

## Chapitre 9

### INTIMITÉ NATIONALE ET APPARTENANCE CULTURELLE L'EXEMPLE DES ASSOCIATIONS HAÏTIENNES EN GUYANE

Maud LAËTHIER  
IRD, UMR 205, URMIS, Université Paris Diderot

Le cheminement politique d'Haïti, son évolution économique et le prolongement d'un système de normalisation idéologique selon lequel « ailleurs, la vie est moins difficile » ont conduit, depuis plusieurs décennies, de nombreux Haïtiens à quitter leur île. Aujourd'hui, on estime qu'ils sont ainsi plus de trois millions à vivre « en dehors » pour une population interne de près de dix millions de personnes<sup>1</sup>. Dans ce contexte, les migrations sont devenues une réalité économique et sociale ainsi qu'un enjeu politique majeur pour Haïti. L'importance des relations entretenues avec les migrants, les *moun dyaspora*, a d'ailleurs porté le premier gouvernement de l'ancien président Jean-Bertrand Aristide à considérer la somme des territoires occupés par des personnes se réclamant de la « nation haïtienne » comme un nouveau département. Ce que l'on a nommé le « dixième département » (devenu le onzième par la création d'un dixième département à l'intérieur des frontières nationales au cours de l'année 2003), auquel a correspondu la création du ministère des Haïtiens vivant à l'Étranger, a institutionnalisé un prolongement territorial légitimé par la revendication d'une appartenance nationale. Certes, dans le contexte post « 12 janvier », les relations entre migrants, non migrants et futurs migrants vont être modifiées ; que celles-ci se déclinent à un niveau individuel ou collectif, de nouvelles problématiques émergent dans leur construction. Les données présentées dans le cadre de cet article ont été recueillies avant le « 12 janvier » mais leur analyse montre toutefois leur importance dans l'étude de ces nouvelles problématiques<sup>2</sup>. Elle indique toute l'attention qui doit être portée au mode de construction du politique dans la migration et à partir de son expérience.

---

<sup>1</sup> Selon l'estimation 2010 de l'Institut haïtien de statistique et d'informatique, Haïti compterait 10.085.214 habitants.

<sup>2</sup> Les données présentées dans cet article se fondent sur des enquêtes de terrain réalisées entre 2002 et 2007. Leur analyse est développée dans Maud Laëthier (2011) dont est issue une partie du propos ici publié dans une version modifiée.

Sur la carte dessinée par la migration, les lieux n'ont pas tous la même valeur ; ils font l'objet d'une hiérarchie au sein de laquelle les États-Unis et la France figurent parmi les destinations les plus valorisées et valorisantes. La France reste, paradoxalement, un territoire et un « peuple » (*nasyon*) dont nombreux sont les Haïtiens à se sentir proches. Si les migrations vers les contrées de cet hôte lointain peuvent être vues comme le point de départ autant que l'aboutissement de contacts « interculturels » – leur inauguration se trouve dans la colonisation et dans l'instauration de rapports sociaux inégaux –, un autre phénomène est l'entrée sur cette scène migratoire de nouveaux acteurs. En effet, aujourd'hui, bien que les migrants ne figurent pas parmi les plus pauvres, les sommes et les relations nécessaires pour sortir d'Haïti ne sont plus réservées à une élite socioéconomique et de nouveaux acteurs sont apparus. Ceux-ci ont contribué à redéfinir l'émigration haïtienne en même temps qu'ils ont « élargi » l'espace de migration français en dehors de ses frontières hexagonales. Les mouvements en direction de la Guyane, sur laquelle se fonde la réflexion qui suit, sont à cet égard particulièrement illustratifs. Ici, les migrants, principalement originaires des départements du sud d'Haïti, sont souvent d'anciens cultivateurs aux modestes moyens. Peu ou mal connues, les migrations haïtiennes vers la Guyane naissent à la fin des années soixante, prennent de l'ampleur dans les années quatre-vingt et concernent aujourd'hui des milliers de personnes.

### En Guyane....

Marquée historiquement par la présence de populations amérindiennes, bushinenge<sup>1</sup> et par une population créole<sup>2</sup>, la Guyane, ancienne colonie française d'Amérique, devenue département d'outre-mer, s'est aussi constituée depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle de nombreux mouvements migratoires. Mais, cette spécificité s'est davantage accentuée sous l'effet des migrations que la société guyanaise connaît depuis une trentaine d'années. L'ampleur et la diversité de ces migrations ont en effet généré des bouleversements démographiques et sociaux. De la fin des années soixante à aujourd'hui, ces migrations ont

---

<sup>1</sup> Bushinenge et Noirs Marrons sont les appellations utilisées pour désigner les groupes descendants d'esclaves ayant fui les plantations surinamaises dès le XVII<sup>e</sup> siècle. Les troubles politiques survenus au Suriname à partir de 1986 ont favorisé les migrations vers la Guyane de certains de ces groupes.

<sup>2</sup> En Guyane, le groupe des Blancs créoles n'a pas pu durablement « survivre » à l'abolition de l'esclavage : la « non émergence » d'une économie de plantation a participé à sa disparition en tant que groupe constitué et économiquement dominant. Or, l'appellation « Créole » est restée pour désigner les anciens esclaves et affranchis ainsi que leurs descendants. Si pendant plus d'un siècle, les descendants de migrants pouvaient aussi « devenir » des Créoles, actuellement, c'est un groupe précis qui se désigne ainsi (Jolivet 1982, 1997, 2006).

contribué, pour l'essentiel, au triplement de la population. Désormais, les « étrangers » sont évalués à 50.000 personnes soit près du tiers de la population totale (29,7%, INSEE 2006). D'un point de vue sociodémographique, les mouvements migratoires ont notamment conduit à ce que le groupe des Créoles, longtemps majoritaire, ait perdu de sa prééminence numérique au point d'être devenu une minorité parmi les autres, même s'il reste politiquement dominant (Jolivet 1997). Cette transformation du contexte sociologique s'est aussi accompagnée de dynamiques identitaires nouvelles. Le rapport général que les Créoles ont construit avec les « autres » s'est progressivement modifié et la question des migrations, suscitant controverses et spéculations, inquiète quant à une potentielle remise en cause d'une « identité guyanaise ». Et, bien que le processus de créolisation ne soit pas interrompu, les phénomènes de catégorisation ethnique dominent les rapports sociaux : la mobilisation d'une appartenance « ethnique » et l'idée de « communauté » sont devenues des supports et des ressources agissant dans les relations individuelles et collectives. À côté de la représentation commune de la Guyane sous les traits d'une société multiculturelle, la présence de migrants est désormais une question particulièrement sensible et des processus de stratification identitaire interviennent, préfigurant l'élaboration de *frontières* entre les groupes. Dans ce contexte, les Haïtiens constituent l'un des groupes de migrants les plus nombreux. Aujourd'hui, ils sont officiellement plus de 15.000 soit près de 30% de la population immigrée dans le département (INSEE 1999, 2006)<sup>1</sup>. Pourtant, l'image du migrant haïtien, auquel on fait souvent correspondre un séjour en situation irrégulière, s'associe à l'idée de l'envahissement et la présence haïtienne reste entourée d'une relative méconnaissance. Les clichés culturels véhiculés à son encontre témoignent que le sens commun, s'appuyant sur la marginalisation sociale des migrants qui occupent les périphéries économiques et symboliques de la société locale, est moins sensible aux caractéristiques de cette migration qu'aux multiples conséquences de son insertion envisagée dans ses aspects « essentialisants ». L'« Haïtien » est une figure stéréotypée qui exprime et renforce une identification ethnicisante par association à une double extériorité d'origine nationale et culturelle.

---

<sup>1</sup> Dans cette situation, les Brésiliens, les Haïtiens et les Surinamais sont majoritaires. En 1999, ils sont respectivement estimés à environ 5%, 9% et 11 % de la population totale et à 15%, 30% et 35% des « étrangers » présents en Guyane (INSEE). Je rappelle que l'INSEE travaille à partir de deux catégories : « immigré », catégorie qui regroupe les « étrangers nés en France » et les « étrangers nés à l'étranger », et « étranger », catégorie qui regroupe les « étrangers nés à l'étranger » et les « Français par acquisition nés à l'étranger ». En Guyane, sont ainsi dénombrés 46.576 « étrangers » (dont 10.032 « étrangers nés en France » et 36.544 « étrangers nés à l'étranger ») et 41.649 « immigrés » (dont 5.105 « Français par acquisition nés à l'étranger ») (INSEE 2006).

## ... des Haïtiens

L'arrivée des premiers Haïtiens en Guyane se situerait entre 1963 et 1967. Elle aurait été initialement organisée par un propriétaire terrien, entrepreneur français, du nom de Lili Ganot, anciennement établi en Haïti. En 1963, cet homme décide d'installer en Guyane une exploitation agricole et recrute des travailleurs dans la région haïtienne de Fond-des-Nègres (département de la Grand'Anse) d'où il vient. Cet épisode fondateur se retrouve dans certains témoignages (Chalifoux 1988 ; Laëthier 2011) mais la mémoire de cette époque, tantôt définie comme ayant eu un rôle déterminant tantôt comme un simple projet isolé, diverge. Si pour les uns, ce temps constitue une « origine », pour d'autres, cet événement largement amplifié relève d'une « légende » dont il faut se départir pour situer l'immigration haïtienne en Guyane. Néanmoins, à ce mouvement organisé succède un autre et les migrants qui arrivent proviennent en majorité du sud d'Haïti.

Progressivement, des réseaux migratoires constitués de relations familiales, parfois amicales, se mettent en place. Désormais, ils entretiennent la migration en direction de la Guyane. Ces réseaux influencent les coûts de la migration, permettent au migrant de maintenir des liens avec Haïti et déterminent qui doit migrer. Appui précieux pour les nouveaux arrivés qui peuvent bénéficier d'aides affectives, matérielles et des possibilités de régularisation quand ils viennent dans le cadre d'un regroupement familial, les réseaux tissés de liens familiaux permettent également que des univers de normes soient traversés. Or, l'existence, l'utilisation et l'autonomie de ces réseaux sont relativement contradictoires au vu de facteurs politiques et idéologiques qui visent à restreindre leur efficacité dans une situation guyanaise où, on l'a dit, la problématique de la migration s'inscrit dans un contexte relationnel fortement ethnicisé. Aussi, si les réseaux sont des systèmes de ressources, s'ils initient, ils n'empêchent pas les collisions de réalités, rurales et urbaines, linguistiques et culturelles, sociales et politiques. Dans ce sens, ils véhiculent et entretiennent aussi un sentiment d'appartenance nationale, souvent régionale, au sein duquel l'apparition d'une certaine « identité » partagée par tous se fonde dans la confrontation à un nouvel univers de normes. La similitude, éprouvée et perçue subjectivement par les migrants, renforcée par des conditions de vie souvent difficiles dans le département, permet alors à une identification collective de devenir une « catégorie de pratique », pour reprendre Pierre Bourdieu. Dans la quotidienneté, elle rend compte de ce qui est partagé et de ce qui est posé différent. Cela étant, si l'existence d'une identification collective produit une « auto compréhension » que le mot *nasyon* contient, celle-ci est activée et se décline différemment à un niveau individuel. Il est en effet important de saisir qu'à côté de l'interpellation des migrants comme étant, au sein du champ

politique et culturel local, les représentants d'une « communauté » les renvoyant vers une « identité du nous » (Élias 1991 [1970]), les ressorts et les implications de la situation migratoire amènent à une configuration spécifique des relations non seulement avec les groupes présents en Guyane, mais aussi avec le groupe d'appartenance. Autrement dit, pour les migrants, la question des rapports sociaux se pose à un double niveau : vis-à-vis des « autres » (des « autres nations »), c'est-à-dire des non-Haïtiens, et vis-à-vis du groupe d'appartenance, des compatriotes. Des liens « construits » avec les membres de la société locale à la « reconstruction » d'un régime d'appartenance, c'est dans ce rapport dialectique que s'élabore une « compétence » sociale forgée à partir de la confrontation à l'identité et à l'altérité. C'est dans cette perspective que je m'attacherai à saisir les différentes modalités d'identifications et le rapport construit avec Haïti tels qu'ils se présentent au sein des associations laïques dites culturelles. Désignées en créole par les expressions *groupman tèt ansanm* ou *tèt kole*, selon leurs usages dans le contexte rural haïtien, les associations des migrants sont ici analysées à travers leur émergence et les expressions identitaires qu'elles véhiculent. À partir des trajectoires des responsables<sup>1</sup> associatifs, l'articulation entre des processus d'individualisation et les références à une « identité d'origine » illustrent les déclinaisons de l'appartenance au groupe en tant qu'instrument d'identification.

### 1.-L'émergence d'un réseau associatif

En 2006, sur l'ensemble de la Guyane, malgré les trente-une associations que l'on peut recenser, onze d'entre elles sont actives<sup>2</sup>. Parmi celles-ci, deux sont à Kourou, deux sont à Matoury et sept sont à Cayenne<sup>3</sup>. En grande

---

<sup>1</sup> J'entends par le terme « responsable », les personnes qui œuvrent comme membres actifs et influents en vertu des responsabilités et des rôles qu'ils remplissent au sein d'une association. En ce sens, c'est en tant qu'elles définissent des situations et émettent des opinions que ces personnes sont appelées des « responsables ». Cette définition se rapproche de celle utilisée par Micheline Labelle, Gaétan Baudet, Joseph Levy et Francine Tardif dans leur étude des « leaders d'associations ethniques » à Montréal (1993).

<sup>2</sup> En croisant les sources officielles et les témoignages, sur la période qui s'étale de 1982 à 2006, on peut recenser la création de trente-deux associations haïtiennes.

<sup>3</sup> En Guyane, la question migratoire ne se décline pas sur tout le territoire de la même manière. C'est d'abord dans l'agglomération de Cayenne, appelée « île de Cayenne »; constituée des communes de Cayenne, de Rémire-Montjoly et de Matoury que les migrants haïtiens sont les plus nombreux (Laëthier 2008, 2011). Cette présence massive est liée à la croissance urbaine que connaît, depuis deux décennies, cette agglomération, par ailleurs lieu d'identification spatiale et sociale des Créoles guyanais.

majorité, ces associations sont engagées dans des actions éducatives où l'alphabétisation, le soutien scolaire et la formation professionnelle sont les premières activités. Quelques-unes orientent leurs actions dans le champ de la santé, visant la prévention du sida et l'aide aux malades<sup>1</sup>.

Le mouvement associatif haïtien naît en Guyane au début des années quatre-vingt. En avril 1982, se crée à Cayenne la première association appelée ASCOMHA, Association de solidarité avec la communauté haïtienne. L'objectif d'ASCOMHA est d'agir en tant qu'intermédiaire avec les autorités administratives locales. Il s'agit d'apporter l'aide dont les compatriotes pourraient avoir besoin dans leurs démarches administratives. Mais, rapidement, en 1984, certains responsables et adhérents de cette association mettent en place ALPHA, Association pour la libre promotion des Haïtiens, nouvelle structure qui prend le relais de la première. Créée officiellement en mars 1983, ALPHA a pour but explicite « d'agir pour la promotion sociale et culturelle des Haïtiens »<sup>2</sup> tout en se voulant « un outil de formation en vue de faciliter l'insertion sans heurts de la population haïtienne dans la société guyanaise »<sup>3</sup>. L'activité principale d'ALPHA, qui a bénéficié au moment de sa mise en place de l'expérience d'un président qui a exercé les mêmes activités à Paris, est l'alphabétisation et la formation professionnelle. Or, au cours de l'année 1986, sans être officiellement dissoute, ALPHA cesse progressivement ses activités en raison de désaccords entre certains de ses membres. L'Association pour le développement communautaire de la jeunesse collinoise d'Aquin (ADCJCA)<sup>4</sup> est créée. En 1992, cette association devient l'Association pour l'insertion, le développement et l'éducation (AIDE). Aujourd'hui la plus active de toutes les associations haïtiennes, AIDE propose des cours d'alphabétisation, de soutien scolaire, de formation professionnelle ainsi qu'une aide aux adhérents dans leurs démarches administratives.

Ces quatre associations ASCOMHA, ALPHA, ADCJCA, AIDE ont été créées par des personnes arrivées en Guyane entre 1978 et 1984. Originaires des villages de la commune d'Aquin dans le sud d'Haïti, ces personnes ont joué un rôle actif au sein de chacune des associations en tant que responsables

---

<sup>1</sup> Ces associations ont un statut juridique reconnu dans le cadre de la « loi 1901 » (dépôt des statuts à la préfecture). Leurs membres sont sous la direction d'un bureau exécutif (président, vice-président, secrétaire, secrétaire-adjoint, trésorier, trésorier-adjoint) et d'un conseil d'administration, avec un mandat renouvelable de deux ou quatre années. Ce statut et cette reconnaissance officiels permettent à certains responsables associatifs de jouer un rôle d'intermédiaire avec certaines institutions administratives locales et d'attirer un plus grand nombre de personnes. De ce point de vue, si les associations regroupent, en moyenne, entre une soixantaine et une centaine d'adhérents permanents, ces chiffres ne reflètent pas leur popularité et leur fréquentation occasionnelle par un plus grand nombre de migrants.

<sup>2</sup> In « Le cri d'alarme d'ALPHA, lettre aux Haïtiens de la diaspora », 5 juin 1984.

<sup>3</sup> Discours inaugural du président lors du premier anniversaire de l'association, le 19 mai 1984.

<sup>4</sup> La Colline est une section communale d'Aquin.

qui, parallèlement, étaient membres de deux partis politiques implantés en Guyane. Le premier parti, majoritaire, est le Rassemblement des démocrates progressistes (RDNP), le second est l'Union des forces progressistes haïtiennes (UFOPADA ou IFOPADA). L'UFOPADA a été créée en France par Serges Gilles, en 1980, tandis que le RDNP a été fondé par Leslie Manigat au Venezuela, en 1979.

L'implantation du RDNP en Guyane est rapide. À partir de 1983, L. Manigat tient des conférences dans le département où un représentant régional du parti est élu. L'implantation du parti a un objectif : « conscientiser les membres de la communauté ». « On nous disait que des groupes s'entraînaient dans la Caraïbe pour renverser [*dehouke*] le système de Duvalier »<sup>1</sup> explique l'un des plus anciens adhérents. À ce moment, les choix politiques et l'adhésion au RDNP sont déterminants dans la création de la première association : l'Association de solidarité avec la communauté haïtienne (ASCOMHA) s'apparente davantage à une cellule politique<sup>2</sup>. Les membres de cette association, qui fondent l'Association pour la libre promotion des Haïtiens (ALPHA), cherchent d'ailleurs à prendre quelques distances avec le parti. Avant l'élection de Leslie Manigat à la présidence de la République d'Haïti en février 1988 et après son renversement par un coup d'état militaire en juin de la même année, des émissions hebdomadaires sur la politique haïtienne, connues sous le nom de *Konbit'Alpha* et de *Pwoblèm Lakay*, sont diffusées sur des radios guyanaises. À partir de 1998, l'association AIDE ouvre une station de radio, appelée Radio Mosaïque, et continue de diffuser des émissions politiques du parti. Aujourd'hui, le RDNP ne compte plus qu'une cinquantaine de membres actifs aux dires du délégué régional. Néanmoins, et malgré les relations informelles du RDNP avec le gouvernement haïtien, L. Manigat continue de tenir conférence en Guyane. Au moment de ses visites dans le département, il n'oublie jamais de rappeler le rôle qu'il prête à ses compatriotes « en dehors » pour le développement d'Haïti. En 2005, candidat aux élections présidentielles haïtiennes, L. Manigat, entouré des responsables de sa section en Guyane et reçu par le Conseil Général, justifie sa rencontre avec « la communauté haïtienne » dans les termes suivants : « Tout Haïtien souhaite revenir, à nous de conduire Haïti sur la voie de la modernisation politique, économique et sociale » (extrait de *La Presse de Guyane*, septembre 2005)<sup>3</sup>. Conscient que de tels propos ne

<sup>1</sup> Ces groupes étaient appelés « unités de travail et d'action ».

<sup>2</sup> Dès juillet 1985, s'était aussi mis en place le Comité d'action et d'aide sociale de Suzini (quartier où habitent en grande majorité des Haïtiens) sous l'impulsion des adhérents du RDNP. L'objectif de ce Comité était de se faire entendre des institutions administratives locales pour pallier les problèmes posés par les conditions sanitaires au sein du quartier cité (Calmont 1988). Lorsque ce Comité cesse ses activités, l'Association de défense des habitants du village de Suzini se crée, avant que lui succède l'Association de défense et d'aide aux personnes en difficulté (ADAPD), toujours en activité.

<sup>3</sup> *La Presse de Guyane* est le journal édité par le Conseil Général où l'actuel président de

peuvent que séduire ses hôtes guyanais, il insiste sur l'avènement d' « une nation équitable » qui permettra à tous les ressortissants haïtiens de la « diaspora » de rentrer dans leur pays (*ibid.*)<sup>1</sup>. Actuellement, certains membres du RDNP participent à d'autres associations haïtiennes et notamment au Comité de réflexion pour la démocratie en Haïti (CRDH), créé en 2005 et seule association à déclarer des activités politiques<sup>2</sup>.

En 1987, une autre association, l'Association pour le développement de la culture haïtienne et de la formation (ADCHF), se crée. Celle-ci entretient d'autres liens avec la politique haïtienne. Née de l'initiative d'un prêtre français ayant travaillé en Haïti, théologien de la libération, l'association se réclame bientôt du mouvement politique Lavalas de Jean-Bertrand Aristide, opposé au RDNP. Les prises de position en faveur d'une amélioration de la situation socio-économique des Haïtiens en Guyane assurent, au prêtre et à l'association, une grande popularité auprès des migrants<sup>3</sup>. Entre 1990 et 1991, le prêtre emblématique organise, par l'intermédiaire de l'association et avec l'aide financière de l'État français, des retours en Haïti. Bientôt, il quitte, à son tour, la Guyane pour rejoindre la capitale haïtienne où il devient un conseiller personnel du nouveau président, Jean-Bertrand Aristide. Les activités associatives se poursuivent et bénéficient du soutien que le Consulat, nouvellement créé, leur apporte tandis que les membres du RDNP sont ouvertement accusés d'être des anciens macoutes venus se cacher en Guyane<sup>4</sup>. À la fin de l'année 1991, aidée d'autres responsables, l'Association organise une collecte de fonds en vue de soutenir le retour de J.-B. Aristide (renversé en septembre 1991). Cette opération, appelée *Voye Ayiti monte* (le VOYAM est un projet lancé par J.-B. Aristide), permet la création de la première fédération des associations haïtiennes en Guyane. Appelée Union des associations haïtiennes en Guyane (UAHG), cette fédération est alors dirigée par le pasteur de l'Église nazaréenne de Guyane qui permettra qu'un autre responsable, pourtant proche du RDNP, également fidèle de l'Assemblée de Dieu en Guyane, soit choisi pour emmener en Haïti les fonds collectés. En 1998, une gestion financière opaque, des accusations de malversations et de

---

l'association AIDE travaille au service de presse.

<sup>1</sup> Jean Chavannes Jeune, autre candidat à la présidentielle haïtienne de 2005, qui dirige la Mission évangélique baptiste du Sud d'Haïti, est également venu en Guyane sur l'invitation des pasteurs baptistes.

<sup>2</sup> En septembre 2010, Mirlande Manigat est venue en Guyane dans le cadre de sa candidature à l'élection présidentielle.

<sup>3</sup> Ce prêtre fut également à l'origine d'une autre association, l'Association Saint-Paul de Fourgassier, dont le projet reposait sur l'idée d'installer des familles haïtiennes sur les terres données par l'Église, situées à Fourgassier (commune de Roura). Au sein de cette association, le prêtre réussit à rallier des membres de l'Association pour le développement communautaire de la jeunesse collinoise d'Aquin (ADCJCA), anciennement proches du RDNP lorsqu'ils participaient à l'Association pour la libre promotion des Haïtiens (ALPHA).

<sup>4</sup> In « Notes sur l'emprise des duvaliéristes sur les Haïtiens de Guyane », document dactylographié, non signé, sans date, consulté à l'association AIDE.



détournement de fonds contraignent le président de l'ADCHF à démissionner. Il quitte la Guyane, retourne en Haïti puis rejoint les États-Unis<sup>1</sup>.

## **2.-Construction d'une identité associative**

### ***D'une identité culturelle à une pédagogie de l'intégration***

Cette exploration historique de la fondation des principales associations haïtiennes permet de remarquer l'existence d'un noyau de fondateurs qui entretient des liens d'interconnaissance et assure la continuation des associations et/ou la naissance de nouvelles. Tous les responsables sont des hommes nés en Haïti d'un âge moyen de quarante-cinq ans et proviennent des mêmes communes rurales du sud d'Haïti que la majeure partie de leurs compatriotes en Guyane. Ces personnes sont issues de couches socioéconomiques modestes mais non défavorisées : toutes ont pu bénéficier d'une scolarisation de plus de dix années. Tous ces individus sont francophones, même s'ils parlent systématiquement créole avec leurs proches ainsi qu'avec les membres de leur association. En Haïti, ils n'assumaient pas de responsabilités associatives ; c'est en Guyane qu'ils ont choisi d'endosser ce rôle et qu'ils en ont acquis les compétences pratiques. Une minorité active s'est ainsi constituée autour d'hommes qui ont saisi l'intérêt de se rassembler d'abord autour d'une parole politique avant de poursuivre l'entreprise associative en privilégiant des actions à visée sociale. On retient également que la majorité de ces groupements s'est effectuée sur la base de filiations politiques et religieuses. À des degrés divers, de nombreux fondateurs ont gardé des liens avec le RDNP, seul parti politique haïtien toujours en activité, d'autres affichent actuellement leur affiliation religieuse protestante. Adhésions politiques et adhésions religieuses se croisent dans la genèse du mouvement associatif.

Or, malgré la naissance « politique » des associations, dans les discours, l'engagement politique, la motivation à s'investir dans l'avenir politique d'Haïti ou le désir « d'aider les compatriotes restés en Haïti » ne sont plus explicitement présentés comme des éléments déterminants de l'action. La « marche avec les Haïtiens », pour reprendre une formulation utilisée, et les références à une « identité haïtienne » se sont peu à peu effacées comme catégories pertinentes. Dans le glissement qui s'est opéré, les responsables mettent systématiquement en avant leur volonté d'exploiter leurs compétences

---

<sup>1</sup> Les activités de l'ADCHF sont prolongées par une nouvelle association : l'Association de soutien aux familles des malades et de formations (ASFMF), créée en 1998.

individuelles pour les mettre au service de la « communauté haïtienne en Guyane ». Ils présentent cet enjeu comme une nécessité, sans cesse rappelée par des termes voisins de ceux-ci : « Les Haïtiens ont besoin d'être guidés ». La médiation associative comme moyen de s'investir dans une action sociale a permis que se dévoile la « mission » qui est la leur, par rapport à un « peuple », une « communauté », dont ils connaissent de l'intérieur les problèmes. Dès lors, la justification de l'engagement politique est reformulée pour trouver un sens en rapport avec la situation migratoire : le besoin de sortir de la stigmatisation liée au contexte politique que connaît Haïti. « Les gens continuent à mal voir les Haïtiens à cause de la politique d'Haïti » entend-on souvent.

Il ne s'agit donc plus seulement de maintenir ou de réinventer une relation spécifique avec le lieu d'où l'on vient mais de se positionner vis-à-vis de ce qui est défini comme étant la « communauté haïtienne » dans le département français<sup>1</sup>. À cet égard, et l'on sait combien la désignation joue un rôle important dans la constitution d'une « identité »<sup>2</sup>, il n'est pas indifférent de constater que les noms des associations ne spécifient plus une origine villageoise ou nationale, contrairement à l'affichage de ces appartenances au moment de leur mise en place. Quasiment toutes les associations citées ont progressivement fait figurer les termes d'« insertion », d'« intégration », d'« aide », de « développement », de « soutien » dans leurs nouvelles désignations. La motivation sur laquelle s'appuie la fabrique d'une identité associative est désormais l'action sociale, résolument non substantialiste. Conscients des enjeux d'essentialisation et des critiques émises sur la présence de migrants, les responsables expliquent qu'à la volonté de se donner une visibilité à travers la création d'une association a correspondu le souci de ne pas « s'enfermer dans une identité haïtienne ». L'objectif n'est plus de prôner une version ethnique du groupement mais d'œuvrer pour l'intégration.

Certes, chacun des responsables parle de « communauté haïtienne » en se réappropriant le discours politique et commun en Guyane mais, ce n'est pas la « différence culturelle » dont on réclame la prise en considération. La

---

<sup>1</sup> Les liens que les responsables entretiennent avec Haïti s'effectuent, à l'instar de leurs compatriotes, à travers des réseaux familiaux. Néanmoins, au cours de l'année 2007, l'association la plus active s'est engagée dans un projet de collaboration avec le Conseil Général de Guyane. Ce projet intitulé « GUYESSH KONTRE » a pour principal objectif « l'affectation d'un jeune diplômé guyanais au sein d'une fondation haïtienne de micro crédit, pour développer des actions de co-développement entre associations de Haïtiens résidant en Guyane et partenaires de leurs départements d'origine en Haïti, ceci en partenariat avec l'Association française des volontaires du Progrès » (site du Conseil Général de Guyane, [http://www.cg973.fr/La-cooperation-internationale#Developper\\_la\\_cooperation](http://www.cg973.fr/La-cooperation-internationale#Developper_la_cooperation), consulté le 28/10/07). Cette première initiative s'inscrit dans le cadre de la coopération décentralisée et du co-développement initiés par le ministère français des Affaires étrangères (Délégation à l'action extérieure des Collectivités locales). Cf. Laëthier 2009.

<sup>2</sup> Voir à ce sujet Quiminal (1991, 2000).

valorisation d'une identification culturelle comme stratégie sociopolitique s'efface au profit de l'action sociale. Ainsi, bien que pour la majorité des migrants, l'idée de nationalité soit un aspect important de l'identification, les associations, dans leur stratégie de visibilité, ne formulent explicitement ni une conscience d'appartenance à un ensemble culturel ni une volonté d'insertion qui respecterait cette spécificité. Par conséquent, au peu d'actions dirigées vers Haïti se joint la rareté des animations festives au cours desquelles une « culture haïtienne » serait susceptible d'être mise en scène<sup>1</sup>. En outre, s'il s'agit ni d'afficher ni de se laisser enfermer dans l'image d'une éventuelle « ethnie haïtienne » qui, dans le contexte guyanais, est dévalorisée et stigmatisée, l'affirmation instituée et dûment déclarée d'un « nous haïtien » irait à l'encontre de l'ouverture si revendiquée des associations. Celles-ci se déclarent en effet « ouvertes à toutes les ethnies de Guyane ».

Un glissement s'est donc opéré vers la notion d'« intégration », connue et utilisée par les institutions françaises à propos de laquelle les responsables savent qu'elle fait aussi sens pour leurs compatriotes. Et, si cette notion revient de manière récurrente, c'est parce que l'intégration constituerait le principal problème auquel serait confrontée la population haïtienne en Guyane. Or, on le sait, pour parler d'intégration – ou du manque d'intégration – il faut préalablement penser le groupe comme « spécifique », « extérieur », « étranger », et participer à un classement qui fabrique socialement et culturellement l'« autre » en tant que « différent ». De ce point de vue, tout en élaborant des images valorisantes de l'action associative, les responsables construisent des images négatives de leurs compatriotes, ces « autres mêmes », qui accèdent à une visibilité à travers les problèmes qu'ils rencontrent et incarnent. Parmi ces problèmes, l'analphabétisme et l'illettrisme sont systématiquement cités. Le défaut d'intégration des migrants y serait lié d'où la justification des actions associatives par le truchement des cours d'alphabétisation qu'elles proposent. De là, un fait est certain : le développement des associations a contribué à opérer une division au sein des migrants entre une très petite minorité agissante et une large majorité non active de ce point de vue, nous allons y revenir. Cependant, dans ce travail d'ordre collectif et non communautaire, la référence à une appartenance

---

<sup>1</sup> Exception faite en juin 2006, lors de la journée intitulée « Mémoires des habitants », organisée par le Développement social et rénovation urbaine (DSRU), où deux associations ont, pour la première fois, présenté une pièce de théâtre en créole haïtien qui mettait en scène les difficultés politiques et sociales de l'île. Dans cette pièce, Haïti est personnifiée sous les traits d'une femme, blessée par la dureté de la vie quotidienne, qui demande à être sauvée. La pièce jouée en créole haïtien se termine par la prise de parole d'enfants, métaphorisant l'avenir du pays, et s'adressant alors au public en français. À l'issue de cette représentation, le metteur en scène, trésorier d'une des associations, a rappelé dans *La Presse de Guyane* (11/12 août 2006) que le but de leurs « missions » était d'aider leurs « concitoyens à s'intéresser et à s'insérer dans la vie quotidienne et dans la vie guyanaise ».

nationale et culturelle haïtienne n'est pas absente même si elle se signale par ses contradictions.

### *Identité nationale et appartenance culturelle dans les discours des responsables associatifs*

La revendication d'une « haïtianité » apparaît sous deux formes principales : l'une se décline dans la narration de l'arrivée des migrants en Guyane, l'autre passe par la valorisation du créole. Dans les deux cas, elle fait appel au passé historique d'Haïti.

Concernant le premier aspect, les responsables associatifs (comme les acteurs politiques consulaires) présentent dans les mêmes termes l'arrivée des premiers migrants. On se souvient que cette arrivée est rattachée à la venue d'un entrepreneur français ayant amené d'Haïti ses ouvriers. Formulée dans des termes qui l'apparentent à un « mythe d'origine », l'arrivée des premiers migrants ne se déploie pas à l'aide d'un registre négatif : ne sont spécifiés ni l'origine rurale ni le contexte économique haïtien défavorable. Les premiers migrants apparaissent, au contraire, de façon métonymique, comme des représentants de la seule nation de la Caraïbe ayant conquis sa liberté et acquis son indépendance : il s'agissait donc pour les Guyanais d'« accueillir le premier peuple libre ». Élaborée par les responsables, cette « idéologie », dirigée vers l'extérieur, devient un support identitaire. Pour ces acteurs intermédiaires, qui s'instituent comme les dépositaires d'une mémoire des « premiers temps » de la migration, cette lecture permet d'interpréter et d'envisager la présence haïtienne dans la continuité d'une histoire glorieuse. Or, on saisit comment cette formulation dévoile une oscillation entre une intériorisation identitaire négative et la recherche de son dépassement : d'un point de vue subjectif, elle permet de sortir d'un modèle imposé instituant une « identité » globale et dévalorisante. Ces discours construits viennent ainsi renforcer l'idée d'un « soi collectif » valorisant, sorte de « communauté imaginée » (Anderson 1996 [1983]), dont la mise en récit exprime autant de stratégies pour des identifications individuelles à partir d'une histoire collective dont on a sélectionné certains éléments.

La seconde modalité sous laquelle se décline la référence à une « identité haïtienne » passe également par la valorisation de l'histoire nationale mais se prolonge dans la langue, le créole, rattaché à ce glorieux passé. Empreints d'un certain nationalisme, des propos proches des suivants s'entendent fréquemment :

« Nous, on a eu une histoire différente, on a fait la Révolution, cela fait deux siècles, on a fêté le bicentenaire en 2004. Grâce à cette histoire, nous, on a le haïtien, ce n'est

pas un créole, c'est une langue nationale [...] » (Cayenne, avril 2004).

L'homme qui prononce ces paroles, président de la plus importante association, revendique ici le fait de pratiquer un créole haïtien qu'il définit comme étant un « créole pur ». Par contraste, cet homme, comme de nombreux autres responsables, n'hésite pas à dénoncer la pratique d'un créole jugé « grossier » de la part de ses compatriotes. Nous retrouvons là la distinction sociologique entre un *kreyòl swa* (« créole fin »), davantage parlé par les bilingues (créolophones et francophones), et un *kreyòl rèk* ou *gwo kreyòl* (« créole populaire »), représentant le pôle basilectal davantage parlé par les unilingues. La hiérarchie entre deux créoles permet la présentation du « créole pur » comme un facteur d'identification positive pour ces locuteurs qui le rattachent au passé national d'Haïti<sup>1</sup>. La mise en valeur de la « pureté » du créole haïtien, dans sa version mésolectale, et de la gloire du passé haïtien ne contredit qu'en apparence les discours tenus sur l'intégration linguistique et le fait que les associations ne se donnent pas pour objectif la défense d'une culture haïtienne. Cette mise en valeur participe avant tout à la recherche d'une distance vis-à-vis d'un substrat linguistique et culturel que l'on prête aux « autres mêmes », aux compatriotes. Lorsque les responsables insistent sur l'apprentissage du français dans le processus d'intégration des Haïtiens en Guyane, en n'omettant jamais de souligner l'importance de cette langue en Haïti, le souci qu'on leur reconnaisse une identité francophone alterne en effet avec la revendication d'un créole marqué du sceau d'une identité nationale valorisante. Une appartenance nationale commune est revendiquée à condition qu'elle se double d'une appartenance sociale distinctive où l'on se veut différent dans sa différence. C'est dans cette perspective que la station de radio de la plus importante association diffuse quotidiennement des programmes musicaux où du *konpa* et de la *mizik rasin* sont revendiqués comme des formes musicales « typiquement haïtiennes ».

La valorisation du passé haïtien, parfois sous une forme explicite et incisive telle que la condense la formule de ce responsable : « Toutes les nations noires attendent quelque chose de nous car nous sommes le premier peuple à avoir été indépendant », montre comment l'« identité haïtienne » joue dans les voies contradictoires des discours dans lesquels elle se trouve engagée. Les manipulations dont elle fait l'objet dévoilent la manière dont elle peut être emblème ou stigmat. À cet égard, il est pour le moins significatif que de nombreux responsables associatifs soient français ou aient déposé une demande de naturalisation. Les représentations de la citoyenneté française dans les relations établies avec les constructions identitaires ne peuvent, dans

---

<sup>1</sup> Sur les pratiques langagières des Haïtiens en Guyane et les représentations des différentes langues avec lesquelles ils sont en contact, voir Laëthier (2007).

le cadre de cette contribution, être analysées<sup>1</sup>. Néanmoins, il faut souligner qu'au prestige accordé au passeport français, et corrélativement au fait que la citoyenneté soit davantage statut que capacité, s'ajoute la recherche d'une inscription positive d'ordre individuel, qui soit reconnue dans l'espace social et politique guyanais : « être français » est donné à interpréter comme un indice d'intégration. Pourtant, si l'acquisition de la citoyenneté française constitue l'une des réponses possibles à la mise à distance dont les étrangers font l'objet, si elle est aussi prise de distance vis-à-vis des « autres mêmes », ce n'est pas la différence de nationalité en tant que telle qui paraît contraignante mais bien ce qui est construit autour d'elle, ce qu'on lui fait signifier. De ce point de vue, et paradoxalement, les personnes ayant la citoyenneté française avancent systématiquement des définitions plurielles : « français d'origine haïtienne », « français d'adoption mais haïtien de cœur », « franco-guyanais d'origine haïtienne ».

La difficulté des responsables de s'identifier à la figure de l'« autre même » ou à celle de l'étranger et leur volonté de démarcation et d'autonomisation par rapport aux compatriotes vont chez certains d'entre eux jusqu'à l'affirmation d'une incompatibilité avec le « mode de vie haïtien ». De tels propos sont mis en avant lorsque l'interrogation porte sur un éventuel retour définitif en Haïti. Tout se passe comme si l'« identité » créée dans la migration, que l'on veut être une « nouvelle identité », interdisait un tel retour. Les liens concrets avec la famille restée en Haïti sont bien sûr conservés mais les intérêts et les identités sont présentés comme ayant été construits en Guyane. Retourner vivre en Haïti apparaît incompatible avec ce à quoi on est désormais « habitué »<sup>2</sup>. Les responsables associatifs, y compris ceux qui sont à l'origine du RDNP ou qui en sont membres, ne se comptent pas toujours parmi les migrants qui retournent le plus souvent en Haïti<sup>3</sup>. En revanche, nombreux sont ceux qui soulignent qu'ils ont voyagé, qu'ils connaissent la métropole ou les États-Unis, qu'ils y ont envoyé leurs enfants poursuivre leurs études. Ils démontrent par là qu'ils ne sont pas enfermés dans le cadre haïtien ou même guyanais. Pourtant, concernant ce dernier aspect, les registres d'autodéfinition déployés, on l'a signalé, se complètent souvent du rapport construit avec la Guyane et avec la société guyanaise. Cherchant ainsi à dévoiler une des spécificités de l'« intégration », deux types de discours se dégagent des relations avec la

---

1 Cf. Laëthier (2011).

<sup>2</sup> Il est intéressant de remarquer, à ce sujet, la différence avec les discours promus au sein des assemblées protestantes. Dans cet univers religieux, les retours et les rapports avec Haïti légitiment les positions des leaders et les églises haïtiennes, par contraste, ont un rôle culturel plus marqué.

<sup>3</sup> Signalons que le Parti socialiste guyanais (PSG) a des alliés au sein du mouvement associatif haïtien et son influence passe par les responsables qui sont membres ou anciens membres du RDNP. Ils reconnaissent que le PSG attend d'eux qu'ils captent un électorat haïtien qui, pense-t-on, ira croissant.

société locale : un discours axé sur l'harmonie et l'absence de conflit et un discours qui insiste sur un manque de reconnaissance.

Le premier discours, qui minimise ou occulte les rapports de force entre les groupes, constitue une tendance de fond. La référence à une identité locale se distingue de la référence à une identité globale française et apparaît dans les discours à travers l'image d'une Guyane multiculturelle dans laquelle se juxtaposent des « communautés ». À ce moment, la logique particulariste d'un discours fédéraliste appliqué à la Guyane se substitue à la logique universaliste d'intégration à l'État français. Mais, tout en signifiant la diversité de la Guyane par la reprise de la terminologie utilisée dans les discours publics et par les médias, c'est ensuite et très souvent l'idée de « mélange » qui prend le relais. La présence haïtienne est alors fréquemment comparée à celle d'autres groupes migrants plus anciennement installés dans le département, notamment les Sainte-Luciens, et qui sont « devenus » des Créoles. Dans cette logique, certains mettent l'accent sur la non-pertinence des catégorisations nationales ou socioculturelles. « Ici, on est tous des immigrés » ; « Nous, on est Haïtien mais on vit ici et on est devenu des mélanges » entend-on alors. Rarement dans le cadre d'un entretien formel, des critiques sont émises sur la politique d'immigration et ses applications en Guyane. Il en est de même pour les attitudes racistes que tous avouent avoir connues et connaître encore. Les propos qui dénoncent le rejet restent minoritaires, non pas quant au sentiment qu'ils expriment mais quant à la manière directe de dénoncer cette situation.

De manière générale, les responsables associatifs, à la différence de la majorité des migrants, se retrouvent dans des champs pratiques et discursifs différenciés au sein desquels ils sont amenés à jouer des rôles et à tenir des places, parfois contradictoires. La prise en compte de ces différents régimes d'action et la possibilité qu'ont ces personnes de basculer de l'un à l'autre dévoilent l'ambivalence et la duplicité de leurs références identitaires. Entre une appartenance nationale (civique) véhiculée par l'État, une appartenance localisée (guyanaise) et une appartenance culturelle déclinée dans une identité haïtienne, différents régimes de subjectivation individuelle s'entrecroisent chez les responsables. Mais, chez chacun d'eux, l'identification individuelle est traversée par les dilemmes d'une définition de l'« intégration » qui mène parfois ce que l'on pense être « l'identité communautaire » à se conjuguer sur le mode mineur. Parallèlement, à un niveau collectif, il convient de préciser que l'idée de « communauté haïtienne », énoncée à travers une identité commune portée par les associations, ne fédère pas les compatriotes. Pour en comprendre les raisons et approfondir l'analyse de la construction d'une identité contrastive par les responsables, il faut s'arrêter un instant sur la façon dont le groupement associatif est perçu et vécu par l'ensemble des migrants.

### 3.- La participation associative

La façon dont les migrants apprécient et utilisent les associations montre qu'ils les conçoivent comme des sortes d'organes administratifs. En effet, bien avant de percevoir les associations comme des lieux de représentation identitaire, les migrants entretiennent avec elles un rapport essentiellement instrumental, ne les sollicitant que pour apporter des réponses concrètes à leurs problèmes. Pour de nombreux migrants, la participation à une association est dépendante de ce que celle-ci propose. Ainsi, femmes et enfants fréquentent les associations qui leur permettent de bénéficier des cours d'alphabétisation et des cours de « soutien scolaire ». Pour d'autres migrants, l'adhésion à une association s'inscrit dans le souci de se voir faciliter les démarches administratives, le plus souvent en lien avec une demande de régularisation. À cet égard, les adhérents attendent des responsables une certaine familiarité avec le fonctionnement administratif. Sur ce plan, une association est connue des migrants et de l'administration préfectorale pour son rôle d'interface : certains responsables sont devenus des interlocuteurs reconnus et efficaces, jusqu'à un certain point, auprès du pouvoir administratif local. Les documents que l'association procure à ses adhérents, comme les attestations d'inscription ou de suivis de cours d'alphabétisation, sont acceptés par l'administration préfectorale en tant que preuve d'une présence sur le territoire dans les dossiers de demande de régularisation. L'administration accepte également le dépôt de plusieurs dossiers de demandes de régularisation que l'association a aidé à constituer. Pour l'association, cette reconnaissance confirme sa légitimité et sa réputation.

Néanmoins, les rapports avec les associations sont ambigus. Si un comportement très fortement révérencieux est affiché face aux responsables, la méfiance est aussi constitutive de l'appréhension que l'on se fait de toute association : « Les gens qui sont dans les associations sont ceux qui cherchent le pouvoir » entend-on souvent. La participation associative est censée favoriser des relations intéressées entre les personnes et n'apparaît pas comme le garant d'un altruisme. Et, bien que chaque migrant, adhérent ou non d'une association, identifie clairement quels sont ses responsables, les relations avec ces compatriotes, les *gran tèt*, les *gran nèg* ou encore les *gwo nèg*, comme ils sont appelés pour souligner leur importance sociale, sont sans cesse renégociées. Pour la majorité des adhérents, la participation est conditionnelle. Ce manque d'assiduité est interprété comme une limite de la cohésion communautaire et apparaît avec récurrence dans tous les témoignages des responsables qui en font un des traits caractéristiques de la « nation haïtienne ». Cette attribution qui stigmatise une partie des migrants est pourtant la vision exactement inverse qu'en ont les Créoles qui habillent les Haïtiens – comme les Marrons – d'une dimension communautaire dont ils



déplorent la perte pour leur propre groupe. Mais, vécue par les migrants, l'attribution de cette stigmatisation prend un relief singulier et vient, à un autre niveau, rappeler le processus de différenciation sociale qui vise à faire exister, en Haïti, une « masse » et une « élite ». En Guyane, en effet, le vernis d'une aide à l'intégration et l'appellation de « citoyens » ou de « compatriotes » n'estompent pas la division hiérarchisée signalée au sein des migrants entre une très petite minorité composée des leaders associatifs et une large majorité à laquelle on fait adhérer certaines « caractéristiques ».

À titre d'exemple, si les réunions dominicales communes à la plupart des associations, qui sont d'abord l'occasion de rappeler la nécessité des cotisations<sup>1</sup>, apparaissent pour certains comme des instants de prise de parole et d'expression des malaises sociaux, elles se spécifient néanmoins par une ambiance très formelle venant sans cesse rappeler l'ordre hiérarchique qui détermine le rôle de chacun. La théâtralisation dont est empreint le déroulement de ces séances conforte la position de leader des responsables dont les attitudes, parfois teintées d'autoritarisme, et la rhétorique indiquent un statut qui se veut l'incarnation de quelque chose de « supérieur ». Cette « supériorité », assise de leur légitimité, passe par l'affichage d'une capacité à comprendre et à transmettre des informations relatives aux problèmes soulevés par les adhérents. Les responsables associatifs savent qu'en incarnant un savoir et une compétence, ces éléments ont non seulement une valeur symbolique qui contribue à leur prestige, mais aussi qu'ils ont un sens et une efficacité sociologique renforcée dans et par le contexte migratoire. En justifiant leurs actions par la nécessité d'une maîtrise de la langue française, en mettant l'accent sur l'éducation des enfants, en affichant leur connaissance du fonctionnement bureaucratique et administratif, en se montrant capables de la traduire en ressources pour leurs compatriotes, les responsables se posent en interlocuteurs « politiques », c'est-à-dire en médiateurs indispensables. C'est notamment le cas vis-à-vis des migrants récemment arrivés, en situation irrégulière. Pour ces personnes, les associations sont parfois perçues comme une clé qui permet d'accéder à un nouvel univers culturel pénétrable à l'aide de référents communs, qui passe en premier lieu par l'utilisation du créole.

Cela étant, si en public, les adhérents donnent du faste à une « élite » qui se joue d'une liturgie du pouvoir rehaussant le statut d'« intellectuels » parlant français, maîtrisant les codes de la société française, et que, de cette manière, ils font aussi fonctionner la séparation entre deux catégories de personnes, *moun lespri* et *moun sòt*, en privé, les critiques émises dénoncent le trop grand autoritarisme, la soif de pouvoir, la recherche de bénéfice financier. Jugés comme les politiciens sur leur capacité à faire, les dirigeants associatifs savent

---

<sup>1</sup> Pour toutes les associations, les droits d'inscription et les cotisations des membres sont les principales sources de financement, même si quelques-unes bénéficient de subventions publiques dans le cadre des programmes mis en œuvre par les politiques de la ville et de la santé.

d'ailleurs très bien que non seulement leur réputation dépend de leur capacité à apparaître comme les promoteurs de services efficaces à ceux qu'ils prétendent représenter mais que la suspicion et l'attitude de réserve caractérisent l'appréhension de toute structure de pouvoir. Et, si les critiques ne leur sont jamais directement adressées, elles ont cependant une efficacité : les rumeurs peuvent compromettre voire anéantir la carrière d'un président.

Certaines études ont montré que le mécanisme de la rumeur permettait une régulation sociale et politique visant à contrecarrer l'ascension sociale, économique ou politique individuelle. À titre d'exemple, dans cette perspective, Christine Chivallon (2004) analyse la multiplication non hiérarchisée de collectifs de migrants caribéens au Royaume-Uni, similaires aux associations ici étudiées<sup>1</sup>. Sans entrer dans le détail de cette analyse, cet exemple, parmi d'autres, permet à l'auteure d'envisager « l'expérience noire des Amériques » à l'aide de la notion de « communauté a-centrée » sous tendue par une logique de l'égalité de tous. De manière générale, cette « expérience noire » pourrait ainsi être qualifiée de « contre le politique » puisque son devenir s'associe à un contrôle permanent de l'accumulation de trop de pouvoir ou d'autorité dans les mains de certains acteurs. Or, on pourrait envisager d'explorer la construction de ce travail social « contre le politique » en s'interrogeant sur la non remise en cause de la rumeur. Si l'on suit cette idée, on gagnerait à questionner le consensus que la rumeur suscite et qui fait d'elle, au contraire, ce qu'il convient d'appeler une « arme politique ». Une analyse des conditions de recevabilité de la rumeur qui s'attacherait au travail de singularisation/désingularisation de la faute qu'elle met en œuvre permettrait de mieux cerner les mécanismes de son efficacité. Les témoignages recueillis auprès de ceux qui ont fait l'objet de rumeurs pour abus de pouvoir ou qui ont été suspectés de s'enrichir pour leur seul profit montrent que ces individus expliquent ces accusations comme des dénonciations injustes liées à la « nature » de la « communauté haïtienne » envisagée dans sa totalité. La cause serait à rechercher dans l'« identité » de la communauté caractérisée par une construction déficiente de la solidarité, qui procède, selon les cas, de la « jalousie », de l'« envie », de l'« hypocrisie ». À la singularisation de la faute fait écho la nécessité de la personne mise en cause de se dé-singulariser et de transformer ainsi la « faute » reprochée en cas exemplaire d'une cause collective. De manière symétrique inverse, lorsque des rumeurs sont lancées pour contrecarrer une ambition, les personnes qui les transmettent se rattachent à un collectif au nom duquel elles dénoncent ces abus : c'est pour le bien de la collectivité qu'il faut agir. Pour dénoncer une faute et la connecter à une entité constituée et reconnue (qu'il s'agisse de la nation ou de la communauté), il faut donc qu'un travail de dé-singularisation de la personne accusée soit fait. Dans ce schéma, il apparaît que l'individu prétendant à une position de

---

<sup>1</sup> Voir aussi Chivallon (2001, 2002).

représentation soit acceptable à condition qu'il se singularise dans certaines limites. Sa réputation en dépend. Pour définir ces limites, chacun, se positionnant alors comme membre d'une « communauté de jugement », devient le représentant d'une parole collective par référence à un intérêt général. Si une logique d'égalitarisme sous-tend cette dynamique, difficile néanmoins de ne pas voir en elle autant d'actes politiques.

D'une manière générale, la conscience de la signification des actions associatives existe d'abord chez les responsables et la participation des migrants ne doit pas s'appréhender en dehors d'une situation migratoire difficile. Pour bien des personnes, les associations se présentent comme un des seuls instruments susceptibles de répondre à leurs besoins : scolarisation des enfants, alphabétisation des adultes, formation professionnelle, soutien dans les démarches administratives. Comment, en raison d'une situation irrégulière pour certains, d'un défaut d'information ou d'un manque de connaissance linguistique, suscitant une réserve d'action, pour d'autres, ne pas avoir, à un moment ou à un autre, recours à cette « dépendance », créatrice de réseaux verticaux de « solidarité » ? De ce point de vue, les responsables, influencés par une certaine intellectualisation de leur condition, savent attirer les migrants autour de la défense de leurs propres intérêts. Chaque acteur associatif sait en effet que les associations n'existent que pour autant qu'est suscité auprès des membres un sentiment d'appartenance renvoyant à des valeurs et à des aspirations partagées. Pour ce faire, les catégories et les principes utilisés par les responsables associatifs fondent la proximité sociale des personnes auxquelles ils s'adressent même s'ils interprètent et unifient des caractéristiques « objectives » de l'identité des compatriotes. Ainsi, au cours de chaque réunion, il est répété aux adhérents qu'il s'agit pour eux et l'association de travailler au « changement de l'image de notre [la] communauté et [de] travailler pour les jeunes [...] ». Loin de revendiquer *un* ou *le* droit à la différence qui les amènerait à se penser « égaux » devant les autres groupes présents en Guyane, les migrants sont invités à se mettre dans une position où ils doivent prouver leur capacité à changer pour s'intégrer. Se dessinent ainsi, sans répit, les figures de l'altérité, de leur propre altérité. Et, lorsqu'une « identité » et une solidarité « communautaires » sont invoquées, elles viennent refléter l'intériorisation et l'inscription dans le rapport hiérarchique vécu par l'ensemble du groupe en Guyane. Cette construction permet non seulement de confirmer la nécessité de l'action associative mais également de réaffirmer la séparation entre les responsables et leurs compatriotes en insistant sur des éléments de distinction socioculturelle valorisants qui positionnent les premiers en tant qu'« élites ». Or, pour être performatifs, si les catégories et les principes utilisés dépendent de l'autorité acquise par ceux qui cherchent à la faire reconnaître comme fondée, dans le cas présent, ils s'inscrivent aussi dans une continuité « culturelle », centrée sur une logique verticale et hiérarchique, qui leur confère une efficacité pratique. Les

responsables connaissent l'efficacité des éléments distinctifs utilisés. Ils savent également que les principes visant à séparer une masse d'une élite sont un des pivots du modèle social haïtien et que, par conséquent, la différence individuelle, l'affirmation d'une singularité pour qu'elle soit reconnue par les compatriotes doit passer par ces traits distinctifs, par cette dualisation sociale<sup>1</sup>. Les éléments et les valeurs de différenciation sociale repris du modèle haïtien acquièrent une épaisseur sociologique d'autant plus importante en Guyane où il s'agit de faire face à un contexte où les sphères extérieures sont françaises, rendant ainsi encore plus « justifiables » les rapports d'inégalité basés sur ces éléments.

#### 4.- Énonciation et négociation identitaires : du « nous » au « je »

Les associations permettent à leurs responsables de former un groupe, « la communauté haïtienne », en s'attribuant un rôle : *représenter* le groupe sans *être* le groupe. Les lignes qui précèdent montrent à cet égard que la construction de leur identité individuelle joue sur l'affichage d'une altérité vis-à-vis du groupe d'appartenance et d'une similitude avec le contexte d'accueil, mais que tout se passe comme si une fois le processus de séparation avec les compatriotes achevé, celui du rapprochement devenait possible. Le travail identitaire des responsables se construit en effet autour de l'éloignement puis du rapprochement avec l'ensemble des compatriotes : le premier rendant possible le second. La « communautarisation » du groupe permet de s'arracher à ce magma de la majorité mais les responsables savent bien que c'est sur le théâtre de la « communauté » qu'ils se donnent à voir pour exister. Aussi, on revendique une « identité haïtienne » en jouant de son invisibilité tout en

---

<sup>1</sup> Il ne s'agit ni de reconduire ni de reprendre les lectures en termes de dualisme qui appréhendent la configuration sociale haïtienne à partir de dichotomies. Le substrat sur lequel repose un tel système interprétatif est l'institution d'une irréductibilité culturelle entre, d'un côté, une élite dirigeante minoritaire, porteuse d'une « culture créole » dont les principes idéologiques se sont inscrits dans la continuité de l'ordre colonial et, de l'autre, la majorité d'une population, à laquelle on fait adhérer un héritage africain, une « culture bossale » qui peut être étayée par la référence au marronnage (cf. Barthélémy 1990, 1996, 1997, 2004a, 2004b ; Cauna 2004). Or, si l'on retient l'existence d'une telle structure sociale duale, cela n'implique pas une analyse qui reproduise un dualisme en posant l'existence de deux histoires concurrentes au sein de la société haïtienne. Pour reprendre l'analyse de Carlo A. Célius et paraphraser cet auteur, si la formation sociale, soumise aux rapports de force entre les groupes qui la constituent, présente différentes historicités, parfois complémentaires, parfois concurrentes, où divers champs et logiques se chevauchent, s'influencent et se modifient, il s'agit néanmoins d'une histoire unique qui s'appréhende par l'estimation continue de ses articulations. Pour un examen critique des approches dualistes, voir la problématique du modèle social haïtien développée par Célius (1998a, 1998b, 2000, 2001).

cherchant à exploiter les ressources de l'espace associatif communautaire. Mais n'oublions pas que les responsables eux aussi revendiquent une appartenance haïtienne, quitte à s'en acquitter, à la négocier, à la déjouer en se référant à d'autres rôles. Dans une situation de semi-extériorité, grâce à la capacité de se mouvoir dans plusieurs systèmes normatifs, le maintien d'une appartenance, non plus subie mais renégociée, peut offrir une appartenance additionnelle. Cela se joue également entre responsables où à la démonstration d'une appartenance haïtienne devenue « autre » se joint l'affichage d'une proximité entretenue avec la société guyanaise. Le frontière se pose entre les uns et les autres en fonction d'une intégration dans un réseau de relations qui, non seulement, distingue de la masse de compatriotes, mais différencie aussi des autres Haïtiens constituant l'« élite ». Cette double opération s'effectue par l'établissement de relations plus étroites avec la minorité dominante créole, par l'assimilation ou l'intériorisation des valeurs propres à la culture française et, parallèlement, par la construction d'une distance d'avec tout ce qui porte la marque d'une spécificité haïtienne dévalorisante comme le créole populaire, l'analphabétisme ou les cultes *vodou*. Certes, les discours ne sont pas exempts de contradictions internes, notamment celles entre le dire et le vivre, qui passent sous silence des réseaux de relations constitués principalement de compatriotes mais, dans la situation migratoire vécue en Guyane, le fait d'afficher des relations avec des non-Haïtiens ou de fréquenter d'autres Haïtiens ayant une « carrière » semblable compte. À ce sujet et à un autre niveau, pourraient être comparées, dans les termes de la situation migratoire, l'idéologie de l'assimilation, telle qu'elle s'était déclinée en Guyane à partir de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, et celle de l'intégration, telle qu'elle est vécue par ces migrants.

Ces données montrent comment, à partir du concret de leur expérience et des notions reprises de l'extérieur, les responsables associatifs constituent un groupe identifiable au sein du groupe. Elles éclairent les intérêts contradictoires et les formes de légitimité par lesquels certains individus s'inscrivent dans une relation plus ou moins distanciée avec leur groupe d'appartenance. Sans être représentative de la diversité des constructions identitaires des migrants, cette analyse illustre la double logique que j'ai cherché ici à mettre en relief, à savoir : la formulation des liens sociaux par le truchement mémoriel d'une appartenance collective et d'une trajectoire migratoire partagée, parallèlement à des processus d'identifications individuelles qui cherchent à dépasser cette même appartenance dans ce qu'elle contient de violence symbolique et d'assignation.

Or, si ces formulations subjectives, ces dessins d'appartenances, relèvent d'une construction qui permet la sortie d'un modèle communautaire imposé en se servant des valeurs et des outils proposés par la société d'accueil, s'ils

camouflent les rapports de groupes spécifiques au contexte guyanais, ils ne les gomment pas : la conscience des formes de pouvoir local impliquées dans la hiérarchisation des groupes et par la situation migratoire existe<sup>1</sup>. Et, malgré le non-investissement actuel dans un capital culturel communautaire comme instrument de visibilité, malgré l'ambiguïté entretenue vis-à-vis d'une « identité haïtienne », la distance parfois affichée ou l'opportunité qu'elle peut constituer, l'« origine » signifie. Bien sûr, les responsables déplacent les frontières de l'altérité jusqu'aux confins de leur groupe. Mais de telles opérations, qui attestent d'une capacité d'adaptation, viennent aussi rappeler le maintien de l'origine nationale. On saisit alors toute l'ambivalence de ces positions qui délimitent une appartenance nationale et une appartenance culturelle, tout en ne valorisant pas ces deux dimensions simultanément.

Enfin, gardons à l'esprit que les données présentées dévoilent une des modalités de constructions identitaires des migrants en Guyane. À titre d'exemple, au sein des espaces habités, ce sont d'autres modes d'identification et de reconnaissance qui font sens. Le paradigme de l'identité/altérité dévoile l'émergence d'une logique territoriale où une conscience commune d'appartenance se construit à partir de l'imposition d'une « exo-identification » et la réactivation, par l'intermédiaire des réseaux familiaux et de voisinage, de normes socioculturelles fédératrices (Laëthier 2006, 2011).

Ce regard sur la situation migratoire des Haïtiens prolonge ainsi l'interrogation sur les significations ambiguës et parfois contradictoires des énonciations identitaires. En Guyane, ces énonciations s'inscrivent dans un contexte où les modalités de leur expression et les rapports entre les groupes sont multiples, mouvants et susceptibles d'être rapidement renégociés.

Enfin, pour le contexte haïtien, l'attention doit se porter sur le rôle grandissant que les migrants jouent dans le devenir du pays. L'intérêt à analyser ce rôle dans son lien au processus d'intégration dans les territoires de migration et à partir des nouvelles identités qui y sont construites prend une acuité particulière dans le contexte post « 12 janvier ». Les jalons pour l'étude de l'insertion de ces nouveaux acteurs intermédiaires sur la scène nationale sont ici posés.

---

<sup>1</sup> Sur le plan de la politique locale, la présence de différentes associations, de laquelle résulte la fragmentation des demandes des migrants, évite leur politisation sous la forme d'une action collective globale.

## Bibliographie

- ANDERSON Benedict, 1996 [1983], *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris, La Découverte.
- Anonyme, « Notes sur l'emprise des duvaliéristes sur les Haïtiens de Guyane », document dactylographié, non signé, sans date.
- BARTHÉLÉMY Gérard, 1990, *L'univers rural haïtien. Le pays en dehors*. Paris, L'Harmattan.
- BARTHÉLÉMY Gérard, 1996, *Dans la splendeur d'un après-midi d'histoire*. Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps.
- BARTHÉLÉMY Gérard, 1997, « Le rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronnage en Haïti », *Cahiers d'Études Africaines*, XXXVII (4), n° 148 : 839-863.
- BARTHÉLÉMY Gérard, 2004a, « Affranchis mulâtres et noirs libres en compétition pour le contrôle de la société post coloniale », *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, Nantes, n° 6 : 109-132.
- BARTHÉLÉMY Gérard, 2004b, « Réflexions sur deux mémoires inconciliables, celle du maître et celle de l'esclave », *Cahiers d'Études Africaines*, XLIV (1-2), n° 173-174 : 127-139.
- CALMONT Régine, 1988, *Migrations et migrants en Guyane française, l'exemple de la communauté haïtienne*. Thèse de Doctorat de troisième cycle, Bordeaux III.
- CAUNA Jacques de, 2004, « Haïti, les séquelles d'une révolution inachevée », *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, Nantes, n° 6 : 135-152.
- CHIVALLON Christine, 2001, « Religion as space for the expression of Caribbean identity in the United Kingdom », *Environment and Planning, Society and Space*, vol. 19 : 461-483.
- CHIVALLON Christine, 2002, « Présence antillaise au Royaume-Uni », *Hommes et Migrations*, n° 1237 : 62-69
- CHIVALLON Christine, 2004, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris, CNRS Éditions.
- CÉLIUS Carlo Avierl, 1998a, « Le contrat social haïtien », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, revue du CRPLC, Université Antilles-Guyane, n° 10 : 27-70.
- CÉLIUS Carlo Avierl, 1998b, « Le modèle social haïtien. Hypothèses, arguments et méthodes », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, revue du CRPLC, Université Antilles-Guyane, série Université de Juillet, « Sciences Sociales et Caraïbe. Session 1997 » : 110-143.
- CÉLIUS Carlo Avierl, 2000, « De Saint-Domingue à Haïti, l'invention d'un modèle » : 69-81, in Tristan Landry, Clémens Zobel (dir.), *Post-socialisme, post-colonialisme et postérité de l'idéologie*. Paris, Centre d'Études Africaines. EHESS, Paris.

- CÉLIUS Carlo Avierl, 2001, *L'avènement de l'art naïf en Haïti. Discours institué et nouvelle approche*. Thèse, EHESS, Paris.
- CHALIFOUX Jean-Jacques, 1988, *Chercher « lavi » en Guyane française. Témoignages d'Haïtiens et d'Haïtiennes émigrés*. Département d'Anthropologie, Québec, Université Laval.
- ÉLIAS Nobert, 1991 [1970], *La société des individus*. Paris, Fayard.
- Institut haïtien de statistique et d'informatique (IHSI), 2003, *Résultats préliminaires du 4<sup>e</sup> Recensement Général de Population et d'Habitat*. Port-au-Prince, Haïti.
- Institut national de la statistique et des études économiques, 1999, *Recensement de la population*.
- Institut national de la statistique et des études économiques, 2006, *Atlas des populations immigrées en Guyane*, INSEE Guyane, ACSE (Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances).
- JOLIVET Marie-José, 1982, *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, ORSTOM, coll. Mémoires, n° 96.
- JOLIVET Marie-José, 1997, « La créolisation en Guyane. Un paradigme pour une anthropologie de la modernité », *Cahiers d'Études Africaines*, (La Caraïbe. Des îles au continent), vol. 37, n° 148, fasc. 4 : 813-838.
- JOLIVET Marie-José, 2006, « Créoles et Marrons en Guyane : d'une créolisation à l'autre » : 107-123, in Carlo A. Célius (dir.), *Situations créoles. Pratiques et représentations*. Québec, CELAT, Université Laval, Éditions Nota bene, coll. Société.
- LABELLE Micheline, BAUDET Gaetan, LÉVY Joseph, TARDIF Francine, 1993, « La question nationale dans le discours de leaders d'associations ethniques dans la région de Montréal », *Cahiers de Recherche Sociologique*, n° 20 : 85-111.
- LAÉTHIER Maud, 2006, « Mémoires, historicité et créolisation, le cas des Haïtiens en Guyane française » : 125-139, in Carlo A. Célius (dir.), *Situations créoles. Pratiques et représentations*. Québec, CELAT, Université Laval, Éditions Nota bene, coll. Société.
- LAÉTHIER Maud, 2007, « Yo nan peyi laguyan tou. Pratiques et représentations langagières des Haïtiens dans l'île de Cayenne » : 193-207, in Isabelle Léglise, Bettina Migge (eds.), *Pratiques et attitudes linguistiques en Guyane : regards croisés*. Paris, IRD Éditions.
- LAÉTHIER Maud, 2008 : « Territoires de l'identité et identités des territoires. L'exemple de la migration haïtienne en Guyane française », *Les Cahiers de l'Idiotie*, n° 1, volume 1, Bibliothèque Nationale du Québec, Bibliothèque du Canada : 149-173
- LAÉTHIER Maud, 2009 : « Les associations haïtiennes sur la scène multiculturelle guyanaise. Énonciations identitaires et représentation d'une « communauté haïtienne de Guyane », Communication présentée au Congrès international de l'Association française de science politique,



Grenoble, section thématique 35 : « Du fait colonial à l'immigration contemporaine. La représentation des groupes minorisés, de l'Outre-mer français à l'hexagone », septembre 2009, Grenoble

LAËTHIER Maud, 2011, *Être haïtien et migrant en Guyane française*. Paris, CTHS, coll. Le regard de l'ethnologue.

QUIMINAL Catherine, 1991, *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migrations Solinké et transformations villageoises*. Paris, Christian Bourgois Éditeur.

QUIMINAL Catherine, 2000, « Construction des identités en situation migratoire, territoire des hommes, territoire des femmes », *Autrepart*, n° 14 : 107-120.

Laëthier Maud. (2011)

Intimité nationale et appartenance culturelle : l'exemple des associations haïtiennes en Guyane

In : Célius C.A. (dir.) Le défi haïtien

Paris : L'Harmattan, 213-237. (Horizons Amérique Latine).

ISBN 978-2-296-56868-6