

## Vwayaj à partir de *Gouverneurs de la rosée* : La migration comme point aveugle de l'ethnologie en Haïti

Maud Laëthier

IRD, Université Paris Diderot, URMIS

2022

### POUR CITER CET ARTICLE

Laëthier, Maud, 2022. «Vwayaj à partir de *Gouverneurs de la rosée* : La migration comme point aveugle de l'ethnologie en Haïti», in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : [article2575.html](http://article2575.html)

Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. (Tous droits réservés).

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose ([www.berose.fr](http://www.berose.fr)), accessibles [ici](#).

Consulté le 3 mai 2022 à 10h50min

Publié dans le cadre du thème de recherche «Anthropologies et constructions nationales à partir de Cuba et d'Haïti (1930-1990)», dirigé par Kali Argyriadis (IRD, Université Paris-Diderot, URMIS) et Maud Laëthier (IRD, Université Paris-Diderot, URMIS).

### Prémises au vwayaj

Je pose la question : que peut représenter Roumain, aujourd'hui, pour Haïti ? Que peut apporter un homme d'une telle sensibilité, d'un tel talent ? D'abord, *Gouverneurs de la rosée*, plus que jamais, est un livre que tout Haïtien devrait relire en ces temps, parce qu'il nous replonge dans la partie la plus authentique de nous-mêmes, et dans la tragédie de l'eau en Haïti. À tous les points de vue, on trouve chez Roumain un imaginaire qui nous reconforte dans l'estime de nous-mêmes, dans l'idée qu'ont les meilleurs Haïtiens de changer la vie du pays. Roumain était un homme qui voulait changer Haïti de fond en comble, qui luttait pour cela. Son message, si sans doute il y a un message de Roumain, c'est un message d'espoir.

« Que peut représenter Roumain, aujourd'hui, pour Haïti ? » Cette question, René Depestre, célèbre écrivain, la pose dans un entretien publié dans la revue *Gradhiva* en 2005, à l'occasion d'un numéro consacré à l'ethnologie en Haïti. C'est à partir du roman posthume et ô combien célèbre de Jacques Roumain, *Gouverneurs de la rosée* (Roumain 2007 [1944]), que Depestre répond : ce livre, nous dit-il, « nous fait pénétrer dans une réalité haïtienne où apparaît l'empreinte de l'imaginaire d'un auteur qui vient transmettre son espoir dans une

possible lutte pour changer “la vie du pays” [1] ». Avec ces mots, Depestre invite, fort justement, à retenir de Roumain la figure d’un intellectuel engagé, dont les travaux ont souligné une singularité haïtienne en même temps que la nécessité de son dépassement, par son inscription dans un temps politique. Y a-t-il là une contradiction ? Si oui, ici, Depestre l’enjambe. *Gouverneurs de la Rosée* est un livre, nous dit Depestre, « que tout Haïtien devrait relire en ces temps » ; il nous (re)plonge dans une « authenticité », une « authenticité haïtienne ».

Souvenons-nous. *Gouverneurs de la rosée*, c’est l’histoire de Manuel, personnage principal qui revient en Haïti après des années d’absence. Manuel rentre à Fonds Rouge, ce « pays en dehors [2] » qu’il a quitté depuis près de quinze ans. Toutes ces années, il les a passées à Cuba, sur les plantations de canne à sucre. Il a travaillé et a vécu dans les *batey* [3] dirigés par des Américains. Voyage de retour et retour de voyage : Manuel retrouve ses parents, ses amis, mais aussi une terre où se jouent la tragédie de l’eau et celle des inimitiés entre ses habitants. À Fonds Rouge, chacun rivalise de souffrance. Pourtant, le poing levé de Manuel va changer cette situation. Ce poing levé, c’est le poing des grévistes, ce « NON à mille voix qui ne font qu’une et qui s’abat sur la table du patron avec le pesant d’une roche » (Roumain, *op.cit.* : 92). Ce « non », c’est celui que Manuel a appris de sa migration.

Faire de la question posée par Depestre le point de départ de mon propos tient précisément dans le poing de Manuel ; ce poing levé, serré, puis lourd qui frappe la table. C’est à partir de là que s’engagera la réflexion. Elle nous mènera vers un champ de l’expérience haïtienne, celui de la migration qui, de manière contradictoire, reste peu investi par les sciences sociales. Si, depuis le début du XXe siècle, l’étranger et sa représentation sont très présents dans le quotidien et l’imaginaire des Haïtiens, la problématique migratoire n’a en effet pas constitué un objet de recherche privilégié en sciences sociales, et plus particulièrement dans le domaine de l’ethnologie. Or comment entendre que ceux que l’on appelle les *moun dyaspora* [4] ne suscitent pas l’investissement scientifique que l’acuité sociale de leur absence/présence pourrait exiger ? Comment comprendre que ce champ d’expérience n’ait pas davantage participé à la construction de « l’exception haïtienne » (Trouillot 1990, 1995) ? Cette réflexion introduit un ensemble de questions et de remarques sur une part importante de ce que d’aucuns qualifieraient de « réalité haïtienne ». N’est-ce pas d’ailleurs ce à quoi nous conviait Roumain en jetant, à partir du « voyage » de Manuel, les bases d’une nouvelle appréhension d’un espace haïtien façonné par les mobilités ?

Pour conduire cette réflexion, je procéderai en deux temps [5]. Je partirai de la question posée par Depestre, ou plutôt, je suivrai la réponse qu’il nous propose. Pour cela, nous commencerons par revenir sur le roman de Roumain comme une voie pour retrouver les lieux d’émergence d’un discours intellectuel qui a participé à la construction d’une image ethnologique d’Haïti. Par cette voie de caractère exploratoire, je tenterai de cerner les effets de cette construction sur l’orientation des analyses et le choix des objets d’étude. De là, je risquerai un point de vue sur un regard ethnologique qui a laissé dans l’ombre la question migratoire. Les difficultés de cette prise en considération seront mises en lien avec une

certaine représentation de l'« identité nationale ». Seront enfin introduites certaines perspectives de recherche parmi les nombreuses que pose la migration, phénomène social des plus marquants pour le XXe siècle haïtien.

## Retour aux sources

Revenons au roman. Ce qui nous intéresse ici, c'est d'abord une première spécificité qui se décline dans la nature des protagonistes. Nous est contée une histoire du « pays en dehors », une histoire des gens d'en bas, dans laquelle les « héros » sont des gens « ordinaires ». Est-ce à dire que Roumain donne à voir des « héros anonymes » qui mènent une résistance dans l'ombre, l'ombre des autres, des autres héros ? Est-on face à des « héros insignifiants » (Jolivet 1993) ? Manuel, sans doute, se révèle-t-il une figure singulière, mais il apparaît d'abord sous les traits de l'anti-héros. Il est celui qui est parti dans un pays étranger ; il est celui qui a vécu à Cuba. De ce point de vue, l'un des passages les plus représentatifs de *Gouverneurs de la rosée* concerne son retour après des années passées sur l'île voisine. Sans son départ à l'étranger, puis son retour, pas de poing levé.

De ce retour au pays natal, Manuel découvre un monde où les gens ne font plus, ne sont plus, où les énergies sont détournées vers des tâches de survie, forçant à vivre sur le mode de la répétition (Dorsinville 1981). Il découvre des familles rongées par des querelles, par des honneurs blessés qu'il faut laver par le sang. La nature est aussi devenue inhospitalière : asséchée, la terre ne donne plus rien. Seuls Dieu et les *lwa* [6] peuvent soulager la misère des *lakou*, mais les *sèvis* coûtent cher aux *abitan* [7].

Manuel sait que sans eau, il n'y a point de vie. Animé d'une volonté extraordinaire, il va donc chercher cette vie. Soutenu par son amour Annaïse, il va fouiller les mornes. Il finira par trouver, dans le ventre de sa terre, l'eau salvatrice. Et, parce que « l'entraide est l'amitié des malheureux » (Roumain, *op. cit.* : 22), au-delà de la haine et des différences, tous les *abitan* finiront par s'unir. Ensemble, dans un grand *konbit* [8], ils feront renaître Fonds Rouge.

Le retour de Manuel aura été le retour de la vie. Si la dureté de son « voyage » de « l'autre bord de l'eau » [9] a laissé une empreinte somatique, elle n'a pas immobilisé le corps, elle ne l'a pas brisé. Seule la mort se chargera de cela. Or l'assassinat de Manuel, s'il vient rappeler la permanence de la haine, va clore le cycle de la vengeance, en même temps qu'assécher un monde de symboles :

Vous avez offert des sacrifices aux loas, vous avez offert le sang des poules et des cabris pour faire tomber la pluie, ça n'a servi à rien. Parce que ce qui compte, c'est le sacrifice de l'homme [...] la volonté du sang qui a coulé : la réconciliation pour que la vie recommence, pour que le jour se lève sur la rosée [...] Et chantez mon deuil, chantez mon deuil avec un chant de coumbite (*op.cit.* : 161).

D'abord contrepoint de la figure classique du marron [10] rebelle, Manuel en incarne bientôt une figure nouvelle qui montre l'importance à accorder à une autre résistance, à une autre

révolte. Précisément, il indique la fin d'un marronnage face à l'ignorance masquée sous les uniformes de l'oppression, de la haine et du silence. En effet, ici, le marronnage, c'est d'abord celui de la parole des habitants. Des vies plongées dans un silence qui apparaît scandaleux à Manuel, puis aux autres habitants. Aussi, comme des contre-exemples, non seulement Manuel, mais aussi les protagonistes du roman se transforment progressivement en héros collectifs, presque malgré eux. On s'éloigne finalement des « héros insignifiants », mais le « pays en dehors » n'est plus le lieu de l'ancrage de la figure du marron à laquelle la représentation nationale du passé a donné ses titres de noblesse. Ici, le rebelle, le porteur de message révolutionnaire est ce travailleur que la misère et que le capitalisme ont poussé hors de son pays. La migration, y compris avec toutes les souffrances qu'elle peut comporter, porte l'espoir du changement. À partir de son expérience, *lakou*, *vodou*, *konbit*, sont lus à travers un prisme nouveau. Ainsi, le *konbit*, au moment où Manuel n'est déjà plus, est réinterprété à la lumière des années passées au cours desquelles il est devenu un travailleur migrant sur une scène mondialisée de la modernité (Dash 2011a). Or cette modernité, c'est aussi celle de la *huelga*, c'est-à-dire celle de la grève, avec la rage et le combat qu'elle contient, que Manuel rapporte de sa migration. Mais cette modernité ne serait-elle pas également celle vers laquelle la Révolution avait autrefois dirigé ? Celle qui fut façonnée par le refus d'une inscription dans un déterminisme fondé sur des « origines » ? Des « origines » pensées comme étant raciales, qu'un ordre socioéconomique esclavagiste naturalisait, mais que les luttes anti-esclavagistes et anticoloniales ont néanmoins, il y a plus de deux siècles, réussi à renverser [11] ? Or, ici, la praxis politique pourrait s'inscrire dans le prolongement de ces combats et d'une histoire qui, aujourd'hui, seraient incarnés par celui qui a été *lot bò*, par celui qui a vécu dans ces pays étranges et étrangers. Sous ce rapport, Manuel est l'« autre même », devenu différent (Laëthier 2011) [12]. C'est cette altérité qui lui permet de remettre en cause l'aliénation sociale, économique et culturelle des siens, de ces « paysans » projetés dans une misère « où les idées de résignation et de soumission s'étaient formées avec une rigidité traditionnelle et fatale » (Roumain, *op. cit.* : 78).

## Relire *Gouverneurs de la rosée*

*Gouverneurs de la rosée* constitue un texte majeur de la littérature haïtienne [13]. Son succès ne se limite toutefois pas au rôle de mythe fondateur du « roman paysan » qu'on lui a parfois prêté [14]. D'aucuns ont aussi défini *Gouverneurs de la rosée* comme un « roman ethnologique » (Fleischmann 2003 : 1255) dans lequel se donnent à entendre, entremêlées, fiction et réalité [15]. À cet égard, la question se pose pourtant : Roumain cherchait-il à donner à la fiction toute l'épaisseur qu'une ethnographie aurait pu lui livrer ? Rien n'est moins sûr. Ce qui semble l'être davantage, en revanche, c'est le combat politique, social, qu'indique Roumain. « Roman politique » semble donc bien mieux convenir tant, si fiction et réalité cohabitent, la première prend le pas sur la seconde (d'Ans 2003). Allons jusqu'à penser que le statut de pure fiction ne retirerait rien au message que Roumain transmet : l'ordre de la vérité, de l'authenticité, ne s'affirme peut-être pas là où on le cherche, là où on l'attend. Car *Gouverneurs de la rosée* est un roman qui, au-delà de toute rigueur scientifique, nous donne

néanmoins à penser une réalité : une réalité politique. Est-il d'ailleurs la peine de rappeler qu'il s'agit de l'œuvre d'un intellectuel dont on sait l'engagement et la sensibilité pour la situation que connaît son pays, de l'œuvre d'un acteur politique, militant et témoin direct de l'importance d'un changement révolutionnaire, comme de celle de combats collectifs contre l'exploitation de « la masse [16] » ?

Au moment où Roumain écrit, les conséquences de l'occupation états-unienne (1915-1934) sur l'économie du pays sont encore importantes. L'expansion des capitaux étrangers, principalement américains, s'est poursuivie et l'installation de nouvelles entreprises américaines est même favorisée par « l'effort de guerre » imposé dès 1941 – après que le président Lescot eut déclaré le pays « zone stratégique » d'appui aux États-Unis [17]. Cette situation, qui intervient dans un contexte politique et social agité, renforce l'émigration en direction de la République dominicaine et de Cuba ; le milieu rural se vide en effet d'une partie de ses habitants et nombre d'entre eux sont parfois chassés et expropriés de leur parcelles [18]. Roumain, issu d'une famille de riches propriétaires terriens, a connaissance de la situation. Il sait que la frontière de son pays voit passer des milliers d'hommes qui partent travailler dans les champs de canne cubains et dominicains. La frontière le ramène d'ailleurs à une autre pensée : celle du massacre de ces mêmes travailleurs, en 1937, par l'armée du Président dominicain, le général Raphaël Léonidas Trujillo [19]. C'est tout cela que prolonge le poing de Manuel. Pour autant, sa signification ne peut être uniquement locale : elle a une dimension transnationale, universelle. Aussi, l'« authenticité haïtienne » dont nous parle Depestre se joue dans un espace où se déroule une tragédie, celle de la vie, de la vie misérable. Or cette vie, comme « un passage sans miséricorde dans la misère » (Roumain, *op. cit.* : 37), où la terre n'est même plus une consolation, n'est plus seulement celle qui projette l'identité d'un peuple et son inscription au sein d'un espace, d'un espace national. La scène est animée d'un double paradigme, anthropologique et politique, qui est cette fois trans-territorialisé. Les protagonistes sont des acteurs globaux ; leur localité s'inscrit dans un territoire transnational (Dash 2011b) [20]. Haïti est ce pays que l'étranger et l'ailleurs, ont, depuis plusieurs décennies, largement pénétré.

*Gouverneurs de la rosée* aurait ainsi pu être une sorte de mythe fondateur d'un espace haïtien façonné par les mobilités. Mais si des transformations s'opèrent dans l'espace sous l'effet de ces mobilités, tant internes qu'externes, les analystes sont peu nombreux à mentionner le phénomène et, à cette période, l'émigration intéresse peu. Toutefois, la question de l'identité nationale occupe les réflexions intellectuelles et politiques et *Gouverneurs de la rosée* participe de cette autre réflexion. Produit du « mouvement folklorique » (Ramsey 2002) que le renouveau nationaliste, construit sous l'occupation américaine, est venu orienter, le roman s'est institué comme l'un des textes à partir desquels un regard ethnologique nouveau pouvait être posé sur « la nation haïtienne ».

## « Tournant ethnologique »

Tout au long du XIXe siècle, un discours anthropologique nourrit la production intellectuelle

et la pensée politique. L'enjeu est alors de penser un projet qui dénature l'esclavage, qui dément l'inégalité des « races » et qui participe à la diffusion de l'idée d'universalité. Cette dernière doit établir l'humanisation de tous les hommes (Célius 2005a, 2005b) et être une voie pour soustraire le pays à l'image dévalorisante construite par l'étranger – qu'elle soit véhiculée par l'ancienne puissance coloniale française ou qu'elle serve les intérêts des nouvelles déclinaisons du colonialisme. À la fin du siècle, la parution, devenue célèbre, de *De l'égalité des races humaines* d'Anténor Firmin (1885) marque un moment fort de ce discours et du projet politique qui lui est étroitement lié [21]. En cela, le projet politique, contenu dans un « contre-discours » qui traverse le siècle, prolonge celui contenu dans la Révolution. Quel était l'objectif de la Révolution, en effet, sinon de rendre possible la manifestation d'un pouvoir propre de genèse pensée à partir d'une humanité commune ?

Or, au cours des premières années du XXe siècle, alors que le pays est occupé par les États-Unis (1915-1934), on assiste au renouveau de la pensée nationaliste, à partir duquel émerge une autre quête de « l'identité haïtienne ». Le discours à visée anthropologique cède progressivement la place à une pensée ethnologique : entre les années 1920 et 1940, le « tournant ethnologique », selon la formulation de Célius (*op. cit.*) donne naissance à l'« école haïtienne d'ethnologie [22] ».

### **Jean Price-Mars et Jacques Roumain : deux figures fondatrices de la pensée intellectuelle et politique**

La réflexion tenue par Jean Price-Mars est alors emblématique du mouvement de pensée qui touche principalement la littérature et duquel va émerger l'esthétique indigéniste [23]. Ses conférences sur le folklore, dès les premiers moments de l'Occupation, retiennent toute l'attention de l'élite [24]. Par la suite, la parution, en 1928, de son illustre ouvrage, *Ainsi parla l'Oncle* – qui réunit ses premières conférences –, va marquer en profondeur la réflexion, devenant « la bible de la génération intellectuelle de l'époque » (E. C. Paul 1963 : 15).

Partant du « folklore » et de l'idée de « culture populaire traditionnelle », Price-Mars rappelle qu'à une communauté politique doit correspondre une communauté culturelle. Il reprend également le concept de « bovarysme » de Jules de Gaultier de Laguionie pour critiquer le comportement de l'élite haïtienne et pointer son aliénation culturelle. Il voit dans sa négation d'un « moi collectif » haïtien et le rejet de son « passe-àfricain » autant d'entraves à une nécessaire (re)construction de l'identité d'une nation qui reste en devenir. Dans un contexte empreint de divisions de « classe » et « de couleur », caractérisé par l'absence sur la scène politique de la majorité d'une population définie comme étant « noire », il affirme que la re-définition d'une « communauté nationale » doit passer par la promotion d'une « culture » à la fois vivante, traditionnelle et ethnologique.

Assiste-t-on à la production d'un autre « contre-discours » comme l'a avancé, sous forme d'hypothèse, J.P. Byron (2014b : VI) ? Il est difficile de ne pas rappeler combien la position intellectuelle et politique de Price-Mars a participé au renouveau de la pensée nationaliste et que l'héritage qu'elle a laissé ancrera sa pensée à « l'école haïtienne d'ethnologie [25] ». Est-ce

à dire qu'à ce moment, le discours passe « du temps de l'histoire (le XIXe siècle), nourri d'un substrat anthropologique, au temps de l'ethnologie nourrie d'histoire (le XXe siècle) » (Célius 2005a : 52) [26] ? Peut-on également dire que le « temps historique » apparaît comme le « temps du devenu », et le « temps ethnologique » comme le « temps du devenir » [27] ?

Au début des années 1930, Roumain, écrivain, militant politique, ethnologue et polémiste redoutable, est aussi une figure incontournable de la pensée intellectuelle et politique. Alors qu'il est à peine rentré d'Europe (1927), ses prises de positions (dans la presse notamment) le font davantage connaître et lui attirent les foudres du gouvernement de Sténio Vincent. Après avoir participé à la création de *La Revue Indigène* et fondé, dès 1928, la Ligue de la jeunesse patriotique aux côtés de Georges Petit, il sera à plusieurs reprises arrêté et emprisonné (entre 1929 et 1936). Sa critique d'une pensée nationaliste héritière du XIXe siècle constituera néanmoins un apport majeur à son renouveau. Elle s'inscrit dans un contexte où un mouvement anti-impérialiste et une tendance au « démocratisme populaire » (Hector 2017 : 68) permettent la diffusion d'un nationalisme renouvelé ; sa réflexion, qui y participe amplement, dépasse d'ailleurs les frontières d'Haïti, comme celle des ancrages disciplinaires [28].

Si 1934 est l'année de la seconde indépendance du pays, comme l'annonce le président Sténio Vincent (Smith 2009), elle est aussi celle au cours de laquelle Roumain publie son texte *Analyse Schématique 32-34* (1934) qui jette les fondements du Parti communiste haïtien (PCH) qu'il crée. L'analyse politique, économique et historique de la configuration sociale qu'il y propose met en cause un nationalisme qu'il qualifie de « bourgeois » et bouscule largement le pouvoir politique [29]. Le slogan de son parti – « La couleur n'est rien, la classe est tout » – condense sa pensée. Sous cet angle, s'il faut garder à l'esprit que les divisions sur le mode coloriste ne disent pas toute la société, à ce moment-là, une élite à la peau claire détient la majorité des ressources économiques, ainsi que les rênes du pouvoir administratif et politique. Or la question de couleur a pourtant pris un nouveau relief au début des années 1930. Sous l'impulsion du groupe dit des « Trois D », formé en 1932 et composé de Lorimer Denis, François Duvalier et Louis Diaquoi, eux-mêmes inscrits dans les réseaux de l'ethnologie et fervents lecteurs de Price-Mars, les positions autour de la couleur se durcissent. L'idée d'une « personnalité collective noire », incarnant le peuple d'Haïti, se diffuse, accompagnée d'une conception selon laquelle seuls des dirigeants noirs sont aptes à garantir le pouvoir national. La question d'une « conscience noire », dont les membres d'une classe moyenne noire en devenir seraient les représentants et les garants, est progressivement placée au centre de la scène politique. À la fin des années 1930, le journal *Les Griots* [30] devient la tribune pour plaider le retour au « folklore national », en même temps que la fin de la domination de l'élite à peau claire dite « mulâtre ». L'idéologie « noiriste [31] », anti-marxiste, se développe et diffuse l'idée que la réforme de l'État et le progrès de la nation ne peuvent être effectifs que s'ils sont garantis par les membres de la nouvelle classe moyenne noire, érigés au rang de « vrais » représentants de la souveraineté du « peuple haïtien ». Au sein d'un nationalisme culturel renouvelé – distinguant néanmoins ceux qui représentent les intérêts des masses rurales de ceux qui les incarnent –, la voie est ouverte

pour une utilisation de l'ethnologie comme ressource identitaire, dans un souci d'appropriation de la « culture du peuple ».

### Au miroir du peuple

Dans une vision/visée de valorisation d'une population « noire » marginalisée, l'existence d'un apport africain, tout à la fois historique et contemporain, est posée comme un référent identitaire culturel. L'héritage culturel du passé, et avec lui sa « part africaine », notamment déclinée dans le *vodou*, fournissent ainsi un support pour une nouvelle formulation identitaire à partir de laquelle peut se forger une « tradition moderne » comme mémoire vivante du passé [32]. « Nous remîmes à l'honneur l'assôtor et l'asson », clame Brouard dans une déclaration restée célèbre [33]. Les jalons d'une conquête d'un espace symbolique où le *vodou* s'affiche comme ascendance noble et non plus signe d'une survivance archaïque sont en place, tandis que tout se passe comme si l'adhésion à la modernité ne pouvait se faire que par l'adhésion à un héritage vivant, qu'il faut reconnaître. Entre élan folklorique et authentification des pratiques du peuple, on assiste au passage de la reconnaissance de formes culturelles à la production d'une identité culturelle à usage national.

Sous la présidence d'Élie Lescot (1941-1946), la « question de couleur », contenue dans une fausse division entre « mulâtres » et « noirs », prend pourtant un nouveau relief. Accusé de « mulâtriser » (Charlier 1946, cité par Nicholls 1980 et Labelle 2015 [1988]), l'administration étatique, Lescot est très contesté. Une partie de cette contestation prend position en se voulant conscience de couleur, conscience de race et « anti-élitiste [34] ». Cette période est aussi marquée par le lancement d'une nouvelle « campagne antisuperstitieuse » (1940-1942) [35]. Dans un mouvement *a priori* contraire, les pratiques individuelles reliées au *vodou* restent condamnées et diabolisées, alors qu'un discours identitaire, fondé sur l'appropriation d'un « prestige ethnologique » reconnu à la « culture haïtienne », construit la légitimation des mêmes pratiques. D'ailleurs, à ce moment, Price-Mars et Roumain – de retour des États-Unis, puis de Cuba – contribuent à développer et à institutionnaliser l'ethnologie en fondant, en 1941, l'Institut d'ethnologie et le Bureau d'ethnologie (que Roumain dirige d'octobre 1941 à août 1944), dont l'un des objectifs est la sauvegarde d'objets *vodou* [36]. D'une façon plus large, on pourrait, à cet égard, reprendre le questionnement posé par Édris St-Amand qui, en 1942, se demande si, dès ses débuts, « l'ethnologie haïtienne » n'a pas « trahi son destin », tant il est possible de penser que la discipline est « l'étude des seules manifestations religieuses populaires, alors qu'en réalité l'examen de tels phénomènes ne constitue qu'une province de la vaste science dont il s'agit » (*Le Nouvelliste*, 11 décembre, 1942 : 1- 4) [37].

Progressivement, les propriétés culturelles contenues dans le savoir et le vécu du peuple et de l'arrière-pays – dont l'indigénisme des années 1920 a construit l'intérêt – sont perçues comme étant aptes à devenir le ciment d'une identité commune et partagée par tous ceux qui se réclament de la « nation ». « Les mœurs du pays » sont l'inspiration et permettent une « prise de conscience de [la] personnalité collective » (Oriol, Viaud & Aubourg 1952 : 12). Le folklore est devenu le reflet de « la plus haute expression de l'âme d'un peuple » que « le



sociologue ne peut expliquer ni réduire, qu'il doit accepter purement et simplement comme un fait transcendant qui s'impose à l'observation immanente » (*ibid.* : 12). L'exotisme du pays est reconstruit pour un imaginaire national qui puisse fonctionner tant à l'intérieur des frontières, pour marquer des différences internes entre les « authentiques » et les autres, qu'à l'extérieur de la nation, pour forger une haïtianité auto-proclamée. {}

## Ethnie créole et haïtianité : une fiction identitaire pour deux Haïti ?

### Ethnie créole

Les réflexions issues de cette période vont participer à la formation d'un paysage culturel et d'une identité ethnologique. L'idée d'une singularité culturelle haïtienne se diffuse, relayée par des auteurs étrangers, fondée sur le crédit offert par l'ethnologie, puis bientôt reprise par un régime politique qui s'en servira pour promouvoir un sentiment nationaliste néanmoins détourné [38]. C'est en effet au cours de cette période que le renforcement du mythe de la singularité haïtienne favorise sa réappropriation politique.

Par la suite, avec l'élection de François Duvalier, en 1957, et la mise en place d'un régime fondé sur l'idéologie « noiriste » – en une version qui culturalise la question raciale, naturalise celle de la culture et racialise celle de la couleur –, ce sont de nouveau les signes du « bovarysme culturel » d'une certaine élite dont il faut se détacher, se débarrasser. La différence culturelle, la singularité de la « nation », doit émerger de la masse, de ceux dont l'exclusion est cependant instrumentalisée. Comme un langage renversé, la proclamation de la différence vient donner corps à un besoin de reconnaissance et d'inclusion ; comme si les solutions à un problème social se trouvaient dans le « peuple » qui représenterait la véritable « authenticité nationale », évoquant une autochtonie qui, jusque-là, avait du mal à s'exprimer dans le substantif d'« haïtien ». Dans cette perspective, les « découvertes » ethnographiques agissent comme une forme de devenir de l'histoire et de la politique haïtiennes [39]. Les Haïtiens ont à se constituer en « ethnie créole ». Ils vont former une unité culturelle, au sein de laquelle les cultes *vodou*, les pratiques du *konbit*, la langue *kreyol*, se transforment en signes d'« authenticité ». Autant d'éléments pourtant nés de la rencontre avec d'autres formes socioculturelles.

L'appropriation des dimensions constitutives de l'altérité à partir desquelles le regard anthropologique s'est fondé, entre la fin du XIXe et le début du XXe siècles, rend possible la construction d'un récit sur « l'âme haïtienne ». Ces dimensions sont repensées, et c'est maintenant le monde paysan, c'est-à-dire le « pays en dehors », qui les donnerait à voir. Toutefois, la différence singulière attribuée à ce « pays en dehors » vient renforcer l'image d'une stratification socioculturelle. Tandis que la fiction identitaire s'institue, à l'intérieur de la collectivité, pas de possibilités de ressemblances. Le « conte fondateur » a en effet ses limites pour ceux qu'il est pourtant censé faire participer : entre « l'élite » et le « peuple », les alliances sont l'exception. Dans un élan paradoxal, le discours sur la société trace les contours d'une division par un processus d'hétérogénéisation culturelle ; « l'exception

haïtienne » se construit, met en spectacle certains de ses aspects, mais elle oublie l'ouvrier migrant de Roumain ou l'exilé.

S'il convient, à la suite de Célius (2005a, 2005b), de parler de « tournant ethnologique », c'est d'abord parce que, dans les années 1930-1940, l'histoire intellectuelle de l'universalisation est changée. À cet égard, Dash, dans la perspective ouverte par Trouillot (1990, 1995), nous rappelle, en se référant au XIXe siècle, que « la plupart des intellectuels de cette époque contestaient l'idée de la singularité haïtienne dans leurs études de la réalité culturelle et politique de leur pays. Ils avaient senti que l'idée de la nature exceptionnelle d'Haïti était la création d'un discours raciste qui cherchait à exclure Haïti de la scène mondiale » (Dash 2011a : 8) [40]. Quelques décennies plus tard, tout en étant un acteur majeur de ce « tournant ethnologique », Roumain partage ce sentiment et renoue avec cette pensée ; il entend donner corps à l'idée d'une commune humanité, au-delà d'une identité figée dans un substrat biologique ou culturel. La question qui intéresse Roumain n'est d'ailleurs pas tant celle de savoir si les éléments culturels présents en Haïti sont plus, moins ou autant « africains » qu'« européens ». La réponse à adopter face à une misère sociale, dont les limites ne paraissent pas atteintes mais dont les implications paraissent irréversibles, l'occupe bien davantage. Sous ce rapport, il reprend, dans *Gouverneurs de la rosée*, l'idée d'un universalisme révolutionnaire, si présente chez les écrivains du XIXe siècle ; le poing de Manuel – point de départ de notre réflexion –, en devenant le symbole de la lutte globale contre l'exploitation et l'immobilisme, la prolonge. L'entrée dans une modernité, vers laquelle la Révolution avait dirigé, comme une porte ouverte sur un sentiment et une conscience pan-haïtienne, peut-être caribéenne, pour faire face à des néo-colonialismes, n'est-ce pas aussi ce que vient rappeler le poing serré de Manuel ? C'est de cette lutte que sortira l'extension de droits, jusque-là restés l'apanage d'une catégorie de la population. C'est d'elle que naîtra la possibilité d'une égalité et d'une citoyenneté partagées. Mais, de quelle lutte s'agit-il ? De celle qui concerne ce que d'aucuns appelleraient la « culture populaire », le « peuple », le « pays en dehors », les « Bossales » [41] ?

## Deux Haïti

Price-Mars le disait déjà : il y a l'élite et les « autres », qui bientôt seront représentés par leur appartenance à « un pays en dehors ». D'ailleurs, quand Price-Mars travaille à partir du « bovarysme », c'est bien pour appliquer cette notion au territoire de la lutte des classes. Territoire géographique et territoire social se rejoignent. Par la suite, Gérard Barthelemy le dira autrement : aux Créoles, la ville, aux Bossales, le « pays en dehors » [42]. Dans ce schéma, deux nations, deux espaces, deux cultures [43]. En forçant le trait, dans le cas haïtien, nous serions face à une masse qui n'est pas lue comme « populaire », mais comme « bossale ». D'un côté, le Bossale, avec une « part africaine » qui se maintient dans une « bossalité », de l'autre, le Créole, qui porte et véhicule des valeurs occidentales. La thèse de deux Haïti, du clivage de deux systèmes, dont Price-Mars indiquait le dépassement, est longtemps restée le modèle à partir duquel a été pensée la configuration sociale. Cette dualité, héritée du système colonial, reproduirait ce dernier sous un mode néocolonial : le « peuple » et l'« élite ». Objectivée dans la

production politique et désormais davantage diffusée dans la production scientifique, cette opposition finit par produire des effets qu'un tel dualisme pouvait engendrer : des pôles se dessinent et leurs articulations deviennent plus difficiles à appréhender. L'hétérogénéité du réel se condense dans une homogénéité culturelle dédoublée.

Or, en même temps que cette opposition semble épuiser l'idéologie du « conte fondateur », et avec elle l'une des bases du nationalisme selon laquelle le semblable par le semblable est possible, elle fournit une nouvelle ressource à son maintien, en dépassant les séparations statutaires comme cause de division. Si les princes n'épousent pas les bergères [44], c'est parce que les uns et les autres sont différents, d'une « nature » différente. Le modèle nous renvoie à l'exclusion du dedans (et du « pays en dehors ») qui reconnaît la coexistence, à l'intérieur du même objet, de deux « natures ». Mais là encore, le travail identitaire renouvelé oublie les migrants : ceux du « dehors », mais cette fois, du « dehors du pays ». La grille de lecture recrée une nature à l'intérieur (dédoublée) et vis-à-vis de l'extérieur, tandis qu'elle omet de considérer celle qui est à l'extérieur en la supprimant à/de l'intérieur. Tout se passe comme si le phénomène migratoire, et avec lui la figure de l'exilé, du réfugié, du travailleur, en somme du migrant, tel l'Atopos de Socrate (Sayad 1990), était en dehors, à l'extérieur d'un ensemble vis-à-vis duquel il n'existe pas – pas encore. Un objet d'étude s'offrait pourtant, très tôt, à l'ethnologie et aux sciences sociales. Ses enjeux auraient pu intéresser la discipline qui investit les questions d'identité, de culture et de représentations dites « populaires ». La problématique de l'« haïtianité », saisie sous l'angle des dynamiques socio-politiques affectées par les mobilités, en somme, la compréhension de l'impact des mobilités sur la redéfinition d'un collectif national, se présentaient déjà, qui auraient pu permettre à la discipline de renouveler ou d'approfondir l'étude de certains objets.

## « Rendez-vous manqué » avec la migration ?

Travailler sur la question migratoire, c'est travailler sur l'histoire du pays et sur le devenir de la société. C'est travailler sur l'identité de la « nation », quelle que soit la façon dont on la comprend et la manière politique dont on la définit. Sous cet angle, les questions posées à l'ethnologie auraient pu être nombreuses. Mais il y a eu là comme un « rendez-vous manqué ». Quelles en sont les raisons ? Pourquoi la discipline et les principaux protagonistes de la discipline ne se sont-ils pas intéressés à ce sujet ? Il demeure difficile aujourd'hui de formuler des réponses à ces questions [45]. Tout au plus peut-on poser les possibilités d'une recherche sur cette non prise en compte de l'objet « migration », comme un biais par lequel on peut interroger les choix qui ont été faits, les objets et les orientations qui ont été donnés, de même que la persistance de certaines orientations de la discipline.

### Des pays d'Haïti

Dans une interview donnée en 2002 au quotidien haïtien *Le Nouvelliste*, le géographe Georges Anglade, auquel reviendrait l'invention du concept de « dixième département », le définit comme suit :

Le dixième département est une métaphore, une manière d'exprimer un des phénomènes les plus importants de la fin du XXe siècle haïtien, disons de 1975 à l'an 2000 : la constitution hors du territoire national haïtien d'une réalité jouant effectivement un rôle de département national complémentaire des neuf autres au pays, par la multiplicité et la diversité des liens créés à tous les niveaux (*Le Nouvelliste*, 7 mars 2002) [46].

L'importance des relations économiques, politiques et culturelles entretenues avec ce « dixième département » s'est notamment signalée par la création d'un ministère : le ministère des Haïtiens vivant à l'Étranger (MHAVE) [47]. Le « dixième département » et le ministère qui lui a correspondu ont ainsi institutionnalisé un prolongement territorial légitimé par l'importance de la présence haïtienne à l'extérieur des frontières nationales, par les liens entretenus avec ce que l'on pourrait appeler des « pays d'Haïti » et par la revendication d'une appartenance nationale [48]. Or, si l'acte institutionnel qui marque de son emprise un territoire fictif, virtuel, est récent, le phénomène qu'il concerne ne l'est pas [49]. À cet égard, il est possible de revoir la considération d'Anglade selon laquelle il y aurait là un des phénomènes les plus importants de la fin du XXe siècle haïtien : l'émigration a des implications sur le devenir du pays dès le début de ce siècle.

Dans une situation marquée par l'importance qu'y tiennent les migrants, on ne peut d'ailleurs faire l'économie d'une approche historique, déclinée à travers une contextualisation des mouvements migratoires (Laëthier 2010a). L'histoire de leurs différentes strates et de leurs transformations permet la saisie des facteurs qui ont contribué à leur ampleur (*ibid.*). Sans entrer ici dans les détails d'une telle étude, rappelons encore que l'émigration en direction de la République dominicaine et de Cuba est connue depuis la moitié du XIXe siècle. Si ces mouvements se sont maintenus, à un rythme irrégulier, jusqu'à nos jours, la migration s'est aussi largement diversifiée. Les Haïtiens sont nombreux à vivre aux États-Unis, aux Bahamas, dans les îles Turks-et-Caïcos, au Venezuela, au Brésil, au Canada, en France métropolitaine, en Guyane ou encore en Guadeloupe, et plus récemment au Chili et au Mexique. La liste est incomplète mais nous retiendrons ici que des circulations ont depuis longtemps effilé les frontières et établi de nouveaux espaces régionaux et transnationaux.

Depuis les années 1970, l'émergence de nouveaux acteurs de la migration n'appartenant pas aux couches favorisées de la population représente ainsi une nouvelle modalité de la mobilité. Ces nouveaux acteurs ont généré de profonds bouleversements, en contribuant à redéfinir les espaces d'émigration, en même temps qu'en représentant une nouvelle condition du développement en Haïti ; ils en ont modifié le fondement dans ses réalités économique, sociale et politique (Laëthier 2010a, 2010b, 2011). Dans et par la mobilité, les bergers – pour filer la métaphore – peuvent en effet devenir des princes : même si sur les lieux d'installation, les processus de mobilité sociale sont contraignants, du point de vue haïtien, l'idée qu'ils existent modifie le « modèle social » et ses imaginaires. En outre, l'émergence, dans les différents territoires de la migration, d'une minorité active, qui se pose en tant qu'« élite » au sein du groupe de migrants et à l'intérieur d'Haïti, a modifié le regard

sur les mobilités et leurs conséquences. Responsables associatifs, religieux, politiques : ces acteurs intermédiaires occupent une place grandissante dans les (re)compositions de la société civile haïtienne, ainsi que dans les actions de développement qu'elle connaît. Les trajectoires individuelles de migrants encore qualifiés, sur le ton du mépris, de *dyaspora*, s'inscrivent dans une situation de semi-extériorité par rapport à leurs compatriotes. Aujourd'hui, certains s'en servent pour investir dans le pays et « investir le pays ». Outre un poids économique considérable, les personnes vivant « de l'autre côté » (*lot bò*) s'intègrent aux débats nationaux en cours : débats politiques, débats civiques, débats économiques. Le rôle qu'ils jouent au niveau politique, c'est-à-dire dans la formation d'un nouvel espace public et dans le processus démocratique en construction, est de plus en plus visible, même s'il commence tout juste à être reconnu [50]. À cet égard, la double nationalité est venue marquer un temps fort signalant l'importance de la question [51]. Certes, reste à savoir quel horizon et quelle perspective se dessineront. Toutefois, les migrants laissent entrevoir un nouveau rapport vis-à-vis de l'étranger, en ce qu'ils produisent de la politique, au sens fort du terme (Laëthier 2014). Ils contribuent à une idée de la citoyenneté qui se renouvelle. Aussi, désormais, l'analyse des constructions du politique, envisagées dans leur double rapport à la situation locale et à celle qui lui est extérieure, ne peut-elle faire l'impasse sur ces nouveaux acteurs qui sont également les vecteurs d'un imaginaire social renouvelé de la migration.

### **Vers un autre clivage et de nouveaux défis**

Il reste que l'analyse des migrants en tant qu'agents d'une série de transferts sociaux, symboliques, économiques, en même temps que créateurs d'organisations sociales nouvelles en Haïti, est peu envisagée par la recherche en sciences sociales. Quant au travail de construction politique de l'objet, il émerge timidement à l'intérieur du pays, et la question des ressources matérielles que les migrants génèrent, qui n'est pourtant pas nouvelle, n'y est pas étrangère. Est-il besoin de rappeler que les envois d'argent font vivre de nombreux ménages ? Depuis quelques années, l'apport annuel de ces transferts est estimé à environ 2 milliards de dollars [52]. Certes, le rôle économique des migrants n'est pas pour autant sans ambiguïtés. Des clivages existent entre ceux qui ont de la famille « à l'extérieur » et ceux qui n'en n'ont pas ou qui n'en tirent pas de bénéfices. Par ailleurs, les importations massives de produits alimentaires, auxquels on a accès grâce à l'argent envoyé par les migrants, hypothèque l'avenir d'une économie vivrière fragilisée, tandis que se renforce la dépendance vis-à-vis de l'extérieur. D'autres transformations, plus visibles, sont aussi à prendre en considération ; si les *kay dyaspora*, c'est-à-dire les maisons construites par les migrants, ont donné un nouveau visage au paysage tant urbain que rural, elles ont des conséquences qui donnent à penser une urbanisation problématique. Depuis plusieurs décennies, en effet, grâce aux transferts d'argent, le « pays en dehors » a pénétré la ville ; très nombreux sont les anciens ruraux à être devenus citadins dans des conditions sanitaires et sécuritaires mal assurées. En outre, là encore, la migration oblige à reconsidérer un autre dualisme fondé sur l'univers rural, d'un côté, et l'univers urbain, de l'autre. Quant à la production intellectuelle, artistique, littéraire des migrants, elle participe, elle aussi, des changements culturels qui ont lieu à l'intérieur des frontières nationales. `

Pour autant, les analyses sur les migrations restent trop peu nombreuses ; les transformations des clivages sociaux – à commencer par le clivage national/étranger qui semble progressivement se substituer à ceux de « classes » – auraient mérité d'être étudiées depuis longtemps. Mais, pendant des décennies, le sujet a été nié politiquement : il relève du « non-politique ». Faut-il alors poser la question de savoir si une négation politique autorise une négation intellectuelle, lorsque l'on sait que le travail de construction sociologique d'un objet n'est pas indépendant de celui de sa construction politique ? Or, si le premier est rendu plus délicat quand le second n'apparaît pas, c'est aussi, comme Sayad (*op.cit.*) l'avait écrit au sujet du champ scientifique français, parce que les hiérarchies sociales et les hiérarchies intellectuelles ne sont jamais bien éloignées les unes des autres. La corrélation entre ces hiérarchies est connue : la hiérarchie des objets intellectuels reproduit ordinairement la hiérarchie sociale de ces mêmes objets. Ici comme ailleurs, il convient donc d'appréhender la structure interne au champ scientifique qui détermine le choix des objets selon la position qu'ils occupent dans le champ social et politique [53]. Mais ici peut-être plus qu'ailleurs, tant le champ politique a été mêlé à la « valeur ethnologique nationale ».

Ainsi, l'analyse de 273 mémoires soutenus, entre 1959 et 2011, à la Faculté d'ethnologie de l'Université d'État d'Haïti, a montré que 10 d'entre eux se sont intéressés aux déplacements internes et que 11 ont porté sur la question de la mobilité internationale. Parmi ceux-ci, 7 ont traité spécifiquement de la migration et de ses implications, à partir d'études de cas en République dominicaine (4), aux Bahamas (1), aux États-Unis (1) et au Canada (1) [54]. Quant aux publications dans les périodiques de la Faculté d'ethnologie et du Bureau d'ethnologie, on constate une absence totale de la migration comme objet d'étude [55]. Dans la *Revue de la Faculté d'Ethnologie*, sur 11 numéros parus entre 1963 et 1975, aucun ne porte sur la question [56]. Il en est de même pour les numéros du *Bulletin du Bureau d'Ethnologie*, parus entre 1942 et 1994 [57].

Le chantier migration est bien à travailler en Haïti, alors que l'anthropologie sociale reste perçue par nombre d'étudiants comme l'étude du monde rural et des croyances considérées comme traditionnelles auxquelles est attribuée une valeur identitaire – le *vodou* en particulier. Cependant, une histoire des institutions reste aussi à faire. En ce qui concerne la Faculté d'ethnologie et le Bureau d'ethnologie, l'influence de François Duvalier est reconnue [58]. Le recueil de la parole de témoins directs de la construction du champ ethnologique entre les années 1960 et les années 1970 – et ayant fait partie des premières promotions de l'Institut d'ethnologie – est d'ailleurs l'objet d'une recherche en cours. Les premiers témoignages montrent la pertinence à considérer la construction d'un récit de la nation pour lequel celle-ci s'est produite en tant qu'observatrice de sa propre singularité culturelle. Dans ce cadre, comment aurait-il été possible de s'interroger sur les frontières de la « nation », nécessairement brouillées par les mobilités ?

La question est bien celle de se savoir si le cadre rendait possible une interrogation sur les frontières de la « nation », mises en cause par la migration de ceux qui, pendant des décennies, ont été appelés *diaspora* et ont parfois été vus comme n'étant plus « Haïtiens ». En

quittant le pays, ils changent d'identité ; ils deviennent des « rebelles », des « étrangers », des « blancs ». Aujourd'hui, la catégorie *dyaspora* est moins péjorative qu'elle ne l'a été. Toutefois, des sentiments opposés y sont encore entremêlés : attirance et répulsion, rejet et fascination. Si le terme apparaît désormais dans les registres d'autodéfinition des migrants, ces derniers n'ignorent pas l'ambiguïté contenue dans l'appellation. Ils savent d'ailleurs jouer de la catégorie ; ils se réapproprient la dimension positive de l'identification collective (« faire partie de la *dyaspora* »), mais ils peuvent aussi rejeter le « devoir-être », en même temps que l'« identité morale » postulés ou attendus d'eux (« être un *dyaspora* »). Pour ceux qui ont subi la stigmatisation en même temps qu'ils ont suscité l'envie et l'espoir, c'est la proclamation d'une autre différence qui compte. Qu'implique en effet la mobilité ? D'une certaine manière, elle universalise. Elle permet un travail « d'universalisation » ou d'indifférenciation par rapport à d'autres. En ce sens, elle autorise à se penser « semblable » à d'autres : à se penser comme des « autres mêmes », semblables à d'« autres différents ».

Tantôt parias d'un ordre national, tantôt nouveaux parias d'un ordre mondial, les migrants, et plus largement la question migratoire, continuent de poser des défis à la fois politiques, sociaux et intellectuels [59]. À ce sujet, finalement, les écrivains nous en apprennent plus sur la question que les chercheurs. Sous la plume de plusieurs auteurs contemporains, la mobilité et l'exil ont été et continuent d'être un nouveau « lieu » à partir duquel se penser et penser Haïti. Dash (2011a) nous le rappelle ; il souligne combien les écrivains, en repensant les termes du bovarysme ou l'importance d'être un « autre » qui conjugue des appartenances multiples et croisées, ont dépassé, voire refusé, l'essentialisme contenu dans la soi-disant singularité haïtienne [60]. La migration est la possibilité de faire exister un « lieu » de rencontre qui ouvre le passé vers un avenir déterritorialisé.

Pour conclure cette réflexion, c'est vers Depestre que nous retournerons, en revenant sur le regard qu'il jette sur *Gouverneurs de la Rosée* qui, écrit-il, nous « replonge » dans une « authenticité ». Si ces mots rendent compte du legs que Roumain nous laisse, ils invitent – du moins est-ce l'hypothèse à partir de laquelle s'est fondée ma lecture – à considérer cette « authenticité haïtienne » comme une mémoire qui espère. Soixante-dix ans nous séparent de la publication du roman de Roumain, mais la révolution contemporaine à laquelle il appelait semble en effet toujours d'actualité : la déterritorialisation de la problématique identitaire doit sceller la clôture du projet révolutionnaire. Comme un viatique pour une anthropologie de la migration.

## Bibliographie

Anglade Georges, 1974. *L'espace haïtien*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.

Anglade Georges, 1977. *Mon pays d'Haïti*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.

Anglade Georges, 1982. *Atlas critique d'Haïti*, Montréal, ERCE et CRC, Groupe d'études et de recherches critiques d'espace, Département de géographie, UQUAM, Centre de recherches caraïbes de l'Université de Montréal.

Anglade Georges, 1990. *Cartes sur table*, Port-au-Prince/Montréal, Éditions Henri Deschamps/Études et recherches critiques d'espace, 3 volumes.

Anglade Georges, 2002. « Deux concepts en bout de piste. Dixième département et Double nationalité », *Le Nouvelliste* [Cahier spécial: Bilan Économique 2001], 7 mars 2002, p. 18-20.

Ans André-Marcel (d'), 1987. *Haïti. Paysage et société*, Paris, Karthala.

Ans André-Marcel (d'), 2003. « Jacques Roumain et la fascination de l'ethnologie », in *Œuvres complètes*, édition critique coordonnée par Léon-François Hoffmann, Nanterre, ALLCA/Paris Ediciones Unesco, p. 1378-1428.

Argyriadis Kali, Gobin Emma, Laëthier Maud, Núñez González Niurka & Jhon Picard Byron (dir.), 2020. *Cuba-Haïti. Engager l'anthropologie. Anthologie critique et histoire comparée (1884-1959)*, Montréal, CIDIHCA.

Barthélemy Gérard, 1989. *Le pays en dehors. Essai sur l'univers rural haïtien*, Port-au-Prince, Henri Deschamps.

Barthélemy Gérard, 1996. *Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire*, Port-au-Prince, Henri Deschamps.

Barthélemy Gérard, 1997. « Le rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronnage en Haïti », *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 148, n° 4, p. 839-862.

Barthélemy Gérard, 2000. *Créoles-Bossales. Conflit en Haïti*, Petit-Bourg, Ibis Rouge.

Barthélemy Gérard, 2003. « Voyage au pays des gouverneurs », in *Œuvres complètes*, édition critique coordonnée par Léon-François Hoffmann, Nanterre, ALLCA/Paris Ediciones Unesco, p. 1266-1296.

Bastien Rémi, 1985. *Le paysan haïtien et sa famille*, Paris, ACCT/Karthala (1re éd. :1951. *La Familia Rural Haitiana*, Mexico, Editions Libra).

Beçhacq Dimitri, 2006. « Les parcours du marronnage dans l'histoire haïtienne : entre instrumentalisation politique et réinterprétation sociale », *Ethnologies*, vol. 28, n° 1, p. 203-240. Édition numérique : <https://doi.org/10.7202/014155ar> [consulté en juin 2021]

Benedicty-Kokken Alessandra, Glover Kaiama L., Schuller Mark & Jhon Picard Byron (eds), 2016. *The Haitian Exception. Anthropology and the Predicament of Narrative*, Liverpool, Liverpool University Press, coll. « Francophone Postcolonial Studies ».

Bensaïd Daniel, 1999. « L'étranger, si lointain, si proche », *Villa Gillet*, cahier n° 8, avril 1999.

Bonniol Jean-Luc, 2005. « Entretien avec René Depestre », *Gradhiva*, n°1, p. 31-45.

Brouard Carl, 1938. « Doctrine de la Nouvelle École », *Les Griots. La Revue Scientifique et Littéraire d'Haïti*, vol. 1, n° 1, juillet-août 1938, 1re année, p. 2.



Brouard Carl, 1939. « Déclaration n°4. Que sont les Griots ? », *Les Griots. La Revue Scientifique et Littéraire d'Haïti*, vol. 1, n° 1, avril, mai, juin, juillet, août, septembre 1939, 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> année, p. 465-467.

*Bulletins du Bureau National d'Ethnologie*, Imprimerie de l'État, Port-au-Prince, Haïti. Numéros consultés : n° 1, février 1942 ; n° 2, 1943 ; n° 3, 1944 ; décembre 1946 ; mars 1947 ; n° 3, série II juillet 1947 ; n° 5, série II, juillet 1948 ; n° 12, série II, 1955 ; n° 13, série II, 1956 ; n° 14, série III, janvier 1958 ; n° 15, série III, mai 1958 ; n° 16, série III, octobre 1958 ; n° 17, 18, 19, série III, mars 1959 ; n° 20, 21, 22, série III décembre 1959 ; n° 23, 24, 25, série III, septembre 1960 ; n° 26, série III, janvier 1961 ; n° 27, série III, août 1961 ; n° 28, série III, mars 1962 ; n° 29, série III, novembre 1963 ; n° [n.c.], 1964 ; n° 31, série IV, septembre 1965.

Byron Jhon Picard, 2012. *L'engagement ethnologique de Price-Mars et son engagement politique*, thèse de doctorat, Québec, Université Laval.

Byron Jhon Picard (dir.), 2014a. *Production du savoir et construction sociale. L'ethnologie en Haïti*. Port-au-Prince, Éditions de l'Université d'État d'Haïti.

Byron Jhon Picard, 2014b. « Préface », in Paul Emmanuel C., 1962. *Panorama du folklore haïtien, Présence africaine en Haïti*, 3<sup>e</sup> édition de 2014, Port-au-Prince, Ronald C. Paul, p. III-IX.

Byron Jhon Picard & Niurka Núñez González, 2020. « Vers une ethnologie nationale : folklore, science et politique dans l'œuvre de Jean Price-Mars et Fernando Ortiz », in Kali Argyriadis, Emma Gobin, Maud Laëthier, Niurka Núñez González & Jhon Picard Byron (dir.), *Cuba-Haïti. Engager l'anthropologie. Anthologie critique et histoire comparée (1884-1959)*, Montréal, CIDIHCA, p. 241-313.

Cantón Otaño Diana, 2013. *Haiti y Cuba: la historia de dos pueblos*, Montréal, CIDIHCA.

Castor Suzy, 1988 ×1971×. *L'occupation américaine d'Haïti*, Port-au-Prince, Société haïtienne d'Histoire.

Castor Suzy, 1997. « Décentralisation et processus de démocratisation en Haïti », *Alternatives Sud*, vol. IV, n° 3, Louvain/Paris, CETRI/L'Harmattan, p. 161×177.

Célius Carlo A., 2005a. « Cheminement anthropologique en Haïti », *Gradhiva*, n° 1, p. 47-55.

Célius Carlo A., 2005b. « La création plastique et le tournant ethnologique en Haïti », *Gradhiva*, n° 1, p. 71-94.

Célius Carlo A., 2007. *Langage plastique et énonciation identitaire. L'invention de l'art haïtien*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Intercultures ».

Célius Carlo A., 2009. « Art et ethnologie en Haïti », in Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle suivi de revisiter l'Oncle*, Québec, Mémoire d'Encrier, p. 429-440.

Célius Carlo A., 2013. « Créolité et bossalité en Haïti selon Gérard Barthélemy », *L'Homme*,

n° 207-208, « Un miracle créole? », p. 313-331.

Célius Carlo A., 2018. « Histoire et ethnologie en Haïti », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 20, août 2018, p. 65-92.

Ciarcia Gaetano, 2001. « Exotiquement vôtres. Les inventaires de la tradition en pays dogon », *Terrain*, n° 37, p. 105-122.

Ciarcia Gaetano, 2008. « Jacques Roumain, *Œuvres complètes* », *Gradhiva*, n° 1, 2005, p. [n.c.].  
Édition numérique : <http://gradhiva.revues.org/403> [consulté en mai 2014].

Dash Michael, 2009. « Jean Price-Mars et l'image d'Haïti », in *Jean Price-Mars, Ainsi parla l'oncle suivi de revisiter l'Oncle*, Québec, Mémoire d'Encrier, p. 337-356.

Dash Michael, 2011a. « Haïti première république noire des lettres », *Littératures noires* (« Les actes »). URL : <http://actesbranly.revues.org/480>

Dash Michael. 2011b. « Ni français, ni sénégalais : identité haïtienne et bovarysme. », *Fabula-LhT*, n° 9, « Après le bovarysme ». URL : <http://www.fabula.org/lht/9/dash.html>.

De la Torriente Brau P., (1979×1934×). *Realengo 18*, La Havane, Editorial Gente Nueva.

Depestre René, 2005. « La France et Haïti. Le mythe et la réalité », *Gradhiva*, n° 1, p. 19-30.

Devauges Roland, [s.d] (postérieur à 1950). « La mission universitaire française », documents d'archives, non publiés.

Devauges Roland, 1954. « L'enseignement des sciences sociales », documents d'archives, non publiés.

Devauges Roland, 1955 (?). « Le Docteur Price-Mars, "Oncle" d'une nation », documents d'archives, non publiés.

Dormilus Arnold, 1994. « Répertoire des Bulletins et Publications du Bureau national d'ethnologie », *Bulletin du Bureau national d'ethnologie*, n° spécial 1987-1992, p. 114-124.

Dorner Véronique & Michèle Oriol,, 2012. « L'indivision en Haïti. Droits, temps et arrangements sociaux », *Économie rurale*, n° 330-331, p. 161-174.

Dorsainvil Justin Chrysostome, 1931 [1912-1913]. *Vodou et névrose*, Port-au-Prince, Imprimerie La Presse.

Dorsinville Roger, 1981. *Jacques Roumain*, Paris, Présence Africaine.

Dubois Laurent, 2004. *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge / London, Harvard University Press / Belknap Press.

Elie Jean Renol, 2008. *Participation, décentralisation, collectivités territoriales en Haïti : travail législatif et décisions administratives depuis 1987*, Port-au-Prince, Bibliothèque Nationale

d'Haïti.

Fick Carolyn E., 1990. *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, The University of Tennessee Press.

Firmin Anténor, 2003 [1885]. *De l'égalité des races humaines (Anthropologie positive)*, Nouvelle édition présentée par Ghislaine Géloin, Paris, L'Harmattan.

Fleischmann Ulrich, 2003. « Jacques Roumain dans la littérature d'Haïti », in J. Roumain, *Œuvres complètes*, Paris/Madrid, ALLCA/Éditions de l'Unesco, p. 1229-1265.

Fluehr-Lobban Carolyn, 2000. « Anténor Firmin : Haitian Pioneer of Anthropology », *American Anthropologist*, vol. 102, n° 3, p. 449-466.

Fluehr-Lobban Carolyn, 2005. « Anténor Firmin and Haiti's contribution to anthropology », *Gradhiva*, n° 1, 2005, p. [n.c.]. Édition numérique : <http://gradhiva.revues.org/302> [consulté en septembre 2014].

Fouchard Jean, 1988. *Les marrons de la liberté*, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps.

Fowler Carolyn, 1980. *A knot in the Thread: The life and Works of Jacques Roumain*, Washington D. C., Howard University Press.

Gaillard Roger, 1965. *L'univers romanesque de Jacques Roumain (Essai)*, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps.

Gobin Emma & Maud Laëthier, 2018. « Etnologías nacionales fuera de estado. Mediaciones intelectuales, políticas y artísticas en Haití y Cuba (1930s-1950s) », communication présentée au colloque du LMI MESO : *México y Centroamérica entre nuevas y antiguas fronteras. Innovaciones y controversias territoriales, culturales y políticas*, 6-9 novembre, San José (Costa Rica).

Harris Marvin, 1980. *Culture, people, nature. An introduction to general anthropology*, New York, Harper & Row.

Hector Michel, 2017. *Une tranche de la lutte contre l'Occupation américaine. Les origines du mouvement communiste en Haïti (1927-1936)*, Port-au-Prince, Michel Hector.

Herskovits Melville, 1937. *Life in a Haitian Valley*, New York, Alfred A. Knopf.

Hoffmann Léon-François (dir.), 2003. *Jacques Roumain. Œuvres complètes*, Paris/Madrid, ALLCA/Éditions de l'Unesco.

Hurbon Laënnec, 1985. *Le Barbare imaginaire. Sorciers, zombis et cannibales en Haïti*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sciences humaines et religions ».

James Cyril Lionel Robert, 2017 [1938]. *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*, Paris, Éditions Amsterdam.

Jolivet Marie-José, 1993. « Les cahiers de Marie-Sophie Laborieux existent-ils ? Ou du rapport de la créolité à l'oralité et à l'écriture », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 29, n° 4, p. 795-804.

Jolivet Marie-José, 1997. « Présentation », *Cahiers d'Études Africaines*, Numéro « La Caraïbe. Des îles au continent », vol. 37, n° 148, fasc. 4, p. 759-765.

Laëthier Maud, 2010a. *Anthropologie des migrations haïtiennes dans la Caraïbe: pratiques, identités et enjeux*, Programme de recherche, document non publié, Paris, IRD.

Laëthier Maud, 2010b. « Identifications and Kinships among Haitians in French Guiana. Observations on a Diaspora », in Philippe Zacaïr (ed.), *Haiti and the Haitian Diaspora in the Wider Caribbean*, Gainesville, University Press of Florida, p. 82-102.

Laëthier Maud, 2011. *Être migrant et haïtien en Guyane*, Paris, CTHS, section Anthropologie, collection, « Le regard de l'ethnologue », n° 26.

Laëthier Maud, 2014. « Des Amériques Noires à la diaspora noire dans les Amériques. A propos des lectures socio-anthropologiques », in Jhon Picard Byron (dir.), *Production du savoir et construction sociale. L'ethnologie en Haïti*, Port-au-Prince, Éditions de l'Université d'État d'Haïti, p. 197-213.

Laëthier Maud, Gobin Emma, Fundora García Adrian & Dmitri Prieto Samsónov, 2020. « La voix des masses : Ethnographie, journalisme et littérature chez Pablo de la Torriente Brau et Jacques Roumain », in Kali Argyriadis, Emma Gobin, Maud Laëthier, Niurka Núñez González & Jhon Picard Byron (dir.), *Cuba-Haïti. Engager l'anthropologie. Anthologie critique et histoire comparée (1884-1959)*, Montréal, CIDIHCA, p. 315-401.

Métraux Alfred, 1958. *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard.

Moral Paul, 1978[1959]. *Le paysan haïtien*, Port-au-Prince, Les Éditions Fardin.

Murray Gérald F., 1977. *The evolution of Haitian peasant land tenure : A case study in agrarian adaptation to population growth*, Columbia University, Department of Anthropology.

Noiriel Gérard & Éric Guichard (dir.), 1997. *Construction des nationalités et immigration dans la France contemporaine*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure.

Noiriel Gérard, 1988. *Le Creuset français ; histoire de l'immigration (19e-20e siècles)*, Paris, Seuil, coll. « L'Univers Historique ».

Noiriel Gérard, 2001. *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin, coll. « Socio-histoires ».

Oriol Jacques, Viaud Léonce & Michel Aubourg, 1952. *Le mouvement folklorique en Haïti*, publication du Bureau d'Ethnologie de la République d'Haïti, (série II, n° 9), Port-au-Prince, Imprimerie de l'État.

Oriol Jacques, 1964. « Grand deuil dans l'ethnologie haïtienne », *Bulletin du Bureau d'Ethnologie*, n° [n.c.], 1964, p. 11-17.

Palisse Marianne, 2008. *Rapport sur l'enseignement en Anthropologie et Sociologie à la Faculté d'Ethnologie*, Port-au-Prince, Université d'État d'Haïti.

Pérez de la Riva Juan, 2013 ×1979×. *Cuba y la migración antillana (1900-1931)*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales.

Price-Mars Jean, 1939. *Formation ethnique, folklore et culture du peuple haïtien*, Port-au-Prince, Éd. Virgile Valcin.

Price-Mars Jean, 1954. *Le bilan des études ethnologiques en Haïti et le cycle du nègre*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État.

Price-Mars Jean, 1998 [1928]. *Ainsi parla l'oncle : essai d'ethnographie*, Port-au-Prince, Bibliothèque nationale d'Haïti.

*Publications du Bureau National d'Ethnologie*, Imprimerie de l'État, Port-au-Prince, Haïti. Numéros consultés : n° 1, mars 1943 ; n° 2, novembre 1943 (Imprimerie Collège Vertières) ; n° 3, 1944 ; n° 4, 1948 (Imprimerie V. Valcin) ; n° 6, série II, juillet 1949 ; n° 7, série II, août 1950 ; n° 8, série II, février 1951 ; n° 9, série, avril 1952 ; n° 10, série, mars 1953 ; n° 11, série II, mars 1955.

Ramsey Kate, 2002. « Without One Ritual Note : Folklore Performance and the Haitian State, 1935-1946 », *Radical History Review*, n° 84, p. 7-41.

Ramsey Kate, 2005. « Prohibition, persecution, performance », *Gradhiva*, n° 1, 2005, p. 165-179.

*Revue de la Faculté d'Ethnologie*, Imprimerie de l'État, Port-au-Prince, Haïti. Numéros consultés : n° 6, 1963 ; n° 7, 1963 ; n° 8, 1964 ; n° 10, 1965 ; n° 11, 1966 ; n° 12, 1967 ; n° 13, 1968 ; n° 15, 1970 ; n° 16, 1970 ; n° 19, 1972 ; n° 25, 1975.

Roumain Jacques, 1934. *Analyse schématique 32-34*, Publication du Comité Central du Parti Communiste Haïtien, Port-au-Prince, V. Valcin.

Roumain Jacques, 1937. « La Tragédie haïtienne », *Regards*, 18 novembre 1937.

Roumain Jacques, 2003. *Œuvres complètes*, édition critique coordonnée par Léon-François Hoffmann, Nanterre, ALLCA/Paris Ediciones Unesco, coll. « Archivos », n° 58.

Roumain Jacques, 2007 [1944]. *Gouverneurs de la rosée*, Port-au-Prince, Éditions Fardin.

Roumain Jacques, 2013 [1931]. *La Montagne ensorcelée*, Paris, Le Temps des Cerises.

Rudder Véronique (de), Poiret Christian & François Vourc'h, 2000. *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques ».

Rudder Véronique (de), 1991. « Le racisme dans les relations interethniques », *L'Homme et la Société*, n° 102, « État et société civile », p. 75-92.

Rudder Véronique (de), 1998. « Identité, origine et étiquetage. De l'ethnique au racial, savamment cultivés... », *Journal des Anthropologues*, n° 72-73, p. 31-47.

Rudder Véronique (de), 2003. « De l'urbain au social : le 'cycle des relations raciales' », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 18, n° 3, p. 41-54.

Sayad Abdelmalek, 1990. « Les maux-à-mots de l'immigration. Entretien avec Jean Leca », *Politix*, vol. 3, n° 12, p. 7-24.

Shannon Magdaline Wilhemine, 1989. *Dr Jean Price-Mars and the Haitian elite, 1876-1935*, Ph.D. Thesis, Iowa City, Graduate College, University of Iowa.

Smith Matthew J. ; 2009. *Red and Black in Haiti : Radicalism, Conflict, and Political Change, 1934-1957*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

St-Amand Édris, 1942. « Pour l'ethnologie », *Le Nouvelliste*, 11 décembre 1942.

Toussaint Hérold, 2012. *L'utopie révolutionnaire en Haïti : autour de Jacques Roumain*, Port-au-Prince, Presses Nationales d'Haïti.

Tripier Maryse & Andréa Réa, 2008. *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte.

Trouillot Duverneau, 1885. *Esquisse ethnographique : le vaudoun aperçu historique et évolutions*, Port-au-Prince, Imprimerie R. Éthéard.

Trouillot Michel-Rolph, 1990. « The odd and the ordinary : Haiti, the caribbean, and the world », *Cimarrón: New Perspectives on the Caribbean*, vol.2, p. 3-12.

Trouillot Michel-Rolph, 1993. « Jeux de mots, jeux de classe : les mouvances de l'indigénisme », *Conjonction*, n° 197, p. 29-41.

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

Voltaire Frantz (dir.), 2015 ×1988×. *Pouvoir noir en Haïti. L'explosion de 1946*, Montréal, CIDIHCA.

---

[1] On trouve une chronologie des différentes traductions de *Gouverneurs de la rosée* dans les *Œuvres complètes* de Jacques Roumain (1907-1944) éditées par Léon-François Hoffmann (2003). Sur la vie et l'œuvre de Roumain, on consultera en particulier ce même ouvrage, ainsi que le texte de Carolyn Fowler (1980). Rappelons que *Gouverneurs de la rosée* est le dernier roman de Roumain, paru en décembre 1944,

près de quatre mois après son décès. Le roman est publié en France, en 1946, par les Éditeurs français réunis. En 1951, il l'est à Buenos Aires. À Cuba, c'est en 1961 que l'Imprimerie nationale, nouvellement créée, publie le roman et demande au poète et ami de Roumain, Nicolás Guillén, de rédiger son prologue.

[2] «Pays en dehors» (*peyi andeyo*) est l'expression utilisée pour désigner les campagnes du pays. C'est «l'en dehors» de la ville, de laquelle les paysans pouvaient être chassés.

[3] *Batey* vient du terme «bateye», qui désigne les grandes plantations sucrières établies à Cuba et en République dominicaine à partir de la fin du XIXe siècle. *Batey* est aussi utilisé pour signifier les misérables campements où la main-d'œuvre est installée. Des années 1910 à la fin des années 1940, près de 300 000 travailleurs haïtiens auraient «voyagé» à Cuba (Cantón Otaño 2013; Castor 1988 1971). Parmi ceux qui ont le statut de *vajero* («voyageur»), qui ont payé leur transport en bateau et se sont engagés «librement» pour un travail, certains rentrent ensuite en Haïti, où ils sont alors appelés *viejos* (Pérez de la Riva 2013 1979 : 84). C'est le cas de Manuel, héros de *Gouverneurs de la rosée*. Les travailleurs qui, à l'inverse, ne peuvent rembourser leurs dettes (notamment de transport) restent à Cuba. Leurs descendants sont surnommés *pichones* («oisillons») de *Haitianos*.

[4] Le terme *dyaspora* signifie migrant. Il est ici repris dans ce sens «émic» (Harris 1980).

[5] Une première version de cette réflexion a été présentée lors des journées d'étude qui se sont tenues à la Faculté d'ethnologie de l'Université d'État d'Haïti : «Ethnologie haïtienne et ethnologie d'Haïti : histoire d'une discipline et perspectives comparatives» (coord. J.P. Byron & M. Laëthier, 19-21 novembre 2014). Ces journées ont été organisées à l'initiative de l'équipe de recherche (Jeune équipe haïtienne associée à l'international, JEHAÏ – IRD – Université d'État d'Haïti, UEH, 2013-2017) qui a travaillé sur l'élaboration du savoir anthropologique à et sur Haïti, dans ses liens avec les constructions identitaires de la nation (cf. Byron 2014a). Le programme de recherche s'est ensuite élargi aux études semblables menées à Cuba. Pour une étude critique et comparative de l'histoire des anthropologies nationales haïtienne et cubaine : voir Gobin & Laëthier (2018) ; Argyriadis, Gobin, Laëthier, Núñez González & Byron (2020). Pour une mise en parallèle de *Gouverneurs de la rosée* et de *Realengo 18 (Tierra o Sangre)* de Pablo de la Torriente Brau (1934), voir Laëthier *et al.* (2020).

[6] Les *lwa* (ou «loas» selon l'écriture francisée reprise dans le roman) sont les entités que l'on sert dans les *sèvis vodou* (cérémonies) et auxquelles correspondent des personnalités codifiées.

[7] Le terme *abitan* vient d'«habitant» – terme de l'époque coloniale – qui désigne les cultivateurs regroupés sur des «habitations» (*abitasyon* ou *bitasyon*). Celles-ci sont formées d'unités de résidence (*lakou*) et de champs cultivés; ceux qui y vivent, unis par des liens de parenté et d'interconnaissance, s'y identifient. Voir Moral (1959), Murray (1977), Anglade (1974), Bastien (1985), Castor (1997), Dorner & Oriol (2012) et Elie (2008).

[8] Le *konbit* (ou «coumbite») est la principale forme de travail collectif. Le terme peut désigner une association de quelques dizaines de travailleurs agricoles – liés par la parenté, le voisinage, ou des situations sociales semblables – venus aider l'un d'entre eux. Entendu dans un sens plus large, *konbit* peut renvoyer à tout type d'associations de travail.

[9] De l'expression en créole *lòt bò dlo / lòt bò*, qui signifie l'étranger.

[10] Le terme s'appliquait, dans le contexte esclavagiste, aux esclaves qui s'enfuyaient des plantations (voir notamment Fouchard 1972) pour se réfugier dans les mornes ou les forêts. Plus généralement, il indexe une capacité de fuite et de résistance inscrite dans des rapports de domination. Sur les réinterprétations publiques du terme dans le contexte haïtien, voir Béchacq (2006).

[11] Rappelons qu'à partir de 1791, un mouvement insurrectionnel d'ampleur se déclenche dans la colonie française de Saint-Domingue. Les luttes révolutionnaires aboutiront à la rédaction de la première Constitution de 1801, par Toussaint Louverture, puis à la proclamation de l'indépendance du pays, sous le nom d'Haïti, en 1804 (sur l'histoire de la Révolution haïtienne, voir notamment James 2017 [1938] ; Fick 1990 ; Dubois 2004).

[12] Une précédente étude sur la présence haïtienne en Guyane française a montré comment la situation migratoire implique la mise en œuvre de compétences sociales à partir desquelles s'agencent, pour se croiser, se mêler ou s'opposer, des « identités du nous » et des « identités du je ». Pour appréhender de telles constructions identitaires – définies sous l'angle d'orientations propres à des individus autant que sous celui de l'investissement dans une « identité ethnique » –, j'ai alors avancé l'idée que celles-ci se déclinent à un double niveau : d'une part, au sein du groupe d'appartenance, c'est-à-dire vis-à-vis des autres Haïtiens, les compatriotes (il s'agit donc de l'« autre » en tant qu'« autre même ») et, d'autre part, avec les membres d'autres groupes socioculturels, saisis comme étant des « autres différents ».

[13] On consultera Hoffmann (2003), et notamment les textes de Fleischmann et d'Ans dans le même ouvrage.

[14] Le titre reviendrait à *La Montagne ensorcelée* (1931), inaugural en ce sens.

[15] Price-Mars écrivait que figurait là un « symbole dans lequel s'allie l'ethnographie à l'art pour prophétiser un meilleur avenir au peuple haïtien, qui, délivré, enfin des chaînes de toutes les servitudes, rendra plus habitable cette terre antiléenne dont il a agrandi les possibilités par la robustesse de ses muscles et la plasticité de son intelligence » (Price-Mars 1954 : 22).

[16] Le parcours politique de Roumain n'est pas ici présenté. Je renvoie le lecteur à ses nombreux écrits ainsi qu'à ceux auxquels ont donné lieu son œuvre, tant littéraire que politique (cf. *supra*, note 1).

[17] Le président Lescot s'attribue les pleins pouvoirs et le pays entre en effet en guerre contre l'Allemagne et le Japon après l'attaque de Pearl Harbor. La production nationale doit alors soutenir les efforts de guerre des États-Unis.

[18] C'est par exemple le cas avec l'implantation de la SHADA (Société haïtienne-américaine de développement agricole) qui introduit, au détriment des cultures vivrières, des plantations de sisal et de caoutchouc.

[19] Roumain revient sur ce massacre dans son texte intitulé « La tragédie haïtienne » (1937). Il y dénonce l'acte du dictateur dominicain Trujillo et le silence complice du président Vincent qui s'est fait



«l'organisateur de la misère des masses». Il indique que les habitants des campagnes, les *Gouverneurs de la rosée* – selon le titre qu'ils s'attribuent (*mèt la wose* en créole) – sont les victimes d'une «traite des nègres déguisée» (*ibid.*)

[20] Dans *Gouverneurs de la Rosée*, Roumain pose un regard différent sur le mode de vie des paysans de celui qu'il a développé dans *La Montagne ensorcelée* (1931). Voir à ce sujet : Gaillard (1965), Dash (2009, 2011a, 2011b) qui souligne l'influence de Price-Mars sur le développement d'une vision anhistorique de la vie paysanne.

[21] Pour déconstruire les thèses sur lesquelles repose l'idéologie de l'inégalité des races humaines, Firmin, alors membre de la Société d'anthropologie de Paris, interroge les conditions de production de la connaissance scientifique et les logiques de pouvoir à l'œuvre dans l'élaboration des savoirs. Il rejette ainsi la thèse développée par Joseph-Arthur de Gobineau. Comme l'a montré Fluehr-Lobban (2005), *De l'égalité des races humaines* pourrait être placé aux côtés des textes fondateurs de l'anthropologie de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle – tels ceux d'Edward Tylor (*Primitive Culture*, 1871) ou de Lewis Morgan (*Ancient Society*, 1877). À ce sujet, voir aussi la réédition de l'ouvrage de Firmin, en 2003, présentée par Géloin.

[22] Voir aussi Célius (2007, 2009).

[23] Sur la réflexion politique de Price-Mars, cf. Byron (2012) ; Byron & Núñez González (2020). Rappelons aussi que *La Revue Indigène* naît en 1927.

[24] Ses premières conférences datent de 1920 au Cercle port-au-princien. Il en donne aussi au cinéma Parisiana, puis au Club Primavera en avril 1922 (Price-Mars 1939 : 441-442). En tant que membre du groupement politique l'Union patriotique, Price-Mars intervient également sur des questions politiques (Shannon, 1989 ; Byron & Núñez González 2020). En 1919, il a publié *La vocation de l'élite*, qui reprend nombre de ses interventions.

[25] En 1941, sous l'impulsion de Roumain et de Price-Mars, la création du Bureau d'ethnologie et celle de l'Institut d'ethnologie (qui deviendra la Faculté d'ethnologie) institutionnalisent la discipline.

[26] Voir aussi Célius (2009, 2018).

[27] La lecture de l'article de Ciarcia (2001) m'a inspiré cette formulation.

[28] En octobre 1929, la célèbre grève des étudiants de Damien donne le coup d'envoi à une contestation qui gagne rapidement tout le pays – dont l'économie est amplement fragilisée par la chute du prix du café.

[29] En 1934, Roumain est à nouveau emprisonné. En 1936, un décret-loi interdit toutes les activités dites «communistes».

[30] Publiée entre 1938-1939, la revue est l'organe de diffusion du «mouvement spirituel» des Griots dit «l'École des Griots», alors composée de Louis Diaquoi, Lorimer Denis, François Duvalier, Kléber Georges Jacob, Carl Brouard et Arthur Bonhomme. Brouard écrit dans la déclaration n° 4 de la revue : «Nous autres,

griots haïtiens, devons chanter la splendeur de nos paysages, la douceur des aubes d'avril, bourdonnantes d'abeilles et qui ont l'odeur vanillée des kénépiers en fleurs, la beauté de nos femmes, les exploits de nos ancêtres, étudier passionnément notre folklore et nous souvenir que "changer de religion est s'aventurer dans un désert inconnu"; que devancer son destin est s'exposer à perdre le génie de sa race et de ses traditions» (Brouard 1939 : 467).

[31] Entendu dans sa définition la plus simple, le « noirisme » renvoie à la domination politique des « Noirs ». L'idée politique du « pouvoir au plus grand nombre » remonte au XIXe siècle. Néanmoins, il faut avoir à l'esprit que, dans les décennies 1930 et 1940, le « noirisme » peut s'entendre différemment selon les luttes qui opposent les individus, les partis et les oppositions qui les constituent. Ainsi, par la suite, en 1946, sous la présidence de Dumarsais Estimé, c'est la présence de ceux qui occupent les postes de l'administration qui est ainsi légitimée. Pour ceux qui ne participent pas au pouvoir, le « noirisme » s'entend dans un sens plus progressiste, et d'abord en termes de classes sociales.

[32] En ce qui concerne l'intérêt porté au *vodou*, il faut mentionner les travaux fondateurs de Duverneau Trouillot (1885) et de Justin Chrysostome Dorsainvil (1931).

[33] « Nous remîmes à l'honneur l'assôtor et l'asson. Nos regards nostalgiques se dirigèrent vers l'Afrique douloureuse et maternelle. Les splendeurs abolies des civilisations soudanaises firent saigner notre cœur. Virilement et glorieusement, puérilement aussi peut-être, nous jurâmes de faire de notre patrie le miracle nègre, comme la vieille Hellade fut le miracle blanc. Aux splendeurs orientales de l'antique Saba, nous rêvions de mêler la raison latine, et que de ce mélange conforme au génie de notre race naquît une civilisation intégralement haïtienne. Mais cette civilisation originale, où donc pouvions-nous la puiser, si ce n'est dans notre peuple ? Aussi, nos âmes inquiètes s'intéressèrent au folklore » (Brouard 1938 : 2).

[34] Le président sera renversé en janvier 1946, au moment où débiteront les événements connus sous le nom de « Révolution de 1946 » (Smith 2009 ; Voltaire 2015 [1988]).

[35] C'est la troisième campagne antisuperstitieuse, aussi connue sous le nom de « campagne de rejetés » ou « Renonce ».

[36] Roumain prend d'ailleurs position contre la campagne antisuperstitieuse : en mars 1942, il publie « À propos de la campagne "anti-superstitieuse" » et s'engage dans une polémique avec l'un des membres du clergé catholique, le père Foisset. Sur cette question, on pourra se référer à l'analyse de d'Ans (2003) et à Toussaint (2012).

[37] Il écrit : « Il demeurerait possible de se demander si l'Ethnologie haïtienne, visée bien davantage encore que le Bureau lui-même, n'aurait pas depuis ses origines, ses premières aubes, depuis la « Mimolaz » d'Innocent jusqu'aux plus récents « Essais », emprunté la mauvaise voie et trahi son destin ». Il reproche aux ethnologues de « s'être confinés dans la seule étude de nos croyances religieuses populaires. Car, enfin, il n'y a pas que les fins surnaturelles à préoccuper nos paysans. Il y a aussi et surtout leurs combien atroces conditions d'EXISTENCE TERRESTRE. » (Édris St-Amand, « Pour l'ethnologie », *Le Nouvelliste*, 11 décembre, 1942 : 1).

[38] Dans les années 1940, Port-au-Prince est un carrefour où se croisent de nombreux intellectuels

proches des milieux de l'ethnologie. Parmi eux, W.E.B. DuBois, Aimé Césaire, Alfred Métraux, Roger Bastide, Michel Leiris et Katherine Dunham. Durant leurs séjours, nombre d'entre eux assistent à des « galas folkloriques », organisés par le Bureau d'ethnologie, ainsi qu'à des conférences où art et ethnologie s'entremêlent. Lorsque Lorimer Denis dirige le Bureau, DuBois lui écrit : « Je crois que les survivances culturelles en Haïti et la masse de matériaux rattachant Haïti à l'Afrique constituent le plus précieux héritage et une base magnifique pour le développement culturel ultérieur dans l'économie, la littérature et l'art » (Oriol, Viaud & Aubourg 1952 : 80-81).

[39] Sur l'influence de François Duvalier sur la Faculté d'ethnologie et le Bureau d'ethnologie, on pourra se reporter au numéro du *Bulletin du Bureau d'Ethnologie* de 1964, dans lequel Jacques Oriol décrit la perte que représente, pour le pays et la discipline, la mort de François Duvalier.

[40] Voir aussi Benedicty-Kokken *et al.* (2016). Plus récemment, après le séisme meurtrier de janvier 2010, il était commun d'entendre que « l'exceptionnelle » résilience de la population venait prouver cette « nature exceptionnelle ».

[41] Terme qui provient de l'espagnol *bozal* et qui, en Haïti comme dans d'autres contextes esclavagistes, désignait les esclaves importés d'Afrique, nés sur ce continent. Les Bossales étaient ainsi différenciés des individus « nés » sur place et qualifiés de Créoles. Parfois utilisé de façon dépréciative, le terme bossale reste associé à une couleur de peau foncée, au monde rural perçu comme le dépositaire d'une africanité.

[42] On se reportera à l'analyse de Célius (2013) sur le modèle barthélemien.

[43] On se référera à l'analyse des personnages de *Gouverneurs de la rosée* par Barthélemy (2003).

[44] Pour reprendre l'image utilisée par Sayad (1990) dans son analyse des enjeux épistémologiques des recherches sur l'immigration en France.

[45] La recherche signalée sur l'histoire comparée des anthropologies haïtienne et cubaine (cf. *supra* ; Argyriadis *et al.* 2020) constitue, de ce point de vue, une première étape vers la compréhension des liens entre la discipline et les constructions nationales d'identités dans ces deux pays.

[46] Le « dixième département » est devenu, en 2005, le onzième par l'établissement, à l'intérieur des frontières nationales, d'un nouveau département.

[47] Ce ministère a été créé sous le gouvernement de l'ancien président Jean-Bertrand Aristide – par la loi du 25 janvier 1994. Avant sa création, un Commissariat aux Haïtiens d'Outre-Mer a été mis en place, en 1989. En 1991 fut aussi créé un Secrétariat du dixième département (CEDID), attaché à la présidence.

[48] Les estimations relatives au nombre d'« Haïtiens en dehors » varient actuellement entre 1,5 million et 4,5 millions de personnes.

[49] Anglade plaidait d'ailleurs en faveur de l'intégration des migrants dans la reformulation de la société (1977, 1982, 1990), contribuant ainsi à renouveler le débat sur la problématique identitaire.

[50] À titre d'exemple, on pourrait citer la mobilisation des Haïtiens vivant à New York et à Miami en faveur du retour, en 1994, de l'ancien président Jean-Bertrand Aristide, moment alors important dans la vie politique nationale.

[51] Après plusieurs années de controverses, en juin 2012, le président Michel J. Martelly a promulgué un amendement constitutionnel – réforme entamée par l'administration Préval-Bellerive – qui autorise la détention de plusieurs passeports. Pour ceux détenteurs d'une double nationalité, l'achat de biens dans le pays et la possibilité de se présenter à diverses fonctions électives – à l'exclusion de la présidence de la République, du poste de Premier ministre et du parlement – sont devenus possibles.

[52] Selon les données de la Banque interaméricaine de développement (BID, 2017), le montant des transferts serait d'environ 2 milliards de dollars depuis une décennie. En pourcentage du PIB, cela représente entre 22 et 25 %. À la suite du séisme de janvier 2010, les transferts ont atteint le chiffre de 2,1 milliards de dollars. À compter de 2018, ils ont connu une nouvelle hausse.

[53] En France, c'est à partir de la fin de la décennie 1970 qu'un nouveau courant des sciences sociales permet de «démarginaliser» l'objet «immigration», après qu'il fut resté longtemps nié. Sur ces questions, je renvoie le lecteur aux travaux de Gérard Noiriel, Véronique de Rudder et Maryse Tripier, dont certains sont indiqués en bibliographie.

[54] Je remercie Marianne Palisse de m'avoir transmis la liste qu'elle a produite de ces différents mémoires. Par ailleurs, en 1963, puis en 1970, la *Revue de la Faculté d'Ethnologie* (n° 7, n°15) publie une liste des mémoires soutenus à la Faculté en 1959, au cours de la période 1961-1963 et en 1969.

[55] Quelques auteurs évoquent néanmoins la question. C'est le cas notamment de Rémy Bastien (1951) et d'Alfred Métraux (1958), pour ne nous référer qu'à des auteurs dont l'influence a été certaine sur la manière dont l'ethnologie s'est développée dans le pays.

[56] À ce jour, 11 numéros de la *Revue de la Faculté d'Ethnologie*, parus entre 1963 et 1975, disponibles à la Bibliothèque haïtienne des frères de l'instruction chrétienne (Saint-Louis de Gonzague), ont pu être consultés.

[57] Cf. *Bulletin du Bureau d'Ethnologie*, série IV, n° 30, juillet 1964. De 1942 à 1944, sous la direction de Roumain, on distinguait la sortie des «Bulletins» et celle des «Publications». Par la suite, à partir de 1946, cette distinction ne se fera plus.

[58] Sur l'héritage de la période duvaliériste dans l'enseignement à la Faculté d'ethnologie et le contexte dans lequel il se déroule, on consultera avec intérêt le rapport de Marianne Palisse réalisé en 2008, à la demande du vice-rectorat aux affaires académiques de l'Université d'État d'Haïti.

[59] Une recherche récemment débutée sur le fonds d'archives de Roland Devauges montre d'ailleurs l'intérêt qu'il y aurait à appréhender de manière conjointe l'enseignement de l'ethnologie et celui de la sociologie à compter des années 1950. Membre de la mission universitaire de l'Institut français, entre 1951 à 1955, enseignant en sociologie et en ethnologie (à l'Institut d'ethnologie, à la Faculté de droit et à l'École normale supérieure de Port-au-Prince), Devauges écrit : «Alors que l'Ethnologie est apparue en Haïti par

réaction, en quelque sorte contre les Américains, c'est, semble-t-il, à leur instar qu'une place fut faite à la Sociologie dans les programmes scolaires [...]. Il explique que le cours « Introduction à la sociologie », mis en place en 1954, est « destiné à familiariser des débutants avec la conversion d'esprit nécessaire pour passer de la connaissance vécue d'une société à laquelle on appartient à son étude scientifique. Cette orientation un peu particulière s'explique par le fait qu'il s'agit de former de futurs fonctionnaires qui auront plus tard à se servir de leur formation sociologique dans leur propre milieu. [Devauges s]'efforce ensuite de les initier aux différentes méthodes d'enquête, tant ethnologique que sociologique, qu'il s'est] laborieusement efforcé de classer, en leur montrant les possibilités et les limites de chacune d'elles ; le milieu haïtien, du fait de l'immense décalage culturel de ses différents éléments, nécessite en effet pour son investigation, l'emploi d'un jeu particulièrement large de procédés techniques » (« L'enseignement des Sciences Sociales en Haïti », 1954). *Je remercie vivement Jean-Denys Devauges pour nos échanges et les archives de son père qu'il a mises à ma disposition.*

[60] On pourra notamment se reporter aux œuvres de Dany Laferrière, de Lyonel Trouillot, d'Edwige Dandicat ou encore à celles d'Émile Ollivier.