

Les jeunes de la deuxième génération haïtienne au Québec : entre la communauté « réelle » et la communauté « représentée »

Second-Generation Haitian Youth in Quebec: Between the "Real" Community and the Represented Community

Maryse POTVIN

Volume 29, numéro 2, automne 1997

La mémoire sociale

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001572ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001572ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

POTVIN, M. (1997). Les jeunes de la deuxième génération haïtienne au Québec :
entre la communauté « réelle » et la communauté « représentée ». *Sociologie et
sociétés*, 29(2), 77–101. <https://doi.org/10.7202/001572ar>

Résumé de l'article

Cet article explore la façon dont se construisent une action et une mémoire collectives à travers une expérience objective et subjective du racisme chez les jeunes de la deuxième génération haïtienne au Québec. Il examine l'influence des luttes, de j courants politiques et des " héros " américains sur les représentations de plus en plus " diasporiques " que se font ces jeunes de leur histoire, de leur identité et de leur place dans la société québécoise. Afin " d'expliquer " leur expérience sociale immédiate, ces jeunes s'approprient de manière sélective des fragments d'histoire et de mémoire puisés chez différents groupes culturels. Ce texte présente quelques données d'une intervention sociologique menée auprès d'un groupe de jeunes de Montréal-Nord, ainsi que certains éléments tirés d'entretiens individuels auprès de jeunes entre 15 et 29 ans.

Les jeunes de la deuxième génération haïtienne au Québec : entre la communauté « réelle » et la communauté « représentée »



MARYSE POTVIN

1. INTRODUCTION

Cet article explore la façon dont l'expérience du racisme alimente une mémoire historique¹ et une action collective chez certains jeunes de la « deuxième génération » haïtienne², plus souvent dépeints dans leur « anomie » ou dans l'ombre de l'action associative de leurs parents que dans une quelconque capacité à se constituer en acteurs sociaux. Notre enquête³ menée auprès de plusieurs groupes de jeunes de 15 à 29 ans, a révélé une activité qui renverse l'image souvent véhiculée par les médias et les chercheurs sur les « deuxièmes générations ». Elle a aussi indiqué que leur expérience sociale est balisée à la fois par un système de représentations et d'influences « diasporique⁴ », qui déborde les frontières de l'État-nation moderne (Gilroy, [1987] 1991), et par une expérience subjective et objective du racisme, qui agit sociologiquement comme une interprétation de la crise sociale et culturelle au Québec (Bataille, McAndrew, Potvin, à paraître).

1. Le thème de la mémoire n'est pas théorisé dans cet article. L'utilisation de cette notion nous semblait pertinente pour décrire la volonté soutenue, chez les jeunes d'origine haïtienne, d'ancrer une continuité historique significative, individuellement et collectivement, en puisant notamment dans des sources historiques et culturelles diversifiées.

2. Ils sont dits de « deuxième génération » lorsqu'un ou leurs deux parents ont immigré. Ces jeunes sont arrivés en bas âge (moins de 10 ans) ou sont nés au Québec. Aucune donnée précise ne permet de connaître l'ampleur exacte de la population de ces jeunes. Au recensement de 1991, 40 940 personnes nées en Haïti étaient établies au Québec, dont 34 970 dans la Région métropolitaine de Montréal (STATISTIQUE CANADA, 1993a), principalement dans les municipalités de Montréal, Laval, Montréal-Nord et St-Léonard (MAIICC, 1994). Ces chiffres ne nous disent pas combien de jeunes de parents haïtiens sont nés au Québec. Certaines données sur les naissances au Québec montrent que depuis la moitié des années 1970, 1000 enfants en moyenne par année naissent de deux parents nés en Haïti (875 en 1976, 871 en 1981, 1038 en 1987, 1048 en 1988, etc.). À ces chiffres s'ajoutent les enfants nés de mariages mixtes (mère née en Haïti/père né au Québec, ou l'inverse), peu nombreux (152 en 1988), ainsi que les enfants de mère haïtienne et de père inconnu (en 1981, ils représentaient 15 % de l'ensemble des naissances d'enfants ayant au moins un parent haïtien, soit 156 sur 1086) (MCCI, compilation 1976, 1981, 1987, 1988). Il faut aussi ajouter l'arrivée de jeunes de 0 à 24 ans, qui représentaient 50 % des Haïtiens (pays de naissance) admis au Québec de 1986 à 1990 (MCCI, 1992).

3. Cet article utilise des données de notre thèse de doctorat (en cours), dirigée par Alain Touraine. Les données présentées ne prétendent ni à une description exhaustive des associations de jeunes, ni à une représentativité du leadership, des intellectuels organiques ou même de l'ensemble des jeunes de la deuxième génération. Notre but n'est pas non plus de mesurer, à partir d'indicateurs précis, le degré d'intégration sociale et culturelle des jeunes.

4. La notion de diaspora renvoie ici non pas aux ressortissants haïtiens mais à la diaspora noire.

Les études sur les deuxièmes générations — en France comme au Québec — restent dominées par les courants culturalistes et fonctionnalistes. Elles parlent d'anomie, de délinquance, de déviance (Malewska et Gachon, 1988 ; Chalom et Kousik, 1992), de problèmes scolaires (Pierre-Jacques, 1982, 1986), de crise d'identité liée à une crise culturelle (Malewska-Peyre, 1985 ; Camilleri, 1990 ; Yahyaoui, 1989), de « double appartenance » des jeunes à des « systèmes de valeurs disjoints », supposés antagonistes (Dinello, 1985 ; Beauchesne, 1989, Pierre-Jacques, 1985), situation qui expliquerait l'ensemble des difficultés d'adaptation rencontrées.

Plus spécifiquement, les jeunes d'origine haïtienne au Québec sont dépeints à travers des formes sociales pathologiques plutôt que dans la construction d'une activité collective, sans doute parce que la mobilisation massive n'est pas le trait dominant de leur action ou, surtout, parce que l'organisation communautaire et politique des Haïtiens au Québec reste dominée par la première génération d'immigrants⁵ (Labelle et Lévy, 1995). La nature conflictuelle de l'expérience sociale des jeunes est souvent évacuée, et la « culture haïtienne » — uniformisée — n'apparaît que par la voix d'une élite associative reconnue par le ministère qui la subventionne.

À notre connaissance, aucune étude québécoise ne s'est intéressée aux nouveaux espaces de solidarité et d'action collective qui balisent l'expérience des jeunes Haïtiens. L'absence d'une analyse étonne doublement. Premièrement, parce que ces jeunes, qui connaissent une forte « proximité » culturelle avec les autres jeunes Québécois en s'inscrivant dans le même procès d'individuation propre à la modernité, en subissant les mêmes influences de la culture de masse, urbaine, démocratique et individualiste, se heurtent plus brutalement à une dynamique de domination et de subordination déjà ancrée pour les Noirs au Canada (Walker, 1989, p. 13). N'ont-ils pas été au centre de toutes les attentions ces dernières années en incarnant un nouveau « problème » de deuxième génération, alors qu'on sait que ce phénomène n'est en soi ni sans précédent ni propre aux jeunes Haïtiens ? Deuxièmement, parce que les courants d'idées et les événements survenus ces dernières années et impliquant ces jeunes exigent qu'on s'y intéresse comme des moments d'action collective et des « sites » de contestation (Winant, 1994⁶). Rappelons par exemple lesdites « émeutes » de la rue St-Hubert en 1992, l'apparition de clubs de réflexions sur l'afrocentrisme, la forte attraction des symboles du mouvement noir américain et la mythologie des luttes que les jeunes font revivre, le rapprochement avec les Noirs anglophones de Montréal en réponse aux bavures policières (les « affaires » Griffin et François), la création d'organismes protestataires, religieux (notamment islamiques) ou culturels, d'entreprises et de médias (*Images, Voice, L'EQQH du futur*, etc.), et la crise de représentation des organismes de la première génération auprès des jeunes.

S'agit-il de répliques ponctuelles aux conduites racistes ou d'un désir, voire d'une capacité d'action qui renverse les images d'anomie et de stigmatisation ? Quelles sont les formes d'appartenances, héritées ou réinterprétées, que les jeunes d'origine haïtienne s'approprient, et à quels types de participation sociale et politique donnent-elles naissance ? Faut-il voir dans ce « travail » les potentialités de nouveaux conflits et de nouveaux acteurs, porteurs de changement (Touraine, [1978] 1993), ou plutôt des signes « d'antimouvement social⁷ » (Wieviorka, 1988, 1991), porteur de rupture, d'essentialisme, voire de « tribalisme » (Maffesoli, 1988), ou bien encore un amalgame de deux désirs, identitaire et démocratique ?

L'HYPOTHÈSE : L'EXPÉRIENCE DU RACISME

Notre hypothèse est double et détermine les angles analytiques et empiriques de la recherche. La première dimension de notre hypothèse est fondée sur l'idée selon laquelle même

5. Nous utilisons parfois l'expression « leurs parents » pour désigner la première génération d'Haïtiens.

6. WINANT (1994) définit la notion de « site » à la fois comme lieu, terrain et enjeu de luttes.

7. Construction analytique qui désigne « l'affirmation d'une identité ou d'une communauté, définie en dehors de tout rapport social, et qui ne reconnaît que des rapports avec un monde étranger et menaçant » (TOURAINE, 1983). Sur cette notion, voir WIEVIORKA (1991).

si les efforts des jeunes de la deuxième génération haïtienne pour s'affirmer comme acteurs est plus un amalgame de révolte et de marginalisation que l'émergence d'un acteur social « intégré », le racisme devient pour eux l'explication d'une expérience sociale fragmentée, une « catégorie cognitive » qui leur permet de la « recomposer » (Dubet, 1994) et de définir les bases d'un « conflit » autour duquel ils vont tenter de se constituer comme acteurs. L'importance qu'a pris le racisme dans l'expérience de la deuxième génération est à lire dans la tension entre leur exclusion sociale et leur intégration culturelle (Dubet, 1987 ; Lapeyronnie, 1987). Ces jeunes s'insurgent contre leurs conditions sociales, qui résultent d'un parcours d'immigration qu'ils n'ont pas effectué. Ils finissent par ne plus croire en l'intégration culturelle non plus car même en étant natifs du Québec, ils restent aux prises avec des déterminismes sociaux qui les confinent à un rapport de domination. Le racisme devient pour eux l'explication des sources sociales de leur expérience et le facteur central d'appartenances nouvelles, la classe n'étant plus un outil d'explication de l'autoperception sociale. Au Québec, en l'absence d'un mouvement capable de donner sens à leur expérience et au racisme — et là réside la seconde dimension de notre hypothèse —, ces jeunes se tournent vers les mouvements noirs américains. Cette double hypothèse se fonde sur une problématique plus large des mutations en cours dans les sociétés modernes (Touraine, [1973] 1993⁸), qui se caractérisent par une double tendance ou exigence : celle d'une intrusion plus profonde de la rationalité instrumentale (des mécanismes de contrôle et de régulation) dans la vie personnelle, exerçant une pression vers l'intégration sociale et l'homogénéisation culturelle⁹, et une tendance contraire à l'extension du potentiel d'autonomie des individus et à l'exacerbation des quêtes de reconnaissance et d'espaces singularisés de subjectivité. Melucci (1989) fait l'hypothèse que les groupes sociaux qui se mobilisent — même si cette mobilisation est ponctuelle et éclatée — sont ceux qui subissent le plus fortement les exigences contradictoires des sociétés complexes. Ces jeunes, dans leurs expériences ou actions sociales, constituent selon nous des indicateurs des problèmes structurels et des conflits en cours dans la société.

La notion « d'expérience », développée par Dubet (1994) et utilisée dans un sens analytique, s'inscrit dans cette perspective théorique. Elle se définit comme un amalgame de trois logiques ou processus en tension : 1) une logique d'insertion socio-économique, qui réfère à une « utilité sociale », à des fonctions occupées dans la production et la consommation ; 2) une logique d'intégration culturelle, liée au bouleversement des appartenances par une insertion dans une autre culture (de masse, urbaine, démocratique, individualiste), une autre langue, une scolarisation des enfants autour d'autres valeurs ; 3) une logique de participation civique — syndicale, politique, associative (défense, revendication, etc.). L'expérience individuelle, inscrite dans une certaine « objectivité » du système social, qui lui-même a perdu son « unité fonctionnelle¹⁰ », est une « combinatoire » de ces logiques en tension et varie selon le travail de l'acteur sur lui-même et l'état des rapports sociaux. Les jeunes de la deuxième génération immigrée constituent une figure extrême de cette tension : ils participent à la fois d'une

8. Plus globalement, Touraine ([1973] 1993) et Melucci (1989) décrivent les mutations à l'œuvre en termes de crise culturelle de la société industrielle. Les nouvelles formes d'action sociale émergent au moment où l'ordre industriel se décompose, c'est-à-dire sous l'impact des changements dans le mode de production et d'investissement, de la permanence du chômage structurel, du développement de nouvelles technologies et de nouveaux réseaux de communication.

9. La logique d'intégration sociale appelle de plus en plus des conduites individualistes et une responsabilisation individuelle, qui contredisent une conscience collective, communautaire ou nationale. L'homogénéisation culturelle exerce une pression inverse. Elle s'effectue par l'imposition de standards par les systèmes d'éducation et les exigences culturelles des sociétés modernes (Haute mobilité, Haute culture, pour reprendre les termes de Gellner, 1989).

10. Cette absence d'unité fonctionnelle signifie que les sphères sociale (une économie), politique (un État) et culturelle (une nation) ne sont plus intégrées dans un système cohérent, à l'image des sociétés nationales européennes jusqu'au milieu du XX^e siècle (LAPEYRONNIE, 1993). L'objectivité du système « ne renvoie à aucun postulat sur la nature de la réalité du système, elle signifie simplement que les éléments simples qui composent l'expérience sociale n'appartiennent pas à l'acteur mais lui sont donnés, lui préexistent ou lui sont imposés à travers une culture, des rapports sociaux, des contraintes de situation ou de domination » (DUBET, 1994, p. 135).

communauté et d'une culture de masse, d'une société de consommation et d'une exclusion sociale, de l'exercice de la citoyenneté et du racisme (Dubet, 1994, p. 18).

Quant au racisme, il ne possède aucune unité, même s'il s'est appréhendé comme un « fait social » agissant, au sens durkheimien. Tout système d'explication, de représentations et de conduites soit-il¹¹, les auteurs contemporains s'entendent pour dire qu'il comporte deux logiques qui fragmentent l'acteur : la domination sociale (l'infériorisation) et la différenciation. Pour Guillaumin (1992, p. 15), le racisme est avant tout une idéologie de la « différence radicale » qui induit *de fait* une différence de pouvoir matériel et une hiérarchie. D'autres auteurs estiment toutefois que si le racisme comporte presque toujours ces deux logiques dans la pratique historique (Touraine, 1993 ; Wiewiorka, 1993, 1994), elles peuvent aussi se dissocier, l'une prédominant sur l'autre (Taguieff, 1988). Selon la logique qui domine dans le contexte d'une expérience sociale spécifique, le racisme — constitutif des dimensions objectives et subjectives de l'expérience — peut alors donner lieu à des conduites de repli identitaires et à des discours circulaires, fondés sur une dialectique des identités et sur des enjeux non négociables (Wiewiorka, 1991). *A contrario*, le racisme peut stimuler l'émergence de nouveaux acteurs, car les problèmes sociaux dans lesquels le racisme puise ou qu'il alimente sont des « signes précurseurs » de nouveaux conflits (Dubet et Lapeyronnie, 1992).

L'histoire des mouvements noirs américains illustre cette ambivalence entre les deux « logiques » du racisme. Cette ambivalence exprime à la fois une association historique avec le changement social et un travail constant de l'acteur sur lui-même pour donner sens à son action (Gilroy, 1995¹²). L'action des Noirs américains, qui a largement influencé celle des Noirs du Canada et qui continue d'alimenter leur action et leur mémoire historique (Williams, 1997 ; Walker, 1980¹³), a toujours été divisée entre une logique dite « démocratique », axée sur l'extension des droits et des chances des Noirs au sein d'un espace concurrentiel (Luther King), et une logique dite « culturelle », axée soit sur une identité autocentrée et sur le refus d'une imposition identitaire par « l'universalisme blanc » (Black Panthers), soit sur le désir d'un auto-développement, voire d'une auto-ségrégation — par la création aux États-Unis d'un État noir (Nation of Islam) —, ou d'un exil (retour en Afrique de Garvey). Les deux orientations n'ont jamais réussi à se fondre l'une dans l'autre. La visée « démocratique » a progressivement pénétré les milieux institutionnels (syndicats, partis) et donné lieu à des mesures étatiques (ex. : programmes d'actions positives), alors que la visée culturelle s'est décomposée en organisations terroristes ou religieuses — voire en sectes — entre les années 1960 et 1980. Le mouvement est demeuré éclaté et la difficulté d'auto-définition du sujet « racisé » alimente encore la division des orientations et des enjeux. La Marche d'un million d'hommes *Noirs* sur Washington, organisée par Nation of Islam et son porte-parole (L. Farrakhan) le 16 octobre 1995, visait à renverser les conduites essentiellement défensives et éclatées qui prévalent depuis quelques années chez les Noirs. L'idée d'une troisième force politique réunissant Farrakhan et J. Jackson serait même dans l'air, et la campagne d'inscription des Noirs sur la liste électorale, lancée par

11. Il constitue un système de rapports sociaux de domination qui produit la race comme catégorie justificatrice de la domination, renvoyant ainsi au champ idéologique : la race est « *signe et justification. Signe dans l'ordre de la logique perceptive, justification dans l'ordre de la conduite.* » (GUILLAUMIN, 1972, p. 67). Les représentations justifient un état de la structure sociale caractérisée par un rapport de domination.

12. En suivant les mouvements sociaux et politiques des Noirs en Occident, on peut suivre les différentes conceptions de l'identité qui y étaient liées. Les notions de « gens de couleur », « Black », « Afro-américain », etc., ont toutes été façonnées par et dans les luttes politiques, et référèrent à des exigences fondamentales : être libre, être soi-même, être un citoyen, etc. Mais, comme le rappelle GUILLAUMIN (1972, p. 90), en prenant pour exemple le *Black Power*, tout groupe minoritaire qui cherche à se définir un système symbolique « *ne peut se définir sur des références internes et indépendantes, il doit le faire à partir des références que lui offre le système majoritaire* », et cette contrainte impose au minoritaire « *les termes mêmes de sa révolte* » (ibid, p. 90).

13. Depuis la guerre de Sécession, tous les courants politiques chez les Noirs américains auront des assises militantes au Canada. WALKER (1980, p. 179) écrit qu'« *à l'instar du mouvement Garvey, le mouvement pour les droits civiques servit d'inspiration ; certains Noirs devinrent des héros, la fierté et la confiance en soi se développèrent, et on trouva de nouvelles façons d'aborder la lutte. [...] Au Canada retentirent des "hymnes à la liberté" dont les thèmes étaient l'aspiration à la liberté et la certitude qu'elle serait un jour réalisée* ». Selon WILLIAMS (1997), les Canadiens noirs vont développer au cours des années 1960 une nouvelle conscience raciale, une *blackness* spécifique par rapport à celle des Afro-américains.

Farrakhan, battraient son plein (Fraser, 1995). Aujourd'hui, à l'ère des médias internationaux et des mutations culturelles qui accompagnent la mondialisation des échanges, l'enjeu semble résider dans la capacité à surmonter symboliquement cette dualité du « mouvement » en unifiant les populations noires dans une sorte d'identité transnationale et transclassiste (Gilroy, 1995). Cet enjeu dépasse largement les frontières américaines : pour de nombreux Noirs hors des États-Unis, l'action politique et culturelle des Afro-américains est le symbole de la diaspora, qui agit comme « matière première » des processus de création d'identités et de définition de leur expérience spécifique dans diverses formations nationales (Gilroy, [1987] 1991¹⁴).

Or, quels liens les jeunes Haïtiens de notre enquête font-ils entre leur expérience sociale québécoise et l'action des Afro-américains ? Nous allons vérifier si l'expérience du racisme chez ces jeunes procède, d'une part, d'un rapprochement réel et symbolique de leur action avec ce qu'ils nomment le « mouvement noir » américain, *Outernational* (Gilroy, 1995) — dans lequel ils semblent puiser des éléments pour ancrer une mémoire historique—, et d'autre part, d'un éloignement avec le modèle associatif et les modes d'intégration de la première génération d'Haïtiens au Québec. L'analyse s'articule autour de ce qui nous a semblé être deux « niveaux » de représentations de l'acteur chez les jeunes, pouvant empiriquement se fusionner ou se superposer dans un « nous », sujet collectif de l'expérience : celui de la communauté « représentée » comme sujet et objet d'une histoire libératrice, d'un projet politique ou d'un mouvement, sorte d'entité transcendante et symbolique, support d'un méta-récit médiatisant l'identité, capable de donner sens à leur expérience ; celui de la communauté « réelle » comme support concret de l'expérience collective, point d'appui structurel et/ou contractuel où se vit ou non un idéal à travers des associations ou des réseaux d'alliances¹⁵.

QUELQUES EXPLICATIONS MÉTHODOLOGIQUES

Notre démarche s'inspire de l'approche actionnaliste d'A. Touraine et de l'intervention sociologique¹⁶. Cette méthode vise à reconstituer les liens sociaux en « laboratoire » en mettant en situation les jeunes face à des acteurs déterminants — alliés ou adversaires — afin d'observer les modes de construction de leurs relations comme objet d'analyse et de vérifier si ce qui se vit sur le mode de la révolte et de la marginalisation personnelle peut se transformer en objet d'actions revendicatives ou rester au niveau de l'imaginaire. Cette démarche permet de faire émerger les grandes orientations de leur « expérience » ainsi que les formes d'élaboration de leur discours et son enracinement dans une population précise, ce que le sujet construit à travers ses représentations et pouvant l'amener à une action revendicative (Dubet, 1994). Leur expérience sociale s'appréhende à travers les interactions qui en construisent les conduites et les rapports sociaux qui la constituent.

Les données présentées ont été recueillies en 1992 lors de deux rencontres avec un groupe d'une vingtaine de jeunes d'origine haïtienne de Montréal-Nord, âgés de 17 à 22 ans, qui fréquentent une maison de jeunes. Ils ont reçu une série « d'interlocuteurs » significatifs de leur expérience¹⁷, mais étant donné les limites de cet article, deux séances seulement ont été retenues : la séance avec des policiers et la séance finale avec les jeunes, qui effectuait un retour sur les rencontres précédentes. D'autres données sont tirées d'un entretien individuel mené

14. « ... the culture and politics of black America and Caribbean have become raw materials for creative processes which redefine what it means to be black, adapting it to distinctively British experiences and meanings. Black culture is actively made and re-made » (GILROY, [1987] 1991 : 154).

15. Ces deux notions de communauté sont tirées de l'étude de COUTURE (1994).

16. Sur les principes théoriques de l'intervention sociologique, voir TOURAINE ([1978] 1993).

17. Ce groupe a été vu à sept reprises, soit six séances ouvertes (animées par des invités) et une fermée, d'une durée d'environ deux heures chacune. En tout, il a rencontré des policiers, un groupe antiraciste, un militant afrocentriste connu, des parents, des animateurs communautaires et une représentante du Conseil des communautés culturelles. Les jeunes proviennent de classes populaires et moyennes. Leurs parents sont tous nés en Haïti, sauf un. En 1992, ils avaient entre 15 et 22 ans, venaient tous du quartier, allaient tous à l'école, sauf un. Ils fréquentaient les polyvalentes Henri-Bourassa, St-Jean Vianney et Marie-Anne. Deux allaient au cégep Ahuntsic.

en 1994 auprès d'une jeune femme qui œuvre au sein d'une revue¹⁸. Ces jeunes ne constituent pas une « élite » mais ce qui fait leur particularité face à d'autres jeunes, c'est leur « mouvance » culturelle et leur appel à une « historicité » qui enracinerait leur expérience.

La partie suivante se limite à illustrer certaines « conditions » de l'expérience des jeunes et l'existence d'une tension entre les logiques sociale, culturelle et politique de cette expérience. Pour vérifier notre hypothèse, et à défaut d'études systématiques globales sur les jeunes Haïtiens, il faut dégager des études empiriques québécoises¹⁹ et de quelques dialogues tirés de nos données empiriques certains indices — puisqu'il n'y a pas d'indicateurs qui font consensus²⁰ — de leur situation d'ensemble, sans prétendre en faire une synthèse systématique. Ces « indices » nous renvoient à des « parties » de leur expérience : taux de chômage, intégration scolaire, relations de voisinage, liens « communautaires » et écart avec les pratiques de la première génération. Nos données empiriques sont utilisées dans cette partie pour illustrer ou corroborer celles des autres études.

La troisième partie est axée sur le travail de recomposition de leur expérience pour se constituer ou non en acteur social. Les conditions de l'expérience agissent ici comme facteurs d'articulation d'un discours explicatif de celle-ci. C'est dans cette partie, plus analytique, que les trois principes tourainiens des mouvements sociaux — l'identité (I), l'opposition (O) et l'historicité (T) — vont nous servir de catégories d'analyse pour situer, à partir de nos données empiriques, l'écart ou la fusion entre les deux niveaux de représentations de la communauté (« réelle » ou « représentée »). Les liens entre I (une façon de se définir collectivement), O (un conflit, un responsable des problèmes) et T (l'enjeu du conflit, une place dans la société et l'histoire, un engagement) seront présentés tels qu'ils se sont tissés dans leurs discours, donnant parfois l'impression de déborder des catégories elles-mêmes.

2. L'EXPÉRIENCE DES JEUNES : QUELQUES INDICES D'UNE TENSION SOCIALE ET CULTURELLE

Les jeunes d'origine haïtienne connaissent-ils une expérience d'intégration ou d'exclusion sociale ? Que nous dit la littérature scientifique québécoise à cet égard ? Sur le plan socio-économique, il n'existe aucune étude systématique sur les conditions de ces jeunes face à l'emploi. Les statistiques sur le taux de chômage et certaines études empiriques constituent les seuls indices de leur exclusion des sphères de la production. Les données du recensement de 1986 montraient un taux de chômage plus élevé chez les jeunes (15-24 ans) Haïtiens (44,2 %) que chez les autres jeunes Montréalais (18,5 %) (Chicha-Pontbriand, 1990), et plus élevé que dans la population haïtienne de 15 ans et plus née en Haïti (25,1 %) (MCCI, 1987). Au recensement de 1991, le taux de chômage chez les jeunes Haïtiens du Québec grimpa à 50,3 %

18. Nous avons tenu à présenter quelques données de cet entretien car en travaillant à la fois pour un journal s'adressant en grande partie aux jeunes et pour l'organisation du *Mois de l'histoire des Noirs*, cette répondante de deuxième génération avait une bonne connaissance des différentes « mouvances » actuelles chez les jeunes.

19. Voir la recension des études québécoises sur le racisme dans notre diagnostic du phénomène au Québec dans six secteurs de la vie sociale (POTVIN et McANDREW, CEETUM-MAIICC, [1994] 1996).

20. Dans une recension des travaux empiriques québécois sur les facteurs d'intégration des immigrants, PICHÉ et BÉLANGER (1995) présentent une liste des principaux facteurs jugés déterminants dans les cinq sphères les plus significatives, dont voici quelques exemples : en matière d'intégration linguistique (utilisation d'une langue, conservation, transfert, abandon, etc.) ; en matière d'intégration culturelle (sentiment d'appartenance, lieux des contacts, attentes des parents, espoir de retour, etc.) ; en matière d'intégration au marché du travail (taux de chômage, niveau de scolarité, mobilité, revenu, statut, concentration ethnique, etc.) ; en matière d'intégration scolaire (école francophone, performance, interaction entre élèves, sous-scolarisation, etc.) ; en matière d'intégration résidentielle (concentration, mobilité, etc.). Comme l'expliquent ces auteurs, ils n'existe pas de normes consensuelles pour définir les critères de « réussites » de l'intégration. Un même « indicateur » peut être interprété positivement ou négativement. C'est le cas, par exemple, des niches d'occupation dans l'emploi ou dans l'habitation, qui peuvent être définies comme facteur positif d'intégration par certains et comme le contraire par d'autres. Dans le cas des retards ou des taux de réussite scolaires, ce sont des mesures de performance mais non des indicateurs d'intégration. Un fort taux de réussite scolaire chez un groupe peut aller de pair avec un fort sentiment d'aliénation. Une intégration se compose d'éléments objectifs et subjectifs, articulés dans le discours de l'acteur.

(Statistique Canada, 1993a, 1993b), alors que le taux de chômage des 15-24 ans de la région métropolitaine de recensement (RMR) de Montréal s'élevait à 17,5 % et à 19,6 % pour ceux de Montréal. Faisant valoir les mêmes données, Chicha-Pontbriand affirmait dans une communication (1990) que la précarisation des emplois créés et les obstacles discriminatoires expliqueraient cette situation.

Malgré un taux de chômage dramatique, plusieurs études empiriques fondées sur des données perceptives indiquent une adoption des codes culturels et langagiers du Québec par ces jeunes. Sur le plan linguistique, les témoignages des « leaders » associatifs recueillis par Labelle et Lévy (1995, p. 155) soulignent que les jeunes seraient bilingues, voire multilingues, et que leur attrait pour l'anglais serait dû à l'influence de la culture *black*, ainsi qu'à leur participation à une culture de masse et à la société de consommation. Les témoignages recueillis par Laperrière *et al.* (1991) dans leur recherche exploratoire sur la dynamique de construction des rapports interethniques dans deux écoles de Montréal montrent que l'anglais est souvent utilisé comme stratégie volontaire de confrontation afin de marquer une identité personnelle face aux professeurs ou aux autres jeunes francophones.

L'école joue un rôle de premier plan dans l'égalité des chances, la transmission des connaissances et l'acquisition d'un capital culturel. Les jeunes Haïtiens arrivés en bas âge ou nés au Québec après l'adoption de la Loi 101 ont été entièrement scolarisés dans le système d'éducation québécois et ont connu une importante insertion linguistique francophone²¹. Dans le secteur scolaire francophone, les travaux sur le retard scolaire rapportent des données non concordantes²² à l'égard des jeunes Haïtiens. Plusieurs auteurs hésitent à conclure qu'ils se distingueraient des autres jeunes Québécois en termes de rendement, de performance et de mobilité scolaires, et soutiennent que les écarts doivent être davantage mesurés en tenant compte de la durée de leur insertion scolaire, des conditions socio-économiques et des acquis pré-migratoires. Les auteurs tendent à affirmer que les problèmes vécus par tous les jeunes des milieux défavorisés sont les mêmes : retard scolaire et linguistique, absence de « modèle »

21. Le 30 septembre 1991, la CECM dénombrait 2 334 élèves nés en Haïti sans recenser ceux nés au Québec de parents haïtiens. Elle dénombrait cependant 3 235 élèves dont la langue maternelle était le créole, sans recenser non plus les jeunes d'origine haïtienne qui ont le français pour langue maternelle. Voir CECM, 1991.

22. Les résultats des études sur le rendement, le retard et la « consommation » éducationnelle doivent être traités avec prudence car les différences de performance, de rendement et de classement entre groupes immigrés et non-immigrés doivent s'analyser en mettant plusieurs facteurs en relation, dont la génération, la cohorte (ST-GERMAIN, 1987) et les acquis pré-migratoires. Les études sur le rendement scolaire des élèves des minorités dans les secteurs francophone et anglophone se divisent en deux catégories : celles qui s'appuient sur les données statistiques du MEQ ou de la CECM (MAISONNEUVE, 1987 ; ST-GERMAIN, 1988), et celles réalisées à partir de questionnaires distribués aux élèves (ADIV et DORÉ, 1982-1985 ; TCHORYK-PELLETIER, 1989). Les études de MAISONNEUVE, ainsi que celles d'ADIV et DORÉ montrent que les allophones intégrés très jeunes au secteur français se comparent aux francophones. MAISONNEUVE affirme qu'après deux ans d'intégration aux classes régulières, les élèves des classes d'accueil de 1981 ont un cheminement supérieur aux Québécois de la même cohorte. L'étude de ST-GERMAIN, effectuée selon la langue d'enseignement et la langue maternelle de l'élève, constate aussi que le rendement scolaire est plus lié au nombre d'années passées dans le système scolaire québécois qu'aux langues maternelle et d'enseignement. Son étude indique que les résultats obtenus par les élèves du secondaire du secteur français aux épreuves uniques de français ne sont que légèrement inférieurs aux francophones, et pour l'ensemble des matières couvertes par les épreuves uniques du secondaire, les résultats des allophones sont sensiblement équivalents à ceux des francophones, à l'exception des locuteurs du créole, du chinois, de l'hébreu et des langues autochtones, qui obtiennent des résultats inférieurs. Il est clair ici que le choix du descripteur linguistique a pour effet d'accentuer les problèmes vécus par les élèves d'origine haïtienne, dont la fraction la plus favorisée est agrégée aux francophones. Sur la question du retard scolaire, l'étude du CCCI (1991, p. 5), basée sur des données perceptives, rapporte un retard scolaire qui affecterait au primaire 50 % des jeunes d'origine haïtienne inscrits à la CECM en 1989-1990, et jusqu'à 60 % dans certaines écoles de la région nord de la CECM. Moins alarmiste, le rapport LATIF (MEQ, 1988) avait souligné qu'un retard de moins de deux ans ne saurait être significatif puisqu'une partie des jeunes immigrés vont en classe d'accueil pendant un an avant d'intégrer la classe régulière. Dans son étude sur le retard scolaire de trois ans et plus au secondaire accumulé par les élèves qui ont séjourné à l'accueil, PLANTE-PROULX (1987) estime que ce retard toucherait seulement 20 % de ces élèves. Sur la question de la « consommation » ou de la mobilité éducationnelle, ST-GERMAIN (1988) indique que la progression des élèves au secondaire et au collégial selon la langue maternelle s'effectue avec un taux de passage des allophones supérieur à celui des francophones, à l'exception des créolophones et des hispanophones — d'arrivée plus récente — qui ont un profil moins favorable.

enseignant issu de leur milieu social, manifestations d'attitudes négatives à leur endroit (Pierre-Jacques, 1982 ; Paradis, 1987 ; Tchoryk-Pelletier, 1989).

Socialisés dans le même espace institutionnel et culturel, ces jeunes semblent se distinguer des autres avant tout par le racisme comme expérience objective et subjective. Certaines observations cliniques menées en France auprès de jeunes Maghrébins et d'Espagnols ont montré l'importance du climat social et les effets du racisme sur le développement d'une image de soi négative (Malewska et Gachon, 1988 ; Malewska, 1987). Les études de Laperrière (1989, 1989-1991) sur la construction des relations interethniques dans deux écoles ont aussi indiqué l'incidence du racisme perçu dans la construction de l'identité et les stratégies d'intégration des jeunes Haïtiens. L'auteure souligne aussi une progression de l'isolement « ethnique » à travers la scolarisation et l'existence de frontières « ethniques » qui se créeraient de manière « situationnelle » et fluctuante lors de parties de soccer ou de bagarres épisodiques. De larges enquêtes utilisant des données quantitatives et qualitatives indiquent que les jeunes Haïtiens seraient les plus sujets aux stéréotypes, aux préjugés et aux perceptions négatives des jeunes étudiants québécois en milieu scolaire (Tchoryk-Pelletier, 1989) et, en tant que Noirs, au harcèlement, aux arrestations, à la « suspicion » des policiers (Commission des droits de la personne, 1988, p. 387-389), aux signalements et aux références plus systématiques au tribunal de la jeunesse (*ibid.*, Préjean, 1991) et à la violence des *skinheads* et des groupes néo-nazis (CICVR, 1992).

L'étude de perception commandée par le MCCI et la Ville de Montréal (1993), basée sur cinq focus-group d'une dizaine de jeunes chacun faisait état chez les jeunes Haïtiens d'un sentiment de racisme qui tiendrait, selon eux, beaucoup plus du corps enseignant et des autorités scolaires que des autres jeunes. Ces perceptions tendent à confirmer ce que McAndrew (1993) a appelé des « résistances » du personnel scolaire à l'acceptation d'une transformation pluraliste, inhérente à l'application même de la Loi 101, c'est-à-dire la fréquentation massive de l'école française par les populations issues de l'immigration. Ces « résistances » sont perceptibles dans le débat québécois sur l'intégration en éducation, par la substitution progressive des enjeux linguistiques par de nouveaux enjeux « culturels » pouvant devenir des motifs d'exclusion : les immigrés seraient rejetés non parce qu'ils refuseraient d'aller à l'école française mais parce qu'ils seraient culturellement « inassimilables » (Juteau et McAndrew, 1992²³).

Que disent nos données empiriques à cet égard ? Lors d'une rencontre individuelle, une jeune fille résume assez bien la tension ressentie entre l'insertion sociale « instrumentalisée » et la subjectivité :

D., 28 ans : « Je trouve ça horrible quand je dis que j'ai passé toute ma vie au Québec, j'ai grandi en région, en Abitibi, ensuite en banlieue de Montréal durant mon école primaire [...] J'étais la seule Noire, l'élément de curiosité [...] J'ai fait mon secondaire dans une école privée où j'étais la seule noire finissante [...] J'ai fait un diplôme universitaire en génie, j'ai tout pour m'intégrer, je me suis insérée sur le marché du travail et je me retrouve à près de 30 ans en affaire avec deux Haïtiens, c'est quand même bizarre [...] Mes amis sont tous Haïtiens, Martiniquais, Africains. Tout d'un coup, me voilà sortie, alors que j'étais plongée dans un univers blanc, inconsciemment, je me retrouve dans un univers presque entièrement noir. »

— *La chercheuse* : « Comment tu expliques ça ? »

« Je me suis posé la question et me suis dit un bon matin “la vie est un trop dur combat, je suis tannée de me battre pour me sentir accepter et faire partie du truc”. Si on regarde

23. Dans le même sens, les recherches sur les « conflits de valeurs » montrent l'existence de tensions entre le personnel scolaire et des parents ou élèves de certaines minorités, portant sur la conception de l'école, de l'apprentissage, de la discipline, des droits des enfants, des rapports entre les sexes, des usages linguistiques et des pratiques religieuses (HOLH, 1991, 1993). Les intervenants tiendraient d'autant plus à ces « acquis » récents de la modernité qu'ils seraient partiellement réalisés au sein du groupe majoritaire (HOLH, 1993). Déjà en 1987, BEAUCHESNE et HENSLER avaient révélé l'existence d'incidents et de conflits racistes que les intervenants atténuaient dans leurs effets ou leur « nature » mais que les élèves de toutes origines (de « vieilles souches » aussi !) corroboraient de façon quasiunanime.

théoriquement, j'ai une intégration réussie, si tu regardes comment on voit l'intégration, c'est-à-dire la possibilité d'aller à l'école, d'avoir des diplômes, de connaître des gens qui ne sont pas de ta communauté d'origine, des codes de références, te débrouiller au jour le jour [...] En théorie, mon intégration est réussie, mais ça disparaît pour moi. Je fréquente pratiquement que des gens noirs, y'a comme un transfert qui se fait... »

Interrogés sur la dynamique des relations entre jeunes dans leur voisinage, les jeunes interrogés estiment que leur enfance dans le quartier est marquée par une « obligation » de constituer des gangs et une liberté d'action réduite par rapports aux Blancs.

« Les premières gangs qu'il y avait ici avaient raison d'être là. Je les approuvais. Je pouvais même pas marcher ; à sept heures, il fallait que je sois chez nous. Maintenant, c'est rendu négatif. Les bagarres dans le coin, ça arrive chaque jour ! Au début, c'était du *self defense*, on marchait en gang dehors. Si on est 20, on peut aller quelque part. [...] Dans le temps, en 80-82-83, on courait, les Blancs arrivaient "hé, gang de nègres", on courait ! Là, à un moment donné, les gars ont dit "on cours pu". Là y'ont vu qu'on avait des "12", des battes de baseball. Quand je dis "nous", je veux dire les Noirs. Ils savent qu'on est là. Ça fait longtemps que le ménage est fait. Y'a pus de Blancs qui font ça » (M., 19 ans).

Ils sentent que leur quartier commence à être stigmatisé par une image qui associe Noir et criminalité, bien qu'eux-mêmes le trouvent peu sûr, moins à cause des Blancs que de la présence des gangs criminalisées et des policiers. La police est dépeinte comme une institution injuste :

« Il pourrait y avoir 75 skins qui se rencontrent dans un parc, ils [les policiers] s'en foutent. Mais s'il y a 13 Noirs qui « s'assiéent, qui se rencontrent avec des lunettes, des papiers, qui prennent des notes et discutent, là c'est une grosse panique pour eux » (M., 19 ans).

La situation problématique en Haïti affecterait leur rapport avec la police et expliquerait en partie les comportements policiers :

« Les policiers nous voient d'avance comme des délinquants et des « excités » par les images qu'ils ont d'Haïti. J'ai déjà entendu un sergent dire qu'il nous comprenait parce qu'on lui avait dit que les Haïtiens avaient peur des policiers à cause de la dictature [...] pis qu'on avait de la misère à comprendre que c'est pas de même au Québec. Il avait oublié que moi pis les autres jeunes qui étaient là, on connaissait même pas Haïti. Mais on subit en masse le racisme de la police, par exemple » (S., 22 ans).

À l'école secondaire et au Cégep, ils estiment que le racisme et les tensions « ethniques » entre élèves seraient prégnants, corroborant certaines données d'enquêtes effectuées auprès de jeunes de mêmes niveaux scolaires (Beauchesne et Hensler, 1987 ; CCCI, 1991). Les jeunes estiment qu'au parc ou à l'école, les incidents racistes entre jeunes font partie de leur quotidien, comme une tension perpétuelle qui s'entremêle à des facteurs socio-économiques et fait émerger ponctuellement des clans ethniques. Plusieurs vivent cette situation sur le mode de la domination et de l'exclusion :

« (À l'école) il y avait 15 Noirs. C'est une école où les Noirs sont minoritaires. On se regroupait ensemble. On a notre orgueil. Pourquoi ? Parce qu'ils sont Blancs ! Parce qu'on se parle pas. Les Blancs pensent qu'on parle moins bien, on leur inspire pas confiance, ils ont peur de nous. C'est une relation de peur » (M., 17 ans.)

S'ils disent partager avec les autres jeunes des univers de référence par le biais de l'école, du voisinage, des parcs, de la consommation, ils se disent par contre « forcés », par le rejet, de se réunir entre Haïtiens, pas au resto ou à l'association haïtiens mais au McDo et au resto-bar du coin. Leur proximité culturelle se manifeste toujours « en creux », ils se sentent simultanément *in* et *out*. Ils critiquent d'un côté la fragilité de l'unité communautaire haïtienne, et de l'autre, la crispation culturelle des Québécois. À cette tension, ils opposent une résistance à « l'assimilation culturelle », perçue comme du racisme :

« Les Québécois se battent pour sortir du Canada, leur politique c'est pas de nous intégrer mais de nous assimiler comme dans l'armée, nous nettoyer le cerveau. Ça peut pas marcher ça, l'assimilation » (M., 19 ans).

« Ils essaient de tout mettre tout le monde de la même façon, de nous assimiler, qu'on soit tous des robots de la même façon, qu'on parle québécois, qu'on ne soit pas arrêtés, qu'on parle pas notre langue, tsé, qu'on soit tous pareils. Mais quand ils voient qu'on est intégrés tout en n'étant pas assimilés, ils se demandent comment ça se fait. On est dans la société québécoise, on parle français, on va à l'école, mais pourtant, on reste accrochés à nos origines, ils se demandent comment ça se fait » (S., 22 ans).

Un certain écart s'est creusé avec leurs parents, sans qu'on puisse parler de rupture. Cet écart a été examiné par quelques recherches sous l'angle des « valeurs » transmises par la famille. Dans une étude psycho-sociale sur la construction de l'identité chez une soixantaine de jeunes d'origine haïtienne et québécoise, Legault (1990) montrait que les jeunes Haïtiens (surtout les filles) se sentent plus près des valeurs « québécoises » (autonomie, individualisme, liberté) que de celles de leurs parents, notamment en ce qui concerne les rapports hommes-femmes, le retour au pays, les valeurs associées à l'image du père et l'investissement dans la figure de la communauté. L'image du père serait plus négative chez les filles, soit par son absence, affective ou réelle, soit parce qu'il est identifié à une situation socio-professionnelle non valorisante aux yeux des enfants, souvent plus scolarisés. Ces facteurs contribueraient à créer une situation de crise d'autorité parentale au sein de la communauté, comme le souligne une étude sur l'augmentation des cas de jeunes Haïtiens sous le coup de la *Loi sur la Protection de la jeunesse* (Chiasson-Lavoie *et al.*, 1989). Déjà, au début des années 1980, des intervenants communautaires et des chercheurs d'origine haïtienne mentionnaient au colloque *Enfants de migrants haïtiens en Amérique du Nord* les problèmes en émergence dans les relations entre parents et enfants : les parents adopteraient parfois des comportements jugés « caricaturaux » en contexte d'accueil (Douyon, 1982) en raison, notamment, de la disparition des mécanismes de modération et de compensation existants en Haïti, d'une crispation identitaire et d'un écart avec les pratiques éducatives qui prévalent au Québec ; les mères se verraient obligées d'assumer les tâches d'éducation et les responsabilités économiques qu'allégeait la structure de la famille élargie en Haïti et qui permettait à l'enfant « d'échapper, de fuir ou de détourner les manifestations autoritaires et affectives mal définies » (Villefranche-Brès, 1982, p. 98). Dans une recherche-action menée auprès d'adolescents haïtiens et québécois de Montréal-Nord et Rivière-des-Prairies, Turcotte (1991) constate que la famille ne peut reproduire le modèle traditionnel d'éducation sans conflits de valeurs. Les témoignages qu'il a recueillis auprès de parents indiquent que ceux-ci se sentent peu préparés à leur rôle face à l'école et dépossédés de leur autorité.

UNE CRITIQUE DE LA COMMUNAUTÉ « RÉELLE », CELLE DE LA PREMIÈRE GÉNÉRATION

Selon nos données empiriques, cette coupure entre les générations autour de certaines valeurs et pratiques se prolonge dans l'espace de la vie politique. Les associations dirigées par la première génération²⁴ font face à une absence de relève. L'attachement des jeunes aux associations haïtiennes est plus « sentimental » que militant. Ils les perçoivent comme des lieux de mémoire culturelle, qui leur offre peu d'outils fonctionnels d'insertion sociale et de participation politique. Les jeunes les décrivent comme « trop tournées » vers Haïti et pas assez vers le Québec. Pour eux, qui connaissent peu ou pas du tout Haïti, les associations doivent être des outils de lutte, d'initiative et de contestation pour pénétrer l'espace social et politique québécois. Ils perçoivent un écart à la fois social et politique avec l'establishment associatif : les nouvelles figures du leadership des jeunes se disent « éloignées » de l'action institutionnelle et proviennent

24. La communauté haïtienne comprend une cinquantaine d'associations non fédérées, assez représentatives des divers courants idéologiques et des divisions « classistes ». Voir DEJEAN, 1978, MASSÉ, 1983 ; THERRIEN et LABELLE, 1993 ; LABELLE et LÉVY, 1995.

de milieux sociaux plus diversifiés — ils sont souvent chômeurs, étudiants ou fraîchement diplômés, ex-membres d'un gang ou en mal de débouchés — alors que les leaders de la première génération sont tous issus de la petite bourgeoisie, occupent les diverses structures consultatives (locales, provinciales), ont en moyenne 45 ans et gagnent en moyenne 41 000 \$ dollars par année (Thérien et Labelle, 1993). Lors de la séance fermée, les jeunes s'expriment sur ce sujet :

M., 19 ans : « Tous ceux qui organisent, y'ont jamais la bonne formule, aucun. Personne ne nous demande "qu'est-ce que vous voulez qu'on fasse pour vous ?". On veut quelque chose de concret. On parle de racisme (alors) pourquoi ne pas amener les racistes pour qu'on parle avec ? [...] Invite tous ces gens, invites le KKK, le chef, on va être tous dans un gros auditorium pis là, on parle. Parles pas seulement derrière la télé avec ta petite cagoule, viens devant pis parle, avec tes principes et mes principes... ».

La chercheuse : « Si les organisateurs étaient là ce soir, qu'est-ce que vous leur diriez ? »
« Je leur dirais, arrêtez de têter des subventions pis faites quelque chose » (*M., 19 ans*).
« Si les adultes viennent nous voir, c'est parce qu'on leur crée du trouble » (*V., 17 ans*).

Même son de cloche du côté de la jeune directrice de la revue, qui connaît bien les organisations de la communauté et qui s'est montrée très critique à l'égard des leaders :

« Les leaders vont pas voir les jeunes. Y (nomme un nom), c'est le cas parfait. Il crée une espèce de répertoire de gens qui ont entre guillemets « réussis » dans la communauté. Comme ça, si je veux devenir biochimiste, j'ouvrirais mon répertoire, je trouverais trois biochimistes que je pourrais appeler et qui pourraient me donner des conseils pour trouver un emploi, faire mon C.V., etc. [...] Je lui ai dit, « si tu fais ça pour les jeunes, il faudrait penser à utiliser de la couleur, à les distribuer dans les réseaux jeunesse et peut-être inclure des bandes-dessinées, des trucs qui correspondent plus à la culture des jeunes. » Il me dit : « Non, je fais ça comme je veux, les jeunes prennent jamais rien au sérieux, tout est une bande dessinée, tout est un poème, ça va être comme ça, point à la ligne. » Il l'a distribué finalement entre ses copains qui sont là-dedans pour qu'eux les donnent à des jeunes. J'ai dit : « Mais tu perds ton temps, ça arrivera nulle part, ce truc. » Et effectivement, ça a fini en caisse dans un placard [...] Il voulait rien savoir, "les jeunes sont de toute façon des têtes en l'air" » (*D., 28 ans*).

Jusqu'au départ de Jean-Claude Duvalier en 1986, les Haïtiens croient qu'ils sont de passage, et le « mythe du retour » prédomine. Celui-ci a été un frein au développement d'une action dans le champ des rapports sociaux québécois. Il s'est juxtaposé à une division classiste au sein de la collectivité et à une volonté de se distinguer des autres Noirs.

« Un ami de mon père me disait : "Quand on est arrivés au début des années 60, on était de passage, on venait de ce pays où la *négritude s'est mise debout*, on avait fait des baccalauréats dans une école normale, qui avait quand même une bonne réputation, on s'est intégrés dans les postes de professeurs, etc. » et pour eux, quand ils regardaient les Noirs américains, ils disaient "ils n'ont rien compris, ils n'ont même pas été capables de se libérer tout seuls de l'esclavage", et quand ils regardaient les Noirs canadiens qui vivaient à Montréal, c'était "Ça, c'est des porteurs de bagages, on a rien à voir avec ces gens-là, ils habitent les quartiers défavorisés, ils travaillent dans les trains, et tout et tout". Il a dit : « Ça nous a pris 20 ans pour réaliser qu'on s'en allait nulle part ». Donc quelque part, cette génération avait aussi créé cette espèce de dissension au sein de la communauté (...) Du côté anglophone, il y a eu une certaine mouvance sociale avec tous les programmes d'accès à l'école, etc. Et par l'arrivée de classes sociales plus défavorisées au niveau des Haïtiens dans les années 70-80, où les gens sont devenus des chauffeurs de taxi, des travailleurs non qualifiés, etc. Donc ça a pris ces 20 ans-là pour se rendre compte qu'on faisait partie de la même communauté » (*D., 28 ans*).

Après 1986, le retour n'est plus une solution. L'image problématique de la deuxième génération commence à poindre pour les responsables communautaires, comme si leurs jeunes symbolisaient leurs espoirs déçus, voire leur « échec » pour certains. Ils vont réaliser l'écart

qui les sépare, notamment sur l'importance que prend le racisme dans l'expérience des jeunes. L'ascension sociale des Haïtiens, conçue sur le plan personnel dans les années 1960-70 doit, selon les jeunes, être collective face au racisme des années 1980-90, puisque, moins ils se distinguent socialement et culturellement des autres jeunes, plus le racisme et la discrimination ont pour effet de les définir objectivement comme Noirs. La perception de cette « négritude qui s'est mise debout » qu'avait la petite bourgeoisie haïtienne a basculé avec l'arrivée d'Haïtiens moins favorisés. Ce sont les jeunes — parfois même leurs propres enfants — qui ont fait prendre conscience que le racisme rendait leur situation collective semblable à celle des autres Noirs. Certains événements médiatisés vont accélérer cette prise de conscience : les « émeutes » de 1992 (19 juillet et 13 septembre), les gangs de jeunes criminalisées, le chômage, les conflits familiaux et les recours à la *Loi sur la Protection de la jeunesse*. Les émeutes constituent un exemple patent de la dualité des interprétations entre les générations. L'establishment associatif va condamner ces événements en affirmant qu'ils ont « terni l'image de la communauté » et qu'ils ont montré l'incapacité des jeunes à s'organiser (Colpron, 1992). Quelques leaders ont directement pointé l'organisateur des danses du Club Lacasia (animateur de radio connu des jeunes), où ont débuté les émeutes. De leur côté, certains jeunes en ont fait un acte de distinction, voire un symbole de lutte. Interrogés sur ces événements, les jeunes de notre étude qui étaient présents lors des émeutes se dirent, certes, moralement en désaccord avec ces dérives collectives, mais contents qu'elles se soient produites et « qu'on parle d'eux ». Leur interprétation des émeutes est celle d'un racisme policier, d'un enragement généralisé et d'un désir d'action collective.

P., 16 ans : « Comme il disait, si j'ai « mangé une volée » au Lacasia... disons, je vais être honnête là, j'y ai été à la danse, pis je suis allée pour m'amuser, comme tout le monde, pis à la sortie, tu vois la police arriver. Quand tu vois la police, elle arrive pis elle prend même pas le temps de dire au monde de se « tasser », puis elle les pousse, fait que le monde, ça les enrage, ils sont déjà enragés, ils agissent en sauvages. C'est vrai que c'est pas bon, mais si la police avait réagi d'une bonne manière, ils auraient réagi d'une bonne manière. Mais vu que la police a réagi sauvagement... »

La chercheuse : « Quand tu dis « ils sont déjà enragés », que veux-tu dire ? »

« Ben nerveux, tsé... assoiffés de vengeance. [...] La police, au lieu de calmer le monde, elle les frappe ! Y'a un gars, il a lancé une bouteille dans une vitre, parce qu'il disait « encore les Noirs, encore les Noirs ». C'était comme un cri d'alarme [...] les autres ont vu qu'il avait cassé une vitre, ben on va briser des vitres ! Ils ont commencé à piller... [...] On a vu ça à Toronto, ben on fait la même affaire. [...] Surtout qu'on s'ennuie, pis peut-être que certains dans cette gang-là voulaient faire parler d'eux autres, parce que c'est la frustration, c'est une façon de le dire, là... »

Ces événements vont déclencher un virage dans ce qu'on peut appeler la stratégie associative des Haïtiens au Québec. Au début des années 1990, la préoccupation majeure des leaders devient celle d'un enracinement de la communauté en pays d'accueil pour régler les problèmes des jeunes. De nombreux programmes jeunesse et activités d'encadrement vont voir le jour, tels le rattrapage et le tutorat scolaires après les classes, les formations en recherches d'emploi, les matchs de soccer avec des policiers, etc. Mais les jeunes vont être en « activité surveillée ».

« Si on dit qu'on va un vendredi soir à la maison de jeunes, les parents savent qu'il y aura Mme une telle ou M. untel qui sera là. Mais si on dit qu'on va à la danse à l'école, ils nous engueulent » (V., 17 ans).

Les jeunes reprochent aux leaders d'être paternalistes et de les garder dans la marginalité.

« Les parents ont créé le BAJQOH²⁵, qui est un organisme un peu bâtard parce que c'est les gens de la Fédération, de la maison d'Haïti et tout ça qui ont finalement repris leur programme-jeunesse et qui les ont regroupés [...] Ça c'est un exemple typique d'aller

25. Bureau d'appui à la jeunesse québécoise d'origine haïtienne.

chercher des subventions pour rien faire. Étant donné que tous ces organismes-là étaient subventionnés et que la nouvelle directive du ministère est « coalition », ils ont réuni tous leurs programmes-jeunesses dans une seule coalition, soit-disant qu'ils vont créer un bureau d'appui ! On leur a donné de l'argent pour se doter d'un organe de communication où ils vont pouvoir distribuer ce journal ou cette revue, ou ils savent pas quoi aux gens, pis ils savent même pas ce que les jeunes veulent. C'est parachuté par les parents, les leaders, soutenu entièrement par le MCCI et Héritage-Canada. C'est pour aller chercher des subventions, c'est clair, parce qu'ils savent pas ce qu'ils veulent faire, ils ont pas de projets concrets » (D., 28 ans).

Ils affirment rencontrer des problèmes sociaux, et non « communautaires ».

« La tendance est de rendre responsable la communauté pour régler tous les problèmes des jeunes [...]. "On va laver notre linge sale en famille", comme on dit. Cette tendance-là est forte chez les Haïtiens. Ça donne encore plus de stéréotypes, ça isole encore plus les Haïtiens. Moi, je pense que toute la société doit s'occuper des délinquants, de la pauvreté, ça touche tout le monde. Vouloir tout régler "entre nous" comme on dit, c'est comme nous renvoyer le problème, t'sé ? » (S. 22 ans).

Ils estiment que la communauté réelle leur offre peu d'outils d'insertion alors que — socialisés au Québec — il n'existe pas « d'ailleurs » facilement accessible. Pour eux, tout départ est une immigration. S'ils croient avoir un rôle à jouer dans la société, ce rôle postule toutefois une exigence : le renforcement et la consolidation des bases sociales et politiques de tous les Noirs. Pour eux, la "leçon de vie" vient aussi, sinon davantage, de l'expérience des Noirs anglophones.

« Tu sais une amie me disait, quoiqu'elle est anglophone, mais je pense que dans l'expérience des Afro-canadiens [...] y'a beaucoup de leçons à aller chercher pour les jeunes Haïtiens des générations futures, D. me disait, elle qui a toujours grandi ici et qui continue à se sentir très marginalisée dans la société québécoise [...] disait "mais une famille dysfonctionnelle est mieux que pas de famille du tout". Pis je pense que c'est ça qui résout son problème, c'est ta famille quand même, c'est là que tu veux être. Les jeunes Haïtiens sont en train d'avoir ce sentiment par rapport au Québec, c'est-à-dire qu'ils sont ici, c'est ici qu'ils vont vivre leur vie. Ça se peut qu'ils se déplacent vers Toronto ou les États-Unis, mais la situation de l'emploi étant telle à l'heure actuelle que tu peux pas te déplacer, tu as quand même tes habitudes, tes attaches, tu as été à l'école ici, tu as été socialisé dans le système québécois, tes valeurs sont en grande partie des valeurs québécoises parce que transmises par l'école, la télé... » (D., 28 ans).

Au moment où la société québécoise a développé ses moyens d'intégration culturelle (Loi 101, COFI, etc.), elle n'a pu assurer parallèlement une insertion de ces jeunes dans les sphères de la production en raison des grandes mutations qui affectent les marchés de l'emploi et de l'éducation, suscitant chez ces jeunes le sentiment d'être les seuls à payer aussi injustement le prix de la crise sociale québécoise. Leur expérience d'exclusion sociale et d'insertion culturelle suscite une soif d'action et de solidarités nouvelles. Par le racisme, ils vont trouver une explication à cette tension, ressentie et vécue sur un mode collectif plutôt qu'individuel, diasporique plutôt que « national », historique et structurel plutôt que conjoncturel.

3. LE TRAVAIL DE L'ACTEUR : LE RACISME COMME SOURCE D'IDENTITÉ, D'OPPOSITION ET D'HISTORICITÉ

Que ce soit dans le cas des problèmes scolaires ou des bavures policières, on peut difficilement déterminer la part réelle et objective du racisme. Malgré cette difficulté, le racisme constitue clairement une « catégorie cognitive » (Dubet 1994) qui impose des comportements aux racisés et aux racisants, apparaissant tour à tour comme une cause, une explication ou un exutoire.

LE PRINCIPE D'IDENTITÉ

Dans la définition de Qui nous sommes, le racisme interfère en niant à la fois la dimension historique et la place de l'acteur dans l'humanité, conduisant ce dernier à chercher ou à défendre une intégrité personnelle et une identité sociale. Face au racisme, le sujet se pose en s'opposant. Dans une situation marquée par l'absence de mobilité et de statut social, donc d'identité « classiste », l'expérience du racisme permet de recomposer l'identité du sujet par une sorte de bricolage identitaire, qui relie des éléments issus à la fois d'une culture de masse, d'espaces urbains, et d'une sociabilité communautaire. Les jeunes de notre enquête vont clairement puiser dans les identités qui symbolisent la lutte et la combativité ; ils deviennent « Africains » pour s'opposer aux images négatives, pour créer des liens et des réseaux culturels permettant de se reconnaître et de reconstituer une conscience collective sur des bases racialisées. Le point d'appui de l'identité est devenu la diaspora, entité symbolique et transcendante qui déborde les frontières de la société d'accueil ou de la communauté haïtienne et fonctionne comme représentation de la nation, par l'analogie faite entre les diverses expériences des populations noires d'ici et d'ailleurs. L'identité apparaît mondialisée :

« Ce que les parents haïtiens refusent de comprendre, c'est que le problème noir en Haïti, c'est le problème qu'il y a eu aux États-Unis, c'est le problème qu'il y a eu en Afrique, en Jamaïque. Partout, les Noirs ont le même problème. Pis quand on s'inspire d'un modèle, d'un endroit où le problème a été un peu réglé, ils disent c'est pas bon parce que c'est pas haïtien » (V., 17 ans).

Chez les jeunes de notre enquête, le thème de l'identité prend l'aspect d'une quête de mémoire, d'une peur de non-identité ou d'inauthenticité, liée à la migration, au racisme, à un désir de reconnaissance aussi grand que la représentation qu'ils se font de la diaspora noire.

« Toi, si tu veux retracer tes ancêtres, tu peux, moi je peux pas. Même à l'école, on a un cours d'histoire, on apprend l'histoire des Grecs, des Égyptiens [...] Où est-ce qu'elle est mon histoire propre ? Ils parlent de toutes les grandes civilisations. Quand tu as fini de passer ton histoire, moi j'ai passé avec 90 %, je me retourne et je me dis "mais je ne me connais pas plus, je suis où là-dedans ?" » (M., 19 ans).

On ressent la nécessité de construire un mythe fondateur, une volonté de se fixer une histoire, d'apparaître comme les premiers, de retracer le parcours des migrants. Ces jeunes finissent pas croire qu'ils se sont formés tout seuls, qu'ils se sont élevés au-dessus de l'héritage parental. Lors du Festival « Rap/Hip Hop » clôturant le Mois de l'Histoire des Noirs (1995), la jeune journaliste ayant participé à l'organisation de l'événement expliquait :

« Y'a un transfert culturel carrément qui se fait, d'une identité culturelle haïtienne, que les parents ont essayé de nous forcer à garder, vers une identité noire américaine, pas américaine dans le sens des États-Unis, mais dans le sens [...] dans le sol nord-américain finalement, ça c'est évident. C'est quelque chose que les parents ne comprennent pas. [...] Ce qui est intéressant avec le rap-Hip-Hop, c'est que ce sont des jeunes Haïtiens et si tu savais pas que ce sont des Haïtiens, tu le devinerais jamais, il ne leur reste pratiquement plus rien de leur truc (*rire*). Ils se surnomment Dice, Misery, Hop Town, et la première chose que tu veux faire en tant que jeune Haïtien, t'en rencontres un et tu veux l'identifier, tu lui dis "quel est ton nom, qui sont tes parents ?", et c'est un refus total de te dire qui ils sont ! Alors tu connaîtras jamais leur vrai nom, ils refusent carrément de s'identifier, ils sont devenus les gens qu'ils sont devenus, t'sé Arm Ice, Arcade, etc. » (D., 28 ans).

La définition d'une identité collective puise moins dans la communauté haïtienne que dans une communauté « représentée » d'une grande plasticité, qui permet de concilier le processus d'individualisation avec l'appartenance à une entité collective. Cependant, l'écart leur semble grand entre la communauté représentée, celle des Noirs de la diaspora internationale, et la communauté réelle, celle de l'organisation sociale concrète des Haïtiens léguée par leurs parents en sol québécois, qu'ils perçoivent comme peu influente socialement et politiquement.

Dans leur discours, la référence communautaire va donc prendre davantage les traits de la diaspora (perçue plus positivement) pour combler les faiblesses de la communauté réelle comme modèle d'appartenance :

« Y'a une différence entre le parent haïtien et le parent noir américain, parce que le parent américain, il sait que lui, on l'a forcé à venir ici, il se souvient que son ancêtre vient de l'Afrique. Mais en Haïti, ça fait tellement longtemps que les Africains ont mis les Français dehors qu'eux autres pensent comme si le premier à avoir été dans l'île était Haïtien. »

La chercheuse : « Ils ont une vision "nationale" et vous avez une vision mondiale ? »

« Universelle. Mes parents ont encore les gènes de l'esclavagisme dans leur cerveau, ils pensent que c'est ça notre culture. [...] Ils refusent de se dire Africains. Un Africain, c'est avec un os dans le nez, c'est l'image qu'on a eu ! Quand ils sont arrivés en Amérique, ils ont été colonisés. Ils ne se sont même pas demandé "pourquoi je danse de même ? [...] D'où ça vient que je parle français, que mon nom c'est Antoine de..., pourquoi on prie Jésus ?" On vient au monde, on dit toi, tu es catholique, il prie Jésus, voit Jésus aux cheveux blonds et aux yeux bleus. Ils s'en foutent, ils réalisent même pas ! Quand ton fils arrive et te dis, Jésus n'avait pas les yeux bleus, il est né en Afrique, quand ta mère, ça fait 60 ans de sa vie que tu viens de démolir en moins de deux heures, elle peut pas accepter ça » (M., 19 ans).

Dans sa version négative, l'identité des jeunes de Montréal-Nord se définit contre l'exclusion, contre le racisme, contre la suprématie blanche historique. Dans sa version positive, il existe une forte tendance à essentialiser l'identité noire, qui se conjugue au refus du repli total, jugé impossible dans une société majoritairement blanche. Cette identité se construit à partir des éléments de la culture populaire tout comme sur un désir d'intégration et de participation. L'expérience étant construite et transformée par les relations sociales, l'identité ou le « nous » des jeunes prend un sens différent selon les situations et les interlocuteurs qui participent des relations : devant l'autorité parentale, ils mettent de l'avant leur québécoisité ou leur *blackness* ; devant les policiers, ils sont jeunes, Noirs et immigrés ; devant les enseignants et les autres élèves, ils font valoir leur haïtianité. Chez les jeunes du groupe, l'identité se vit en partie sur le mode du repli religieux, de l'obsession identitaire, de la mystification des racines ou d'une histoire, leur permettant d'exister alors que la société d'accueil les prive d'une fonction sociale correspondante aux attentes qu'elle suscite. Par le racisme, l'identité circule entre deux pôles sans jamais se fixer : elle se conçoit à travers un rapport de domination mais dérive parfois vers une image mythique et un rejet du Blanc pour pouvoir s'assumer.

LE PRINCIPE D'OPPOSITION

Ce principe réfère à l'identification d'un conflit ou aux « responsables » des problèmes et vient préciser l'image d'un « nous ». Alors que la référence identitaire s'appuie sur une communauté diasporique, l'opposition s'inscrit dans le contexte québécois, les ramène dans un cadre social spécifique. L'opposition tourne autour de quatre pôles et de quatre acteurs : le racisme idéologique (celui des *skinheads*) ; le racisme systémique ou institutionnel (celui du policier, figure de l'ordre) ; le racisme « historique » (celui de la culture blanche) ; le racisme du marché (celui du quotidien, de l'école et de l'emploi). Ces figures du racisme se détachent les unes des autres de manière circonstancielle, à l'occasion d'événements ou de bavures. La multiplication des actes de violence des *skinheads* et néo-nazis entre 1989 et 1994 a fait émerger des groupes d'auto-défense²⁶ et la création de coalitions antiracistes ponctuelles²⁷. Le racisme

26. Un groupe « d'auto-défense », les *Malcolm X* de Longueuil, a fait les manchettes des journaux en 1991 lorsque des membres du groupe ont attaqué au couteau des *skinheads* dans un magasin de disques du centre-ville de Montréal (CICVR, 1992).

27. Comme la coalition réunissant plusieurs dizaines d'organismes contre la tenue en septembre 1993 du festival néo-nazi organisé par l'*Heritage Front* à Sainte-Anne-de-Bellevue, en banlieue de Montréal.

idéologique et le racisme institutionnel ou policier suscitent des répliques de leur part, car il permet d'identifier un ennemi. Lors de la rencontre avec trois policiers du poste 45, les jeunes ont d'entrée de jeu tenu un discours provocateur aux policiers, surtout M. (19 ans), qui s'est imposé comme leader du groupe lors de toutes les rencontres :

M., 19 ans : « Si un gars me traite "d'estie de nègre", comment tu fais pour prouver ça ? Ça fait au moins 25 fois que je me fais traiter de babouins par le poste 45 (*éclats de rires dans la salle*). Là, ça va faire ! »

Le directeur : « J'ai des policiers corrects pis des pas corrects [...] le contraire est aussi vrai, y'a des jeunes corrects pis y'a des *bums* [...] Y'a aussi des policiers qui veulent se faire transférer ailleurs qu'à Montréal-Nord parce qu'ils disent "chu tanné de me faire traiter d'ostie de chien." »

M., : « Mais lui, y'a un statut plus gros. Moi si je dis « ostie de beu », je suis en dedans ! ».

Le directeur : « C'est vrai, c'est souvent parole contre parole. [...] Mais on a fait un bon bout de chemin au poste 45... »

M., sceptique : « Au poste 45 ? » (*rires chez les jeunes*).

Le directeur : « Ça prend une inflation, une gradation des infractions [...] Y'a 4-5 suspensions ou congédiements par année ! »

(*Brouhaha, l'animateur de la maison de jeunes intervient pour calmer le groupe*) : « On est pas ici pour porter des accusations »... *Certains jeunes quittent la salle avant la fin.*

Lors de la dernière séance fermée, qui exerçait un retour sur les autres rencontres, les jeunes ont réitéré leurs propos sur les policiers.

« Les policiers, maintenant qu'on s'implique dans notre vie à l'école, on est plus intégrés à la société, on essaie d'être un peu plus comme tout le monde, ils savent que s'ils pognent un Noir sur le coin de la rue, ça veut pas dire que ça va être un délinquant, alors ils cherchent d'autres façons de faire la différence, parce que là, ça s'en vient mauvais. On devient plus conscients, ils savent qu'on devient plus dangereux pour eux autres. On a l'intelligence surtout [...] C'est eux autres la cause de tout les problèmes dans la société. Parce que les policiers, ceux qui disent "estie de nègres", ils ne les ont pas pris sur Mars, ces policiers, mais dans la société. Ça veut dire que la société elle-même est pourrie, comme les policiers. Moi si je marche, je vois un jeune comme moi qui dit "eh le nègre", je peux le réprimander, le battre, le traîner en cour juste pour ça. Un policier qui te dit "estie de nègre", tu as 17 ans, qu'est-ce que tu vas faire ? Le gars c'est un sergent ! Ça nous arrive à chaque jour, chaque jour... » (*M., 19 ans*).

Mais cette rencontre a fait émerger une opposition plus globale, qui prend parfois les traits des *skinheads* ou de la police. Par la coexistence de plusieurs sites et formes du racisme, elle est représentée par une sorte de racisme systémique omniprésent. L'identification d'une opposition claire fait place à une vision généralisée et diffuse du racisme. Leur discours confond et interpelle plusieurs acteurs à la fois (police, gouvernement, Blancs, etc.). Il exprime un sentiment fait de complot, d'injustice et de domination :

« On n'arrête pas les gros vendeurs de drogue, les gros *mafiosi*. Le gouvernement est de mèche. Penses-tu que le gouvernement ne sait pas d'où viennent les *M-16* ? C'est plus facile de s'en prendre à nous autres qu'aux *big shots* du cartel de Messerine [...] C'est plus facile de montrer 400 jeunes en train de briser des vitres que de montrer un *big shot* en train de manger son caviar pis de dire "ce gars-là est un *drug dealer* !" » (*M., 19 ans*).

« La drogue, les petits y'ont pas les plants, les Noirs ont pas les moyens d'importer la drogue, pas d'avion pour aller la chercher. Mais la drogue se retrouve quand même dans les ghettos, et qui l'amène ? L'avion, c'est pas les Noirs qui l'ont, c'est le Blanc. Le Blanc, quand il voit un petit ghetto, il dit "les Noirs s'entretient pour de la drogue", ça le dérange pas. Ici y'a des jeunes tout près qui se promènent avec des *Ouzi*, des *guns*. Où ils vont chercher ça ? Pourquoi c'est les Noirs ? [...] Le gouvernement ne veut pas mettre ses heures de travail là-dedans, veut pas dépenser de l'argent. Pis en plus, on est Noirs,

on est différents. Pourquoi il perdrait son temps à dépenser de l'argent pour nous ? À la place de nous faire changer, ils vont nous éliminer » (M., 17 ans).

Peu importe que les faits de racisme soient réels ou non, il existe pour les jeunes et constitue un fait agissant sociologiquement. Le racisme prendra les traits d'un adversaire spécifique selon les situations données, donnant lieu à des conduites le plus souvent défensives. Comme l'identité, l'opposition circule entre deux pôles : celui d'un système abstrait et celui d'un ennemi incarné dans certaines figures selon les circonstances.

Le principe d'historicité renvoie à l'image d'un enjeu, à la conception d'une place dans la société et à une recherche. Le racisme devient une explication, plus ou moins idéologisée, qui donne une compréhension du monde, un univers de sens qui balise l'expérience. Mais l'image de l'acteur, le sens de l'action, les enjeux sont fragmentés et tournent autour de deux pôles qui s'amalgament le plus souvent : d'un côté, la participation et l'intégration, afin d'améliorer les conditions sociales des Noirs ; de l'autre côté, l'idée d'une nouvelle identité par la création d'une communauté et d'une solidarité panethniques, visant à redonner un sens de l'histoire noire. La référence haïtienne sert de point d'appui affectif, par respect du lien avec le milieu d'origine, mais aussi instrumental, pour tenter de jouer la carte des avantages politiques ou sociaux dans le contexte québécois. En raison de leur exclusion de l'emploi, les jeunes vont l'utiliser comme ressource pour l'action locale, mais différemment de la première génération. Par exemple, dans une mouvance autonomiste, quelques groupes de jeunes chômeurs et de jeunes professionnels (ex. : l'Association des jeunes entrepreneurs d'origine haïtienne du Québec, lancée en 1994) ont préféré se former en dehors des organismes communautaires existants afin de favoriser l'insertion sociale des jeunes par la création de leurs propres emplois et réseaux d'affaires. C'est le cas de beaucoup d'organismes qui émergent en parallèle à l'establishment associatif. De plus, ils ne se limitent plus au « resto haïtien », au dépanneur ou au salon de coiffure, qui étaient traditionnellement des entreprises propres à la communauté. Ils créent des boîtes de consultants et d'experts-conseils en architecture ou en technologies de pointe (création de logiciels, système de gestion, etc.), qui visent la société globale et l'autonomie financière, même si cette autonomie paraît plutôt fragile pour certains :

« Ça encore une fois, c'est un constat d'échec. Je trouve ça extraordinaire être des jeunes entrepreneurs, mais le contrecoup de ça c'est la précarisation de l'emploi parce que si les entreprises ne démarrent pas, vous n'avez aucun parachute de sécurité. Les jeunes ne croient pas aux subventions gouvernementales, se déclarent tous des consultants [...] Ils cherchent à pouvoir progresser. Mais ils créent une économie parallèle. Le seul réseau des jeunes pour mettre en marché les produits, étant donné que la plupart n'ont pas accès aux fonds pour faire les grandes techniques de mise en marché, ne savent pas ce qui existe en termes d'aide gouvernementale, donc n'en bénéficient pas, n'ont pas d'expérience de travail donc pas de réseaux de contacts, les seules choses qu'ils ont c'est des gens qui sont là, c'est-à-dire je crée un logiciel éducatif, je vais voir mon pote X, il va m'envoyer à tel endroit et je vais vendre trois copies de mon logiciel. C'est encore des trucs qui sont à très court terme. Ils savent pas comment déborder le marché [...] ils [ne] font plus des commerces pour la communauté, ils font des commerces qu'ils pensent pouvoir étendre à l'ensemble du Québec et se retrouvent face aux mêmes barrières que les barrières d'emploi qu'ils auraient eues "normalement". Par contre, la force réside dans l'association, donc ce que les uns apprennent, ils en font bénéficier les autres [...] Les jeunes ne pensent pas en termes de communauté mais ils n'ont pas beaucoup de relations en dehors de la communauté » (D., 28 ans).

Au-delà des quelques organisations axées sur l'insertion sociale vont pointer des mobilisations contre le racisme à la suite des bavures policières, qui vont permettre d'articuler un principe de conflit au travail de recomposition de l'acteur : en 1987 et en 1990, les Affaires Anthony Griffin et Marcellus François ont été des éléments déclencheurs dans l'apparition d'une association de jeunes, autonomiste et afrocentriste, dont le travail socio-politique vise la reconstruction communautaire sur les bases d'une solidarité raciale plutôt qu'ethnique : AKAX (*Also*

Known as X). Cette association, dirigée par de jeunes Noirs surtout anglophones — mais qui attire un certain nombre de jeunes Haïtiens — a été à la tête de la mobilisation du 26 juillet 1991 au centre-ville de Montréal pour protester contre le racisme policier. Lors de cette marche, qui se transforma en *sit-in*, les organisateurs ont longuement rappelé l'histoire des Noirs à Montréal et les bavures passées. « *On veut dénoncer le fait que le gouvernement ne nous respecte pas en tant que communauté, ni en tant que citoyens. On veut contribuer à cette société, mais le gouvernement ne répond pas à nos demandes* », a expliqué un des organisateurs au journal *Le Devoir*. Plusieurs jeunes affichaient des pancartes et distribuaient des feuillets qui mettaient en parallèle la police et le *Ku Klux Klan* : « *costumes différents, même mentalité* » pouvait-on lire à côté d'un dessin représentant un policier et un membre du KKK en cagoule (Boileau, 1991). Ils cherchent à faire du racisme (surtout policier) le conflit qui permettra éventuellement leur intégration comme acteurs dans l'espace politique et social, dans lequel l'État est l'interlocuteur privilégié. Le conflit est ici producteur d'acteurs et permet d'intensifier la cohésion d'un groupe tout en constituant un mode de socialisation (Simmel, 1955).

Toutefois, ces mobilisations contre le racisme restent ponctuelles et se fixent difficilement en mouvement stable. Aussi, les organisations de jeunes vont donc s'investir pour trouver d'autres lieux et d'autres thèmes de mobilisation afin de maintenir une cohésion et une solidarité. Par exemple, les jeunes vont progressivement pénétrer dans l'organisation du Mois de l'histoire des Noirs (février), le transformant en espace où ils peuvent renforcer, avec les Noirs anglophones, un sentiment de distinction et de fierté en débattant sur leur histoire. Cet événement annuel, d'abord contrôlé par les leaders associatifs de la première génération, implique depuis 1995 les jeunes des revues *Images*, *Images communications*, *Voice Magazine*, et d'*AKAX*. Ces jeunes tentent de concilier, parfois difficilement, une entrée plus institutionnelle avec les nouvelles mouvances chez les jeunes. En plus de stabiliser une action — malgré sa dépendance à l'égard des sources de financement institutionnelles — l'événement est devenu un espace d'expression de la culture populaire des jeunes et des débats issus du courant afrocentriste. Par exemple, on retrouvait au programme de 1995 un ensemble d'activités²⁸ et de conférences aux titres révélateurs : « *L'homme noir est-il vraiment à l'origine de la civilisation ?* », « *Le rôle des jeunes dans la reconstruction de la communauté noire* », « *Nos héros et nos héroïnes* », « *De la négritude à l'afrocentricité* », « *Présence des Noirs dans les Écritures (Moïse et Jésus étaient-ils des Noirs ?)* », « *La restauration de l'histoire des Noirs* », etc., et qui côtoyaient des séminaires tels que « *Se lancer en affaires* » et « *La planification financière* ».

Cependant malgré une participation qui se stabilise, il n'y a pas construction d'un projet politique. La communauté représentée, avec ses luttes et ses héros, ne permet pas de définir des moyens d'action concrets pour combattre le chômage ou pour fonctionner dans la société. Elle agit comme bouclier contre les images négatives. De son côté, la communauté réelle n'offre pas de représentation combative, ni de conscience collective suffisante à leurs yeux. Ils vont donc valoriser une solidarité imaginaire — passée et future — entre les Noirs :

« *Les Blancs nous ont lavé le cerveau. Les Noirs qui font des meurtres, ils suivent leurs maîtres, tous des esclaves de Blancs, ils sont manipulés. Mais les Noirs n'ont pas de fraternité, donc pas d'organisation. Ça vient d'où ? C'est parce qu'on s'est fait laver le cerveau par l'esclavage. On doit enlever les chaînes qu'on a dans la tête. On est pas encore libres. On a tendance à s'oublier, il faut qu'on s'aide entre nous, qu'on s'engage entre Noirs. Parce que c'est nous autres qui a le plus de problèmes dans cette société-là* » (M., 19 ans).

Leurs actions, parfois spectaculaires (émeutes, manifestations politiques ou culturelles), sont éphémères, et le sentiment de solidarité retombe vite aux problèmes quotidiens de l'insertion. Les petites organisations se rabattent sur l'action locale, souvent limitée à une maison

28. Dont plusieurs films, qui portaient sur des militants noirs et sur l'identité, tels que *Seven Songs for Malcolm X*, *Black Is... Black Ain't*, etc. Ajoutons le *Rap/Hip Hop Hapening*, qui a impliqué des groupes de jeunes haïtiens généralement inconnus du grand public. Voir le programme des activités du mois, habituellement publié dans la revue *Images* de février.

de jeunes, à un quartier et à peu de ressources, ce qui les confine à l'espace informel : ils s'auto-encadrent, forment des « mouvances », des groupes de réflexion, des gangs de jeunes rappers, etc. Toutefois, les jeunes de l'enquête croient faire partie d'un mouvement inspiré de la pensée de Malcolm X :

« Le quart des jeunes Noirs à Montréal connaissent Malcolm X. Pas nos parents... ils ont juste des images [...] C'est un mouvement et une mode, ça dépend de l'interprétation. Certains vont dire que Malcolm X est un Noir qui lutte pour les Noirs et d'autres vont dire que c'est un gars qui bat les Blancs. Nous, on est devenus musulmans parce qu'on écoutait le rap, on parlait de l'islam, on a lu l'histoire de Malcolm X, on a été plus loin encore, on a été voir le Coran, on a regardé toutes les religions, on a évalué pour devenir musulmans, on s'est pas arrêtés à Malcolm X. C'est quelqu'un d'important pour moi, Luther King aussi, mais on veut aller plus loin que ça. Malcolm n'avait pas un *dream*, il avait un plan, il ne rêvait pas. Il savait que c'est impossible de vivre comme ça avec les Blancs » (M., 19 ans).

Mais au sein même de ce qu'ils nomment le mouvement, il existe plusieurs orientations, qui varient selon qu'ils en appellent à l'institutionnel ou, au contraire, à la rupture et au repli religieux. Lorsqu'on leur demande ce qui distingue leur mouvement de l'action de la première génération, de celle des antiracistes ou de celle des jeunes en général, leur discours part dans tous les sens et s'individualise :

« On va faire quelque chose de bien individuellement. Le mouvement est plus individuel, c'est comme ça que la société va nous reconnaître. Pas besoin d'attendre un héros, faut que tout le monde soit un héros. Tout le monde doit être Malcolm X, chacun de notre bord. On peut être un petit Malcolm X mais au total, ça va être un gros Malcolm X qui va être là. Agis toi-même, attends pas que quelqu'un te le dise » (J.-S., 18 ans).

Devant tous les interlocuteurs, ils ont situé leur combat à la fois au niveau historique et personnel. Les obstacles à leur accomplissement individuel puisent dans l'aliénation et la domination :

« Le Blanc, il nous a fait comme on est. Je suis un produit de cet homme blanc-là. Tous les Noirs ici, on est esclaves tout le temps, on a une chaîne, sauf que la chaîne tu la vois pas, c'est pour ça que personne peut dire "eh regarde", personne dit rien. Lui il est libre, il va à l'école, mais la chaîne est là (*il montre la tête*) » (M., 19 ans).

Dans ce combat, les Noirs anglophones de Montréal, plus enracinés dans l'histoire québécoise, agissent comme modèles et alliés. Les jeunes Haïtiens développent avec eux un sentiment de communalisation « par et autour » du racisme permettant de jeter les bases d'une identité transversale, une sorte de *Panethnicity* fluide et diasporique, qui sort des frontières du groupe haïtien ou québécois et déborde la seule condition des classes populaires. Dans leur discours, ce rapprochement avec les jeunes Noirs anglophones est prégnant. Ils se sentent aussi peu immigrés qu'eux, estiment faire partie de l'histoire du Québec et, comme eux, s'approprient l'expérience d'exclusion américaine afin de donner une signification à la leur. Ce rapprochement est favorisé par l'émergence d'une intelligentsia afrocentriste chez les jeunes anglophones, qui tend à incarner un nouveau leadership idéologique pour les jeunes Haïtiens. Cette intelligentsia construit une interprétation du mouvement noir et de l'histoire qui offre une réponse au sentiment d'exclusion et de domination. Elle développe un discours sur l'Homme Noir (au sens d'humanité noire) dans toute sa culturalité et son historicité propres, discours fondé sur la représentation d'une histoire unique et originelle de tous les Noirs : celle de l'esclavage des Africains, de l'exploitation, de l'oppression et du racisme, de la destruction de l'humanité Noire, etc. Ce discours permet d'articuler une identité, une opposition et une historicité. Son message porte sur la nécessité d'un retour à l'histoire originelle, plus ou moins réinventée, pour assurer une libération et une fierté des sujets permettant d'agir collectivement. Les modalités d'intégration des Noirs passent par une nouvelle identité fondée sur une communauté raciale plutôt qu'ethnique ou « classiste ». Par les médias internationaux, le point

d'appui de l'identité, définit en fonction d'une logique de diaspora et de transnationalité, permet à la fois d'axer sur l'individualité — avec la figure emblématique de Malcolm X — et d'unifier les groupes noirs dans les divers pays au-delà de leurs particularités. Pour les jeunes Haïtiens, ce discours afrocentriste a un impact important : c'est par l'actualisation de la mémoire des luttes politiques des Afro-américains qu'ils redéfinissent « ce qu'être noir veut dire » — selon l'expression de Gilroy ([1987] 1991) — en fonction de leur expérience particulière au Québec.

« Être Noir à New York ou à Montréal, c'est pareil, même si c'est pire aux États-Unis. Des fois c'est pareil, des fois non. Là-bas, c'est vraiment structuré pour détruire, y'a Wall Street et les ghettos. Mais on est tous le produit des Blancs, on porte des noms de Blancs [...] À l'école Marie-Anne, à une rencontre, la plupart des parents haïtiens viennent dire de ne pas s'identifier à Malcolm X parce qu'Haïti a dépassé ce stade-là. En s'identifiant à Malcolm X, on fait juste régresser (selon eux). [Mais] Malcolm X, son inspiration vient de Jean-Jacques Dessalines, un héros de l'Indépendance haïtienne, et Dessalines a été inspiré par d'autres » (M., 19 ans).

Le retour à Malcolm X symbolise à la fois leur marginalité, l'exclusion, le destin sociologique, les capacités du sujet à se libérer. Il remplit le besoin de redécouvrir et de valider la culture noire, tout comme celui de réincarner un « *sense of being and belonging* » (Gilroy, [1987] 1991, p. 219). Cette image sert aux jeunes à actualiser la colère qui les anime « ici et maintenant ». En quête de modèles, ils s'en servent comme identité conflictuelle. Elle permet d'amalgamer symboliquement leur expérience à celle des autres Noirs, marquant leur désir d'ancrer la mémoire historique des luttes noires, qui se perd dans un monde où la mémoire et l'historicité ont été subordonnées à une « *contemporanéité implacable* » (Gilroy, 1995). Malcolm X constitue le symbole d'une restauration de l'humanité noire et de ce qui réunit les éléments fragmentés de l'expérience. Comme le soulignait Gilroy (1995), l'ouverture du récit de Malcolm X et sa « *plasticité postmoderne* » lui permettent d'apparaître sous une myriade d'aspects : comme membre assassiné de « *Nation of Islam* », comme prototype pour l'actuel leader de ce groupe (Farrakhan), comme musulman sunnite, comme révolutionnaire socialiste. Chez les jeunes, les multiples figures de Malcolm X représentent des niveaux de conscience, le travail sur soi du sujet qui se nettoie le cerveau et se libère.

« C'est très dur, changer. On parle pas de 20 ans de *brainwash* mais de plusieurs siècles. Moi quand j'étais petit, je dessinais des héros avec la couleur "peau" — c'était supposé d'être blanc — quand on me disait de le colorier brun, je le trouvais laid. Moi je voyais les héros, ils étaient Blancs. C'est la société où tu vis qui te dit que ça c'est beau » (M., 19 ans).

Ce retour de Malcolm X montre aussi la tension entre communauté représentée et communauté réelle, cette dernière n'arrivant pas à actualiser son identité. Il représente à la fois une définition du sujet et une façon de donner un sens cohérent à l'action, un travail de jonction entre les principes d'identité et d'opposition.

M., 19 ans : « Les Noirs qui deviennent Blancs, c'est parce qu'ils sont forcés. Les Blancs qui deviennent Noirs, c'est parce qu'ils le veulent. Les Noirs sont à la mode. Les Blancs, c'est dans le cadre de leur crise d'adolescence qu'ils vont agir comme des Noirs alors que pour nous autres, agir comme des Blancs, c'est plus profond que ça.

La chercheuse : « C'est quoi agir comme un Noir ? »

(*réaction vive*) « C'est ça qui me frustre, ils essaient de s'identifier aux stéréotypes. On peut pas définir. Le rap pour nous, ça veut dire quelque chose, pas pour les Blancs [...] C'est dur d'être ami avec un Blanc, y peut pas comprendre, jamais, même s'il vit avec nous. La couleur va être là pareil. On n'a même pas besoin de se le dire, y'a une complicité entre Noirs, on va se comprendre, on sait ce qu'on ressent, le regard dit tout » (S., 22 ans).

Un malaise se dégage du fait qu'ils estiment partager une identité et une utopie transnationales mais possèdent un niveau d'action ayant peu de prise politique réelle. Ils ressentent

un écart entre cette identité et la faiblesse des ressources sociales et politiques dont ils disposent. La tension entre les communautés représentée et réelle est ici la plus grande : comment une communauté de destin aussi importante, supranationale, peut-elle être réduite à une activité locale ? Pour briser cette tension, certains jeunes haïtiens vont s'impliquer directement dans une filiale de Nation of Islam à Montréal. Quelques semaines avant la Marche d'un million d'hommes Noirs sur Washington, nous avons rencontré à la station de métro Vendôme des jeunes Haïtiens que nous connaissions, habillés en complet-cravate, qui vendaient le journal de cet organisme pour attirer les jeunes Noirs à l'événement. L'un d'entre eux nous a affirmé que la Marche était significative pour lui, en raison de l'impact « mondial » qu'elle aurait sur les Noirs et parce que tous les coins de la planète auraient les yeux rivés sur eux.

Mais il n'existe pas d'unité entre les organisations des jeunes, qui se divisent entre les deux logiques mentionnées. D'un côté, une activité axée sur l'identité autocentrée, une volonté de reconstruction d'une communauté et d'un nouveau sens de l'histoire en pays d'accueil en fonction d'une identité et d'une solidarité panethniques. Cette logique tend à se construire en rupture avec la politique québécoise, ses partis et ses institutions, tout en s'inscrivant dans le même système d'action. De l'autre côté, une logique plus proche du modèle de la première génération, celle d'une ethnicité instrumentalisée pour pénétrer les institutions et s'intégrer au groupe majoritaire. Il y a coexistence de ces logiques sur le plan de l'expérience individuelle, ce qui rend l'unité de l'acteur difficile. Les jeunes, inclus dans la culture (démocratique, de masse, de l'école) mais exclus de la production, construisent leur identité par opposition à l'exclusion mais ne peuvent s'intégrer qu'en atténuant cette opposition.

Par moments, leur discours devient autocentré et hautement idéologisé. Placés devant des difficultés d'action concrètes, ils tendent à situer les problèmes au niveau mondial et idéologique. Mais ils ne désirent pas simplement défendre une communauté, ni agréger des intérêts individuels pour susciter une mobilisation ; ils en appellent à l'identité du sujet contre la domination sociale, pour reprendre les termes de Touraine. Ils refusent de se voir comme des marginaux ou des exclus, mais leur faible niveau d'organisation, doublé d'une déception à l'égard des rapports sociaux, fait parfois déraiser leur discours vers la violence — jugée positive lorsqu'il s'agit d'auto-défense — montrant plus leur désir d'un engagement dans les rapports sociaux qu'une rupture²⁹ :

« Si on vient me chercher pour aller battre des *skins*, OK, pas pour aller provoquer, faire des maisons ou un dépanneur. Même chose si quelqu'un bat ma petite sœur. J'y vais pas si ça vaut pas la peine. Je vais pas risquer mon avenir si y'a pas d'injustice [...] Si tu m'empêches de vivre, tu vas prendre des coups [...] Même Jésus, pour nous délivrer de nos péchés, y'é allé sur la croix, il fallait qu'il y ait du sang, il faut toujours qu'il y ait du sang qui coule pour arranger les choses. Quand t'es un peuple pis tu te sens opprimé, tu vas pas te présenter à la personne pis tu tends ta joue, tu te défends. Ça c'est sûr. Y'a un rappeur qui parle beaucoup de l'islam [...] si, comme il dit en anglais, ce qui est négatif vient avec un 33, ce qui est positif doit venir avec un 45, si ce qui est négatif vient avec un 45, etc. C'est une façon métaphorique de dire les choses. Si le négatif est fort, faut que tu sois plus fort que lui. Si tu es plus faible, tu peux pas parler avec lui de ce qui est négatif » (M., 19 ans).

Même lorsque nous avons voulu faire sortir la critique des rapports sociaux de son carcan idéologique, leur discours laissait peu de place à une projection positive de leurs rapports avec les Blancs ou les policiers. Parce qu'ils ressentent l'impossibilité de développer une utopie ou un projet politique, les jeunes se rabattent soit sur le développement communautaire exclusif, soit sur l'attente du salut, qui passe, pour certains, par l'islam. L'islam agit comme médiation entre les communautés représentée et réelle par sa nature universelle. Il justifie une sorte de mission sociale et constitue un refuge positif contre la négation :

29. Selon l'enquête sur les jeunes immigrés, commandée par le MCCI et la Ville de Montréal (1993) auprès de la Firme-Alter, la rupture serait plus forte chez les jeunes noirs anglophones, qui favoriseraient clairement « le choix des armes » et « n'attendraient plus rien des rapports interraciaux ».

M., 19 ans : « Y'a plusieurs personnes qui pensent qu'ici c'est une organisation comme les *Black Panthers*. [...] C'est une sorte d'organisation, on est bien entre nous. Quand j'expliquais à des gens, ils pensaient que c'était comme un mouvement raciste, mais c'est pas le cas. Le plan complet, moi un plan que je voulais faire... Tu regardes à Montréal, les problèmes de violence, de gangs, c'est surtout les Noirs, haïtiens surtout. Nous autres on voulait toucher à tous les Haïtiens de Montréal, faire comme une sorte de fraternité. Nettoie chez toi avant de nettoyer chez le voisin. Faut nettoyer chez nous avant, on a des problèmes chez nous. [...] Y'a des gars qu'on voit dans la rue, on leur donne la main. C'est des gens qui ont tué des gens, mais tu peux rien faire pour quelqu'un qui veut rester de même. On les invite à venir. En tant que musulman, c'est mon devoir de donner des conseils, c'est écrit dans le Coran. »

« Si on les prend pas, ils vont tous finir à Rivière-des-Prairies, Cartier³⁰... »

V., 17 ans : La chercheuse : « Vous allez les voir où ? »

V., 17 ans : « On les prend dans la rue. C'en est un, ça » (*rires, pointe un des membres du groupe*)

Leur privation d'une insertion sociale, doublée d'une absence de participation politique, les situe dans une problématique identitaire construite sur les bases d'une communauté représentée, sorte de mémoire collective réifiée, idéologisée et objectivée, qui comble un vide de sens de l'expérience sociale. Mais il n'y a pas de principe ordonnateur entre les deux logiques d'action chez les jeunes. Comme pour les principes d'identité et d'opposition, l'acteur circule entre une définition conflictuelle de ses rapports à la société blanche et une sorte d'unité purifiée.

4. CONCLUSION

L'action des jeunes Haïtiens au début des années 1990 n'est certes pas de l'ordre des mouvements sociaux intégrés, ni de l'antimouvement total. Elle est éphémère, éclatée, peu organisée, construite autour d'un sentiment d'être « dans et hors de » leur propre histoire et d'une sensation de tension permanente entre leur univers de sens et leur place dans la société. Ils tentent de concilier un ensemble d'éléments culturels et historiques hétérogènes à partir d'une expérience d'exclusion sociale et de racisme. Leur inscription culturelle dans la société québécoise les pousse à refuser l'exclusion, et l'insertion sociale qu'ils recherchent passe par la voie d'une action marquée par une nouvelle sociabilité culturelle. Le désir d'insertion côtoie celui du repli, sans jamais se fixer. L'identité, l'opposition et l'historicité se divisent entre deux pôles instables. Le racisme et l'absence d'un engagement dans les rapports sociaux favorisent des liens culturels et structurels avec les Noirs anglophones — dont la proximité avec le modèle culturel afro-américain permet de donner sens à leur lutte et de construire une identité *Outernational* — mais ils favorisent aussi une entrée plus institutionnelle. Leur expérience les conduit donc à la création d'un territoire imaginaire comme support d'action, sorte de « communauté représentée » libératrice et solidaire, située hors de toute référence nationale, qui permet une construction des appartenances plutôt qu'une soumission à des appartenances. Le racisme, ennemi aux figures multiples, rend la médiation symbolique importante pour la mobilisation. Cette médiation puise dans les influences afro-américaines, parfois mythifiées, dans lesquelles les héros des luttes noires occupent une place centrale.

Les jeunes restent divisés entre la communauté représentée et la communauté réelle. La première, d'une grande plasticité, fournit un point d'appui identitaire et des fragments d'historicité, sans leur donner de ressources pratiques d'insertion sociale. La deuxième est dépeinte par les jeunes dans son rapport de dépendance à l'État, qu'ils rejettent. Mais, par l'absence au Québec d'un mouvement social capable de donner sens à leur expérience du racisme, les jeunes

30. Centres de détention pour mineurs.

vont utiliser la communauté représentée comme ressource pour combler les faiblesses de la communauté réelle et reconstituer l'intégration par bricolage identitaire. Les technologies de communication, en rendant possibles des modes particuliers de subjectivités et d'identités, contribuent à la création de liens *outernationaux* et, de fait, à la constitution de communautés de sentiments aux référents historiques non nationaux, mais qui, aspirent aussi à être des communautés d'histoire, de droits et de citoyenneté dans des contextes nationaux donnés.

Certes, il n'y a pas eu passage à une action collective stable et concertée, mais le travail d'articulation du racisme comme conflit — à travers divers sites de contestations — renvoie selon nous à des tentatives de production d'un nouvel acteur social et de reformulation du rapport entre communauté et démocratie comme nouvelle matrice politique. La volonté de s'inscrire dans l'histoire, hors d'une catégorisation biologique, s'amalgame au partage avec les autres Québécois des valeurs propres à la modernité.

Maryse POTVIN
Centre d'études ethniques (CEETUM)
Université de Montréal
C.P. 6128, succ. Centre-ville
Montréal (Québec), Canada H3C 3J7

RÉSUMÉ

Cet article explore la façon dont se construisent une action et une mémoire collectives à travers une expérience objective et subjective du racisme chez les jeunes de la deuxième génération haïtienne au Québec. Il examine l'influence des luttes, des courants politiques et des « héros » américains sur les représentations de plus en plus « diasporiques » que se font ces jeunes de leur histoire, de leur identité et de leur place dans la société québécoise. Afin « d'expliquer » leur expérience sociale immédiate, ces jeunes s'approprient de manière sélective des fragments d'histoire et de mémoire puisés chez différents groupes culturels. Ce texte présente quelques données d'une intervention sociologique menée auprès d'un groupe de jeunes de Montréal-Nord, ainsi que certains éléments tirés d'entretiens individuels auprès de jeunes entre 15 et 29 ans.

SUMMARY

This paper explores the manner in which collective action and memory are constructed through both objective and subjective experiences of racism by second-generation Haitian youth in Quebec. It examines the influence of struggle, political currents and of American "heroes" on the increasingly Diaspora-like representations that these young people are making of their history, their identity, and their place in Quebec society. To "explain" their immediate social experience, they selectively appropriate fragments of history and memory taken from different cultural groups. This paper presents some data from a sociological intervention carried out with a group of youth from Montréal-Nord, as well as certain elements taken from individual interviews with youth people between the ages of 15 and 29.

RESUMEN

Este artículo explora la manera en la cual se construye una acción y una memoria colectivas a través de una experiencia objetiva y subjetiva del racismo en los jóvenes de la segunda generación haitiana en Québec. Él examina la influencia de la luchas, de las corrientes políticas y de los « héroes » americanos sobre las representaciones cada vez más « diaspóricas » que se hacen esos jóvenes de su historia, de su identidad y de su lugar en la sociedad quebequense. Afin de « explicar » su experiencia social inmediata, esos jóvenes se apropian de manera selectiva de los fragmentos de historia y de memoria tomados de diferentes grupos culturales. Este texto presenta algunos datos de una intervención sociológica llevada a cabo con un grupo de jóvenes de Montréal Norte, así como ciertos elementos extraídos de entrevistas individuales con jóvenes de entre 15 y 19 años.

BIBLIOGRAPHIE

- BATAILLE, P., McANDREW, M. et POTVIN, M. (1997, à paraître), « Racisme et antiracisme au Québec : analyse et approches nouvelles », *Revue canadienne d'anthropologie et de sociologie*.
- BEAUCHESNE, H. (1989), « Rupture, crise et changement chez l'adolescent entre deux cultures », in A. Yahyaoui (éd.), *Identité, culture et situation de crise*, Grenoble, Éditions La Pensée sauvage.
- BEAUCHESNE, A. et HENSLER, H. (1987), *L'École française à clientèle pluriethnique de l'Île de Montréal*, Québec, Dossiers du Conseil de la langue française, n° 25, Les publications du Québec.
- BOILEAU, J. (1991), « Une marche de la frustration se transforme en *sit-in* », *Le Devoir*, 27 juillet 1991.
- CAMILLERI, C. (1990), « Identité et gestion de la disparité culturelle : essai d'une typologie », in C. Camilleri, J. Kastersztejn et al. (ed), *Stratégies identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 85-110.

- CCCI (Conseil des Communautés culturelles et de l'Immigration) (1991), *Table ronde des jeunes des communautés culturelles*, Montréal, CCCI.
- CECM (Commission scolaire des Écoles catholiques de Montréal) (1991), *Statistiques : caractéristiques socio-démographiques de la CECM au 30 septembre 1991*, Document d'information au Conseil des commissaires.
- CHALOM, M. et KOUSIK, J. (dir.) (1993), *Violence et déviance à Montréal*, Montréal, Liber.
- CHIASSON-LAVOIE, M., ROY, G. et CANTIN, M. (1989), « La clientèle ethnique et la Loi sur la Protection de la jeunesse », *Intervention*, n° 84, pp. 4-30.
- CHICHA-PONTBRIAND, M.-T. (1990), *Les Jeunes des minorités visibles et ethniques et le marché du travail : une situation doublement précaire*, Commission des droits de la personne, communication présentée à la table ronde sur les jeunes et les communautés culturelles, CCCI, mars 1990.
- CICVR (Comité d'intervention contre la violence raciste) (1992), *Violence et racisme au Québec*, Montréal, Rapport du Comité.
- COLPRON, S. (1992), « La communauté haïtienne se mobilise pour renouer contact avec ses jeunes », *La Presse*, samedi 19 septembre, p. A-3.
- COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE DU QUÉBEC (1988), *Enquête sur les relations entre les corps policiers et les minorités visibles et ethniques*, Montréal, Comité d'enquête, CDPQ.
- COUTURE, Y. (1994), *La Terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois des années 60 à 80*, Montréal, Liber.
- DEJEAN, P. (1978), *Les Haïtiens au Québec*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.
- DINELLO, R. (1985), *Adolescents entre deux cultures*, Paris, CIEMI-L'Harmattan.
- DOUYON, E. (1982), « Les jeunes Haïtiens et la justice des mineurs au Québec », in C. Pierre-Jacques (éd.), *Enfants de migrants haïtiens en Amérique du Nord*, Actes du colloque d'octobre 1981, Montréal, Centre de recherche Caraïbes, Université de Montréal.
- DUBET, F. (1987), *La Galère. Jeunes en survie*, Paris, Fayard.
- DUBET, F. (1994), *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.
- DUBET, F. et LAPEYRONNIE, D. (1992), *Les quartiers d'exil*, Paris, Le Seuil.
- FRASER, G. (1995), « Le coup de maître de Farrakhan », *Le Devoir*, 24 octobre 1995, p. A-6.
- GELLNER, E. (1989), *Nation et nationalismes*, Paris, Payot.
- GILROY, P. (1987) (1991), *There Ain't No Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago, University of Chicago Press.
- GILROY, P. (1995), « Roots and Routes : Black Identity as an Outernational Project », in Harris, H. W., Blue, H. C., et Griffith, E. H. (ed.), *Racial and Ethnic Identity. Psychological Development and Creative Expression*, New York and London, Routledge, pp. 15-30.
- GUILLAUMIN, C. (1972), *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuels*, Paris/La Haye, Mouton.
- GUILLAUMIN, C. (1992), « Une société en ordre. De quelques-unes des formes de l'idéologie raciste », *Sociologie et Sociétés*, vol. XXIV, n° 2, pp. 13-23.
- HOHL, J. (1991), « L'enseignement dans les années 1990 : le défi pluriethnique », *Écho du 25^e anniversaire*, tome 2, Université de Montréal, Les Publications de la Faculté des sciences de l'éducation.
- HOHL, J. (1993), « Le "choc" culturel, instrument de connaissance et de communication interculturelle », *Repères*, essais en éducation, n° 15, Sciences de l'éducation, Université de Montréal, pp. 27-46.
- JUTEAU, D. et McANDREW, M. (1992), « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain », *Sociologie et Sociétés*, vol. XXIV, n° 2, pp. 161-180.
- LABELLE, M. et LÉVY, J. (1995), *Ethnicité et enjeux sociaux. Le Québec vu par les leaders de groupes ethnoculturels*, Montréal, Liber.
- LAPERRIÈRE, A. (1989), « La recherche de l'intégrité dans une société pluriethnique : perceptions de la dynamique des relations interethniques et interraciales dans un quartier mixte de Montréal », *Revue internationale d'action communautaire*, vol. 21, n° 61, pp. 109-116.
- LAPERRIÈRE, A. et al. (1989-1991) (éd.), *La construction sociale des relations interethniques et interraciales chez des jeunes de deux quartiers montréalais* (neuf rapports), Montréal, Université du Québec à Montréal et Institut québécois de recherche sur la culture.
- LAPEYRONNIE, D. (1987), « Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine », *Revue Française de Sociologie*, vol. XXVIII, n° 2, avril-juin, pp. 287-318.
- LAPEYRONNIE, D. (1993), *L'individu et les minorités*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LEGAULT, G. (1990), *La construction de l'identité chez des adolescents montréalais d'origine haïtienne et québécoise*, Montréal, mémoire de maîtrise en psychologie, Université de Montréal.
- MAFFESOLI, M. (1988), *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- MAISONNEUVE, D. (1987), *Le cheminement scolaire des élèves ayant séjourné en classe d'accueil*, Québec, ministère de l'Éducation.
- MALEWSKA-PEYRE, H. (1985), « Stratégies de construction de l'identité et d'insertion sociale de la seconde génération », in tome II, *Immigration, multiethnicité et socialisation des jeunes*, Colloque de Vaucresson, Actes des cinquièmes journées internationales, Vaucresson, Centre de recherche interdisciplinaire, pp. 27-38.
- MALEWSKA, H. et C. GACHON (1988), *Le travail social et les enfants de migrants. Racisme et identité. Recherche-action*, Paris, CIEMI-L'Harmattan.
- MASSÉ, R. (1983), *L'émergence de l'ethnicité haïtienne au Québec*, Québec, Université Laval, thèse de doctorat.
- McANDREW, M. (1993), *L'intégration des élèves des minorités ethniques quinze ans après l'adoption de la Loi 101 : quelques enjeux confrontant les écoles publiques de langue française de la région montréalaise*, Document de réflexion soumis à la Direction des études et de la recherche, MCCI.
- MCCI (ministère des communautés culturelles et de l'Immigration) (1978-1981-1987-1988), *Naissances au Québec selon le lieu de naissance du père et de la mère*, Compilation spéciale du MCCI.

- MCCI (Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration) (1986), Compilation spéciale du MCCI sur le Recensement de 1986, Direction des études et de la recherche.
- MCCI (Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration) (1992), Compilation spéciale sur les Haïtiens, Direction des études et de la recherche.
- MCCI (Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration) (1994), *Population immigrée dans la région métropolitaine de recensement de Montréal, 1991. Recensement 1991 : données ethnoculturelles*, MAIICC, collection statistiques et indicateurs n° 6, septembre 1994.
- MCCI/VILLE DE MONTRÉAL (1993, confidentiel), *Consultation concernant les opinions des jeunes par rapport au racisme*, Rapport final et Annexe IV : rapport des verbatim, Firme Conseil Alter.
- MEINTEL, D. (1992), « L'identité ethnique chez de jeunes Montréalais d'origine immigrée », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, n° 2, automne, pp. 73-89.
- MELUCCI, A. (1989), *Nomads of the Present : Social Movements and Individual needs in Contemporary Society*, Philadelphia and Hutchinson, London, Temple University Press.
- M.E.Q. (1988), *L'École québécoise et les communautés culturelle*, Rapport du comité Latif, Québec, ministère de l'Éducation du Québec.
- PARADIS, E. (1987), *Problématique des milieux socio-économiques faibles et des milieux multiethniques*, Québec, Centrale de l'Enseignement du Québec.
- PICHÉ, V. et BÉLANGER, L. (1995), *Une revue des études québécoises sur les facteurs d'intégration des immigrants*, Montréal, collection notes et documents n° 5, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles.
- PIERRE-JACQUES, C. (1982), *Le jeune Haïtien et l'école québécoise*, Montréal, Centre de recherche Caraïbes, Université de Montréal.
- PIERRE-JACQUES, C. (1985), *Les jeunes Haïtiens de la seconde génération : Adaptation psycho-sociale*, rapport n° 16, Montréal, Centre de recherches Caraïbes, Université de Montréal.
- PIERRE-JACQUES, C. (1986), *Les écoliers d'origine haïtienne : perception des enseignants*, rapport n° 19, Montréal, Centre de recherche Caraïbes, Université de Montréal.
- PLANTE-PROULX, L. (1987), *Problématique des élèves non francophones, analphabètes ou en retard scolaire dans les écoles françaises de Montréal et pistes d'intervention*, Montréal, ministère de l'Éducation du Québec.
- POTVIN, M. et McANDREW, M., CEETUM (Centre d'études ethniques de l'Université de Montréal, [1994] 1996), *Le racisme au Québec : éléments d'un diagnostic*, Collection Études et recherches n° 13, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles.
- PRÉJEAN, M. (1991), *Les tensions intercommunautaires et les problèmes de délinquance parmi les jeunes des communautés culturelles*, Montréal, Direction des politiques et programmes d'intégration socio-économiques, ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration.
- SIMMEL, G. (1955), *Conflict and the Web of Group Affiliations*, Londres, Free Press of Glencoe.
- STATISTIQUE CANADA (1993a), *Recensement de 1991*, catalogue 93-315, Ottawa, Gouvernement du Canada.
- STATISTIQUE CANADA (1993b), *Aperçu des populations définies aux fins de l'équité en matière d'emploi dans la RME de Montréal, dans la RME de Vancouver, dans la RMR de Toronto*, Ottawa, Gouvernement du Canada.
- ST-GERMAIN, C. (1988), *La progression des élèves au secondaire et au collégial selon la langue maternelle. Évolution de 1976 à 1982*, Québec, ministère de l'Éducation.
- TAGUIEFF, P.-A. (1988), *La force du préjugé. Le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.
- TCHORYK-PELLETIER, P. (1989), *L'adaptation des minorités ethniques*, Ville St-Laurent, Cégep de St-Laurent.
- THERRIEN, M. et M. LABELLE (1993), *Ethnicité, racisme et intégration des jeunes. Le discours de leaders d'origine haïtienne de la région de Montréal*, Université du Québec à Montréal, département de sociologie, Centre de recherche sur les relations interethniques et le racisme, rapport n° 17.
- TOURAINÉ, A. ([1973] 1993), *Production de la société*, Paris, Le Seuil.
- TOURAINÉ, A. ([1978] 1993), *La voix et le regard*, Paris, Le Seuil.
- TOURAINÉ, A. (1983), « Introduction ... », in *La méthode de l'intervention sociologique*, Paris, ADIS, pp. 11-28.
- TOURAINÉ, A. (1993), « Le racisme aujourd'hui », in M. Wiewiorka (dir.), *Racisme et modernité*, Paris, La Découverte, pp. 23-41.
- TURCOTTE, P. (1991), « L'inadaptation des jeunes des communautés culturelles : le cas haïtien », in Turcotte, P., Carotte, C., Garneau, J.-F., Lauzon, I., *Contribution au développement d'une approche interculturelle en (ré)éducation. Essais autour de la question de la double appartenance*, Montréal, Interaction : recherche et formation en éducation interculturelle, collège Marie-Victorin, pp. 69-104.
- VILLEFRANCHE-BRÈS, M. (1982), « L'enfant haïtien et sa culture », in C. Pierre-Jacques (ed.), *L'enfant haïtien en Amérique du Nord*, Actes du Colloque d'octobre 1981, Montréal, Centre de recherche Caraïbes, pp. 97-100.
- WALKER, J. W. ST-G. (1980), *Précis d'histoire sur les Canadiens de race noire*, Ottawa, ministère d'État Multiculturalisme/Approvisionnement et Services Canada.
- WIEWIORKA, M. (1988), *Sociétés et terrorisme*, Paris, Fayard.
- WIEWIORKA, M. (1991), *L'espace du racisme*, Paris, Le Seuil.
- WIEWIORKA, M. (dir.) (1993), *Racisme et modernité*, Paris, Éditions La Découverte.
- WIEWIORKA, M. (1994), *La démocratie à l'épreuve*, Paris, Le Seuil.
- WILLIAMS, D. W. (1997), *The Road to Now. A History of Blacks in Montreal*, Montréal, Vehicule Press.
- WINANT, H. (1994), *Racial Conditions. Politics, Theory, Comparisons*, London-Minneapolis, University of Minnesota Press.
- YAHYAOU, A. (1989, ed.), *Identité, culture et situation de crise*, Grenoble, Éditions La Pensée sauvage.