Françoise Morin

Anthropologue, professeure émérite, Université Lumière, Lyon 2
professeure associée, dép. d'anthropologie, Université Laval et chercheure associée, [CIERA](#).

(1993)

“Entre visibilité et invisibilité : les aléas identitaires des Haïtiens de New York et Montréal.”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de l'article de :

Françoise Morin

“Entre visibilité et invisibilité : les aléas identitaires des Haïtiens de New York et Montréal.”

Un article publié dans la *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9, no 3, 1993, pp. 147-176.

[Le 18 février 2009, Mme Françoise Morin nous donnait sa permission de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : Francoise.Morin@univ-lyon2.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times, New Roman 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition complétée le 30 août 2012, à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, revue et corrigée par l'auteure le 1^{er} janvier 2013.

Françoise Morin

Anthropologue, professeure émérite, Université Lumière, Lyon 2
professeure associée, dép. d'anthropologie, Université Laval et chercheure associée, [CIERA](#).

“Entre visibilité et invisibilité : les aléas identitaires des Haïtiens de New York et Montréal.”

Un article publié dans la *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9, no 3, 1993, pp. 147-176.

Table des matières

Introduction

1. Historique de l’immigration haïtienne en Amérique du Nord

L’immigration haïtienne aux États-Unis

2. L’immigration haïtienne au Canada

3. La visibilité des Haïtiens de Montréal

4. Etre jeune Québécois d’origine haïtienne ?

5. L’invisibilité des Haïtiens de New York

6. Etre noir américain d’origine haïtienne ?

Références bibliographiques

Résumé / Resumen / Abstract

[147]

Françoise Morin

Anthropologue, professeure émérite, Université Lumière, Lyon 2
professeure associée, dép. d'anthropologie, Université Laval et chercheure associée, [CIERA](#).

“Entre visibilité et invisibilité : les aléas identitaires des Haïtiens de New York et Montréal.”

Un article publié dans la *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9, no 3, 1993, pp. 147-176.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Depuis le début du XXe siècle, plus d'un million d'Haïtiens ont du quitter leur pays d'origine pour émigrer dans l'espace caraïbéen, en Amérique latine, et dans les grandes métropoles occidentales. Cette émigration, due à des raisons tant économiques que politiques, est devenue massive dans les années 1960-1980, en particulier vers les États-Unis et le Canada ¹.

Durant la même période, la composition des flux migratoires de ces deux pays d'accueil connaît de profonds changements. Pour les États-Unis, il s'agit de ce que Bryce Laporte (1980) a appelé « la nouvelle immigration », en grande partie « non européenne et constituée, notamment, d'illégaux, de réfugiés et de femmes ». Cette remarque s'applique aussi au Canada où ce nouveau type d'immigration non européenne vient compenser le ralentissement de l'immigration traditionnelle en provenance du vieux continent.

¹ Je tiens à remercier Antoine Ambroise, Michèle Guillon, Edith Jean Baptiste Moïse, et Bernard Saladin d'Anglure pour leurs suggestions et critiques constructives d'une première version de ce texte.

Les Haïtiens vont arriver aux États-Unis et au Canada selon différentes modalités et en plusieurs vagues. Dans le premier de ces pays, la grande majorité s'installe dans la région de New York et dans le second, surtout à Montréal. Dans ces deux métropoles, ils auront tendance à reproduire les clivages de leur société d'origine. Mais cette reproduction va s'opérer dans des contextes sociologiques très différents, dans la mesure où, en émigrant aux États-Unis, ils deviennent invisibles, noirs parmi les noirs américains, alors qu'en émigrant au Canada ils entrent depuis 1984 dans la catégorie des « minorités visibles ».

Quelles difficultés engendrent pour les Haïtiens ces nouveaux contextes ? Comment instrumentalisent-ils leur culture pour s'y intégrer ? Quelles stratégies identitaires² élaborent-ils selon les appartenances sociales et les générations ? Telles sont les questions auxquelles nous voudrions répondre, après avoir fait un rappel historique de l'immigration haïtienne en Amérique du Nord.

[148]

HISTORIQUE DE L'IMMIGRATION HAÏTIENNE EN AMÉRIQUE DU NORD

[Retour à la table des matières](#)

Si pendant longtemps l'immigration haïtienne a été le fait quasi exclusif des États-Unis, on constate depuis les années 60 le développement d'un autre flux migratoire vers le Canada, mais dans un contexte totalement différent du premier. Nous en décrirons les principales étapes afin de procéder ensuite à des comparaisons entre ces deux situations.

² L'identité est ici conçue comme un concept dynamique. Elle n'est pas un donné mais un construit modulable selon les situations résultant des interactions. Nous nous intéressons en particulier aux stratégies identitaires élaborées par les Haïtiens pour faire face aux différentes situations socio-politiques des deux sociétés d'accueil et aux enjeux qu'elles suscitent. L'élaboration de ces stratégies font appel à un certain nombre de ressources identitaires comme la langue, la couleur, le territoire d'origine.

L'IMMIGRATION HAÏTIENNE AUX ÉTATS-UNIS

Avant de devenir massive à partir des années 60, l'émigration haïtienne vers les États-Unis était sporadique depuis la fin du XVIII^e siècle. Elle débuta avec les 800 volontaires de St-Domingue qui vinrent prêter main forte aux combattants de la guerre d'Indépendance et qui contribuèrent à la victoire des troupes américaines lors de la bataille de Savannah en 1779. Puis des colons et affranchis fuyant avec leurs esclaves St-Domingue et ses troubles prérévolutionnaires (1790) vinrent ensuite s'établir dans les villes de La Nouvelle-Orléans, de New York, ou de Philadelphie. Parmi ces émigrés, des hommes deviendront célèbres comme le négociant mulâtre, Jean-Baptiste Pointe du Sable, qui fonda le premier poste de traite sur la rivière Chicago, site sur lequel sera construite plus tard la ville du même nom, l'écrivain Moreau de St-Mery qui ouvrit une librairie à Philadelphie, ou le peintre naturaliste John James Audubon né en 1785 aux Cayes et qui arriva aux États-Unis en 1803 (Fontaine, 1976 : 112 ; Souffrant, 1974 : 134 ; Laguerre, 1984 : 160-167 ; Buchanan, 1987 : 132-33). L'instabilité politique de la période 1900-1915, puis l'occupation américaine d'Haïti (1915-1934) produisirent à leur tour leur lot de réfugiés sur le sol américain. Enfin un certain nombre de marines, soldats d'occupation en Haïti, reviendront chez eux avec leurs femmes et enfants haïtiens. Dans son histoire de l'immigration noire aux États-Unis, Ira de Reid (1939) dénombre, dans les années 30, environ 500 Haïtiens installés à New York. Ils « vivent dispersés, ont quelques clubs. Comme d'autres immigrants noirs, ils tardent à prendre la nationalité américaine. Ils se mélangent à d'autres groupes noirs et ressentent comme eux les préjugés en vigueur contre les gens de couleur ». Cette expérience de la discrimination raciale amènera certains d'entre eux à s'engager dans le mouvement politique de Marcus Garvey « Back to Africa » où ils occuperont des postes clefs (Fontaine, 1976 : 168). Ces immigrants haïtiens, plus éduqués que les autres immigrants noirs non-anglophones, sont majoritairement des hommes qui travaillent dans l'industrie, le commerce ou les professions libérales et très peu dans les services domestiques. L'approche assimilationniste de Reid lui fait présager leur américanisation à plus ou moins long terme.

Ce mouvement migratoire sporadique va se poursuivre dans les années suivantes. En 1940, on compte environ 5,000 haïtiens dans la région de New York. Parmi eux, Jacques Roumain et Lucas Prémice, deux pères du mouvement socialiste haïtien, qui fondent à New York l'Union Démocratique Haïtienne, probablement la première association communautaire haïtienne à l'étranger (Icart, 1987 : 37).

[149]

Une émigration massive à partir des années 60 ³

C'est sous le régime duvaliériste que l'émigration vers l'Amérique du Nord va s'amplifier. L'arrivée au pouvoir de François Duvalier en 1957 avec l'appui des « masses noires » bouleverse en effet la scène politique et provoque la fuite de ses opposants. C'est d'abord la bourgeoisie mulâtre qui est réprimée, des familles entières sont exécutées, ce qui suscite le départ d'un certain nombre. La plupart choisissent d'aller aux États-Unis, car les frontières du Canada leur sont fermées, les autorités de ce pays considérant, à cette époque, les noirs comme non admissibles. La grande majorité de ces bourgeois mulâtres, qui détenait depuis des décennies des rôles économiques dominants au sein de la société haïtienne, réussit à s'installer sans trop de difficultés économiques avec leurs familles à New York, de préférence à Queens.

Le début des années 60 est marqué en Haïti par une nouvelle vague de répression qui atteint cette fois-ci la petite bourgeoisie, en majorité noire. Dans un contexte de décomposition de l'économie haïtienne, de très faible industrialisation et d'absence de création d'emplois dans la fonction publique, ce climat de terreur suscite l'émigration d'un personnel qualifié. Fuyant cette « société en régression » qui ne leur offre aucune mobilité sociale, cadres moyens et supérieurs, médecins, in-

³ Les données concernant la communauté haïtienne de New York ont été recueillies au cours de différents terrains. Le premier eut lieu en 1973-74, financé par une bourse post-doctorale de la Fondation Ford. De courts séjours en 1976, 1978 et 1980 ont permis de compléter ces premières données. Dans le cadre d'un détachement au CNRS (1985-87) un terrain de plusieurs mois a été réalisé pendant l'été 1987 à New York. Puis de courts séjours en 1992 et 1993 ont permis d'actualiser les données.

firmières, avocats, enseignants, techniciens décident de partir. C'est un véritable « exode des cerveaux » puisqu'entre 1959 et 1967, près de 300 techniciens et professionnels vont émigrer chaque année (Icart, 1987 : 38). Le nombre total de sorties ira même en s'accroissant puisqu'il passera de 19,316 en 1963 à 53,587 en 1969. La plupart s'installeront en Amérique du Nord, même si certains font un détour par l'Europe et l'Afrique avant de s'y rendre. Les nouveaux États africains manquant de cadres, plus d'un millier d'Haïtiens sont ainsi recrutés par les organismes internationaux à titre d'experts. Mais ils seront souvent déçus par cette rencontre avec la terre ancestrale, et choisiront de repartir vers l'Amérique du Nord.

Pour émigrer aux États-Unis dans les années 60 il fallait au préalable obtenir des autorités haïtiennes un passeport et un visa de sortie. Les noms des futurs émigrants étaient présentés au Palais National où les services de François Duvalier se prononçaient sur le départ des candidats. Des enquêtes d'ordre politique prolongeaient encore les délais. Par la suite, la procédure ne sera plus personnalisée mais restera longue et coûteuse. Des agences de voyage se multiplient et offrent leurs services pour intervenir auprès des multiples services administratifs. Elles proposent de « faciliter » et surtout d'accélérer le processus, au prix de plusieurs centaines de dollars.

Une fois obtenus le passeport et le visa de sortie, il restait encore à négocier avec les services de l'ambassade américaine l'obtention d'un visa de résident permanent. Un Haïtien devait pour cela remplir un certain nombre de conditions, en particulier prouver qu'il pouvait subvenir à ses besoins, donc qu'il avait une offre d'emploi ou des revenus suffisants. En dix ans (1956-1965) 13,154 Haïtiens entreront aux États-Unis avec un tel visa, alors que plus du double (28,993) y arriveront comme « touristes ». La nouvelle législation américaine de 1965 (Immigration and Nationality Act), surnommée « la loi des frères et des soeurs » parce qu'elle favorisait notamment le regroupement familial, donnait la possibilité aux parents les [150] plus proches de citoyens américains (pères et mères, époux, enfants mineurs) d'émigrer aux États-Unis. En ce qui concerne « l'immigration de parents plus éloignés (frères, soeurs, enfants, adultes...), celle de parents de résidents étrangers et celle de personnes dont la venue est jugée souhaitable en raison de compétences particulières... la loi de 1965, amendée en 1976 et 1980, stipulait que leur entrée serait autorisée selon un sys-

tème de préférences dans la limite annuelle de 20,000 entrées par pays » (Noblet, 1993). Jusqu'en 1971, la plupart des immigrants haïtiens s'étaient refusés à demander la nationalité américaine ; ils ne pouvaient donc pas faire venir leurs parents proches. Quant aux autres procédures, elles étaient longues, compliquées, coûteuses, car il était bien souvent nécessaire de passer par les agents intermédiaires afin de réunir tous les papiers officiels et élaborer les stratégies adéquates à l'obtention de cette « U.S. eligibility » (Laguerre, 1984). A compter de 1971, date à laquelle Jean-Claude Duvalier devient président à vie, beaucoup d'émigrés haïtiens perdent l'espoir d'un changement politique en Haïti et demandent la nationalité américaine. Parmi ceux-ci, les femmes, plus nombreuses que les hommes à avoir émigré (53,4% entre 1953 et 1976), sont aussi plus nombreuses à devenir américaines. Comme beaucoup d'entre elles avaient laissé leur famille en Haïti, elles peuvent grâce à leur nouvelle identité bénéficier de la procédure du regroupement familial (loi de 1965) et faire venir mari, enfants et parents proches.

Mais cette stratégie reste encore minoritaire. Les statistiques des Services d'Immigration (I.N.S.) indiquent en effet qu'entre 1956 et 1983 il n'a été délivré que 115,926 visas d'immigrants à des Haïtiens, alors que 685 240 autres rentraient aux États-Unis avec un visa de touriste. Or, l'analyse de différentes publications (Sel, 1973 : 11, Dewind et Kinley, 1988 : 17) et nos propres données de terrain montrent que 75% de ces pseudo-touristes sont restés clandestinement aux États-Unis. L'obtention d'un visa de touriste est pourtant très onéreuse puisqu'elle requiert l'achat d'un billet aller-retour et une provision bancaire, comme preuve que l'on peut subvenir à ses besoins pendant le séjour. En 1970, on estimait le coût total de cette opération à \$ 1,500 par personne (Glick, 1975). Peu d'individus disposaient d'un tel capital et l'on comprendra qu'émigrer devenait une affaire de famille. Plusieurs parents cotisaient ou empruntaient pour faire partir celui ou celle qui avait le plus de chances de réussir, de gagner suffisamment d'argent pour rembourser et pour faire venir les autres membres de la famille. Contrairement à l'émigration de l'élite mulâtre de la fin des années 50 qui était familiale, celle-ci est individuelle mais résulte d'une stratégie familiale. C'est une véritable « idéologie de la migration » (Laguerre, 1984) que le candidat migrant devra intérioriser comme premier maillon d'une « migration en chaîne ».

Les « Boat People » des années 70

À partir de 1972, on assiste à un nouvel exode d'Haïtiens qui partent sur de frêles embarcations et arrivent sans papiers, et complètement démunis, au large des côtes de Floride. Ce sont pour la plupart des paysans analphabètes qui parlent uniquement créole. Ils fuient une situation économique et politique qui se détériore chaque jour davantage en Haïti. Au début, ce mouvement résultait d'initiatives individuelles. Quelques paysans construisaient un bateau et prenaient la mer avec [151] une quarantaine de personnes à bord. « Dans ces bateaux surchargés, le voyage est pénible et l'histoire de ces traversées n'est qu'une longue suite de misères et de souffrances » écrit J.Cl. Icart (1987 : 55). Certains font naufrage. D'autres s'arrêtent à Cuba ou aux Bahamas pour réparer le bateau, se ravitailler en eau potable et en nourriture. À partir de 1974, l'exode s'organise et devient pour les passeurs une entreprise rentable. Des cargos sont aménagés comme de « véritables négriers » capables de transporter plus de cent personnes par voyage. Pour payer leurs passeurs qui demandent entre \$ 300 et \$ 2,000 les gens « vendent pratiquement tous leurs biens, incluant le lopin de terre hérité des ancêtres, parfois depuis l'indépendance. D'autres doivent emprunter à des taux usuraires allant jusqu'à 100% » (Stepick, 1982 : 11). En dix ans (1972-1982) les autorités américaines enregistrent 47,666 demandes de « boat people » haïtiens venus chercher refuge en Floride. Mais si l'on tient compte de tous ceux qui ont préféré, à leur arrivée, rester dans la clandestinité, et de tous ceux qui sont morts en mer, on peut estimer que « près de 80,000 Haïtiens ont essayé de trouver refuge en Floride pendant cette période » (Icart, 1987 : 53). À partir de 1982, il s'agit d'un exode continu même si le gouvernement américain a pris une série de mesures pour empêcher cette immigration (Zolberg, 1992), notamment l'arraisonnement des bateaux d'immigrés clandestins par les garde-côtes américains. L'élection du Président Aristide en décembre 1990 ralentit le flux. Mais après septembre 1991, date du coup d'État militaire qui renversa Aristide, plus de 40 000 personnes fuirent sur ces bateaux « négriers » pour rejoindre les côtes américaines (Le Monde, 15 janvier 1993). Dans l'ensemble, les « boat-people » sont très jeunes, les deux tiers sont de sexe masculin et plus de la moitié se déclarent célibataires. Ils

proviennent de toutes les régions d'Haïti, plus de la moitié cependant sont originaires du Nord-Ouest, partie la plus pauvre et la plus déshéritée de l'île (Icart 1987 : 62).

Arrêtés par les garde-côtes dès qu'ils atteignent le littoral de Floride, ces Haïtiens sans papier ni visa sont envoyés en prison. Les Services d'Immigration leur refusent le statut de réfugiés politiques que la plupart demandent. Ils ne viennent pas d'un pays communiste et sont considérés comme des « migrants économiques » fuyant la pauvreté et non la persécution politique. Devant cette situation, plusieurs associations d'Haïtiens et de noirs américains dénoncent le caractère discriminatoire des mesures officielles puisque dans le même temps des milliers de Cubains, principalement blancs, ont bénéficié de l'asile politique. Pour contrer les menaces de déportation des « boat people », des comités de défense se constituent. Et en 1974, sous la pression de plusieurs prêtres haïtiens de New York, le National Council of Churches organise à Miami un Centre d'Information pour les Réfugiés Haïtiens. Ce centre a pour but de réunir des fonds pour obtenir leur libération sous caution et pour leur fournir des interprètes. Ils pourront ainsi se défendre pendant les audiences et expliquer les raisons de leur émigration. « Il n'est pas facile de séparer les motifs politiques des causes économiques. Dans la mentalité haïtienne les deux sont étroitement liés... Les Haïtiens présentent le climat de répression, d'arbitraire et de harcèlement entretenu par les autorités gouvernementales comme un des facteurs ayant motivé leur décision de partir » (Buchanan, 1982 : vii).

Cette odyssée tragique des « boat people » haïtiens fut largement couverte par les médias américains, ce qui eut certains effets positifs. Tout d'abord une plus [153] grande visibilité de la communauté haïtienne dont les nombreuses manifestations avaient alerté l'opinion publique américaine ; ensuite la dénonciation de l'ambiguïté et des pratiques discriminatoires de la politique de l'I.N.S. (Immigration and Naturalization Service) ; enfin la mobilisation des différentes minorités noires pour apporter leur appui à la cause haïtienne.

Dans les années 70, on estimait à 350,000 personnes la communauté haïtienne vivant aux États-Unis dont 72% dans l'État de New York, en particulier dans la ville de New York. Par la suite, il devint presque impossible de connaître précisément leur nombre en raison du chiffre important d'illégaux (environ 75%). Les estimations des années 80

vont de 550,000 (Dewind and Kinley, 1988) à 800,000 si l'on tient compte des enfants nés aux Etats-Unis (Laguerre, 1984).

L'IMMIGRATION HAÏTIENNE AU CANADA

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est qu'en 1962 que les services d'immigration canadienne mettent fin à leur politique discriminatoire à l'encontre des noirs. Pour M. Labelle et al. (1983 : 82) « cette abolition est due en grande partie aux pressions politiques en provenance des gouvernements caraïbéens pour qui l'émigration constitue une réponse importante et encouragée aux problèmes de chômage ». Ces auteurs constatent en effet à la même époque une intensification des liens économiques et politiques entre le Canada et la Caraïbe, et il « devient (donc) « gênant » d'afficher une politique ouvertement raciste ». Ils remarquent aussi que cette période correspond au Canada à un grand besoin d'une main-d'œuvre immigrante qualifiée ou non qualifiée, alors que se ralentit l'immigration en provenance d'Europe. Selon P. Dejean (1990) « les impératifs du développement du Québec de la « Révolution tranquille » avaient suscité, vers 1960, tout un ensemble de besoins qu'il fallait satisfaire, particulièrement dans le domaine des services ». L'expansion de ce secteur tertiaire résultant des réformes dans les institutions publiques de la santé et de l'éducation va en effet faciliter l'entrée d'un certain nombre d'Haïtiens appartenant au monde universitaire et aux professions libérales. En 1965, on note ainsi 88 entrées officielles d'Haïtiens dont 38 membres de professions libérales, suivis de 42 autres en 1966 (Dejean, 1990). A cette époque, les processus d'immigration sont simples. Il suffit d'entrer au Canada comme visiteur pour ensuite demander la résidence.

À partir de 1968, le nombre d'entrées en provenance d'Haïti s'accroît sans cesse, essentiellement au profit du Québec (93%) où l'on passe de 568 entrées en 1968 à 4,856 en 1974. Cet accroissement tient à des raisons déjà évoquées : comme le régime de terreur duvaliériste qui fait fuir la petite bourgeoisie, le retour d'Afrique des enseignants haïtiens recrutés au début des années 60 par l'UNESCO, la nouvelle

législation américaine (1965) qui rend plus difficile l'obtention d'un visa de résident permanent, et la relative tolérance des nouvelles lois canadiennes de l'immigration (Dejean, 1990). A cela s'ajoute l'image idyllique du Québec, pays accueillant qui offre des emplois bien rétribués et ouverts à tous, sans discrimination raciale. Cette image est véhiculée tant par des Haïtiens, déjà installés au Québec, que par les ressortissants québécois visitant Haïti ou bien vivant dans ce pays, tels les membres des congrégations religieuses, présents dans les écoles, [153] paroisses et dispensaires. Des agences de voyage vont aussi se multiplier et faire miroiter, notamment auprès des jeunes, le Québec comme un nouvel Eldorado. Enfin, l'affinité linguistique entre ces deux pays va indéniablement attirer un certain nombre d'Haïtiens qui vont utiliser cette communauté de langue et de culture au moment où le Québec recherchait des enseignants, des cadres et des techniciens d'expression française. L'analyse des statistiques d'entrées aux frontières, en particulier celles des intentions d'emploi des immigrants et immigrantes entrant au Canada, faite par M. Labelle et al. (1983 : 84) montre qu'en 1968 « 70% des Haïtiens entrant au Québec projetaient d'y travailler comme professionnels, techniciens et administrateurs. Cette proportion va cependant baisser graduellement, chuter en 1973 et se stabiliser ensuite aux environs de 15%. La moitié des professionnels entrés entre 1968 et 1972 se destinait à l'enseignement ». Ce voeu correspondait à leur niveau de qualification puisque 52,6% des immigrants haïtiens entrés en 1968 au Québec avaient un diplôme universitaire. Mais en 1973, ils ne sont plus que 16,5% (Jadotte, 1977 : 491).

Les conditions d'entrée dans ce « pays idyllique » sont en train de changer. En novembre 1972, le gouvernement canadien décide que dorénavant toute demande d'admission doit parvenir du pays d'origine. Il n'est donc plus possible pour un Haïtien d'entrer au Canada comme visiteur et ensuite de demander un visa de résident. Or, c'est l'époque où la population haïtienne immigrante au Québec est en pleine croissance. Par manque d'information ou victimes de la propagande d'agences de voyage qui présentaient ces mesures canadiennes comme transitoires, plus d'un millier d'Haïtiens continueront d'entrer comme touristes après novembre 1972 avec le projet de rester au Québec. Dès leur arrivée, ils feront l'objet d'enquêtes spéciales et seront menacés de déportation. C'est ce que P. Dejean (1978) a appelé « le drame des 1,500 ». Grâce à la mobilisation du Bureau de la Communauté Chrét-

tienne des Haïtiens de Montréal (CCHM), à une campagne anti-déportation mise sur pied par différents organismes haïtiens et québécois et à l'appui des grands media comme La Presse, Le Soleil et Radio-Canada, leur cause sera entendue et 55% d'entre eux obtiendront un visa de résidence.

Face au ralentissement économique et à la montée du chômage, le gouvernement canadien prend en 1976 d'autres mesures restrictives avec la loi C-24 sur l'immigration qui fixe le nombre et la qualité des personnes à admettre annuellement en fonction des besoins conjoncturels du marché de l'emploi. Ces mesures vont transformer les caractéristiques de l'immigration haïtienne qui, jusqu'en 1974, représentait 14,5% de l'immigration totale au Québec (Haïti étant le premier de tous les pays fournisseurs d'immigrants). Les immigrants indépendants, sélectionnés sur la base de leur qualification professionnelle, qui étaient majoritaires jusqu'en 1974, vont peu à peu être remplacés par des immigrants parrainés, qui représenteront en 1977 plus de 80% des Haïtiens reçus au Québec. L'immigration haïtienne de jeune qu'elle était, majoritairement masculine et dotée d'un niveau de scolarité élevée, deviendra à partir de 1975 plutôt féminine, âgée, et d'un niveau de formation moindre. Cette surféminité, selon M. Labelle et al. (1983), s'explique notamment par le rôle joué par les femmes âgées au sein de la famille. Comme immigrantes parrainées, elles viennent s'occuper de la garde des petits enfants et de l'entretien du foyer.

[154]

Ces restrictions vont certes ralentir le flux migratoire haïtien mais n'empêcheront pas une immigration clandestine importante entre 1978 et 1980. Ce sont surtout des « réfugiés de l'air » (P. Dejean, 1990) qui restent après l'expiration de leur visa de visiteur. Sous la pression du gouvernement québécois, des mesures spéciales seront prises en 1980 par le gouvernement fédéral du Canada pour régulariser leur situation. C'est ainsi qu'environ 4,000 Haïtiens obtiendront en 1981-82 la résidence permanente à titre d'immigrants indépendants. Estimée à 48,000 en 1986, la population haïtienne du Canada doit en 1993 largement dépasser les 50,000 dont la plupart sont installés dans la région de Montréal. Mais ils sont toutefois dix fois moins nombreux que les Haïtiens vivant aux États-Unis et principalement dans la région de New York et Miami.

LA VISIBILITÉ DES HAÏTIENS DE MONTRÉAL

[Retour à la table des matières](#)

Être Haïtien à Montréal dans les années 60, c'était pratiquer comme médecin, être enseignant ou professionnel. Le Québec manquait de cadres et embauchait par centaines ce personnel qualifié. L'apport en capital constitué par la seule formation des médecins qui avait représenté une très lourde charge pour l'économie d'Haïti (plus de quarante millions de dollars) constituait une véritable « aide haïtienne au Québec » (Dejean, 1978). Ces professionnels bourgeois, ces intellectuels de gauche étaient bien accueillis par l'intelligentsia nationaliste québécoise. Ils allaient travailler dans les universités, les hôpitaux, occuper des postes importants dans les centres et offices gouvernementaux. « Les Haïtiens apportaient un grand air frais de cosmopolitisme et donnait au Québec l'impression de jouer enfin le rôle de leader de la francophonie nord-américaine » (Germain, 1987). Le projet nationaliste québécois fascinait les Haïtiens. Beaucoup ont adhéré spontanément au Parti Québécois et voté oui au référendum.

C'était donc l'idylle entre révoltés francophones des deux plus importantes ex-colonies françaises d'Amérique. « Une sorte de complicité, qui ira en s'accroissant au fil des ans s'établissait ainsi entre, d'une part certains Québécois et groupes québécois et d'autre part, certains Haïtiens et groupes haïtiens fraîchement arrivés dans cette immensité pour eux assez insolite. Le « courant » passait... (Dejean, 1990 : 94). Les Haïtiens apportaient savoir et créativité et Montréal s'affirmait peu à peu comme une sorte de capitale intellectuelle de la diaspora haïtienne. Poètes, romanciers, philosophes, sociologues, éditeurs allaient y mener une réflexion en profondeur sur la situation haïtienne et proposer de nouveaux modèles pour sortir Haïti de son sous-développement. Des revues comme Nouvelle Optique, Collectif Paroles et des livres publiés par le CIDHICA (Centre International de Documentation et d'Information Haïtienne, Caraïbienne et Afro-Canadienne) vont circuler dans toute la diaspora en apportant une information, des analyses économiques et socio-politiques qui vont faire avancer la réflexion sur la situation haïtienne et préparer des hommes

qui reviendront en Haïti au cours de la brève présidence d'Aristide pour reconstruire le pays.

Des expositions de peintures, des représentations théâtrales et musicales marquées par l'exotisme de la culture haïtienne vont permettre aux Québécois de découvrir cette dernière. Jusqu'au mitan des années 70, la présence haïtienne est [155] donc bienvenue et ses ressortissants ne souffrent pas de réelle discrimination. Ils ne sont toutefois pas les seuls noirs au Québec puisqu'il existe une communauté noire anglophone fort ancienne. Présente dès le XVIII^e siècle, elle comprenait 1,132 personnes en 1759 et plus de 10,000 au recensement de 1971, dont la moitié originaire des Caraïbes. Les deux communautés habitent cependant dans des quartiers différents, les noirs anglophones surtout à l'ouest de Montréal, les Haïtiens dans des zones beaucoup plus diversifiées ; elles envoient leurs enfants dans des écoles différentes (les Haïtiens privilégiant les institutions scolaires privées francophones) et occupent des lieux de travail et de détente différents. Les Haïtiens entretiennent donc peu de contacts avec ces noirs anglophones. Conscients d'avoir d'autres référents linguistiques et culturels, de même que d'autres préoccupations politiques, les Haïtiens n'expriment pas de solidarité raciale. Ils expriment par contre une solidarité linguistique avec leur milieu francophone d'adoption et se sentent concernés positivement par le vote de la Loi 101 en août 1977 qui consacre la prééminence de la langue française dans la vie quotidienne au Québec (Dejean, 1978 : 100). Cette « fraternité linguistique » forge non seulement entre l'Haïtien et le Québécois « une communauté d'âme » mais explique aussi leur même désir d'émancipation culturelle de la mère-patrie (Laroche, 1970).

Si ces professionnels et intellectuels haïtiens vont s'insérer de mieux en mieux dans la vie économique, sociale et culturelle québécoise, la grande majorité des travailleurs haïtiens qui est arrivée au milieu des années 70 va par contre rencontrer beaucoup de difficultés. Sans formation ni diplôme, parfois analphabète, parlant plutôt créole que français, cette population majoritairement féminine va travailler dans le secteur de la manufacture (46,7% de la population féminine active haïtienne en 1981) et dans le secteur des services où elle occupe les emplois de domestique et femme de ménage (Labelle et al. 1984). Arrivée en pleine crise économique, elle doit s'adapter aux mauvaises conditions de travail, aux bas salaires, aux fermetures d'usines ou aux

mises à pied par suite de faillites des entreprises (près de 25% était au chômage en 1981), d'où l'importante « discontinuité » dans ses activités salariées (Labelle et Kempeneers, 1989). Mais les responsabilités familiales qui s'étendent à la famille élargie restée en Haïti et les lourdes dettes du voyage qu'il faut rembourser obligent ces Haïtiennes à retrouver rapidement du travail. Pour concilier la vie domestique avec le travail salarié, certaines recherchent des horaires plus souples, d'autres acceptent du travail à domicile moins bien rémunéré. Toutes s'appuient sur le réseau de parenté. Tant que les enfants ne vont pas à l'école, beaucoup les laissent à leur famille en Haïti. Quand ils rejoignent leur mère, on fait venir une parente pour s'occuper d'eux et de la cuisine. Une forte proportion de ces femmes étant séparées ou divorcées, beaucoup de ces familles sont monoparentales.

À ces difficultés d'emploi et à cette désorganisation familiale s'ajoute une méconnaissance de la langue et de la culture du pays d'accueil, qui rend la communication avec les Québécois très difficile et nourrit de nombreux malentendus. Ignorant bien souvent les conditions de vie de ces nouveaux migrants, les Québécois jugent sans connaître et développent des préjugés raciaux, sources de nombreuses pratiques discriminatoires dans la vie quotidienne.

[156]

Ces formes d'exclusion se manifestent d'abord lors de la recherche d'un logement. Les Haïtiens se heurtent bien souvent aux refus des propriétaires sous prétexte que l'appartement n'est pas libre ou que le loyer dépasse les possibilités du demandeur. C'est ainsi qu'une forte proportion de ces Haïtiens se retrouvent dans des municipalités périphériques comme Montréal-Nord et Saint Léonard. Ces concentrations haïtiennes ne résultent pas d'une volonté de « vouloir vivre ensemble » mais bien d'une impossibilité de vivre ailleurs (Bérubé et Teitelbaum, 1982).

Ce racisme masqué se manifeste aussi lors de la recherche et de l'exercice d'un travail. Les Haïtiens sont souvent exposés à l'arbitraire de patrons abusifs qui leur donnent des travaux plus difficiles, avec une cadence de travail plus rapide et un plus fort risque d'accident de travail, le tout pour des salaires souvent inférieurs à ceux des ouvriers blancs (Masse, 1983 : 401).

Cette discrimination subtile se manifeste aussi à l'égard des enfants haïtiens qui se retrouvent dans des écoles à « haute pluralité ethnique ». Pour Emerson Douyon (1985 : 43) le manque d'ouverture de l'école québécoise sur la diversité culturelle de sa société entraîne une absence de préoccupations pluri-ethniques au niveau des programmes scolaires, du matériel et des activités pédagogiques. Selon M. Chancy et Ch. Pierre-Jacques (1982 : 47) « le racisme représente un facteur de grande importance dans l'explication des difficultés des enfants haïtiens dans les écoles ». Il se manifeste sous trois formes : l'hostilité ou le paternalisme dévalorisant d'enseignants et d'administrateurs, l'idéologie raciste que véhiculent certains ouvrages scolaires et l'agressivité sournoise ou brutale des condisciples blancs. Plusieurs de ces heurts ont même « dégénéré en émeutes sporadiques et porté certains élèves à se présenter armés à l'école pour leur propre défense » (Douyon, 1985). À ces tensions et discriminations s'ajoutent des conditions socio-économiques précaires (logement exigü, insécurité d'emploi des parents...), un contexte familial (instable et créolophone) qui n'apporte pas aux enfants le soutien nécessaire. Ces différents facteurs expliquent le fort taux d'échec ou de retard scolaire de ces jeunes Haïtiens (Barbier et al. 1984), qui entraîne bien souvent leur orientation vers des voies de « garage » que sont les « classes spéciales » du système scolaire québécois.

Ces comportements racistes gagnent bientôt la place publique avec de nombreux incidents impliquant, dans les années 80, les compagnies de taxi de Montréal où travaillent des chauffeurs haïtiens. Bon nombre d'entre eux se trouvent licenciés du jour au lendemain sous prétexte de l'insatisfaction de certains clients face à une proportion trop forte de noirs parmi ces chauffeurs. Le Bureau de la Communauté Chrétienne des Haïtiens de Montréal saisira la Commission des Droits de la Personne du Québec de ce problème. Celle-ci entreprendra pendant deux ans une enquête, largement commentée par la presse montréalaise ⁴, et

⁴ Exemples de titres dans la presse : « Début de l'enquête sur le racisme dans le taxi. Deux Haïtiens incriminent les chauffeurs blancs : un blanc impute aux Noirs la baisse de clientèle » (Le Devoir, 13/1/1983). « Dans l'industrie du taxi, un monde de peurs et de discrimination » (La Presse, 11/7/1983). « Parraîner un Noir qui veut devenir chauffeur de taxi, c'est risquer sa vie ! » (Le Journal de Montréal, 30/6/1983). « Une soixantaine de chauffeurs noirs manifestent devant le Palais. Un gérant dit avoir congédié 18 noirs « exprès » (Le

publiera en 1984 un rapport en trois volumes apportant des preuves irréfutables de l'existence de racisme dans l'industrie du taxi, à l'encontre principalement des chauffeurs noirs, surtout haïtiens (Dejean, 1990 : 116). D'autres secteurs comme ceux de la police et de la fonction publique seront accusés de pratiques discriminatoires à l'encontre des Haïtiens et feront également l'objet d'enquêtes officielles.

[157]

Les Haïtiens ne sont pas la seule minorité à souffrir de ces incidents racistes qui se multiplient au début des années 80 dans de nombreuses villes canadiennes et qui inquiètent les autorités gouvernementales. Les modifications de la politique migratoire canadienne dans les années 60-70 ont entraîné l'arrivée de milliers d'immigrants venant d'Asie, d'Afrique, d'Amérique du Sud et de la Caraïbe qui diversifient quelque peu la « mosaïque ethnique » canadienne, essentiellement constituée d'éléments européens. Jusqu'ici les autorités fédérales s'étaient préoccupées de gérer les demandes de reconnaissances culturelles des différents groupes d'immigrants autres que britanniques ou français en développant depuis 1971 une politique officielle de multiculturalisme dans un cadre bilingue. Mais cette politique de pluralisme culturel semblait impuissante face aux tensions racistes. Un comité spécial de la Chambre des Communes fut donc chargé d'un rapport sur la participation de ces nouvelles minorités dites « visibles » à la société canadienne. Intitulé « L'égalité, ça presse », ce rapport déposé en mars 1984 visait à remédier aux discriminations et aux inégalités dont souffraient les personnes appartenant aux minorités visibles, et comportait 80 recommandations pour l'élaboration de programmes basés sur la notion d'action positive dans les domaines de l'emploi, du système judiciaire, des media ou des services éducatifs. Le concept de « minorités visibles » a donné lieu à de nombreux commentaires. On a critiqué son caractère hétérogène (Murbach, 1988), et racialisant (Labelle, 1990) puisqu'il comprend l'ensemble des minorités non-blanches et non-caucasiennes. Le concept amplifie par ailleurs en les distinguant l'importance des groupes concernés qui ne représentaient en 1986 que 5,6% de la population totale selon Samuel (1988 : 92). D'autres comme K. Moodley (1987) affirment que

Devoir, 29/6/1983). « La Coop de l'Est s'est vantée de ne pas avoir de chauffeurs noirs » (*Le Journal de Montréal*, 27/1/1983).

les programmes d'action positive n'apportent aucune solution au problème du racisme et renforcent bien au contraire les processus de stigmatisation.

Quant aux Haïtiens, ils rejettent la notion de « minorités visibles » et ne se laissent pas aisément cataloguer comme « noirs ». Certains leaders de leurs associations ont été pourtant amenés à faire alliance avec des organisations noires anglophones montréalaises ou canadiennes pour « se mobiliser autour de revendications qui concernent les relations des Noirs avec la police, les programmes d'accès à l'égalité en emploi, l'entrepreneuriat, et participer aux comités consultatifs sur les relations raciales formés aux échelons fédéral, provincial et municipal » (Labelle et Therrien, 1992 : 78). Cependant des barrières linguistiques et culturelles séparent ces deux communautés noires et cette alliance n'est que conjoncturelle. Elle sert en priorité à lutter contre la discrimination afin de permettre l'intégration égalitaire des noirs aux structures économiques et sociales de la société québécoise. L'affirmation raciale n'est donc pas son but ultime. C'est l'une des conclusions de l'étude de M. Labelle et M. Therrien (1992 : 79) sur le mouvement associatif haïtien au Québec et le discours de leurs leaders « davantage orienté vers l'idéologie de l'intégration à la société québécoise et/ou canadienne que vers une idéologie différentialiste noire ou haïtienne ». Tout en assumant leur visibilité au sein de la société québécoise, les Haïtiens ne vont donc pas l'instrumentaliser pour en faire le fondement d'une identité noire. Ils chercheront plutôt à s'intégrer tout en renforçant leur identité ethnique. De nombreuses associations nées dans les années 80 prennent d'ailleurs en charge la défense des intérêts haïtiens tant professionnels que culturels et sociaux. La politique du nouveau Ministère des Communautés Culturelles [158] et de l'Immigration mis en place en 1981 par le gouvernement du Québec n'est pas étrangère à cet essor associatif puisqu'elle a pour but de favoriser « l'épanouissement des communautés culturelles et leur participation à la vie nationale » (M.C.C.I., 1983 : 7). Mais cette volonté d'intégration à la société québécoise ne signifie pas pour autant que les Haïtiens coupent leurs liens avec leur pays d'origine. Sur les 50 associations recensées à Montréal par M. Labelle et M. Therrien (1992) plus de la moitié sont des associations régionales qui regroupent des Haïtiens originaires d'une même ville ou d'un même bourg afin d'établir une sorte de jumelage entre eux et la localité située en Haïti, dont

le but est d'apporter une aide financière pour la réalisation de différents projets de développement. D'autres créent des groupes de réflexion politique et rassemblent les forces d'opposition pour construire un mouvement démocratique (Moïse et Ollivier, 1992). Cette solidarité collective envers le pays d'origine exprime la force de l'identité nationale et de l'interdépendance liant ceux qui sont partis et ceux qui sont restés en Haïti. Interdépendance que l'on trouve déjà au niveau familial dans les transferts monétaires des immigrants qui constituent une véritable « sécurité sociale » pour Haïti (Larose, 1984 : 131). Interdépendance qui résulte aussi des réseaux transnationaux de la famille haïtienne répartie entre les États-Unis, le Québec et Haïti. Les membres de cette famille transnationale communiquent très fréquemment entre eux par téléphone, se rendent visite et s'entre-aident. Un couple de la bourgeoisie haïtienne de New York enverra son enfant chez une tante à Montréal pour recevoir une meilleure éducation en français. Deux conjoints qui travaillent à Montréal renverront leur bébé en Haïti pour être gardé par la grand-mère. Une personne, au chômage à Montréal, se rendra à l'invitation d'un cousin à New York et y restera illégalement pour occuper un emploi (Larose, 1984). Une malade, incapable de payer ses frais médicaux à New York, viendra se faire soigner gratuitement à Montréal en utilisant la carte d'assurance-maladie de sa soeur. Cette mobilité qui caractérise presque toutes les familles de la diaspora haïtienne, quelque soit leur appartenance sociale, engendre une identité transnationale qui se superpose aux autres stratégies identitaires de ces immigrants, comme citoyens canadiens résidents au Québec ou comme membres de la communauté haïtienne de Montréal. A ces identités nationales et ethniques s'ajoute leur appartenance à la diaspora, cet ensemble symbolique qui chevauche plusieurs frontières et qui, depuis la chute de Duvalier, veut jouer un rôle dans la reconstruction d'Haïti. Et c'est sur cet enjeu que les Haïtiens de Montréal rejoignent, comme nous le verrons plus loin, ceux de New York. Tout en continuant leur carrière au Canada, ils veulent contribuer, en apportant leur savoir-faire, au renouveau haïtien, tel que l'ouverture en octobre 1990 à Port-au-Prince de l'université privée Quisqueya par une équipe de sept universitaires haïtiens parmi lesquels se retrouvent deux professeurs d'une université québécoise.

ÊTRE JEUNE QUÉBÉCOIS D'ORIGINE HAÏTIENNE ?

[Retour à la table des matières](#)

Contrairement à leurs parents qui disposent d'une mémoire collective et de ressources identitaires ancrées dans le pays d'origine pour faire face aux difficultés d'intégration, les enfants nés ou arrivés très jeunes au Québec se trouvent pris entre les deux cultures, haïtienne et québécoise. Ils s'en réclament tout en voulant les [159] changer, d'où un certain malaise identitaire. Conscients de l'inégalité des chances due à leur visibilité, ils réagissent différemment à cet handicap selon l'âge et le contexte familial et social.

Une enquête menée en 1989-91 par A. Laperrière dans une école multiethnique d'un quartier ouvrier de Montréal (Montréal-Nord) où se côtoient une majorité de Québécois-français, une minorité italienne vieille de deux générations et une autre, haïtienne plus récemment arrivée, montre en effet que, si les jeunes Haïtiens veulent s'intégrer dans la communauté québécoise, ils adoptent selon l'âge des stratégies bien différentes.

Les plus jeunes (12-13 ans), tout en étant conscients de leur différence et de la discrimination dont souffrent leurs parents au niveau du logement et de l'emploi, apprécient néanmoins les valeurs libérales de la société québécoise, en particulier dans le domaine de l'éducation. Ils condamnent en effet l'autoritarisme et « le système du bâton » de leurs parents et prônent la communication et le dialogue qui existent dans les familles québécoises. Mais ils critiquent l'individualisme inhérent au libéralisme de la société d'accueil, et voudraient lui insuffler la solidarité haïtienne qu'ils considèrent comme la valeur essentielle de leur culture. Tout en s'investissant dans la réalisation de ce métissage culturel, ces jeunes Haïtiens cherchent à s'intégrer à la société québécoise mais selon des stratégies contrastées. A. Laperrière (1990) distingue les « consensuels » qui « visent l'égalité par l'excellence sur tous les terrains appréciés par les Blancs (les études, la sociabilité, le sport) des « conflictuels » qui « préconisent la force pour imposer le respect ». Ces derniers, très sensibles à toutes les formes ouvertes ou

déguisées du racisme, pensent qu'il résulte d'un antagonisme fondamental entre noirs et blancs et qu'il faut donc se regrouper pour l'affronter.

Cette stratégie « conflictuelle » se renforce avec l'âge. Ceux de 14-15 ans constatent avec amertume que les Noirs sont de plus en plus exclus de l'univers égalitaire de la société québécoise. L'optimisme des « consensuels » n'est plus de mise et « les séquelles du rejet de la part des Blancs agressent profondément ces jeunes, en pleine période de construction et d'affirmation identitaire » (Laperrière et al., 1991a : 72). Ils ne peuvent plus se livrer à découvert et les amis de « la gang » haïtienne apportent un environnement convivial et sécuritaire. Ils répondent à l'impasse des communications avec la famille jugée trop autoritaire et devient un lieu de ressourcement face au rejet subtil ou à l'indifférence des Blancs. Ces jeunes applaudissent au contrôle du territoire par les gangs haïtiennes organisées, tout en déplorant qu'elles « alimentent le mythe du Noir violent et par le fait même, le racisme » (Laperrière et al., 1991a : 71).

En fin de parcours du secondaire, les stratégies se polarisent. L'âge des gangs est révolu pour les 17-18 ans qui deviennent plus préoccupés par leur réussite personnelle. Si « les consensuels » continuent d'oeuvrer pour le dialogue, « les conflictuels » se divisent. Les uns prônent l'alliance avec d'autres groupes minoritaires pour développer des stratégies collectives afin de contrer le racisme et l'éradiquer, les autres perdent confiance dans l'action collective et choisissent plutôt d'investir dans leur projet de vie. Réussir, c'est une autre manière de faire avancer la cause des noirs et de combattre les préjugés des blancs à leur égard. Ils sont en [160] effet convaincus que l'éducation et les diplômes augmenteront leurs chances pour ne pas être exploités comme leurs parents et leur donneront des outils pour affronter une société qu'ils jugent hostile et discriminatoire (Laperrière et al., 1991b).

Pour tous ces jeunes qui parlent créole à la maison, Haïti reste cependant un pays lointain et une référence symbolique. Ils veulent vivre au Québec « mais à condition que ça change ». Certains conçoivent leur haïtianité comme une force pour résister, d'autres au contraire comme une menace parce qu'elle symbolise leur différence et accentue leur visibilité. L'invisibilité que recherchent certains de ces jeunes issus en grande majorité de milieux défavorisés et de familles monoparentales, c'est paradoxalement ce que recherchent aussi cer-

tains étudiants haïtiens de Montréal, issus de familles beaucoup plus structurées et de milieux professionnels que nous avons rencontrés ⁵.

Très conscients de leur situation sociale privilégiée par rapport à « ceux de Montréal Nord » qui, disent-ils, représentent « la véritable réalité haïtienne » ⁶, ces étudiants souffrent néanmoins de leur visibilité. L'éducation reçue en famille et dans des collèges privés les dote d'un savoir-faire qui les protège d'un certain racisme primaire comme le remarque ce jeune homme :

« Moi ce qui m'a sauvé, c'est mon éducation que ma mère m'a procurée... le fait que j'étais bien mis, que j'avais pas une casquette sur le bord de la tête comme ça, puisque je ne me promena pas en disant : « Hé ! Man, you know... ». Non, ce qui m'a sauvé, c'est que j'avais un bon anglais et puis un bon français... Les gens disent : « Bon, il est noir mais il agit pas comme un Noir, il est plutôt blanc dans le fond.. »

Ils reconnaissent toutefois faire partie des minorités visibles et par conséquent, être toujours différenciés. Ils rêvent donc de se diluer dans des « foules noires ». Ainsi cette étudiante qui aime aller danser dans des boîtes africaines ou antillaises parce qu'elle se sent « dans la masse... il n'y a que des noirs... on fait partie de la majorité ». Ils éprouvent le même sentiment lorsqu'ils vont en Haïti ou dans les Caraïbes en vacances où ils apprécient « l'effet de foule noire » qui les

⁵ Nous avons entrepris une enquête en 1990-92 sur cette deuxième génération haïtienne. Nous remercions ici Céline Pottier pour sa collaboration dans la collecte des données auprès d'une quinzaine de jeunes (19-26 ans) nés généralement au Québec de parents appartenant à la classe moyenne haïtienne, eux-mêmes arrivés au Québec dans les années 60. Céline Pottier a participé à cette enquête comme stagiaire de recherche dans le cadre du programme de coopération France-Québec.

⁶ Ces deux expressions traduisent bien les clivages existant parmi les Haïtiens de Montréal. Comme à New York ils tendent à reproduire les mêmes distances sociales qu'en Haïti. Les recherches entreprises sur cette communauté haïtienne de Montréal ont été jusqu'à présent centrées sur les immigrants des années 70 et 80 et n'ont pas encore abordé ces phénomènes de reproduction de la société d'origine en milieu montréalais.

rend invisibles. Car s'ils sont officiellement canadiens, la réalité quotidienne leur rappelle constamment qu'ils ne sont pas comme tout le monde comme l'explique cette jeune étudiante :

« J'ai vécu 25 ans ici, je peux rentrer dans un magasin et la réaction va être toujours la même : « Les Spécial ⁷ sont là-bas Madame ! »... parce qu'ils ont l'idée que les Noirs ne peuvent pas s'acheter des choses chères... alors ils vont vous mettre dans une catégorie... Ou si vous avez une carte de crédit, ça les surprend.. si vous êtes dans une belle voiture, c'est pas normal ! »

Le fait que les Québécois ne les perçoivent qu'en termes de couleur, amène certaines étudiantes à s'identifier beaucoup plus comme noires que québécoises d'origine haïtienne. Car si elles sont nées au Québec, le terme « québécois » leur semble très restrictif et réservé aux Québécois de souche. « Tas pas l'impression qu'ils veulent vraiment t'englober sous ce terme » précise l'une d'entre elles. D'où sa remarque : « c'est plus facile d'être noire canadienne qu'être noire québécoise » en raison de l'image multiculturelle que le Canada donne de lui-même. C'est cette [161] même diversité culturelle qui attire bon nombre de ces étudiants vers les universités anglophones comme Concordia ou McGill qui leur semblent « plus cosmopolites et moins québécoises », moins fermées sur elles-mêmes. Ce choix est stratégique car il est plus facile de se diluer dans cette pluralité interculturelle pour devenir moins visible,

Une minorité de jeunes assume pourtant leur visibilité et ceci selon deux modes : les uns (il s'agit de jeunes gens) en affirmant qu'ils n'ont jamais été victimes de comportements racistes et en s'efforçant de se sentir canadiens et de parler québécois, les autres (il s'agit de deux jeunes femmes ayant terminé l'école polytechnique) en instrumentalisant leur couleur pour profiter des programmes préférentiels d'emploi pour les minorités visibles, et pour les femmes dans les métiers non traditionnels. Ces deux catégories assument leur couleur mais sans l'ethniciser.

⁷ « Spécial » est une expression québécoise pour parler de « Solde ».

D'autres voudraient assumer leur couleur mais en se visibilisant comme ethniques. Il leur faut cependant des modèles et des ressources identitaires. Haïti est le pays de leurs parents et peu s'y intéressent. Ceux qui ont pu s'y rendre, ont ressenti des difficultés de communication, car ils parlent mal le créole et avec accent, d'où un sentiment d'étrangeté. Certains reprochent à leurs parents de ne pas leur avoir transmis cette langue, ceux-ci ayant choisi de parler français à la maison afin que leurs enfants le dominant parfaitement. Dans leur souci d'intégration, la génération des parents n'a pas voulu s'illustrer par la promotion de grandes figures haïtiennes dans la société d'accueil, n'a pas voulu se visibiliser comme élite haïtienne. Or cette deuxième génération est à la recherche de modèles. Ne voulant pas se faire traiter d'« oreo »⁸, en d'autres termes de noirs à l'âme blanche, certains vont puiser dans l'héritage des ancêtres mythiques africains, d'autres dans celui des noirs américains en s'appropriant Martin Luther King et Malcolm X. Tous ont en effet de la famille aux États-Unis et ont l'habitude de s'y rendre en vacances. Là, ils apprécient d'être dans un milieu diversifié où, tout en devenant invisibles, ils idéalisent les modèles noir-américains.

L'INVISIBILITÉ DES HAÏTIENS DE NEW YORK

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui différencie New York de Montréal à la fin des années 50, c'est la très grande hétérogénéité de sa population. Elle est depuis longtemps un des principaux ports d'entrée aux États-Unis et pour les immigrants, le premier lieu de résidence. Cette diversité ethnique ne fait que s'amplifier avec la venue, à partir de 1965, de milliers de ressortissants des Caraïbes et d'Amérique Latine qui font parti de la « nouvelle immigration ».

Une autre différence avec Montréal, c'est la présence d'une importante population noire. Leurs relations avec la majorité blanche s'inscrivent dans une histoire sociale qui, depuis l'esclavage, leur assigne

⁸ Marque de biscuits très connus au Canada fait d'un glaçage en sucre blanc enserré par deux biscuits au chocolat noir.

une identité dévalorisée, les place dans une situation de dépendance, proche de la situation « coloniale » (Blauner, 1972). Elle se traduit par des pratiques discriminatoires et engendre une classification raciale qui fait du noir un citoyen de deuxième classe. Or, les Haïtiens viennent d'un pays où la couleur de la peau n'a pas du tout la même signification et n'est pas automatiquement associée à un statut social. S'il existe un préjugé de couleur en [162] Haïti et si traditionnellement des mulâtres y ont occupé une place dominante, cela ne veut pas dire que seule la couleur détermine la hiérarchie sociale. D'autres facteurs comme l'éducation, les savoir-faire, la richesse jouent un rôle, ce qui donne au système social une certaine flexibilité et autorise une mobilité sociale (Labelle, 1978, Charles, 1990).

En arrivant aux États-Unis, ils se voient imposer par la société américaine les mêmes « frontières raciales » qu'aux Noirs américains. Du plus clair au plus foncé, ils ne seront aux yeux des blancs que des noirs parmi des noirs et donc perdront toute spécificité culturelle. Ils vont par conséquent devenir invisibles en tant qu'émigrants (Bryce Laporte, 1972) tout en étant considérés comme des étrangers par les noirs américains. Minoritaires au sein de cette minorité noire américaine, les Haïtiens vont de surcroît occuper, par rapport aux immigrants caraïbéens généralement anglophones, une place particulière en cumulant une autre différence, celle de leur francophonie.

Fiers d'être citoyens de la Première République Noire, d'appartenir à une culture faite selon Jean Price Mars « d'assimilation occidentale et de survivances africaines... où le génie français modèle la pâte africaine » (cité par Hoffmann, 1990 : 74), les Haïtiens découvrent donc qu'ils ne sont aux yeux de la majorité blanche que des *negroes*. Si l'occupation américaine d'Haïti (1915-1935) a laissé des traces de ségrégation dans la mémoire collective, expérimenter dans leur propre corps cette identité négative, faire l'apprentissage de leur « nouvelle couleur », qui n'est plus celle du « Noir vertical » mais celle du « Noir du ghetto », est néanmoins vécu comme un véritable traumatisme (Morin, 1990 : 345). Pour faire face à ce racisme, les Haïtiens vont utiliser les différentes composantes de leur identité d'origine afin de construire des stratégies identitaires adaptées à leur situation d'immigrants noirs dans un pays où il n'y a pas comme au Québec de niche culturelle francophone. Selon les classes sociales auxquelles ils appar-

tiennent, les époques auxquelles ils arrivent et les politiques du pays d'accueil, ces stratégies identitaires vont varier et se multiplier.

Pour les exilés des années 50, principalement mulâtres et appartenant à la bourgeoisie traditionnelle haïtienne, sorte d'aristocratie constituée de « grandes familles » qui jouissaient en Haïti d'un statut économique et social privilégié et se distinguaient par le raffinement de leur éducation et leur maîtrise de la langue française, l'arrivée aux États-Unis se traduit par une dévalorisation importante de leur statut. Pour éviter d'être identifiés comme noirs et donc souffrir des discriminations sociales en raison de cette catégorisation, certains mulâtres vont avoir tendance à accentuer leur « blancheur » et leur identité francophone. Ils profiteront en quelque sorte de leur invisibilité au sens ellisonien du terme (Ellison, 1962) pour se faire « passer » pour blancs (Morin 1990, Buchanan 1987 a). Habitant dans des quartiers résidentiels multiethniques de Queens où ils afficheront la part française de leur culture haïtienne, soigneront leur apparence notamment vestimentaire, respecteront une certaine étiquette et recevront en retour le qualificatif de « Frenchies », ce qui confortera l'image qu'ils veulent donner d'eux mêmes, ces mulâtres vont avoir tendance à centrer leur vie sociale sur la famille, à limiter leurs fréquentations haïtiennes, si ce n'est dans des clubs très exclusifs qui se reforment à Queens, sur le modèle de ceux qu'ils avaient l'habitude de fréquenter à Port-au-Prince. [163] Certains quartiers de Queens (Jamaica Estates, Hollis, Elmhurst) deviennent ainsi l'équivalent new yorkais des riches faubourgs résidentiels du Port-au-Prince comme Pétionville et par voie de conséquence les référents de mobilité sociale pour les Haïtiens des autres classes sociales. Tout en jouant leur carte blanche et francophone vis-à-vis des Américains, ces exilés mulâtres tentent donc de reproduire à l'intérieur du groupe haïtien les distances sociales propres à leur statut de dominants bien que les valeurs sur lesquelles reposaient ce statut (notoriété et historicité de ces grandes familles, richesse, prestige, raffinement) perdent beaucoup de leur sens dans le milieu américain.

Pour les Haïtiens de la classe moyenne arrivant dans les années 60, et qui sont généralement noirs, la marge de négociation est beaucoup plus étroite. Classifiés par la majorité blanche comme noirs américains puisqu'aux États-Unis la couleur prime sur la culture, ils vont soit utiliser cette invisibilité pour se fondre dans la masse quand ils

sont en situation illégale et éviter ainsi les contrôles des services de l'Immigration, soit ethniciser leur couleur pour se démarquer de cette identité stigmatée et se visibiliser. L'idéologie politique des années 60 est très favorable à cette volonté de visibilité. Le mouvement de libération des noirs qui venait d'obtenir, après de longues luttes, l'égalité des droits civiques, l'accès à des emplois administratifs et des programmes socio-économiques pour endiguer la pauvreté des ghettos, encourageait d'autres minorités à s'organiser au nom du « pluralisme ethnique ». Cette idéologie naissante était à l'origine de nombreux programmes socio-culturels subventionnés par diverses instances gouvernementales et proposés aux différentes minorités ethniques. Les Haïtiens, par leur langue et leur culture différentes des noirs américains comme par l'originalité de leur histoire nationale, réunissaient tous les critères pour non seulement représenter une variante de l'ethnicité noire mais aussi prétendre se constituer comme groupe ethnique (Glick Schiller et al., 1987). C'est ainsi que des hommes politiques du Parti Démocrate, des éducateurs et des représentants de l'Église Catholique vont recruter des Haïtiens pour en faire des leaders et les aider à s'organiser sur des critères ethniques, seule stratégie possible dans ce contexte américain hautement compétitif pour espérer une mobilité sociale. Des centres communautaires haïtiens vont être ouverts à Manhattan et à Brooklyn à partir de 1965 et leurs programmes sociaux financés. Une paroisse catholique sera officiellement mise au service des Haïtiens. Si ces initiatives vont être effectivement à l'origine d'une plus grande visibilité haïtienne à New York, les divisions sociales, propres à la société d'origine et qui se reproduisent sur le sol américain, vont saboter une autre initiative appuyée par le Parti Démocrate, celle de créer une organisation politique pour les Haïtiens-américains. Celle-ci voulait réaliser « l'unité de la communauté haïtienne » afin d'oeuvrer pour l'amélioration des conditions de vie du groupe ethnique haïtien. L'analyse de cette entreprise faite par N. Glick Schiller (1975, 1977) montre bien les facteurs qui ont contribué à son échec, en particulier l'incapacité de ses membres à agir pour « l'intérêt de la communauté », plus préoccupés par les projets de leur propre classe sociale ou plus mobilisables sur des sujets intéressants Haïti.

Bien que cette expérience de visibilisation est échoué sur le plan politique, elle apprend aux Haïtiens qu'il existait des ressources et des

moyens offerts par les instances gouvernementales et qu'ils pouvaient utiliser pour mieux instrumentaliser leur culture dans leur quête de différenciation des noirs américains. Ainsi en [164] 1968, le Bilingual Education Act autorisait le développement de projets dans l'enseignement primaire et secondaire qui utiliseraient la langue maternelle des enfants pour transmettre les connaissances, en attendant qu'ils acquièrent une bonne maîtrise de l'anglais. Conçus à l'origine comme transitoires, ces projets vont devenir nécessaires au « maintien » des différents héritages ethniques et au développement d'une éducation biculturelle. Les Haïtiens sauront utiliser cette législation et se constituer en « groupe d'intérêt » pour développer différents projets d'éducation bilingue en choisissant le français comme langue maternelle et comme marqueur de leur ethnicité (Morin, 1990).

Mais très vite, cette question linguistique va devenir conflictuelle. Des groupes politiques de gauche, partisans d'une révolution en Haïti, et des prêtres, proches de la Théologie de la Libération, vont par leurs activités (radio, théâtre, publications, débats publics) dénoncer le caractère colonial de la langue française en Haïti et montrer que le créole est la véritable langue nationale. Au-delà de ce débat linguistique, c'est toute la culture et l'identité haïtiennes qu'ils remettent en question en valorisant l'héritage africain incarné dans la masse paysanne, tout en dénigrant la part française qui reste un domaine réservé de la classe dominante. Ce conflit linguistique va s'amplifier avec l'arrivée aux États-Unis d'Haïtiens analphabètes et créolophones. Certains prêtres introduisent alors le créole dans les offices religieux, ce qui provoque une scission avec ceux pour qui « le créole est la langue du vaudou » et « le français, la langue de la messe ». L'analyse de ce conflit par S. Buchanan (1980, 1987b) montre l'acuité du problème linguistique haïtien et ses enjeux identitaires et sociaux. Langue autrefois essentiellement domestique, le créole gagne depuis vingt ans de plus en plus de terrain et devient la langue de l'espace public tant en Haïti (où elle a été reconnue depuis 1986 langue nationale) qu'à New York. En divisant les Haïtiens, cette querelle linguistique, qui recouvre d'ailleurs d'autres scissions en termes de classe sociale, fragilise du même coup l'image de « groupe ethnique » construite par certains leaders dans les années 60. Or, la conjoncture américaine a évolué ; les fonds fédéraux ne soutiennent plus financièrement, dans les années 70, les projets

communautaires et la politique de « pluralisme ethnique » rencontre moins de soutien.

Plusieurs événements vont alors placer les Haïtiens au premier rang de l'actualité et les visibiliser contre leur gré. D'abord l'arrivée sur les côtes de la Floride à partir de 1972 des « boat people ». Par la presse et la télévision, le public américain découvre l'existence de ces réfugiés haïtiens et du même coup apprend que des Haïtiens vivent aussi à New York, Boston, Chicago... Mais l'image stigmatisée de ces réfugiés démunis, analphabètes et créolophones n'était pas celle que certains immigrants haïtiens voulaient donner d'eux-mêmes, d'où leur désintérêt pour la cause de ces réfugiés détenus dans les prisons américaines. Par contre, ceux qui s'étaient déjà engagés sur la question du créole et les membres d'organisations politiques anti-duvaliéristes entreprennent une campagne avec l'aide du Conseil National des Églises, des membres du Black Caucus au Congrès, du Comité for the Foreign Born, des syndicats... pour que ces Haïtiens ne soient pas considérés comme des réfugiés économiques fuyant la pauvreté de leur pays mais bien comme des réfugiés politiques fuyant la dictature duvaliériste. Des manifestations, à Washington en 1981 et à Brooklyn en 1982, organisées au nom de la « communauté haïtienne » et rassemblant des milliers d'Américains et d'Haïtiens, demandent la [165] libération de ces réfugiés. Pour ces manifestants haïtiens, l'image des boat people n'est plus un stigmate mais une source de fierté. L'identité ethnique qu'ils s'étaient efforcés de forger dans les années 60 avec l'appui d'instances américaines pour se différencier des noirs-américains devient donc dans les années 80 une identité beaucoup plus nationaliste, engagée politiquement contre la dictature de Duvalier (Glick Schiller et al., 1987).

C'est alors que la maladie du SIDA vient apporter un nouveau stigmate à l'identité haïtienne. Les travaux du Center for Disease Control (CDC) montrent en effet en 1982 que les Haïtiens constituent le troisième groupe « à haut risque », après les homosexuels et les drogués. Les médias s'emparent de cette « découverte » et pendant deux ans associent systématiquement le SIDA à cette catégorie ethnique. Ces campagnes médiatiques provoquent dans le public de véritables rejets et des comportements phobiques à l'égard des Haïtiens. Beaucoup d'entre eux n'oseront plus dévoiler leur identité et utiliseront

leur « invisibilité » pour éviter d'être traités comme des bouc-émissaires.

Cette invisibilité est cependant de plus en plus difficile à préserver dans les années 80. La population haïtienne s'est en effet considérablement accrue à New York, et avec elle toute une série d'institutions, de services et de commerces haïtiens. Certaines rues de Brooklyn se sont haïtianisées. Les enseignes des boutiques portent des noms qui rappellent le pays (« Marché Salomon Haïti », « Restaurant haïtien », « Haïti Disco »...) et le créole est très utilisé dans les relations commerciales. Mais en se créolisant, Brooklyn est de plus en plus perçu par les Haïtiens comme un quartier populaire, voire dangereux qu'ils associent à celui de la basse ville de Port-au-Prince. Et pour ceux qui sont arrivés dans les années 60-70, il est impératif d'en sortir pour aller vivre à Queens ou Long Island, signe de leur mobilité sociale qui les rapproche des bourgeois mulâtres (Morin 1990, Buchanan 1983).

Tout en essayant de reproduire à New York les mêmes distances sociales qu'en Haïti, de nombreux Haïtiens s'organisent, non plus comme dans les années 60 sur une base ethnique, ou dans les années 70 dans une optique nationaliste, mais à partir de différentes affinités qui répondent cependant à la même stratégie identitaire : se différencier des noirs américains. N. Glick Schiller et son équipe ont étudié 90 de ces organisations sur 250 dénombrées. La majorité d'entre elles sont établies sur la base d'affiliations religieuses, professionnelles, régionales, voire caraïbéennes (Glick Schiller et al., 1987 : 194). Les organisations religieuses offrent un large éventail : elles sont catholiques, protestantes, vodou, ou même taôistes. Comme à Montréal, les organisations régionales sont nombreuses et de création récente. Elles ont pour but de réunir des fonds pour la réalisation de projets dans les villages ou villes d'origine de leurs membres qui espèrent en retour bénéficier d'un certain capital social. Quant aux Haïtiens qui se réclament d'organisations caraïbéennes, ils prennent conscience qu'ils font partie du plus grand carrefour caraïbéen au monde qu'est devenu New York avec une population de 2 millions de caraïbéens (Sutton, 1987 : 153) et qu'ils ont avec eux des intérêts politiques communs. Pendant longtemps les Haïtiens ont cultivé leur différence avec les immigrants caraïbéens en s'appuyant sur le fait qu'ils avaient une histoire et un héritage culturel et linguistique différents, qu'implicitement ils jugeaient supérieurs. [166] Inversement, les caraïbéens trouvaient les

Haïtiens prétentieux et snobs et évitaient de les rencontrer (Buchanan, 1987 : 153). Depuis les années 20, les caraïbéens ont en quelque sorte mis entre parenthèses leur ethnicité pour partager la cause des noirs américains et combattre le racisme en servant de leaders (comme Marcus Garvey, Malcom X, Stokely Carmichael) au mouvement des Droits Civiques. Mais vingt ans plus tard, ils se trouvent en conflit avec de jeunes africain-américains, originaires du sud, récemment élus à des postes de pouvoir de la ville de New York et qui ne répondent pas aux besoins des nombreuses organisations caraïbéennes. Ils revendiquent alors leur spécificité ethnique et se présentent comme caraïbéens aux différentes élections pour défendre les intérêts de tous les groupes qui partagent cette ethnicité. Une force politique caraïbéenne est donc en train de se forger qui recherche l'appui de toutes les composantes de cet ensemble pan-ethnique, dont font partie les Haïtiens (Kasinitz, 1992). De plus en plus nombreux à prendre la nationalité américaine, ils deviennent donc des électeurs potentiels qui pourraient participer, dans les années à venir, au développement d'un vote caraïbéen.

Alors que beaucoup de ces organisations haïtiennes sont orientées vers la défense des intérêts de leurs membres dans la société américaine, des événements politiques en Haïti, qui vont précipiter la fuite de Duvalier en février 1986, interpellent à nouveau la communauté haïtienne et se traduisent par un sursaut nationaliste. En effet dans les mois qui ont précédé et suivi la chute du président à vie, les Haïtiens de New York se mobilisent en organisant d'importantes manifestations « en signe de solidarité avec le peuple haïtien qui lutte héroïquement pour la justice et la démocratie ». Ainsi ce défilé du 8 février 1986 dans les rues de Brooklyn qui rassemble plus de 25 000 personnes brandissant des drapeaux haïtiens bleus et rouges et clamant leur fierté d'être haïtiens (Glick Schiller et al. 1987). Beaucoup de ces manifestants n'avaient pas fait preuve jusqu'ici d'un grand intérêt pour Haïti. Mais avec ce renversement politique et l'appel à l'unité lancé par diverses organisations politiques, ils veulent affirmer leur haïtianité et s'identifier comme membres de la communauté haïtienne de New York, perçue dorénavant comme une composante de la nation haïtienne. Le concept de « diaspora » est de plus en plus utilisé par les membres de la communauté pour qualifier les relations qu'ils entretiennent avec Haïti, et ils prennent pour référence les relations de la diaspora

juive avec Israël. Plutôt que de rentrer définitivement au pays, beaucoup vont continuer de vivre et travailler à New York, tout en développant de multiples relations et activités en Haïti, pour jouer un rôle simultanément dans les deux sociétés (Glick Schiller et Fouron 1990, Glick Schiller 1992). Cette identité transnationale, qui s'affirme après 1986, repose en réalité sur des pratiques anciennes. Comme leurs compatriotes de Montréal, ils entretiennent depuis leur installation à New York d'intenses communications par lettres ou téléphone avec ceux qui sont restés au pays et leur adressent des transferts monétaires réguliers dont le montant annuel est souvent important. Ceci renforce les liens familiaux et résout de nombreux problèmes sociaux. Le renversement de Duvalier va faciliter ces échanges qui vont donc s'intensifier et s'accompagner de nombreuses visites. En lançant à Miami sa campagne électorale « Lavalas Pou Lakay », (Lavalas ⁹ pour le bien du pays) le candidat Aristide a très bien su exploiter ce lien identitaire avec Haïti et s'assurer ainsi l'appui financier des immigrants vivant aux États-Unis comme au Canada. Ceci montre que « le processus électoral haïtien a autant eu lieu à l'extérieur qu'à [167] l'intérieur (du pays) » écrit Karen Richman (1992). Elle montre en effet comment, au cours de sa campagne pour la présidence, le Père Aristide a su interpellé dans ses discours la « diaspora » en lui montrant qu'elle était un élément essentiel pour la reconstruction d'Haïti. Le million d'Haïtiens vivant à l'extérieur et constituant, selon lui, « le dixième département » d'Haïti devait intervenir comme « banque de la diaspora » et investir dans l'État haïtien. En échange, il leur promettait le droit de vote et la bi-nationalité.

Il est certain que cette intensité politique autour de l'élection présidentielle de 1990 a favorisé le développement et la reconnaissance du transnationalisme comme idéologie et comme stratégie identitaire. Pour N. Glick Schiller, L. Basch et C. Blanc-Szanton (1992 : ix) qui ont observé ce même processus transnational chez les migrants des Philippines et d'autres pays caraïbéens, l'élément central de ce transnationalisme ce sont « les multiples engagements de ces migrants à la fois dans la société d'origine et dans les sociétés d'accueil ». Et elles prennent pour exemple (1992 : 12) un même individu qui peut assister

⁹ Lavalas veut dire « déluge » en créole haïtien. On l'emploie pour parler des pluies torrentielles qui, après une période de sécheresse, balaient tout sur leur passage pour à nouveau fertiliser le sol.

à une réunion de citoyens américains d'origine haïtienne, être amené à rencontrer le maire de New York pour discuter du développement de « leur » ville, et la semaine suivante « revenir chez lui » en Haïti et y tenir des propos de nationaliste engagé dans le développement de « son pays ». Cette dynamique transnationale résulte aussi d'un important système d'échanges entre les Haïtiens de New York et Montréal qui, comme nous l'avons déjà noté, amènent les familles séparées à se retrouver périodiquement dans une des deux villes. Ce chevauchement des frontières affecte même des couples séparés pendant la semaine par leur travail respectif à New York et à Montréal et qui, pour se retrouver, pratiquent un va-et-vient entre les deux sociétés d'accueil. La citoyenneté n'est alors qu'un outil pour mieux circuler à l'intérieur de cette diaspora haïtienne.

ÊTRE NOIR AMÉRICAIN D'ORIGINE HAÏTIENNE ?

[Retour à la table des matières](#)

Si la génération des parents immigrés a su trouver des alternatives pour se démarquer de l'identité noire américaine qu'on voulait lui imposer, celle de leurs enfants est encore plus exposée à cette stigmatisation et dispose sans doute de ressources identitaires moins diversifiées. Comme pour les jeunes d'origine haïtienne vivant à Montréal, leurs stratégies identitaires dépendent de leur âge, du statut social des parents, du type d'école ou de collège fréquentés, du quartier et de l'environnement ethnique où ils vivent, et de l'âge d'arrivée aux États-Unis, dans le cas où ils n'y sont pas nés. Il faut tenir compte de toutes ces variables pour décrypter la palette d'identités utilisées par ces jeunes, selon les situations où ils se trouvent. Les quelques travaux portant sur cette deuxième génération d'Haïtiens n'envisagent pas d'autre avenir pour eux que de devenir noirs-américains. Ainsi en est-il du livre de T. Woldemikael (1989) sur la communauté haïtienne d'Evans-ton, petite ville de la banlieue de Chicago dont la population est en majorité blanche. Environ 2,500 Haïtiens y vivent au sein d'une minorité noire. L'auteur montre que « les enfants haïtiens font l'objet de pressions institutionnelles pour qu'ils se fondent dans la structure raciale existante et deviennent semblables à leurs condisciples afro-

américains ». En particulier l'école publique qui est « le lieu principal de leur américanisation ». Là, ils se confrontent aux élèves noirs qui les rejettent ou les ridiculisent parce qu'ils parlent, s'habillent et se conduisent différemment. Pour [168] se faire accepter, certains sont prêts à nier leur haïtianité et à s'investir dans l'apprentissage de la culture noire. Ils s'initient au « black english », sortent avec des amis noirs et apprennent à danser sur des rythmes afro-américains. Les parents qui, depuis leur installation à Evanston, ont refusé de s'identifier à la minorité noire, désavouent les conduites de leurs enfants et critiquent les amis qu'ils fréquentent. Tout en montrant que la deuxième génération traverse une crise d'identité résultant des pressions de la société américaine contraires aux attentes parentales, l'auteur anticipe l'avenir et affirme, à partir de quelques cas de mariages mixtes avec des noirs américains, que cette deuxième génération ne peut échapper à l'intégration afro-américaine. Cette affirmation nous semble trop rapide car elle ne tient pas compte d'autres facteurs. Les Haïtiens sont peu nombreux à Evanston et la présence caraïbéenne y est également faible. Les choix identitaires sont donc très réduits et les modèles noirs américains sont prépondérants. Ensuite, le statut social des parents haïtiens est peu diversifié. Ils ont à Evanston des emplois peu qualifiés, sont eux-mêmes créolophones, peu éduqués et ne sont sans doute pas en mesure d'apporter à leurs enfants le soutien dont ils ont besoin, ni les modèles qu'ils recherchent. Enfin, les stratégies identitaires varient selon l'âge de ces jeunes et les situations où ils se trouvent ; elles ne sont donc pas aussi uniformes et définitives que T. Woldemikael l'affirme.

C'est ce que nous apprend le contexte new yorkais qui offre plusieurs alternatives aux jeunes de cette catégorie. Mais ces alternatives dépendent largement du statut social parental qui détermine non seulement le choix du quartier habité et donc de l'école des enfants, mais aussi l'importance de l'investissement dans l'éducation de ces derniers. Prenons deux scénarios très contrastés. Un premier où des parents occupent des emplois non qualifiés et vivent dans des quartiers déshérités de Brooklyn caractérisés par une forte proportion de noirs américains, les choix identitaires de leurs enfants sont alors très restreints. Les parents sont créolophones, comprennent mal le système d'éducation américain, ne rencontrent pas les professeurs et ont peu de temps à consacrer à leurs enfants. D'où une mauvaise communication avec

ces derniers et un fort taux d'échec scolaire qui entraîne chez ces jeunes une dévalorisation d'eux-mêmes, avec comme conséquence leur identification à leurs camarades noirs américains. Le second scénario est celui de parents, issus de la classe moyenne haïtienne et qui occupent à New York des emplois qualifiés et professionnels. Ils font de l'éducation l'une de leurs valeurs essentielles. C'est cette éducation qui est à l'origine de leur mobilité sociale en Haïti, c'est elle aussi qui dotera leurs enfants d'outils pour se démarquer des noirs américains, se visibiliser et progresser socialement. Pour cela, ils n'hésitent pas à consacrer une part très importante de leur budget pour placer leurs enfants dans des écoles maternelles privées afin qu'ils maîtrisent le plus tôt possible la langue anglaise. Ils essaient ensuite de les inscrire dans une école primaire pluri-ethnique dotée d'un programme d'éducation bilingue-biculturelle où ils pourront acquérir une représentation positive des deux cultures américaines et haïtiennes et une bonne connaissance des deux langues (anglais et français ou créole). Ces jeunes aborderont par conséquent le secondaire avec des outils identitaires diversifiés. S'ils sont l'objet de stigmatisation, comme ce fut le cas dans les années 80 lors de la campagne médiatique qui associait le SIDA à leur catégorie ethnique, ils sauront alors cacher leurs origines haïtiennes et se déclarer « caraïbéens ». Beaucoup de leurs camarades de classe sont en effet Jamaïcains, Trinidiens, Barbadiens. La présence [169] caraïbéenne à New York est, comme nous l'avons noté plus haut, de plus en plus visible, que ce soit dans ses expressions culturelles (théâtre, musique, peinture), ses média (presse, émissions de TV) ou son Carnaval, chaque année à Brooklyn, auquel participent des troupes haïtiennes. Les jeunes Haïtiens se rendent compte qu'ils partagent avec ces caraïbéens de nombreux points communs, notamment une histoire et un héritage culturel qui les différencient des noirs américains. La barrière linguistique qui empêchait la première génération haïtienne de rencontrer les autres caraïbéens n'existe plus puisque tous peuvent communiquer avec l'anglais, qui est généralement leur première langue. Alors que dans les îles Caraïbes, la conscience caraïbéenne n'a jamais été très forte, c'est dans le creuset new yorkais qu'elle se développe et sert de référence à ces jeunes pour échapper au modèle racial dichotomique américain qui classe les gens en deux catégories, noire ou blanche, sans catégories intermédiaires. Cette identité caraïbéenne, dont nous avons observé sur place les développements en 1987, répond à une démarche volontaire de la part des jeunes Haï-

tiens. On peut donc dire qu'il s'agit d'une « ethnicité symbolique » même si David Mittelberg et Mary Waters (1992) pensent pour leur part que les Haïtiens aux États-Unis n'ont pas accès à cette option.

Cette identification caraïbéenne peut par contre ne plus être nécessaire lorsque le jeune Haïtien entre au collège ou à l'université. Il peut alors s'intéresser à l'histoire d'Haïti et faire partie de l'organisation haïtienne du campus. On note en effet une recrudescence de celles-ci dans les années récentes (Charles, 1990 : 233). Il y a même eu en 1992 à l'université Cornell une rencontre des représentants des organisations étudiantes haïtiennes d'une quinzaine de campus. Cette nouvelle identification correspond chez ces jeunes étudiants à l'intérêt suscité par les événements de 86 et la campagne politique d'Aristide de 1990. Certains d'entre eux ont même défilé dans les rues de Brooklyn lors des grandes manifestations qui célébrèrent le renversement du Président à vie, Jean-Claude Duvalier. Un espoir naissait et ils voulaient y croire, de là leur intérêt pour les meetings politiques de la campagne électorale d'Aristide où ils étaient nombreux et de là aussi leur active participation aux organisations politiques de soutien (Glick Schiller, Coin. Pers.).

On peut donc dire que cette deuxième génération a une certaine marge de manœuvre. Elle peut jouer d'autres cartes identitaires que celle du « noir américain » assignée par la structure raciale américaine. Le nombre de ces cartes dépend, comme nous venons de le voir, de plusieurs variables tant individuelles que familiales ou même socio-politiques. Si la communauté caraïbéenne réussit à s'affirmer politiquement à New York et si le transnationalisme avec Haïti continue de se développer, alors les jeunes Haïtiens disposeront de deux références socio-politiques où investir leur ethnicité.

La pan-ethnicité et le transnationalisme comme alternatives à l'assimilation

Si le Canada et les États-Unis diffèrent par leur histoire, notamment en ce qui concerne leur rapport à l'esclavage, et si les processus de marquage de leurs immigrants obéissent à des logiques différentes, il est frappant de constater une assez grande similitude dans les résul-

tats. La politique canadienne de visibilisation des [170] minorités se traduit par un véritable marquage symbolique. La structure raciale américaine qui n'autorise aucun compromis assujettit les minorités de couleur au statut des noirs et du même coup les dilue dans une classification binaire. Les deux procédés aboutissent à une racialisation du groupe immigrant.

Face à ce traitement, les Haïtiens vont utiliser plusieurs stratégies. Certaines visent à ethniciser leur couleur, soit pour se différencier des noirs américains dans le cas des États-Unis, soit pour s'invisibiliser dans celui du Canada. Pour les jeunes Haïtiens de New York qui manquent de référents identitaires à la société d'origine, cette ethnicité va se fondre dans un ensemble plus large et culturellement proche, avec qui ils partagent un héritage symbolique et une même représentation de la couleur. L'identification à l'ensemble pan-ethnique caraïbéen leur permet de développer des solidarités avec des groupes qui partagent la même volonté de se distancer des noirs américains.

Le développement de cette pan-ethnicité est proche de celles qu'élaborent les Latinos, Amérindiens, Asiatiques et Indo-Américains étudiés notamment par R. Trottier (1981), R. Trosper (1981), D. Lopez et Y. Espiritu (1990), J. Nagel et C. Snipp (1993). Mais ces dernières résultent de catégorisations homogénéisantes issues de la société globale, alors que l'identité caraïbéenne est une expression volontaire et endogène, choisie par eux-mêmes. D'autres stratégies consistent à s'identifier en tant que diaspora haïtienne, chevauchant les deux pays d'accueil. Diaspora qui, depuis le bouleversement politique de 1986 en Haïti, se réinvestit dans ce pays tout en continuant de vivre en Amérique du Nord. Ce transnationalisme à trois composantes (Haïti, États-Unis, Canada), dont la dynamique reste à étudier, constitue donc, comme la pan-ethnicité, une nouvelle forme de résistance aux politiques assimilationnistes. C'est aussi un outil conceptuel qui apporte aux recherches sur les migrations une perspective plus globalisante, comme le montrent bien les travaux de N. Glick Schiller & al. (1992), et qui permet d'enrichir en les dépassant les problématiques définies exclusivement en termes de race et d'ethnicité.

[171]

Références bibliographiques

[Retour à la table des matières](#)

BARBIER (A.), OLIVIER (E.), PIERRE-JACQUES (Ch.). « Convergence et ruptures dans les systèmes d'éducation : le cas de l'échec scolaire des Haïtiens au Québec », *Anthropologie et Sociétés*, 1984, vol. 8, no 2, pp. 49-64.

BÉRUBÉ (L.), TEITELBAUM (B.). *La discrimination raciale dans le logement à Montréal*, Rapport final. Mouvement québécois pour combattre le racisme, 1982.

BLAUNER (R.). *Racial Oppression in America*, Harper and Row, N.Y., 1972.

BRYCE-LAPORTE (R.S.). « The new immigration : a challenge to our sociological imagination », in R.S. Bryce Laporte (ed.), *Sourcebook on the New Immigration*, Transaction Books, New Brunswick, 1980, pp. 452-472.

BRYCE-LAPORTE (R.S.). « The experience of invisibility and inequality », *Journal of Black Studies*, 3, 1972, pp. 29-56.

[172]

BUCHANAN (S.). *Scattered Seeds : Haitian Migrants in New York City*. Ph. D. Dissertation, New York University, 1980.

_____, *Haitian Migration to the U.S. : The perspective from Haiti and South Florida*, USAID, Washington, 1982.

_____, « The cultural meaning of social class for Haitians in New York City », *Ethnic Groups*, vol. 5, 1983, pp. 7-30.

_____, « The Haitians : The Cultural Meaning of Race and Ethnicity », in N. Foner (ed.) *New Immigrants in New York*, Columbia University Press, New York, 1987 a, pp. 131-158.

_____, « Language and identity : Haitians in New York City », in C.R. Sutton and E.M. Chancy (eds.) *Caribbean Life in New York :*

Sociocultural dimensions, Center for Migration Studies of New York, New York, 1987b, pp. 203-217.

CHANCY (M.), PIERRE-JACQUES (Ch.). « Problèmes scolaires et conditions socio-économiques des familles », in Pierre-Jacques Ch. (ed.) *Enfants de Migrants Haïtiens en Amérique du Nord*, Centre de Recherches Caraïbes, Montréal, 1982, pp. 41-48.

CHARLES (C.). *A Transnational Dialectic of Race, Class, and Ethnicity : Patterns of Identities and Forms of Consciousness among Haitian Migrants in New York*, Ph. Dissertation, State University of New York at Binghamton, 1990.

DEWIND (J.), KINLEY (D.). *Aide à la migration, l'impact de l'assistance internationale à Haïti*, trad. fr., CIDHICA, Montréal, 1988.

DEJEAN (P.). *Les Haïtiens au Québec*. Presses de l'Université du Québec, Montréal, 1978. *D'Haïti au Québec*. CIDHICA, Montréal, 1990.

DOUYON (E.). « Les minorités visibles au Québec : enjeux et pratiques d'intervention », in *Immigrations, multiethnicité et socialisation des jeunes*, Centre de Recherche Interdisciplinaire de Vaucresson, Vaucresson, 1985, vol. 3, pp. 39-52.

ELLISON (R.). *The invisible man*. New American Library, New York, 1962.

FONTAINE (P.M.). « Haitian Immigrants in Boston : a commentary », in R. Bryce-Laporte and D. Mortimer (eds.) *Caribbean Immigration to the United States*, RIIES Occasional Papers No 1, Smithsonian Institution, Washington, D.C. 1976, pp. 111-129.

GERMAIN (G.H.). « Les Haïtiens entre deux îles ». *L'Actualité*, juillet 1987, pp. 50-56.

GLICK SCHILLER (N.). *The Formation of a Haitian Ethnic Group*. Ph. D. Dissertation, Columbia University, 1975.

_____, « Ethnic Groups are made, not born : The Haitian Immigrant and American Politics », in G. Hicks, P. Leis (eds.) *Ethnic Encounters : Identities and Contexts*, Duxbury Press, Massachusetts, 1977, pp. 23-35.

GLICK SCHILLER (N.) et al., « All in the same boat ? Unity and Diversity in Haitian Organizing in New York » in C. Sutton, E. Cha-

ney (eds.) *Caribbean Life in New York City : sociocultural dimensions*, Center for Migration Studies of New York, N.Y., 1987, pp. 182-201.

GLICK SCHILLER (N.), FOURON (G.). « Everywhere we go, We are in danger » : Ti Manno and the emergence of a Haitian transnational identity », *American Ethnologist*, 1990, 17 (2), pp. 329-347.

GLICK SCHILLER (N.), et al. « Transnationalism : A new Analytic Framework for Understanding Migration », in N. Glick Schiller et al. (eds.) *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, The New York Academy of Sciences, N.Y., 1992, pp. 1-24.

HOFFMANN (L.F.). *Haïti : Couleurs, Croyances, Créole*. Les Editions du CIDHICA et les Éditions Deschamps, Paris, 1990.

ICART (J.Cl.). *Négriers d'eux-mêmes*. CIDHICA, Montréal, 1987.

JADOTTE (H.). Haitian Immigration to Quebec. *Journal of Black Studies*, vol. 7, no 4, june 1977, pp. 485-500.

KASINITZ (Ph.). *Caribbean New York. Black Immigrants and the Politics of Race*. Ithaca, Cornell University Press, 1992.

[173]

LABELLE (M.). *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*. Presses de l'Université de Montréal, 1978. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

_____, « Femmes et migration au Canada : Bilan et perspectives ». *Canadian Ethnic Studies*, XXII, I, 1990, pp. 67-82.

LABELLE (M.), LAROSE (S.), PICHE (V.). « Émigration et immigration : les Haïtiens au Québec ». *Sociologie et Sociétés*, vol. 15, no 2, octobre 1983, pp. 73-88.

LABELLE (M.), MEINTEL (D.), TURCOTTE (G.) KEMPENEERS (M.). « Immigrées et ouvrières. Un univers de travail à recomposer ». *Cahiers de Recherche Sociologique*, vol. 2, no 2, septembre 1984, pp. 9-48.

LABELLE (M.), KEMPENEERS (M.). « Multiples visages : les femmes immigrées au Québec ». *Actes du Séminaire scientifique sur les tendances migratoires actuelles et l'insertion des migrants dans les*

pays de la francophonie, Les Publications du Québec, Québec, 1989, pp. 347-361.

LABELLE (M.), THERRIEN (M.). « Le mouvement associatif haïtien au Québec et le discours des leaders ». *Nouvelles Pratiques Sociales*, vol. 5, no 2, 1992, pp. 65-83.

LAGUERRE (M.). *American Odyssey. Haitians in New York City*. Cornell University Press, Ithaca, 1984.

LAPERRIÈRE (A.). « Rapport à la différence et projet de société chez les adolescent(e)s québécois-français, italiens et haïtiens d'un quartier montréalais », in I. Simon-Barouh, P.J. Simon (eds.) *Les étrangers dans la ville*, L'Harmattan, Paris, 1990, pp. 356-364.

LAPERRIÈRE (A.) et al. « L'âge de la gang, Perceptions et stratégies de jeunes québécois(e)s français(es), italien(ne)s et haïtien(ne)s de secondaire III dans un quartier à majorité francophone », in *La construction sociale des relations interethniques et interraciales*, Rapport de Recherche, Université du Québec à Montréal et Institut Québécois de Recherche sur la Culture, 1991a.

LAPERRIÈRE (A.) et al. « Les jeux sont faits. Perceptions et stratégies de jeunes québécois(es)-français(es), italien(ne)s, haïtien(ne)s et de groupes mixtes de secondaire V, dans un quartier à majorité française », in *La construction sociale des relations interethniques et interraciales*, Rapport de Recherche, Université du Québec à Montréal et Institut Québécois de Recherche sur la Culture, 1991b.

LAROCHE (M.). *Le miracle et la métamorphose. Essai sur les littératures du Québec et d'Haïti*. Éditions du Jour, Montréal, 1970.

LAROSE (S.). « Transnationalité et réseaux migratoires : entre le Québec, les États-Unis et Haïti ». *Cahiers de Recherches Sociologiques*. 2, 2, 1984, pp. 113-138.

LOPEZ (D.) and ESPIRITU (Y.). « Panethnicity in the United States : a theoretical framework », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13, no 2, 1990 pp. 198-224,

MASSÉ (R.). *L'émergence de l'ethnicité haïtienne au Québec*. Ph.D. Université Laval, 1983.

MCCI (Ministère des Communautés Culturelles et de l'Immigration du Québec). *Rapport Annuel*, 1982-1983, Éditeur Officiel du Québec, Québec, 1983.

MITTELBERG (D.), WATERS (M.C.). « The process of ethnogenesis among Haitian and Israeli immigrants in the United States », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 15, no 3, 1992, pp. 412-435.

MOÏSE (CI.), OLLIVIER (E.). *Repenser Haïti. Grandeur et misères d'un mouvement démocratique*. Les Éditions du CIDHICA, Montréal, 1992.

MOODLEY (K.A.). « The Predicament of Racial Affirmative Action », in L. Driedger (ed.) *Ethnic Canada, Identities and Inequalities*, Copp Clark Pitman Ltd, Toronto, 1987, pp. 395-407.

MORIN (F.). « Des Haïtiens à New York : de la visibilité à la construction d'une identité caribéenne » in I. Simon-Barouh, P.J. Simon (eds.) *Les Étrangers dans la ville*, L'Harmattan, Paris, 1990, pp. 340-355.

MURBACH (R.). « L'accès à l'égalité des minorités ethno-raciales au Canada », in *Le Lien Social, Actes du XIIIe Colloque A.I.S.L.F.*, Genève, 1989, pp. 574-583.

[174]

NAGEL (J.) and SNIPP (C.M.). « American Indian social, economic, political and cultural strategies for survival », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, no 2, 1993, pp. 203-235.

NOBLET (P.). *L'Amérique des minorités. Les politiques d'intégration*. CIEMI-L'Harmattan, Paris, 1993.

REID (I. de A.). *The Negro Immigrant : His Background, Characteristics, and Social Adjustment*, 1899-1937. Columbia University Press, New York, 1939.

RICHMAN (K.). « A Lavalas at Home/A Lavalas for Home ». Inflections of Transnationalism in the Discourse of Haitian President Aristide », in N. Glick Schiller et al. (eds.) *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity and Nationalism reconsidered*, The New York Academy of Sciences, N.Y., 1992, pp. 189-200.

SAMUEL (T.J.). « Immigration and Visible Minorities in the year 2001 : a projection ». *Canadian Ethnic Studies*, XX, 2, 1988, pp. 92-100.

SEL. No Spécial sur l'immigration haïtienne, New York, 10 juillet 1973.

SOUFFRANT (Cl.). « Les Haïtiens aux États-Unis ». *Population*. Numéro spécial, mars 1974, pp. 133-146.

STEPICK (A.). *Haitian Refugees in the U.S.*, Minority Rights Group, Report no 52, London, 1982. SUTTON (C.). « The caribbeanization of New York City and the emergence of a transnational socio-cultural system » in C. Sutton, E. Chaney (eds.) *Caribbean Lift : sociocultural dimensions*, Center for Migration Studies of New York, N.Y., 1987, pp. 15-30.

TROSPER (R.). « American Indian nationalism and frontier expansion » in Charles Keyes (ed.), *Ethnic Change*, Seattle, Univ. of Washington Press, 1981, pp. 247-270.

TROTTIER (R.). « Charters of Panethnic Identity : Indigenous American Indians and Immigrant Asian-Americans » in Charles Keyes (ed.), *Ethnic Change*, Seattle, Univ. of Washington Press, 1981, pp. 272-305.

WOLDEMIKAEL (T.M.). *Becoming Black American Haitians and American Institutions in Evanston*, Illinois, AMS Press, N.Y., 1989.

ZOLBERG (A.). « Response to Crisis. Refugee Policy in the United States and Canada » in B. Chiswick (ed.), *Immigration, Language, and Ethnicity. Canada and the United States*, Washington, the AEI Press, 1992, pp. 55-112.

[175]

Résumé

Visibilité et invisibilité : les aléas identitaires des Haïtiens de New York et Montréal

Françoise MORIN

[Retour à la table des matières](#)

En émigrant massivement aux États-Unis et au Canada à partir des années 60, les Haïtiens auront tendance à reproduire dans ces deux sociétés d'accueil les clivages de leur société d'origine. Mais cette reproduction s'effectuera différemment selon qu'ils émigrent aux États-Unis et y deviennent « invisibles », noirs parmi les noirs américains, ou qu'ils émigrent au Canada et entrent alors dans la catégorie des « minorités visibles ». Cet article montre quelles stratégies identitaires utilisent les Haïtiens dans ces deux pays pour échapper au processus de racialisation. Les unes visent à ethniciser leur couleur, les autres - depuis 1986 - à se construire une identité transnationale partagée entre la diaspora et le pays d'origine. Ce transnationalisme leur permet de vivre aux États-Unis ou au Canada tout en contribuant par leur savoir-faire au renouveau haïtien. Les problèmes rencontrés par la deuxième génération sont également abordés. Bien que la marge de négociation soit pour elle plus étroite, ses choix d'identités sont inventoriés selon l'âge et le milieu social. Certains choisissent la voie d'une identité pan-ethnique caraïbéenne comme alternative à l'assimilation.

Abstract

Visibility and Invisibility : the Different Paths of Haitian Identity in New York and Montreal

Françoise MORIN

[Retour à la table des matières](#)

Haitians have been emigrating *en masse* to the United States and Canada since the 1960s. They will thus tend to replicate the cleavages of their society of origin in both of these receiving societies. This replication, however, will take place differently depending on whether they emigrate to the United States and become « invisible », blacks among Black Americans, or on whether they emigrate to Canada and enter the category of « visible minorities ». This article shows which identity-driven strategies Haitians use in both countries to escape the process of racialization. One group has sought to ethnicize its colour. The other group has striven since 1986 to build a transnational identity shared between the diaspora and the country of origin. Such transnationalism has enabled members of this group to live in the United States or Canada while contributing to Haiti's renewal through their knowhow. The problems encountered by the second generation are also dealt with. It has less leeway for negotiation ; nonetheless, the identities it chooses are listed by age and social environment. Some are building a pan-ethnic caribbean identity as an alternative to assimilation.

Resumen

Visibilidad e invisibilidad : las incertidumbres identitarias de los Haitianos de Nueva York y Montreal

Françoise MORIN

[Retour à la table des matières](#)

Después de su emigración masiva a Estados Unidos y a Canadá a partir de los años 60, los Haitianos tenderán a reproducir en estas dos sociedades las divisiones de su sociedad de origen. Pero esta reproducción se realizará de manera distinta según emigren a Estado Unidos y allí se hacen « invisibles », negros entre los negros americanos o según emigren a Canadá e integren entonces la categoría de las « minorías visibles ». Este artículo muestra que estrategias identitarias utilizan los Haitianos en estos dos países para escapar al proceso de racialización. Unas de ellas tienden a crear [176] etnias por su color, las otras - desde 1986 - a construirse una identidad supra nacional compartida entre la diáspora y el país de origen. Este supra-nacionalismo les permite vivir en Estados Unidos o en Canadá, y al mismo tiempo contribuir por su habilidad al renuevo de Haïti. Los problemas encontrados por la segunda generación se abordan también. Aunque el margen de negociación es para ella mas restringida, sus elecciones identitarias están inventariadas según la edad y el nivel social. Algunos escogen la vía de una identidad pan-etnica caribeña como alternativa a la asimilación.