dette de l'indépendance haïtienne envers la France », *Journal of Haitian Studies*, vol. 12, n° 2, p. 126-134.

CAROIT, Jean-Michel (3 octobre 2013). « Des milliers de Dominicains d'origine haïtienne deviennent apatrides », *Le Monde*, [http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2013/10/02/des-milliers-de-dominicains-d-origine-haitienne-deviennent-apatrides\\_3488474\\_3222.html](http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2013/10/02/des-milliers-de-dominicains-d-origine-haitienne-deviennent-apatrides_3488474_3222.html), consulté le 18 avril, 2014.

C.L.R. James (1989). *The Blacks Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, 2ème Édition révisée, Vintage Books Edition, New York, 220 p.

DUFOUR, Françoise (2009). « Immigration et identité nationale: comment la production d'une inclusion produit de l'exclusion » dans DESSAJAN, Séverine, Nicolas HOSSARD et Elsa RAMOS (dir.), *Immigration et identité nationale : Une altérité revisitée*, Paris, L'Harmattan, p. 47-58.

DUPUY, Alex (2004). « Class, Race and Nation: Unresolved contradictions of the Saint-Domingue Revolution », *Journal of Haitian Studies*, vol. 10, n° 1, p. 6-21.

FORCHTNER, Bernhard (2013 [2011]). « Critique, the discourse-historical approach, and the Frankfurt school » dans Wodak, Ruth (dir.), *Critical discourse analysis: Applications*,

*Interdisciplinary perspectives and new trends*, London, California, New Delhi, Singapore, SAGE Publications, p. 59-76.

GELLNER, Ernest (1989). *Nations et nationalisme*, Paris: Éditions Payot, 208 p.

GIBSON, William J. et Andrew BROWN (2009). *Working with qualitative data*, SAGE Research Methods, 222 p., doi: <http://dx.doi.org.proxy.bib.uottawa.ca/10.4135/9780857029041>, consulté le 12 décembre 2015.

GIRARD, Philippe R. (2011). « Jean-Jacques Dessalines et l'arrestation de Toussaint Louverture », *Journal of Haitian Studies*, vol. 17, n° 1, p. 123-138.

HOWARD, David (2001). *Coloring the Nation: Race and Ethnicity in the Dominican Republic*, Signal Books Limited, Oxford, 227 pages.

HOWARD, David (2007). « Development, racism, and discrimination in the Dominican Republic », *Development in Practice*, vol. 17, n° 6, p. 725-738.

HUMAN RIGHTS WATCH (2002). *Illegal people: Haitians and Dominico-Haitians in the Dominican Republic*, vol. 14, n° 1, 32 p., <https://www.hrw.org/report/2002/04/04/illegal-people/haitians-and-dominico-haitians-dominican-republic>, consulté le 28 décembre 2015.

JANSEN, Silke (2015). « Ethnic difference and language ideologies in popular Dominican literature: the case of Haitianized speech », *International Journal of the Sociology of Language*, p. 73-96, doi: 10.1515/ijsl-2014-0053.

JANVIER, Louis Joseph (1977). « Les Constitutions d'Haïti (1801-1885) : Tome 1 », Paris, *Éditions Fardin*, 306 p., dans LLMC Digital [En ligne]: <http://www.llmcdigital.org.proxy.bib.uottawa.ca/docdisplay.aspx?textid=38208908>, consulté le 10 mai 2015.

KOSINSKI, Stacie (2009). « State of uncertainty: Citizenship, Statelessness and discrimination in the Dominican Republic », *Boston College International and Comparative Law Review*, vol. 32, n° 2, p. 377-398.

LARA, Oruno D. (2004/1). « L'influence de la révolution haïtienne dans son environnement caraïbe », *Présence Africaine*, n° 169, p. 89-103.

LINTNER, Timothy et Deborah MACPHEE (2012). « Selecting history: what elementary educators say about their social studies textbook », *The New Politics of the Textbook: Critical Analysis in the Core Content Areas*, p. 259-270.

MALESEVIC, Sinisa (2006). « Nationalism and the Power of Ideology » dans Delanty, Gerard et Kumar, Krishan, *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*, Londres, SAGE Publications Ltd., p. 307-320.

MARTINEZ, Samuel (2012). « Allegations lost and found: the afterlife of the Dominican sugar slavery », *Third World Quarterly*, vol. 33, n° 10, p. 1855-1870.

MITCHELL, Christopher (1994). « U.S. policy toward Haitian boat people, 1972-1993 », *Annals of the American Academy of Political and Social Science (AAPSS)*, vol. 534, p. 69-80.

MOYA PONS, Frank (2007). *History of the Caribbean*, Princeton, New Jersey, Markus Wiener Publishers, 370 p.

MOYA PONS, Frank (2010). *The Dominican Republic: A national history*, 3<sup>ème</sup> édition, Princeton, New Jersey, Markus Wiener Publishers, 582 p.

MUDHA (MOVIMIENTO DE MUJERES DOMINICO-HAITIANAS), « About the leader: Sonia Pierre », Mudha (Movimiento de mujeres Dominico-Haitianas), [En ligne]. <http://mudhaong.org/en/la-lider-sonia-pierre/>, consulté le 6 août 2016.

NICHOLLS, David (1979). *From Dessalines to Duvalier: Race, colour and national independence in Haiti*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 357 p.

NOIRIEL, Gérard (2005). *État, nation et immigration : Vers une histoire du pouvoir*, Mesnil-sur-l'Estrée, Éditions Belin, 590 p.

REA, Andrea et Maryse TRIPIER (2003). *Sociologie de l'immigration*, Paris, Éditions La Découverte, 123 p.

RICHARDS, Lyn et Janice M. MORSE (2013). *Readme first for a user's guide to qualitative methods (third edition)*, Los Angeles, SAGE Publications Inc, 311 p.

SAGAS, Ernesto (2000). *Race and Politics in the Dominican Republic*, Gainesville, University Press of Florida, 164 p.

SAWYER, Mark Q. et Tianna S. PASCHEL (2007). « We didn't cross the color line, the color line crossed us », *Du Bois Review*, vol. 4, n° 2, p. 303-315.

SCHIFFRIN, Deborah et collab. (2001). *The handbook of discourse analysis*, Massachusetts, Oxford, Blackwell Publishers Inc., 874 p.

SIDANIUS, Jim, Peña, YESILERNIS et Mark, SAWYER (2001). « Inclusionary discrimination: pigmentocracy and patriotism in the Dominican Republic », *Political Psychology*, vol. 22, n° 4, p. 827-851.

SMITH, Anthony D. (1988). *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, New York, Basil Blackwell Ltd, 312 p.

SMITH, Anthony D. (1998). *Nationalism and Modernism: A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, London, New York, Routledge, 270 p.

SPENCER, Vicki A. (2014). « Dialogue: Why does culture matter: Rethinking cultural and political nationalism », *Politics, Groups, and Identities*, vol. 2, n° 4, p. 666-673.

STINCHCOMB, Dawn F. (2004). *The development of literary blackness in the Dominican Republic*, Gainesville, University Press of Florida, 125 p.

STOICEA-DERAM, Ana-Luana (2009). « «Immigration» et «Identité nationale» : Une affaire de connexion », dans DESSAJAN, Séverine, Nicolas HOSSARD et Elsa RAMOS (dir.), *Immigration et identité nationale : Une altérité revisitée*, Paris, L'Harmattan, p. 29-45.

TELLES, Edward et Tianna S. PASCHEL (2014). « Who is black, white, or mixed race: how skin color, status, and nation shape racial classification in Latin America », *American Journal of Sociology*, vol. 120, n° 3, p. 864-907.

THÉODAT, Jean-Marie (2003). *Haïti, République dominicaine : une île pour deux (1804-1916)* », Paris, Éditions Karthala, 377 p.

THÉODAT, Jean-Marie (2004a). « Haïti et la République dominicaine : la négritude en partage », *Présence Africaine*, vol. 1, n° 169, p. 73-87.

THÉODAT, Jean-Marie (2004b). « L'endroit et l'envers du décor : La « Touristicité » comparée d'Haïti et de la République Dominicaine », *Revue Tiers Monde*, n° 178, p. 293-317.

THÉODAT, Jean-Marie (2008). « Négritudes Quisqueyennes », *Africultures*, n° 72, p. 36-45.

THIESSE, Anne-Marie (2001 [1999]). *La création des identités nationales : Europe XVIIIe-XIXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 307 p.

TORRES-SAILLANT, Silvio (2010). *Introduction to Dominican Blackness*, Dominican Research Monograph Series, New York, CUNY Dominican Studies Institute, 70 p.

TURITS, Richard Lee (2002). « A world destroyed, a nation imposed: the 1937 Haitian massacre in the Dominican Republic », *Hispanic American Historical Review*, vol. 82, n° 3, p. 589-635.

TURITS, Richard Lee (2007). « Par-delà les plantations : question raciale et identités collectives à Santo Domingo », *Genèses*, vol. 1, n° 66, p. 51-68.

TURNER, Bryan (2006). « Citizenship, Nationalism and Nation-building » dans DELANTY, Gerard et Krishan KUMAR (dir.), *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*, London, SAGE Publications Ltd., p. 225-237.

UNDP Human Development Report, 2014:

[http://hdr.undp.org/sites/all/themes/hdr\\_theme/country-notes/HTI.pdf](http://hdr.undp.org/sites/all/themes/hdr_theme/country-notes/HTI.pdf), consulté le 12 janvier 2016.

VALERIO-HOLGUIN, Fernando (2000). « Primitive Borders: Cultural Identity and Ethnic Cleansing in the Dominican Republic » dans CAMAYD-FREIXAS, Erik et José Eduardo GONZALES, *Primitivism and Identity in Latin America: Essays on Art, Literature, and Culture*, Tucson, The University of Arizona Press, 285 p.

VENATOR SANTIAGO, Charles R. (2004). « Race, the east, and the Haitian revolutionary ideology: Rethinking the role of race in the 1844 separation of the eastern part of Haiti », *Journal of Haitian Studies*, vol. 10, n° 1, p. 103-119.

VITIELLO, Audric (2009). « Les avatars contemporains de la question laïque. La nation au prisme de l'immigration : entre culture et politique » dans DESSAJAN, Séverine, Nicolas HOSSARD et Elsa RAMOS (dir.), *Immigration et identité nationale : Une altérité revisitée*, Paris, L'Harmattan, p. 103-121.

WIGGINTON, Sheridan (2005). « Character or caricature: representations of blackness in Dominican social science textbooks », *Race, Ethnicity and Education*, vol. 8, n° 2, p. 191-211.

WIMMER, Andreas (2006). « Ethnic Exclusion in Nationalizing States » dans DELANTY, Gerard et Krishan KUMAR (dir.), *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*, London, SAGE Publications Ltd., p. 334-345.

WOODING, Bridget (2009). « Contesting discrimination and statelessness in the Dominican Republic », *Forced Migration Review*, n° 32, p. 23-25.

WOODING, Bridget (2013). « L'évolution des relations entre Haïti et la République dominicaine après le séisme de 2010 », *Outre-Terre*, n° 32, p. 251-259.

WUCKER, Michele (1996). « Democracy comes to Hispaniola », *World Policy Journal*, vol. 13, n° 3, p. 80-88.

WUCKER, Michele (2004). « Haiti: So many missteps », *World Policy Journal*, vol. 21, n° 1, p. 41-49.

## **DOCUMENTS ANALYSÉS**

ALIX, Juan Antonio (1969a). *Decimas*, 1er tome, 3ème édition, Santo Domingo, Librería Dominicana, 212 p.

ALIX, Juan Antonio (1969b). *Decimas*, 2ème tome, 3ème édition, Santo Domingo, Librería Dominicana, 193 p.

DOMINICAN REPUBLIC'S CONSTITUTION OF 2010, consulté le 28 septembre 2015, [https://www.constituteproject.org/constitution/Dominican\\_Republic\\_2015?lang=en](https://www.constituteproject.org/constitution/Dominican_Republic_2015?lang=en)

ESTELLA, José Ramón (1986). *Historia Grafica de la Republica Dominicana*, Santo Domingo, Editora Taller, 418 p.

GONZANLEZ, María Filomena et Rubén, SILIÉ (1997). *Ciencias Sociales, grado octavo 8*, Secretaría de Estado de Educación y Cultura, Santo Domingo, 217 p.

JIMÉNEZ, Blas et Janice-Marie McDonald (2003). « Translations of selected poems of Blas Jiménez », *Afri-Hispanic Review*, vol. 22, no. 2, p. 10-15.

JIMÉNEZ, Blas (2010). *Caribe Africano en Despertar (Caribbean African upon Awakening* traduit par Antonio D. Tillis), Londres, Mango Publishing, 191 p.

LEY NO. 1683 SOBRE NATURALIZACION DEL 16 DE ABRIL DE 1948, consulté le 5 juillet 2015, <https://www.dgii.gov.do/legislacion/leyesTributarias/Documents/1683.pdf>

LEY NO. 6125 SOBRE LA CÉDULA DE IDENTIFICACION PERSONAL, consulté le 5 juillet 2015, <http://www.migracion.gob.do/web/trans/archivos/57.pdf>

LEY GENERAL DE MIGRACION NO. 285-04, consulté le 5 juillet 2015, <http://presidencia.gob.do/haitianossinpapeles/docs/Ley-No-285-04-Migracion.pdf>

PÉREZ, Danilda et collab. (1997). *Ciencias Sociales, grado tercero 3*, Secretaría de Estado de Educación y Cultura, Santo Domingo, 158 p.

PROPUESTA DE PROYECTO DE DECRETO REGLAMENTARIO RELATIVO AL PLAN NACIONAL DE REGULARIZACION DE EXTRANJEROS EN SITUACION MIGRATORIA IRREGULAR, consulté le 5 juillet 2015, <http://acento-main-cdn.odsoluciones.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/PublicacionRegularizacion.pdf>

RAWLINGS, Norberto James (2011). *Poesía 1969-2008*, San Carlos, Santo Domingo, Ediciones Cielonaranja, 242 p.

## ANNEXE – A

### Vocabulaire coloriste dominicain<sup>111</sup>

**Azul** : Noir très foncé, tirant sur le bleu

**Haitiano** : Haïtien

**Prieto** : Noir foncé

**Negro abisinio/cenizo/retinto** : Noir très foncé, couleur des cendres (ceniza)

**Negro** : Noir

**Moreno** : Brun proche du noir

**Moreno limpio** : Brun un peu plus clair, « propre »

**Mulato** : Mulâtre

**Trigueño** : Mulâtre proche de la couleur du blé (trigo)

**Indio oscuro** : Indien foncé

**Chocolate** : Chocolat

**Indio canela** : Indien cannelle : peau chocolat, cheveux lisses, traits « réguliers »

**Indio** : littéralement : indien: mulâtre clair

**Indio claro** : Indien clair, couleur proche du blanc, cheveux lisses et traits « fins »

**Indio lavao** : littéralement : indien lavé, proche de indio claro

**Indio quemado** : littéralement : indien brûlé, peau un rien foncée, cheveux frisés et traits « ordinaires »

**Jabao** : Clair qui pourrait passer pour blanc si ce n'étaient les traits de son visage et son type de cheveu

**Pinto** : Clair avec de nombreuses taches de rousseur et grains de beauté

**Leche/leche bambí** : littéralement : lait bambi du nom d'une marque de lait en poudre pour enfants

**Blanco** : Blanc

**Rubio** : Blond

**Gringo** : Américain blanc

**Blanco desteñido** : littéralement : blanc déteint

**Jojoto** : Blanc anémique

**Jinchao** : Blanc avec des traits « ordinaires »

**Amarillo** : Jaune ; uniquement employé pour les asiatiques

---

<sup>111</sup> Extrait tiré de: Bourgeois, 2013, p. 34-35

## ANNEXE – B

**Norberto James Rawlings**

### Genealogía<sup>112</sup>

#### I

Desde el principio todo fue foráneo, ajeno.  
Signo ajeno, ajena música.  
Ajenas la omnipotencia y bondad de los dioses.  
Poca la tierra que habitamos,  
ergástula,  
sepulcro de guerreros,  
carimbados hombres y mujeres.  
Junto a la vacada  
cohabitamos  
los boscosos llanos del norte,  
permutamos signos y tambores.  
Hermanados en la anohecida neblina del  
*Bois Caimán*,  
invocamos a nuestros dioses,

---

<sup>112</sup> RAWLINGS, Norberto James (2011). *Poesía 1969-2008*, San Carlos, Santo Domingo, Ediciones Cielonaranja, 242 p.

sin rayas ni pirámides que nos separaren.

#### II

Donde paren ríos y arroyos sus líquidos puros,  
en las mas encumbradas cimas de la isla,  
aprenden las aves melodías de su canto,  
y ensayan los aires invisibles piruetas,  
nos refugiamos.  
Lejos de las estampidas y las llamas,  
Bajo yagua y palma,  
Bajo el salobre y tibio azul del tiempo,  
Guarecimos sueños y añoranzas del Dahomey.

#### III

Desde el principio ayunamos,  
Donde la luz de los días,  
En casi monótona repetición  
Inaugura la entrada de cada jornada,  
Ata a la corona de la mañana su resuelta fosforescencia,

Y enciende lo que de los días queda,  
en sus densos habitáculos.

### Généalogie

#### I

Dès le début tout fut étrange.  
Signe étrange, musique étrange.  
La toute-puissance et la bonté des dieux.  
La terre que nous habitons insuffisante,  
Cachot,  
Tombeau de guerriers,  
Hommes et femmes timbrés.

Près du troupeau  
Nous habitons  
Les plaines boisées du nord  
Nous permutons signes contre tambours.  
Jumelés dans le crépuscule brumeux des  
*Bois Caïman*  
Nous vénérons nos dieux  
Sans limites ni hiérarchie qui nous séparent.

#### II

Où accouchent des rivières et des ruisseaux,  
les liquides purs

Entre les pics les plus élevés de l'île,

Les oiseaux apprennent les mélodies de leur  
chant

Et les airs invisibles tentent des pirouettes,

Nous nous réfugions.

Loin des cavalcades et des flammes,

Sous le *yagua* et le palmier

Sous le temps chaud saumâtre et bleu

Nous accumulons rêves et aspirations du  
Dahomey.

#### III

Dès le début nous jeûnons,

Où la clarté des jours

Presqu'en constante répétition

Inaugure la venue de chaque journée,

Attache à la couronne du matin sa  
phosphorescence résolue,

Et allume ce que donnent les jours

Dans ses compartiments denses.

Los Inmigrantes<sup>113</sup>

Aún no se ha escrito  
La historia de su congoja  
Su viejo dolor unido al nuestro.

No tuvieron tiempo – de niños –  
Para asir entre sus dedos  
Los múltiples colores de las mariposas  
Atar en la mirada los paisajes del  
archipiélago conocer el canto  
Húmedo de los ríos.

No tuvieron tiempo de decir:  
Esta tierra es nuestra.  
Juntaremos colores.  
Haremos bandera.  
La defenderemos.

Hubo un tiempo – no lo conocí –  
En que la cana  
Los millones  
Y la provincia de nombre indígena

De salobre y húmedo apellido  
Tenían música propia  
Y desde los más remotos lugares  
Llegaban los danzantes.  
Por la caña.  
Por la mar.  
Por el raíl ondulante y frío  
muchos quedaron atrapados.

Tras la alegre fuga de otros  
Quedo el simple sonido del apellido  
adulterado  
Difícil de pronunciar  
La vetusta ciudad  
El polvoriento barrió  
Cayéndose sin ruido  
La pereza lastimosa del caballo de coche  
El apaleado joven  
Requiriendo  
la tibieza de su patria verdadera.

Los que quedan. Estos.  
Los de borrosa sonrisa  
Lengua perezosa

---

<sup>113</sup> *ibid.*

Para hilvanar los sonidos de nuestro idioma  
son

La segura raíz de mi estirpe

Vieja roca

Donde crece y arde furioso

El odio antiguo a la corona

A la mar

A esta horrible oscuridad

Plagada de monstruos.

Óyeme viejo Willy cochero

Fiel enamorado de la masonería.

Óyeme tu George Jones

Ciclista infatigable.

John Thomas predicador.

Whinston Broodie maestro.

Prudy Ferdinand trompetista.

Cyril Chalanger ferrocarrilero.

Aubrey James químico.

Violeta Stephen soprano.

Chico Conton pelotero.

Vengo con todos los viejos tambores

Arcos flechas

Espadas y hachas de Madera

pintadas a todo color

ataviado

de la multicolor vestimenta de “Primo”

el Guloya – Enfermero.

Vengo a escribir vuestros nombres

Junto al de los sencillos

Ofrendaros

Esta Patria mía y vuestra

Porque os la ganáis

Junto a nosotros

En la brega diaria

Por el pan y la paz

Por la luz y el amor.

Porque cada día que pasa

Cada día que cae

Sobre vuestra fatigada sal de obreros

Construimos

La luz que nos deseáis

Aseguramos

La posibilidad del canto

Para todos.

Les Immigrants

Personne n'a encore écrit

L'histoire de sa douleur

Son ancienne douleur unie à la nôtre.

Ils n'ont pas eu le temps – étant enfants – de  
prendre entre leurs doigts

Les multiples couleurs des papillons

D'absorber du regard les paysages de  
l'archipel

De connaître le chant humide des rivières

Ils n'ont pas eu le temps de dire :

– Cette terre est la nôtre.

Réunissons des couleurs.

Nous ferons un drapeau.

Nous la défendrons.

Il fut un temps – je ne sais quand –

Dans lequel la canne à sucre

Les millions de gens

Et la province indigène

D'un nom saumâtre et humide

Avait sa propre musique

Et des endroits les plus reculés

Arrivaient les danseurs.

Pour la canne.

Pour la mer.

Pour la voie de fer ondulée et froide

Beaucoup furent pris au piège.

Derrière la gaieté fuyante des autres

Resta le simple son du sobriquet corrompu

Difficile à prononcer

L'ancienne ville

Le quartier poussiéreux

Tombant sans bruit

La paresse pitoyable du cheval de coach

Le jeune matraqué

Exige

La chaleur de sa véritable patrie.

Ceux qui restent. Ceux-là.

Au sourire flou

à la langue paresseuse

pour enfiler les sons de notre langue

sont

la vraie racine de ma lignée

vieux rocher  
où s'intensifie et brûle furieusement  
la haine ancienne à la couronne  
de la mer  
de cette terrible obscurité  
pestiférée de monstres.

Écoutes-moi le vieux Willy  
Fidèle amateur de la maçonnerie  
Toi écoutes-moi George Jones  
Cycliste infatigable  
John Thomas le prédicateur.  
Whinston Broodie le maestro.  
Prudy Ferdinand le trompettiste.  
Cyril Chalanger l'homme de chemin de fer.  
Audrey James le chimiste.  
Violeta Stephen le soprano.  
Chico Conton le joueur de balles.

Je viens avec les vieux tambours  
Arcs et flèches  
Piques et hachettes de bois  
Peintes de toutes les couleurs  
Vêtue

Du vêtement multicolore du « Cousin »  
Le Guloya – infirmier.

Je viens écrire vos noms  
À côté des personnes humbles  
Que vous offre  
Cette patrie qui est la mienne et la vôtre  
Parce que vous l'avez remportée  
Avec nous  
dans la lutte quotidienne  
pour le pain et la paix  
pour la clarté et l'amour.  
Parce que chaque jour qui passe  
Chaque jour qui file  
Sur votre sueur épuisée d'ouvriers  
Nous construisons  
La lumière que vous nous avez laissée  
Nous assurons  
La perpétuation du chant  
Pour tous.

Quien no recuerde<sup>114</sup>

Quien no recuerde que las campanas son  
construidas por restas manos

Las mismas que rascan con amor

La oscura cascara del suelo

De igual modo pasara inadvertida

La alegría final del hombre.

Quien ignore siempre nuestras ansias

El redondo silencio del tiempo

La sencillez del guerrillero abatido

No podrá al final cantar con nosotros.

(Hablo de nosotros:

Los identificados por el silencio

Los tatuados por la angustia)

Cuánto hemos amado y perdido cuanto  
edificamos a golpe de amor y ternura

Y vemos destruir violentamente

Regresa

A cada momento

Recreando singulares imágenes

Golpeando fuerte

Recordándonos

Que no hemos perdido

Que es imposible llegar

Desunidos.

¿Qué estandarte defender

Sino el de los sencillos?

¿Qué fronteras violar

Sino las del odio cotidiano?

¿Con qué luz desterrar

la oscuridad de este tiempo

sino con la del canto encendido

que descansa en las fauces del fusil ?

A lo mejor no me comprendas – lo sé –

Pero más que este pan diminuto

Más que este techo con su multiplicación

De agujeros más que este solo y único

Derecho a morir

Sin nada más que la angustia

– injusta heredad que combatimos –

Esta el amor

Suma de fraternidades

ondeantes

como única bandera posible del hombre.

---

<sup>114</sup> *Ibid.*

Qui ne s'en souvient pas

Qui ne se souvient pas que les cloches sont  
construites par ces mains

Les mêmes qui grattent avec amour

La couche brune du sol

De la même façon passera inaperçue

La gaieté finale de l'homme.

Qui ignore toujours notre anxiété

Le silence parfait du temps

La simplicité du guerrier abattu

Qui ne pourra plus chanter avec nous.

(Je parle de nous :

Les identifiés au silence

Les tatoués de l'angoisse)

Nous avons tant aimé et tant perdu

nous avons tant construit

Avec amour et tendresse

Et voyons détruire violemment

Il revient

A chaque instant

Recréant des images singulières

Frappant fort

Nous rappelant

Que nous sommes perdus

Qu'il est impossible d'être

Désunis.

Quelle bannière défendre

Sinon celle de la simplicité?

Quelle frontière violée

Sinon celles de la haine quotidienne?

Avec quelle lumière bannir

L'obscurité de ce moment

Sinon avec celle du chant brûlant

Des tuyaux du fusil ?

Peut-être que tu ne me comprends pas

– je le sais –

Mais plus ce pain diminue

Plus ce plafond avec sa multiplication

De trous plus ce seul et unique

Droit de mourir

Sans rien de plus que de l'angoisse

– héritage injuste que nous combattons –

Est l'amour

La somme des fraternités  
Ondulantes  
Comme seul drapeau possible de l'homme.

**Juan Antonio Alix**

*El negro detrás de la oreja*<sup>115</sup>

Como hoy la preocupación a más de una  
gente abruma.

Empleare mi débil pluma para darle una  
lección;

Pues esto en nuestra nación ni buen  
resultado deja

“Eso era en la España vieja según desde  
chico escucho,

Pero hoy abunda mucho “el negro tras de la  
oreja’.

Todo aquel que es blanco fino jamás se fija  
en blancura,

y el que no es de sangre pura por ser blanco  
pierde el tino.

Si hay baile en algún casino alguno siempre  
se queja,

Pues a la blanca aconseja que no bailen con  
negrillo;

Teniendo aunque es amarillo, “El negro tras  
de la oreja”.

Falta sí a la obligación negarse una señorita  
a bailar cuando la invita, sea quien sea en el  
salón.

El que tiene invitación ninguna sospecha  
deja

De que sea mala pareja, pues allí lo han  
invitado,

Aunque tenga remachado “El Negro tras de  
la oreja”.

El blanco que tuvo abuela tan prieta como el  
carbón,

Nunca de ella hace mención aunque le  
peguen candela.

Y a la tía Doña Habichuela, como que era  
blanca vieja

De mentarla nunca deja; para dar a  
comprender,

Que nunca puede tener “El Negro tras de la  
Oreja”.

De la parienta fulana el pelo siempre se  
mienta;

Pero nunca la pimienta de la tía Sutana.

Por ser muy blanco se afana y del negro  
hasta se aleja,

Nublando siempre una ceja cuando aquel  
hablarle viene,

Por que se cree que no tiene “El negro Tras  
de la Oreja”.

---

<sup>115</sup> ALIX, Juan Antonio (1969a). *Decimas*, 1er tome, 3ème édition, Santo Domingo, Librería Dominicana, 212 p.

Ahora la gente *dique* llaman a los preocupados

Los biscochuelos lustrados con melado de alambique.

Y por Dios que causa pique creer que hay gente... coneja

Cuando no hay persona vieja que ya no haya contado

De aquel que tiene pegado “El Negro Tras de la Oreja”.

En el que se crea preocupado que se largue allá a la Habana,

que en tierra Dominicana no les da buen resultado.

Y el biscochuelo lustrado aunque sea con miel de abeja,

No dé motivo de queja que todo esto es tontería,

Pues está a la moda hoy día “El Negro Tras de la Oreja”.

### Noir derrière l'oreille

Comme aujourd'hui la préoccupation

A dépassé plus d'une personne

J'emploierai mon faible stylo

Pour faire la leçon ;

Car ce qui se passe au sein de notre nation sans laisser de résultats favorables

C'est l'ancienne Espagne d'après ce qu'entend le petit garçon

Mais aujourd'hui abonde beaucoup

Le « noir derrière l'oreille »

Tout ce qui est d'un blanc fin se fige à jamais dans la blanchitude,

Et celui qui n'a pas le sang assez pur pour être blanc perd le titre.

S'il y a une fête à un casino on se plaint toujours

Car au Conseil de blanc qui ne danse pas avec les petits nègres,

Il y a, bien qu'il soit jaune, « noir derrière l'oreille »

Une demoiselle est en faute quand elle

Refuse l'obligation de danser lorsqu'elle est invitée par qui que ce soit dans la salle

Celui qui reçoit l'invitation ne laisse aucun soupçon

Sur le mauvais couple qu'ils forment, car là-bas ils l'ont invitée

Bien qu'il soit riveté « noir derrière l'oreille »

La couleur blanche qu'avait la grand-mère aussi foncée que le charbon

Que personne autour d'elle ne mentionne  
bien qu'on lui allume une chandelle

Et à la tante Doña Habichuela qui fut d'un  
vieux blanc

On arrête pas de la mentionner pour faire  
comprendre,

Que rien ne peut avoir le « noir derrière  
l'oreille »

Les cheveux de la parenté Fulana on les  
critique toujours,

Mais jamais le piment de la tante Sutana.

Parce qu'il est blanc, il désire s'en  
approximer et du noir seulement s'en  
éloigner

Soulevant un sourcil quand on vient lui  
parler,

Parce qu'il croit qu'il n'y a pas de « noir  
derrière l'oreille ».

Maintenant les gens prétendent faire appel  
aux préoccupés

Les petits gâteaux lustrés aux couleurs du  
caramel.

Et pour Dieu cela crée du ressentiment de  
penser qu'il y ait des gens qui se  
reproduisent comme des lapins

Quand il n'y a pas de vieilles personnes

Qui n'ont pas encore fait le récit

De celui qui est marqué par le « noir derrière  
l'oreille ».

À celui qui se sent préoccupé par le fait de  
se rendre à la Havane,

Que la terre dominicaine ne lui est plus  
fructueuse.

Et même si le lustre du gâteau est fait au  
miel

Il ne justifie pas cette bêtise

C'est à la mode maintenant le « noir derrière  
l'oreille ».

*Una mujer de color que desprecia a un  
compañero suyo por un blanco*<sup>116</sup>

Te vengo a dar un consejo

Por lo mucho que te quiero,

No niegues nunca tu raza

Que el negro es tu compañero.

Si quieres de blanco amor

Tu raza no la desprecies,

Que no hay blanco que te aprecie

---

<sup>116</sup> ALIX, Juan Antonio (1969b). *Decimas*, 2ème tome,  
3ème édition, Santo Domingo, Librería Dominicana,  
193 p.

Como uno de tu color.  
En la honradez y el honor  
Busca siempre tu acotejo,  
Que si no es en el pellejo,  
Donde está el buen sentimiento,  
Con este grande argumento  
Te vengo a dar un consejo.

En el mundo esta verdad,  
A negarme hay quien se atreva,  
Que sólo de Adán y Eva  
Desciende la humanidad.  
Y si Dios con igualdad  
Formo al hombre primero,  
De ese tronco verdadero  
Vino el negro y vino el blanco,  
Y así te lo digo franco  
Por lo mucho que te quiero.

Si de hombre y de mujer  
Depende el género humano,  
El blanco del africano  
Su hermano tiene que ser  
Y si Dios con su poder

A todo color abraza,  
Y a ninguno lo rechaza  
En el reino de su cielo.  
Por andar buscando pelo  
No niegues nunca a tu raza.

Ante Dios no hay distinción  
De sangre ni de color,  
Porque a todos con amor  
Los recibe en su mansión.  
Y si tu por pretensión  
Al negro le pones pero,  
Tú debes de ver primero,  
Y con juicio calcular,  
Que aunque lo quieras negar  
El negro es tu compañero.  
Aguante y no pujes, te dice.

*La femme de couleur qui méprise son  
compagnon pour l'affection d'un blanc*

Je viens te donner un conseil  
Bien que je t'aime,  
Ne nie jamais ta race

Que le noir est ton compagnon.

Si tu préfères l'amour du blanc  
Ne méprise pas ta race  
Aucun blanc ne t'apprécie  
Autant que ceux avec qui tu partages la  
même couleur.  
En toute honnêteté et avec honneur  
Cherche toujours ton bien-être,  
S'il n'est pas dans ta peau,  
Où est le bon sentiment  
De développer ce grand argument  
Avec lequel je viens te donner conseil.

Dans le monde cette vérité,  
À qui que ce soit de dire que j'ai tort,  
Que seul Adam et Eve  
Sont descendants de l'humanité.  
Également, si Dieu  
Créa l'homme en premier,  
De ce vrai tronc  
Vin noir et vin blanc,  
Je te le dis franchement  
Bien que je t'aime.

Si l'humanité dépend  
De l'homme et de la femme  
Son frère devrait être  
Le blanc de l'Africain  
Et si Dieu avec son pouvoir  
Apprécie toutes les couleurs,  
Et que personne ne le détourne  
Dans le royaume des cieux  
À la recherche de cheveux  
Ne renonce jamais à ta race.

Devant Dieu il n'y a aucune distinction  
Au niveau du sang ni de la couleur,  
Parce qu'Il les reçoit tous avec amour dans  
sa maison.  
Et si tu doutes avec prétention  
La négritude,  
Tu dois d'abord comprendre et  
Maîtriser avec certitude  
Que bien que tu préfères le nier  
Le noir est ton compagnon.

Acceptez et n'y renoncez pas, dit-il.

¡Dominicanos!<sup>117</sup>

Ya, ya nuestra patria amada  
De sus hijos necesita,  
Y a todos hoy nos invita  
Con desenvainada espada.  
Ya la hora esta llegada  
De no pensar en quehaceres,  
ni en los hijos, ni en mujeres,  
ni en nada, dominicanos,  
solo en destroz ar haitianos  
a esos miserables seres.

No pensemos en vivir  
Ni en nuestros bienes pensar,  
Pensemos en batallar  
Para vencer o morir.  
¿ Pues podremos permitir  
Que esas barbarás gavillas,  
Crucen jamás las orillas  
De la Línea divisoria,  
Esa inmundicia, esa escoria  
Afrenta de las Antillas?

– ¡No, dominicanos, no!  
Recordaremos primero,  
Esa fecha de febrero  
Y lo que ella nos lego.  
El vil haitiano caco  
Ni toda su descendencia,  
Jamás halláran clemencia,  
Ni piedad, ni compasión,  
Invadiendo a esta Nación  
Y a su santa Independencia.

Si existe en la raza humana  
Una que se llame escoria,  
No queda redibitoria  
Que no es otra que la haitiana.  
En esa raza inhumana  
El “Judú” es su religión;  
Y allí civilización  
Jamás llegara a su puerta,  
Porque para ella abierta  
No lo está en esa nación.

Esta casta descendiente  
De Tusén y Desalina,

---

<sup>117</sup> *Ibid.*

No aspira más que a la ruina  
De esta nación floreciente.  
Pero este pueblo valiente,  
Siempre dispuesto se halla  
A trozar a esa canalla  
Con el machete y colín,  
Destruyéndola por fin  
Donde fuere la batalla.

Recuerda, pueblo mañe,  
Aquellas pelás tan fieras,  
Del Número, las Carreras,  
De Santiago y Santomé.  
Recuerda como te fue  
Por allá en Sabana Larga  
Con aquella toma amarga  
Que te dimos a beber;  
Y no olvides a Beler  
Si no deseas otra carga.

No olvides los machetazos  
Del célebre Cachimán,  
Donde hacíamos de un *jirrbán*,  
De un haitiano dos pedazos.

Y recuerda los lanzados  
De nuestros bravos guerreros,  
Que hoy afilan sus aceros  
Para tenerlos cortantes;  
Pues éstos no son los de antes  
Que empuñaban prisioneros  
  
¡A la lid, dominicanos!  
Y alistemos los machetes,  
Que haitianos culefretes  
Siempre han sido y son haitianos.  
Se portaron con valor,  
Castigando al invasor,  
Con vergonzosas derrotas,  
A la lid, compatriotas,  
Que hoy no lo haremos peor.

*Appel à tous les Dominicains!*

Désormais, notre patrie bien aimée  
Nécessite ses enfants,  
Et nous invite tous aujourd'hui  
À sortir nos épées.  
L'heure est désormais arrivée  
De ne plus penser aux corvées,

Aux enfants, aux femmes  
Ni à autre chose, Dominicains,  
Que de détruire ces êtres misérables  
Que sont les Haïtiens.

Ne pensons ni à vivre  
Ni à nos biens ni à penser  
Pensons à la bataille  
À la victoire ou à la mort.  
Pouvons-nous permettre  
à ces sarments  
de franchir les limites  
de la Ligne frontalière,  
cette saleté, cette ordure  
qui fait la honte des Antilles?

Non, mes chers Dominicains, non !  
Souvenons-nous en premier,  
De cette date de février  
Et ce qu'elle nous a légué.  
Cet infâme voleur haïtien  
Sans que ce soit toute sa descendance,  
N'a jamais eu miséricorde,  
Pitié, ni compassion

En envahissant notre Nation  
Et sa précieuse Indépendance.

S'il existe au sein de la race humaine  
Une race qui porte le nom d'ordure,  
La seule qui reste  
Ce n'est nulle autre que la race haïtienne  
Cette race inhumaine.  
Le Vodou est sa religion ;  
Et là-bas la civilisation  
N'a jamais cogné à sa porte,  
Parce que la porte ne lui sera  
Jamais ouverte dans cette nation.

Cette race descendante de  
Toussaint et de Dessalines,  
N'espère autre chose que la ruine  
Pour cette nation florissante.  
Mais cette communauté vaillante  
Est toujours prête à écraser cette crapule  
Avec la machette et le couteau,  
Détruisons-la enfin  
Où se fera la bataille.

Rappelle-toi, quartier mañe,  
De ces raclées si féroces,  
Du Numéro, des Carreras  
De Santiago et de Santomé.  
Rappelle-toi de comment cela s'est déroulé  
Là-bas à Sabana Larga  
Avec cette amère responsabilité  
Que tu as dû accepter  
Et n'oublie pas Beler  
Si tu ne veux pas une autre charge.

N'oublie pas les coups de machette  
Du célèbre Cachiman,  
Où nous séparions à partir d'un *jirrbán*,  
Un Haïtien en deux.  
Et rappelle-toi des lances  
De nos braves guerriers  
Qui aujourd'hui filent leurs armes  
Afin qu'elles restent tranchantes ;  
Car ce ne sont plus les prisonniers rouillés  
D'autrefois.

¡ Au combat, Dominicains!

Et prenons les machettes

Que les Haïtiens *culefretes*  
Ils sont et seront toujours des Haïtiens.  
Et si auparavant nos frères se sont  
comportés avec honneur,  
Chassant l'envahisseur,  
Grâce à de terribles défaites.  
Au combat, compatriotes,  
Parce qu'aujourd'hui nous ne ferons pas  
pire.