

Université de Montréal

Regards sur les territoires des ancrages haïtiano-montréalais: les impacts des pratiques transnationales au quotidien

par Sophie Lanno-Cyr ©

Département de géographie, Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de M. sc. en géographie

Janvier 2016

RÉSUMÉ

À Montréal, les Haïtiens forment le troisième groupe ethnique en importance et offrent un exemple de peuple en diaspora. Étudier leurs mobilités et pratiques transnationales, ainsi que leurs incidences sur la redéfinition des concepts d'identité et de territoire, permet alors de comprendre les articulations entre le local et le transnational, dans le contexte de globalisation et de rétrécissement du monde permis par les nouvelles technologies. L'objectif de la recherche est de comprendre l'impact des pratiques transnationales et des médias dans la construction territoriale et l'ancrage des Haïtiens montréalais. Pour ce faire, 18 entrevues de type récit de vie ont été menées auprès d'un échantillon représentant les différentes vagues d'immigration haïtienne et des tables rondes ont été organisées. L'analyse des discours a permis de mettre en lumière les trajectoires, les lieux et types d'ancrages ainsi que le rôle des nouvelles technologies dans les liens translocaux de cette communauté. Les résultats, non généralisables, mettent de l'avant le rôle important des médias dans l'ancrage. Par exemple, l'ancrage des migrants de la première vague a été facilité par la création de radios haïtiennes, ces dernières ayant aidé à cimenter la communauté d'alors. Pour les deuxième générations, les nouveaux médias permettent de s'identifier à la diaspora et de s'ancrer en Haïti, avec des projets de développement, comme à Montréal, à travers l'expérience du cosmopolitisme. Finalement, l'analyse des récits de vie des nouveaux arrivants le confirme : les médias donnent la possibilité d'un ancrage inédit gardé à disposition avec les nouvelles technologies d'information et de communication.

Mots clés : Transnationalisme, mobilités, ancrages, médias, diaspora haïtienne, Montréal, géographie urbaine.

ABSTRACT

Montreal's Haitian community is the third ethnic group in terms of importance and offers an interesting example of diaspora. Studying their mobility practices and how these practices impact concepts such as identity and place allows us to understand their articulations on a local and transnational scale, in a context of globalisation and contraction of the world due to new technologies. Specifically, this study aims to understand how transnational practices and media impact territorial constructions and *ancrage* of Haitians in Montreal. For this purpose, 18 interviews and two round-table discussions were organized. A careful analysis of these illustrates the trajectories, places and types of *ancrage* and the role of new technologies in the translocal connections of this community. The results, which cannot be generalized, highlight the crucial role of media in the *ancrage* process. For example, the first wave's migrant's *ancrage* was facilitated by the creation of local Haitian radios, which have helped build the community. For the second generation's interviewee, the new media allows the identification to the diaspora and the *ancrage*, in Haiti with development projects, as in Montreal, with the cosmopolitanism experience. Finally, as the interview analysis of the newcomers shows: media gives the possibility of a novel *ancrage* type, kept at disposal by the new technologies.

Key words: Transnationalism, mobilities, *ancrage*, media, Haitian diaspora, Montreal, urban geography.

Aux migrant-e-s.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I Le transnationalisme comme cadre conceptuel et analytique	6
En géographie	11
Les formes de transnationalisme	14
<i>Morphologie sociale : la diaspora</i>	14
<i>La construction de la localité et l'ancrage</i>	17
<i>Production culturelle : le rôle des réseaux et des nouveaux médias</i>	21
Les formes des pratiques transnationales : connexion des espaces.....	27
Conclusion.....	27
CHAPITRE II Contexte, objectifs et orientations méthodologiques	29
Mise en contexte	29
<i>La diaspora haïtienne dans le monde</i>	29
<i>La communauté montréalaise : bref portrait</i>	35
Objectifs de recherche	39
Orientations méthodologiques	41
<i>Le récit de vie</i>	41
<i>Profil des participants et prise de contact</i>	43
<i>Autres données recueillies</i>	45
<i>Traitement, analyse et interprétation</i>	47
<i>Limites de la méthodologie</i>	48

CHAPITRE III Les pratiques transnationales au temps des Duvalier	
le cas des migrants de la première vague	50
Exil temporaire et lutte permanente	51
1972	56
<i>Le BCHM et la Maison d'Haïti</i>	58
Des réseaux militants transnationaux	59
L'ancrage à travers l'engagement.....	61
<i>Enraciné dans l'ailleurs avant : les ancrages d'Augustin</i>	63
<i>Une vie à Montréal conjugée au passé, présent et futur : les ancrages de Léonne</i>	67
La naissance de la diaspora haïtienne de Montréal.....	71
Conclusion.....	75
CHAPITRE IV Être d'une île et de l'autre.....	77
Les pôles de la diaspora	79
<i>Familles, communautés et réseaux virtuels</i>	82
Les sources haïtiennes.....	85
<i>Haïti imaginée</i>	86
<i>Haïti vécue et création d'un ancrage identitaire</i>	87
Ici et ailleurs : la création d'ancrages à Montréal et à partir de Montréal.....	91
<i>Membres de la diaspora</i>	92
<i>La maison familiale : un ancrage haïtiano-montréalais significatif</i>	97
<i>Web et ancrage urbain</i>	98
Conclusion.....	105
CHAPITRE V Les nécessaires mobilités et ancrages des nouveaux arrivants.....	108
Imaginaire migratoire, passage à l'acte et arrivée	110
Mobilités et ancrages	114
<i>Mobilités passées et immobilités présentes</i>	114
<i>Des ancrages haïtiens protéiformes</i>	119
Vivre à Montréal : l'étude de trois cas	123
<i>Eugène : un pied dedans, un pied dehors</i>	124
<i>Walter : un réseau utile</i>	126

<i>Michel : l'ambiance de Montréal-Nord</i>	127
Conclusion.....	129
CONCLUSION.....	132
BIBLIOGRAPHIE	137
ANNEXE A	
AFFICHES DES DEUX TABLES-RONDES	145
ANNEXE B	
GUIDE D'ENTRETIEN (GROUPE DE RECHERCHE)	147

LISTE DES FIGURES

Figure 1.1 L'ancrage dans la mobilité	19
Figure 2.1 Les Haïtiens dans le monde	32
Figure 2.2 Estimations officielles des populations haïtiennes par territoire.....	33
Figure 2.3 Répartition de la population immigrante née en Haïti, 2006.....	36
Figure 3.1 Extrait du document « Haïti : les prisonniers politiques accusent... »	61
Figure 3.2 Affiches de la radio CIBL au coin Ste-Catherine et St-Laurent	74
Figure 4.1 Mobilités transnationales des interviewés de deuxième génération	81
Figure 5.1 La mobilité en schéma	115
Figure 5.2 Mobilités transnationales des interviewés nouveaux arrivants alors qu'ils vivaient en Haïti.....	117
Figure 5.3 Mobilités transnationales des interviewés nouveaux arrivants Haïtiens vivant à Montréal	118

Remerciements

Tout d'abord, j'aimerais remercier ceux et celles qui ont accepté de participer à cette recherche, merci de votre temps, ouverture et générosité.

Je tiens ensuite à remercier ma directrice de recherche, Violaine Jolivet, pour sa disponibilité, son aide et sa compréhension. La grande confiance qu'elle m'a accordée tout au long du parcours qui a mené à la réalisation de ce mémoire a été très importante pour moi.

Je tiens également à souligner la précieuse collaboration et le chaleureux accueil de la Maison d'Haïti.

Je veux exprimer ma gratitude à Émile, Esther, Martine, Jean-Pierre, Lise et Ben, pour les relectures, corrections et conseils.

Finalement, merci à ma famille et mes amis pour les encouragements, le support et les conseils, jusqu'à la toute fin.

INTRODUCTION

L'histoire de la présence noire à Montréal remonte à la colonisation et est imbriquée à celle de l'esclavagisme au Québec. L'année 1628 (Williams, 1998) ou 1629 (Trudel, 2004; Gay, 2004) est celle de l'arrivée d'Olivier Lejeune à Montréal. Originaire de Madagascar, il est le premier noir à avoir foulé le sol québécois. Sa condition d'esclave est celle de tous les noirs dont la présence a été retracée à Montréal au 17^e siècle. Les formulaires de vente des notaires de l'époque spécifiaient rarement l'origine des esclaves. Toutefois, les échanges et la vente d'esclaves, comme bien meuble, à travers les colonies de la Nouvelle-France étaient marché courant (Trudel, 2004). Les riches marchands et les hauts fonctionnaires voyageaient à travers les colonies et achetaient des esclaves qui les suivaient dans leurs périples. Parfois, au moyen de contacts, les riches familles faisaient venir les esclaves directement des Antilles sur des bateaux de marchandises. C'est à cette mobilité à travers l'espace colonial français qu'est attribuée la présence à Montréal d'individus provenant de la première ou de la deuxième génération nés sur l'île d'Hispaniola, aujourd'hui Haïti.

Le système migratoire actuel est le résultat du développement inégal, produit du capitalisme mondial. La théorie économique classique du commerce international soutient que la migration répond à des besoins de main-d'œuvre et est nécessaire à l'atteinte d'un équilibre (Manzagol, 2003). Or ce besoin d'équilibre, ce *déséquilibre*, a précisément été créé par le système capitaliste, le néolibéralisme et par l'impérialisme faisant suite au colonialisme. Les difficultés économiques de beaucoup de pays s'avèrent le résultat d'une impossible compétitivité sur le marché mondialisé et d'une dépendance envers les capitaux étrangers. Ce développement inégal donne souvent suite à un climat d'insécurité et à une absence de perspectives d'avenir, poussant les individus à la migration.

Sans rejeter les théories migratoires micro-individuelles (Piché, 2013), il convient toutefois de souligner la préséance systémique et structurelle dans les dynamiques de la migration internationale.

Les champs principaux du système migratoire sont polarisés vers les anciennes puissances coloniales et impérialistes (Manzagol, 2003). Ainsi, l'Europe et les États-Unis sont les principaux pôles d'attraction des migrants qui se concentrent principalement en ville. Des individus, originaires de pays non occidentaux, arrivent dans les grandes villes où la colonisation de leurs terres natales s'est autrefois planifiée. L'espace urbain contemporain postcolonial est empreint d'une « situation de domination, de relégation et d'exclusion sociale systémique » (Bouamama et Tévanian, 2006, p.245), face aux migrants originaires d'une ancienne colonie. Ces migrants évoquent l'altérité par excellence, qu'on infériorise face à « nous », modernes héritiers des Lumières. En ce sens, le bref paragraphe précédent qui raconte l'histoire de la présence des Noirs et des Haïtiens à Montréal sert non seulement à rappeler le passé colonial de la métropole québécoise, mais aussi à inscrire notre étude dans une histoire commune; une histoire d'esclavagisme puis de discrimination raciale certes, mais une histoire commune (Gay, 2004).

Ce mémoire porte sur l'expérience contemporaine de Montréalais d'origine haïtienne, de première comme de deuxième génération. Cela dit, un changement d'échelle géographique s'impose tout comme une contextualisation et un historique du local. Montréal a connu cinq grandes périodes d'immigration (Germain et Poirier, 2007), si l'on ne compte pas celle des Européens colonisateurs. La première est celle des Irlandais, au 19^e siècle, venant gonfler les rangs des anglophones en même temps que ceux des catholiques, ne contribuant pas à la segmentation entre Canadiens français et anglais, alors de chaque côté de la rue Saint-Laurent. La seconde est celle des premières « minorités

visibles » que sont les Chinois et les Noirs, au début du 20^e siècle. Les deux groupes s'installent dans les quartiers qui deviendront le quartier Chinois et la Petite Bourgogne, tous deux territoires fondateurs des communautés. La troisième période est caractérisée par l'arrivée d'Européens non britanniques : Juifs de l'Europe de l'Est, Italiens, Portugais et Grecs. Ces migrants vont pour la plupart habiter les mêmes quartiers, créant de fortes dominances culturelles dans certaines parties de la ville. C'est à cette époque que l'on retrouve la première vague de migrants haïtiens. La quatrième période, datant des années 1970, est caractérisée par l'ouverture de l'immigration au monde (non européen). Montréal est depuis une ville avec une certaine diversité ethnique. Des quartiers comme Côte-des-Neiges, le Mile-End ou Parc-Extension reflètent cette diversité et ont été étiquetés comme étant, non plus des quartiers ethniques, mais multiethniques (Germain et Poirier, 2007).

La cinquième période de l'immigration, proposée par Germain et Poirier (2007), est celle dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Elle est marquée par le décloisonnement des territoires et la fluidité qui qualifient maintenant les configurations territoriales de l'immigration. Certains marqueurs territoriaux, comme les lieux de cultes, n'ont plus nécessairement de liens avec la présence d'immigrants dans le même quartier. Plusieurs quartiers qui, traditionnellement, n'étaient pas des territoires d'accueil pour les immigrants le deviennent rendant ainsi poreuses les frontières traditionnelles vécues par ses habitants et donnant ainsi lieu à des sentiments d'inconfort et de mise en danger. Ces sentiments, qui vont jusqu'à la xénophobie et le racisme, sont exacerbés par les médias qui placent le droit des minorités dans la balance avec la démocratie, refroidissant ainsi une partie de la population relativement à l'immigration (Germain et Poirier, 2007). Les médias peuvent jouer plusieurs rôles. Comme le mentionne Germain et Poirier (2007), les médias traditionnels de

masse ont tendance à faire une couverture négative des nouveaux arrivants, n'aidant pas au développement d'un sentiment d'appartenance et à l'ancrage de ces derniers.

L'arrivée des nouvelles technologies de l'information et des communications (NTIC) est à prendre en considération dans les expériences de migration contemporaine tout comme les nouveaux médias. C'est à travers les images et les récits transmis par les médias, qu'il s'agisse de Facebook ou d'une série télé, que les migrants se forgent un imaginaire migratoire dans lequel ils vont puiser pour partir (Simon, 2008). Une fois arrivés à destination, ce sont les NTIC qui permettent de rester en contact en temps réel avec des proches restés au pays ou bien avec des sites d'actualités. Pour les populations diasporiques, les médias vont beaucoup plus loin que le lien bidirectionnel pays d'origine/pays d'accueil. Les médias permettent de soutenir des réseaux transnationaux entre les différentes communautés diasporiques. Non seulement les nouveaux médias et les NTIC font office de soutiens réticulaires, mais ils peuvent être un espace de nouvelle production culturelle réunissant des groupes d'une même diaspora. La présente étude porte sur la communauté haïtienne montréalaise, un pôle important de la diaspora haïtienne dans les Amériques. Les pratiques transnationales, plus particulièrement l'utilisation des nouveaux médias, seront le point principal à l'étude.

Ce mémoire est composé de cinq chapitres s'articulant autour de l'objectif de recherche qui est de déterminer l'impact des pratiques transnationales et des médias dans la construction territoriale et l'ancrage des Haïtiens montréalais. Le chapitre premier est le cadre conceptuel de l'étude. Structuré autour du concept de transnationalisme, il servira également de cadre d'analyse de mes données.

Les concepts de mobilité, d'ancrage, de diaspora ainsi que les nouveaux médias et les pratiques transnationales sont notamment abordés. Dans le second chapitre, on retrouve une présentation de la diaspora haïtienne ainsi que de la communauté haïtienne montréalaise. Mes objectifs de recherche sont également détaillés, tout comme ma méthodologie, basée sur le récit de vie. Le troisième chapitre aborde les trajectoires du premier groupe à l'étude, celui des arrivants de la première vague. Fuyant la dictature duvaliériste, la plupart ont à l'époque des pratiques transnationales éminemment politiques et s'ancreront à Montréal au fil du temps et des projets. Le quatrième chapitre concerne les individus de deuxième génération, c'est-à-dire qui sont nés à Montréal de parents nés en Haïti. Le premier voyage en Haïti et les nouveaux médias revêtent une importance particulière dans la formation d'ancrages. Enfin, le cinquième chapitre porte sur l'expérience des nouveaux arrivants, des ancrages gardés en Haïti et des défis dans la construction du territoire montréalais.

CHAPITRE I

Le transnationalisme comme cadre conceptuel et analytique

Le concept de transnationalisme est relativement récent, alors que le phénomène qu'il décrit fait partie intégrante de l'histoire humaine depuis des siècles. La plupart des théoriciens du transnationalisme s'entendent pour dire que ce phénomène, bien qu'il soit d'une intensité inégalable aujourd'hui, traduit les échanges et les liens transcendant les frontières nationales. Si l'adjectif transnational est utilisé souvent depuis la révolution industrielle pour décrire le comportement d'entreprises, il est évoqué par le géographe David Harvey en 1989 dans la description du nouveau type de régime d'accumulation et de son pendant culturel pour ensuite faire véritablement l'objet d'une conceptualisation en sciences sociales au début des années 1990 au sein des *Cultural studies*.

L'ouvrage d'Harvey (1989) *The condition of postmodernity* fait office de rupture dans la vision académique de la mondialisation culturelle. Auparavant considérée par le courant d'économie politique comme un processus d'homogénéisation par les grandes puissances occidentales vers une culture globale de masse, l'approche de la mondialisation change radicalement. Loin de nier l'influence des sociétés médiatiques, le postulat d'Harvey (1989) est qu'une des caractéristiques de la postmodernité est la compression spatio-temporelle, compression qui ne va pas sans une certaine diversification culturelle. Par compression spatiale et temporelle, Harvey entend les « objective qualities of space and time that we are forced to alter, sometimes in quite radical ways, how we

represent the world to ourselves » (p.240). La diffusion rapide des produits, médiatiques ou non, et la circulation des biens et personnes dans une dimension transnationale sont, vraisemblablement, les manifestations classiques de cette compression. Pour mettre en lien avec le concept-clé de transnationalisme ici, les phénomènes de transnationalisme actuels font office de conséquences directes de la compression spatio-temporelle, trait majeur de notre époque. Comme le relève textuellement Mattelart (2008), Harvey (1989) parle de « l'avènement d'une culture postmoderne qui met l'accent sur « la fragmentation, la discontinuité», le « collage», «l'indétermination» ou « l'instabilité » nés de la circulation et de la collusion accélérées des produits, des formes culturelles et des identités » (Mattelart, 2008, p.272, citant Harvey, 1989).

S'inspirant d'Harvey (1989), Stuart Hall développe les théories de la compression spatio-temporelle et de la diversité culturelle induites par la mondialisation pour penser l'*hybridité* culturelle. Pour Hall (1990; 1995), l'identité nationale et culturelle sont des concepts dépassés, visant à homogénéiser des populations aux identités multiples au sein d'une seule entité, la nation. S'éloignant de l'essentialisme des années 1970 et 1980, Hall (1995) considère la culture comme étant « le résultat d'un processus complexe, jamais achevé, de combinaison d'éléments de différents répertoires culturels formant de "nouvelles" cultures » (p.176). Toutefois, s'ils décrivent des processus s'y rattachant, ni Harvey ni Hall n'écrivent sur le transnationalisme même. Ce sont Glick Shiller, Bash et Blanc-Szanton (1992) qui proposent en 1992 une définition qui servira de base à leurs successeurs en sciences sociales. Selon ces derniers, le transnationalisme décrit « the process by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement » (p.1).

Les anthropologues, dont Hall et Glick Shiller, Bash et Blanc-Szanton, ont particulièrement contribué à la conceptualisation et aux théories entourant le transnationalisme. Avec Harvey (1989) donnant le coup d'envoi, les années 1990 ont été riches en décloisonnement conceptuel et théorique, faisant suite à des décennies de travaux et de réflexions considérant le monde de façons souvent binaires et la mondialisation en termes d'homogénéisation. Arjun Appadurai (1990; 2001), par ses travaux, a mis fin à une vision sociale strictement nationale en décrivant comment la condition actuelle du monde est postnationale. Selon ce dernier, l'État-nation s'affaiblit devant les défis posés par la multiplication des réseaux transnationaux et des nouveaux imaginaires. Les nouveaux médias, transmettant des éléments culturels de partout dans le monde, contribuent à la formation d'un imaginaire transnational, donnant naissance à des communautés dont l'identification à un État aux frontières bien établies ne fait pas sens. De plus en plus, l'État-nation s'essouffle à tenter de contenir les identités de communautés en réseaux transnationaux, d'où l'avènement d'une ère postnationale, voire transnationale. Ce nouvel imaginaire contribue également à ce qu'Appadurai (2001)¹ nomme l'« indigénisation », la reprise de composantes culturelles d'une « nation » par une autre. En parlant d'éléments culturels états-uniens, il mentionne que « nous prêtons rarement attention aux termes compliqués, aux traditions et aux styles culturels dans lesquels ces idées sont reprises et transformées au point d'en devenir méconnaissables » (p.242). On peut facilement faire le lien entre l'hybridité expliquée par Hall (1990) ou bien Bhabha (1994) et l'« indigénisation » d'Appadurai (2001) concepts dans la même famille que la « créolisation » de Glissant (1997) et d'Hannerz (1989), ce dernier soulignant les « interactions créatives » (p.72) culturelles induites par la mondialisation et son transnationalisme inhérent.

¹ L'ouvrage « Après le colonialisme » publié en 2001 est la version traduite de « Modernity at large », publié en 1996

Plus récemment, Manuel Castells (1998), dans son ouvrage *La société en réseaux : l'ère de l'information*, décrit comment les réseaux et les flux structurent le monde. Si pour Appadurai(2001), nous sommes dans une société postnationale, pour Castells (1998), il s'agit plutôt d'une société en réseaux supportée par l'espace des flux. Selon ce sociologue, le véritable pouvoir, économique dans nos sociétés, est détenu par les élites faisant partie de réseaux d'informations et de communications qui eux-mêmes sont à la fois produits et soutenus par les nouvelles technologies. Sa thèse peut se résumer ainsi :

Les fonctions et les processus dominants de l'ère de l'information s'organisent de plus en plus en réseaux. Les réseaux constituent la nouvelle morphologie sociale de nos sociétés, et la diffusion de la logique de la mise en réseau détermine largement les processus de production, d'expérience, de pouvoir et de culture. (Castells, 1998, p.575)

S'il ne parle pas explicitement de transnationalisme, Castells (1998) détaille toutefois la manière dont les élites sont interconnectées dans des réseaux globaux, la plupart du temps complètement coupées du local, voire du national. Plusieurs (Mitchell, 2003; Conradson et Latham, 2005; Mattelart, 2008) reprochent à Castells de passer outre l'importance du territoire local dans sa théorie de l'espace des flux, mais une lecture attentive de ses écrits nous révèle que cette critique doit être nuancée: « En réalité, la grande majorité des gens, dans les sociétés avancées comme dans les sociétés traditionnelles, vivent en des lieux donnés et ont donc une perception de leur espace localisé » (Castells, 1998, p.523). Selon lui, il existerait alors deux structures spatiales, celle des élites cosmopolites, transnationales et réticulaires, et celle des masses, locales. L'espace des flux est cependant dominant et central.

Si les *Cultural studies* ont fait un travail d'ouverture conceptuelle nécessaire, leurs théories comporteraient d'importantes faiblesses à la lumière de géographes et d'anthropologues pour qui le local et le national ne peuvent être éclipsés. En fait, dès 1992, Glick Shiller, Bash et Blanc-Szanton prenaient position : le transnationalisme ne se soustraira jamais de son cadre nécessairement national. Jackson, Crang et Dwyer (2004) réitèrent d'ailleurs, après plus d'une décennie, cette même idée : « Geographies of transnational spaces must clearly recognize the continuing power of nation-states in defining the framework and setting the terms within which transnational social relations take place. » (p.5). Selon ces derniers, les théories sur le transnationalisme déterritorialisé nous aveuglent de la réalité dans laquelle le sentiment d'appartenance à un territoire et l'expérience du local sont toujours d'une importance clé. Conradson et Latham (2005) s'opposent quant à eux ouvertement à l'espace des flux de Castells (1998). Selon eux, le transnationalisme tire avantage d'être étudié selon une échelle locale, dans une temporalité quotidienne. Il s'agirait donc d'étudier les expériences de transnationalisme vécu au quotidien, dans la vie de tous les jours, foncièrement localisée, rejoignant ainsi les théories de Smith (2001) entourant le *transnational urbanism*.

Les théories sur les hybridations culturelles, même si Appadurai (2001) par exemple, démontre la primauté du contexte local, sont également contestées parmi les géographes. Mitchell (2003) dénonce le fait que les théories de l'hybridité glorifient les conséquences culturelles du transnationalisme en passant outre les expériences humaines négatives y étant associées. La réalité des réfugiés, de la migration forcée, des clandestins est oubliée au profit d'une vision strictement positive des processus transnationaux. De plus, Mitchell (2003) critique le manque d'application concrète de telles théories dans des études empiriques, en plus de leurs absences de portée politique. Selon Mattelart (2008), le vide critique et politique ainsi que la faiblesse des applications empiriques

font en sorte que ces théories sont susceptibles de se faire réappropriées par la pensée politique néolibérale célébrant le libre-échange. Après tout, n'est-ce pas grâce au libéralisme économique qu'une telle hybridation culturelle est rendue possible? La ligne est mince à franchir et les sophismes faciles à établir, même si ces penseurs de l'hybridité sont loin d'être défenseurs du capitalisme. Les possibilités d'études du transnationalisme restant néanmoins pertinentes, Mitchell (2003) se joint à Jackson et Crang dans leur volonté d'un « ground transnational discourse » (Mitchell, 2003, p.82). En somme, la plupart des critiques déplorent la quasi-abstraction du local dans l'étude du transnationalisme.

En tant que géographe, ma formation fait en sorte que j'ai tendance à penser que nous sommes toujours situés, et que les réseaux ne peuvent se soustraire à l'expérience du local. Toutefois, les perspectives amenées par les *Cultural Studies* (Hall, 1990; Castells, 1998; Appadurai, 2001) permettent de pousser l'analyse de phénomènes nouveaux, notamment entourant les réseaux soutenus par les nouvelles technologies de l'information et des communications (NTIC). De plus, les données de cette étude me permettront, dans une certaine mesure, de vérifier lequel des deux courants décrit le mieux l'expérience des Montréalais d'origine haïtienne. Peut-on qualifier leurs expériences de déconnexion totale du local? Ne s'agit-il pas plutôt simplement d'une expérience locale, mais vécue de façon non traditionnelle?

En géographie

Les géographes déjà mentionnés ayant étudié le transnationalisme (Mitchell, 2003 Jackson, Crang et Dywer, 2004; Conradson et Latham, 2005) ainsi que de nombreux autres (Smith et Bailey, 2004;

Blunt, 2007) ont plaidé pour une plus grande flexibilité épistémologique de la notion transnationale, soulignant au passage l'homogénéité des travaux empiriques d'anthropologues, ces derniers se limitant, sauf exception, à l'étude des migrations internationales. Ce discours reflète non pas la seule volonté de passer outre cette acceptation, mais son résultat, soit l'étendue et la variété de sujets des travaux géographiques sur le transnationalisme. Que ce soit en géographie économique, avec l'étude des réseaux des villes mondiales (Beaverstock, 2004), en géographie féministe avec les études de Willis et Yeoh (2002) sur l'incidence des migrants sur la condition des femmes dans leurs pays d'origine ou en géographie politique, les études en géographie sur le transnationalisme vont au-delà de l'étude de la migration internationale, d'un point A à un point B, pour embrasser une multitude d'objets de recherches.

En géographie urbaine, approche théorique dans laquelle se situe la présente étude, je retiens particulièrement la contribution de Smith (2001) et celle de Conradson et Latham (2005). Smith (2001) propose le concept de *transnational urbanism* comme approche des phénomènes transnationaux. Sa perspective permet notamment la prise en compte du local par le local et par le global. Il met une emphase particulière sur la façon dont les pratiques transnationales s'articulent au quotidien et sur la façon dont ils influencent la construction du territoire : « the impact of ordinary women and men – their consciousness, intentionality, everyday practices, and collective action – on the social construction of urban life » (p.6). Également, il souligne l'importance première du local dans l'étude des pratiques transnationales, arguant que ces dernières sont toujours situées dans des lieux et territoires ayant leurs propres histoires et dynamiques;

transnational practices cannot be construed as if they were free from the constraints and opportunities that contextuality imposes. Transnational practices, while connecting collectivities located in more than one national territory, are embodied in specific social

relations established between specific people, situated in unequivocal localities, at historically determined times. (Smith et Guarnizo, 1998, p.11).

D'un autre côté, force est de constater que malgré un plaidoyer pour une ouverture épistémologique du transnationalisme se traduisant par l'étude du local et du quotidien, la plupart des études empiriques ont été menées avec des groupes et communautés faisant partie de l'élite (*transnationalism from above*), et plus récemment, de la classe moyenne (*transnationalism from- in-between*). Le *transnationalism-from-below* a quant à lui été étudié et célébré sous l'angle de l'hybridité culturelle comme forme de résistance (Castells, 1998). Plusieurs (Castells, 1998; Appadurai, 2001; Roudometof, 2005) associent traditionnellement l'élite au transnational, au cosmopolitisme et la classe populaire au local, résistant aux assauts du transnationalisme. Or, avec notamment l'accessibilité nouvelle aux NTIC, il est faux de penser que seule l'élite fait l'expérience du transnationalisme, le cosmopolitisme n'étant pas sa seule forme. C'est d'ailleurs dans cette perspective que Conradson et Latham (2005) insistent sur l'importance de la prise en compte du « *middling transnationalism* » (p.229), c'est-à-dire les pratiques transnationales quotidiennes de la classe moyenne (les étudiants par exemple). L'étude de la temporalité quotidienne me semble tout à fait appropriée à l'étude du transnationalisme à l'échelle locale et servira de base à ma méthodologie. Cependant, outre l'étude des élites et de la classe moyenne, la classe populaire est rarement étudiée sauf sous les angles de la migration internationale et l'hybridité. Comme cela sera détaillé dans la méthodologie, la recherche actuelle est innovante au sens où les pratiques transnationales quotidiennes d'individus de la classe populaire seront étudiées empiriquement, en plus de la classe moyenne et de l'élite.

Les formes de transnationalisme

« Transnationalism broadly refers to multiple ties and interactions linking people across the borders of nations-states » (Vertovec, 1999, p.447).

Il s'agit de la définition du transnationalisme telle que donnée par Vertovec (1999). Loin de se satisfaire d'une définition aussi simple, ce dernier a bâti une typologie du transnationalisme éclairant les différentes formes que ce concept peut revêtir, « these include transnationalism as a social morphology, as a type of consciousness, as a mode of cultural reproduction, as an avenue of capital, as a site of political engagement, and as a reconstruction of 'place' or locality. » (p.447) Nous retiendrons ici ses principaux toponymes pour structurer la suite du cadre d'analyse. Il s'agit en premier lieu du transnationalisme en tant que *morphologie sociale*, celle de la diaspora, qui est aussi à la fois un *mode de conscience* et d'*engagement politique*, puis du transnationalisme en tant que mode de *reproduction culturelle* ainsi qu'en tant que *construction du lieu et de la localité*.

Morphologie sociale : la diaspora

« Les diasporas, par leurs constantes négociations culturelles, sont à bien des égards emblématiques d'un globe où les identités culturelles sont en réinvention permanente sous la force des flux transnationaux.»
(Matterlart, 2009, p.13)

Pour Vertovec (1999) comme pour plusieurs autres (Bruneau, 2004; Matterlart, 2009) la diaspora symbolise le transnationalisme. Ceci explique en partie pourquoi l'intérêt pour le concept de diaspora s'est ravivé au début des années 1990 avec les travaux de Stuart Hall (1990) et Paul Gilroy (1993), théoriciens principaux de la « nouvelle diaspora ». Cependant, avant de mettre de l'avant cette notion, il convient tout d'abord de faire un retour au fondement du terme de diaspora, qui témoigne des processus transnationaux d'alors.

Mot d'origine grecque utilisé pour la première fois il y a deux millénaires pour désigner les Juifs hors d'Égypte, la diaspora a été d'abord synonyme d'exil puis de dispersion forcée durant l'Antiquité. Beaucoup plus tard, en 1915, le terme est repris par les Arméniens pour désigner les communautés ayant fui le génocide turc (Bruneau, 2004). Le mot refait surface dans les dictionnaires pour s'appliquer à d'autres populations en 1961 chez les anglophones et dix ans plus tard du côté des francophones. Il faudra attendre les années 1980 pour que les sciences sociales s'en emparent. La conceptualisation du terme s'effectue alors établissant certaines caractéristiques essentielles à une diaspora communautaire, dite aujourd'hui « classique » vu les théorisations subséquentes. Une diaspora classique, selon Bruneau (2004), est constituée d'une population d'une même origine s'étant dispersée dans plusieurs autres pays sous la contrainte. Les destinations de cette population correspondent à des chaînes migratoires préétablies où la famille et la communauté facilitent le processus. Les communautés formées ont une conscience identitaire forte, faisant en sorte que les membres de la diaspora s'intègrent sans pour autant s'assimiler à leur pays d'accueil. Finalement, les différentes communautés d'une même diaspora conservent entre elles, et avec le pays d'origine des liens puissants, prenant la forme de réseaux et d'un ancrage protéiforme dans les espaces et pôles de la diaspora.

La nouvelle diaspora

Paul Gilroy (1993) et Stuart Hall (1990) reconsidèrent les cadres de réflexion strictement nationaux utilisés jusque-là pour penser les diasporas ainsi que les cultures et les identités dans leurs ensembles. Leurs travaux mettent « l'accent sur le caractère essentiel de la circulation transnationale dans la formation des cultures et des identités » (Mattelart, 2009 p.14). La mobilité acquiert donc une

importance nouvelle dans les constructions culturelles et identitaires qui, à leur tour, s'ancrent nécessairement à l'échelle locale, ne serait-ce que par les pratiques quotidiennes. Dans son ouvrage « the Black Atlantic » (1993), Gilroy pose les bases du concept de diaspora hybride et a-centrée construit autour de l'exemple de la diaspora noire des Amériques, qui sera ensuite repris par Christine Chivallon (2004). La diaspora noire est avant tout centrée sur le fait d'« être noir » avec toutes les implications historiques d'esclave et actuelles de discrimination que cela implique. La culture diasporique noire ne se fonde sur aucun territoire particulier et est le fruit d'un brassage social et culturel significatif d'où sa qualification d'« hybride », de résultat d'un métissage ou d'une « créolisation », terminologie héritée des *Cultural studies* précédemment expliquées. Contrairement à la diaspora communautaire classique, la nouvelle diaspora n'a pas de noyau identitaire, de terre de référence ni même de continuité, elle « s'organise autour d'un pôle racial et culturel dans lequel s'articulent plusieurs définitions de l'identité » (Bruneau, 2011, p.5).

Les caractéristiques de la nouvelle diaspora peuvent facilement être liées au transnationalisme comme *mode de conscience* tel que présenté par Vertovec (1999). La conscience diasporique se traduit par les attachements et identités multiples et non nécessairement nationaux des individus (Vertovec, 1999; Glick Shiller, Basch et Szanton-Blanc, 1992). Pour Hall (1990), cette conscience commune aux membres d'une même diaspora s'explique aussi par une cohérence imaginaire. « In the age of cyberspace, a diaspora can, to some degree, be held together or re-created through the mind, through cultural artefacts and through a shared imagination » (Cohen, 1996, p.516). Les nouvelles technologies semblent être un support hors du commun pour les réseaux diasporiques, favorisant ainsi l'évolution du transnational « type of consciousness » (Vertovec, 1999, p.450) et d'une nouvelle façon de penser le politique.

Comme mentionnée, la structure sociale des diasporas est celle du réseau. Pour Castells (1998), « les réseaux constituent la nouvelle morphologie sociale de nos sociétés, et la diffusion de la logique de la mise en réseau détermine largement les processus de production, d'expérience, de pouvoir et de culture » (p.575). L'espace des flux de Castells (1998) est donc composé de réseaux, qui sont synonymes de pouvoir, qu'il oppose à l'espace des lieux, et donc au local, espace vécu par les masses qui seraient vraisemblablement complètement soumises aux processus dominants émanant de l'espace des flux. S'il est vrai que les réseaux ont une influence sociale, culturelle et politique croissante, est-il également vrai de dire que la plupart des humains en sont déconnectés? Le réseau est constitué d'éléments, de groupes et de personnes qui vivent et évoluent dans le local, qui y sont ancrées. L'ancrage semble être un concept approprié pour décrire la façon dont nos actions émanent d'un lieu qui est rarement sans influence sur ces dernières; l'espace des flux et des lieux n'ont pas besoin d'être posés comme inconciliables. Les diasporas, véritable morphologie sociale du transnationalisme, sont situées dans des pôles formant des réseaux traversant les frontières certes, mais s'ancrant néanmoins localement.

La construction de la localité et l'ancrage

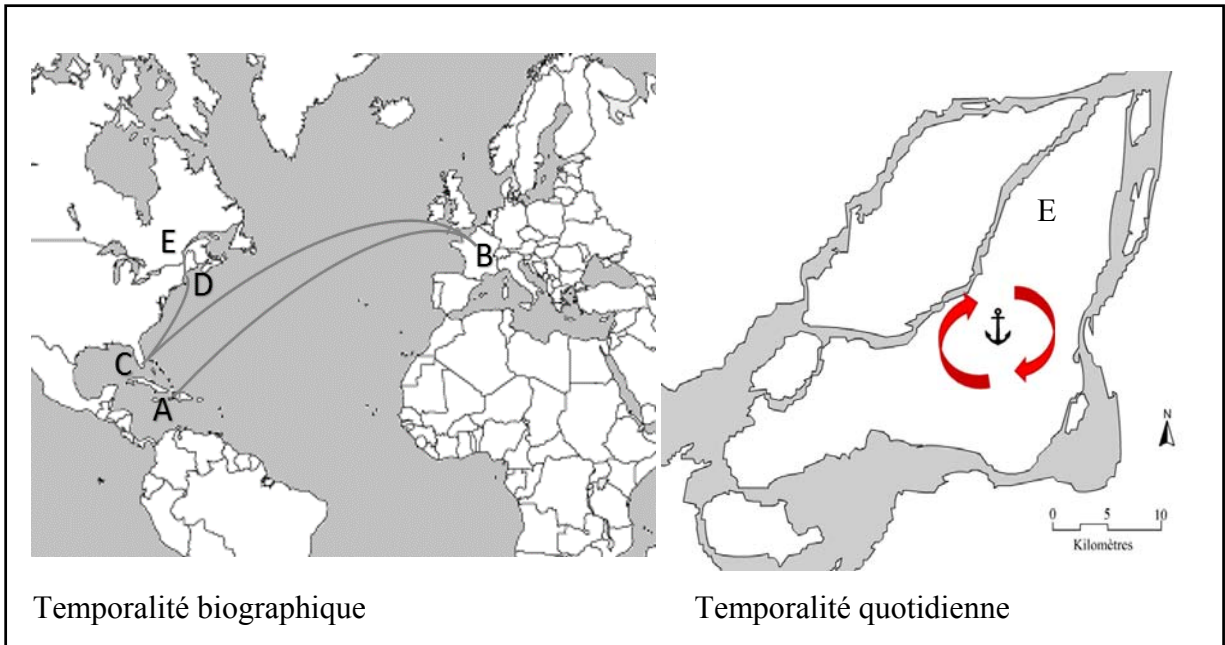
« Yet, these are nevertheless anchored in place »
(Vertovec, 1999, p.455)

L'ancrage se théorise à l'intérieur du concept de la mobilité et vice versa; là où il y a processus d'ancrage, il y a nécessairement mobilité. Le concept d'ancrage a été largement abordé jusqu'à maintenant à l'échelle locale et régionale, à travers la mobilité résidentielle et même pendulaire (Rémy, 1996; Imbert, 2005; Ramos, 2006; Jolivet, 2015). Jeter l'ancre, c'est arrêter une trajectoire

géographique du temps long et de grande distance sur un endroit, à partir duquel la mobilité quotidienne, du temps court et du local va prendre pied et s'opérer (voir figure 1.1). Les formes que peuvent prendre les ancrages varient selon les conceptualisations des auteurs. Ils peuvent être des lieux et des objets, dans une vision plutôt traditionnelle, mais peuvent également prendre la forme de liens avec l'espace, de relations et de ressources personnelles (Ramos, 2006; Jolivet, 2015). Dans tous les cas, les ancrages servent à créer de la continuité et du sens dans la mobilité et donc dans la discontinuité géographique (Ramos, 2006). Les ancrages agissent dans la construction d'une cohérence identitaire dans la mobilité. Ramos (2006), dans son étude sur *L'invention des origines*, remarque que deux types d'ancrage semblent exister. Dans un premier temps, l'ancrage prendra place dans le lieu d'origine ou de départ de l'individu et apparaîtra comme un but à atteindre, un dépositaire de projet, un lieu sans lequel l'identité de l'individu ne ferait pas sens il s'agit de l'ancrage « à distance ». Ensuite, le deuxième type d'ancrage se construit hors d'une perspective de retour des lieux quittés, s'ancrant principalement dans les objets et le matériel; Ramos le nomme l'ancrage « à disposition ». Est-ce que les ancrages peuvent prendre d'autres formes qu'un lieu lointain ou un objet à portée de main? La présente recherche tentera de lever le voile sur ce qui est peut-être un autre type d'ancrage « à disposition » qui aurait comme origine les pratiques quotidiennes et l'habiter.

Même si la plupart du temps l'ancrage, et la mobilité qu'il induit, est utilisé à l'échelle locale, il s'avèrerait pertinent d'utiliser cette notion pour articuler des échelles et temporalités différentes, soit l'échelle internationale, dans sa dimension transnationale, avec la temporalité biographique et l'échelle locale avec le quotidien.

Figure 1.1 L'ancrage dans la mobilité



Le concept d'ancrage, s'il est utilisé dans le monde scientifique francophone, tarde encore à être approprié par les auteurs d'autres langues et on ne trouve pas l'équivalent dans la littérature anglophone, *anchorage* étant peu utilisé. La seule piste d'équivalence trouvée² est de Conradson et Latham (2005) lorsqu'ils mentionnent que le *transnational urbanism* permet l'incorporation « of both *mobility and emplacement* » (p.228). Ce faisant, expliquent-ils, il permet d'étudier à la fois la mobilité globale et le territoire local, confortant donc mon choix de recourir à cette approche conceptuelle et méthodologique du *transnational urbanism*.

² Les concepts d'attachement (*attachment*) et de sentiment d'appartenance territoriale (*territorial belonging*), mêmes s'ils ont des traits en commun avec l'ancrage, ne sont pas considérés ici.

La mobilité est par contre une notion qui s'est répandue très rapidement dans la littérature scientifique de par le monde depuis les années 1990. Les concepts de migrations ou de déplacement, décrivant souvent un trajet d'un point A à un point B, ne rendaient pas compte de la complexité et de l'étendue des circulations s'effectuant souvent entre plusieurs échelles. Pour certains chercheurs britanniques (Urry, 2007; Cresswell, 2010) un « mobility turn » s'est opéré dans les sciences sociales durant ces années. Ce nouveau tournant caractérise des travaux plaçant la mobilité au cœur de l'expérience postmoderne, en en faisant même le paradigme et la condition principale de notre époque. Si une majorité de chercheurs travaillant sur la mobilité ne se considèrent pas comme faisant partie de ce nouveau courant, force est de constater qu'ils abordent la mobilité la plupart du temps selon les paramètres définis par les théoriciens du courant. Parmi ceux-ci, Cresswell (2010) considère que les travaux s'inscrivant dans ce tournant abordent la mobilité à travers différentes échelles géographiques et en faisant référence aux humains, tout comme aux idées et objets les influençant. Également, un autre paramètre est que la mobilité y est abordée en lien avec les différents types d'espaces et d'immobilités temporaires, parmi lesquels il est permis de croire qu'on pourrait inclure l'ancrage.

La mobilité spatiale dont il est question ici se distingue de la mobilité sociale. Cependant, il est entendu que les projets de mobilité (résidentiel, migration), se font souvent en adéquation avec l'intention d'avoir une meilleure qualité de vie, laquelle est synonyme, pour certains, de mobilité sociale ascendante. À ce propos, Kaufmann (2012) définit la mobilité « comme l'intention puis la réalisation d'un franchissement d'espace géographique impliquant un changement social » (p.1). Il souligne également l'importance des nouvelles technologies de l'information et des communications

(NTIC) dans l'intention et la réalisation de la mobilité. Il convient ici d'ajouter que les NTIC jouent un rôle particulier dans la création et le soutien des réseaux, ces derniers engendrant et permettant à la fois des formes inédites de mobilités avec l'avènement notamment du monde virtuel (Castells, 1998).

Production culturelle : le rôle des réseaux et des nouveaux médias

« In addition to transformations of identity, memory, awareness (...) a new transnational imaginery can be observed reshaping a multitude of forms of contemporary cultural production » (Vertovec, 1999, p.451)

Le monde virtuel est souvent omniprésent dans la vie des migrants. On peut à la fois considérer la toile en termes de médias, de réseaux, mais aussi de médiateurs entre les échelles locales et transnationales. Les médias, qu'ils soient traditionnels ou en lien avec Internet, jouent un rôle important à plusieurs niveaux dans le contexte actuel de mobilité accrue. D'abord, ils fournissent aux migrants du matériel pour garder un contact avec leur pays d'origine. Les nombreuses études portant sur le rôle de la télévision satellite dans des pays européens témoignent de l'importance que prennent le bulletin de nouvelles et les séries télé dans le maintien d'un lien quotidien avec le pays quitté (Mattelart, 2007). De manière plus importante, les médias jouent un rôle considérable sur l'imagination de leurs différents publics et sur « les univers symboliques » (Di Méo, 2007, p.81) de chacun. En effet, c'est à travers les images, les sons, les informations véhiculés dans les médias que naît l'impression de connaître une communauté et d'en être. Ces mêmes informations articulent nos représentations du monde (Beaude, 2012). La communauté imaginée d'Anderson (2002) est une notion clé à la compréhension de la portée médiatique et de son influence dans les mécanismes de la mobilité. La communauté « est imaginaire parce que même les membres de la plus petite nation

ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens : jamais ils ne les croiseront ni n'entendront parler d'eux, bien que dans l'esprit de chacun vive l'image de leur communion » (Anderson, 2002, p.19). Les médias jouent depuis toujours un grand rôle dans la construction de la communauté imaginée qu'est la nation. Appadurai (2001) souligne le nouveau rôle semblable des médias dans un imaginaire postnational et dans la constitution de communautés transnationales.

Par ailleurs, Appadurai (2001) désigne également sur le terme de « mediascape » à la fois le cadre de production et de réception des médias, qui « tendent à être des comptes rendus fondés sur l'image et le récit de fragments de réalité, ils offrent à ceux qui les perçoivent et les transforment une série d'éléments d'où peuvent être tirés des scénarios de vies imaginés » (Appadurai, 2001, p.72). Ces mêmes médias influencent l'imaginaire en présentant un grand éventail de vies possibles qui donnent parfois l'impulsion d'un départ motivé par l'espoir d'une vie meilleure ailleurs, objet de la quête de tant de migrants. Il s'agit de ce que Simon (2008) désigne sous le terme d'imaginaire migratoire. Si cet imaginaire n'est pas un phénomène nouveau, car après tout, les mythes entourant l'Eldorado et ce qui a été qualifié de Grandes Découvertes ont construit un imaginaire dans lequel les colons ont puisé pour partir, la « mise en mobilité de l'esprit par l'imaginaire est l'une des forces profondes de la mondialisation » (Simon, 2008, p.115). La mobilité imaginaire est donc rendue possible grâce aux médias qui permettent un franchissement des distances dans l'immédiat et qui s'inscrivent dans un quotidien qui mobilise de plus en plus cette imagination (Simon, 2008). Appadurai (2001) fait lui aussi référence à ce phénomène lorsqu'il mentionne la « transformation des subjectivités quotidiennes » (p.36), notion dont il souligne le caractère de moins en moins lié à l'État-nation, de ses subjectivités et de l'imagination.

Les nouvelles technologies de l'information et des communications

Si la télévision est considérée comme le premier agent de mondialisation, ou plutôt de mise en scène, des modes de vie et des cultures, l'Internet s'est depuis imposé et a considérablement changé les règles du jeu. Dans la planète migratoire, les NTIC basées sur Internet deviennent des outils réticulaires d'innovation sociale, reformulant les concepts de frontières nationales, d'espace, de temps et de mobilité pour certains groupes (Nedelcu, 2012). Les relations sociales, entre les membres d'une même diaspora notamment, ne dépendent plus d'une coprésence spatiale. Dans le cas d'une diaspora, Internet permet, non seulement de partager la mémoire et de créer un imaginaire commun, mais également l'émergence et le partage des (nouvelles) composantes culturelles. Ces composantes culturelles ne sont donc pas reliées directement à un territoire transnational, mais émergent dans l'espace réticulaire transnational qu'est Internet.

En plus de créer et de renforcer des réseaux, Internet diffère des médias qui l'ont précédé. Alors que les médias traditionnels véhiculaient leurs représentations des individus, communautés ou territoires, Internet permet aux individus et communautés de s'autoreprésenter, de se (re)produire eux-mêmes (Christensen et al, 2011). Avec la Toile, les communautés imaginées sont différentes de celles suggérées par les médias traditionnels, et ne sont donc plus forcément fondées sur l'État-nation. Internet permet une plus grande inclusion de la diversité que les médias dominants traditionnels. La toile formant « des nouveaux lieux alternatifs de communication, de représentation et d'imagination » (Georgiou, 2002, p.12).

Les NTIC permettent aux migrants de vivre des expériences concrètes de transnationalisme, en étant à la fois « ici », pays d'accueil, et « là-bas », pays d'origine, dans ce qui est défini comme une coprésence spatiale (Georgiou, 2002; Raynaud, 2011; Nedelcu, 2012) en opposition avec la double absence. Plusieurs études sur la médiation électronique des migrants et des diasporas remettent en perspective cette double absence, concept élaboré par Sayad (1999) décrivant l'expérience du migrant comme éminemment négative. La double absence s'explique par l'impossible ubiquité du migrant, l'ancrage local de ce dernier tentant d'être partiellement présent dans le pays quitté devient partiellement absent dans le pays d'accueil et vice versa. Grâce aux NTIC, plusieurs auteurs parlent aujourd'hui de double présence ou de coprésence spatiale, comme mentionnée précédemment. Cette présence est double lorsque le migrant part d'un point A, son pays d'origine, au point B, le pays d'accueil. Mais peut-on parler de double présence dans le cas d'une mobilité plus complexe aux points d'ancrage multiples comme le vivent les membres d'une communauté diasporique? Par exemple, une personne quitte son pays natal enfant pour un autre pays où vivent déjà plusieurs membres de la famille élargie. Il y passe son adolescence et sa vie de jeune adulte, puis, il quitte étudier ailleurs dans une autre ville et un autre pays. L'individu y fondera sa famille, mais la quittera par la suite pour aller travailler autre part, etc. Les points d'ancrage sont multiples, ce migrant aura vécu des moments importants de sa vie dans différentes villes et différents pays. Il gardera des liens serrés avec ses grands-parents dans son pays d'origine, il sera également « là » pour ses parents (au téléphone), frères et sœurs (clavardage en ligne), restés dans la ville de son adolescence, il fera des allers-retours avec la ville où vivent ses enfants pour rester proche d'eux, il leur parlera également tous les soirs sur Skype, etc. Cet exemple fictif, mais banal démontre l'ampleur géographique de la présence spatiale du migrant. Ainsi, dans une perspective d'étude transnationale/translocale de la complexité des mobilités, il conviendrait de parler non pas de co-présence spatiale, mais de multi-présence spatiale, passant de double absence à multi-présence, cette dernière rendue possible grâce

aux NTIC. En ce qui concerne les diasporas, les communautés établies dans plusieurs villes facilitent la mobilité et l'ancrage, d'où l'hypothèse que les membres d'une diaspora sont davantage enclins à être en multi-présence.

Dans cette perspective de présence spatiale, Internet devient lui aussi un espace, voire même un territoire. Plusieurs proposent l'étude de web comme une entité spatiale. Les modalités qui définissent ce territoire ne font parfois pas l'unanimité au sein des scientifiques. Pour certains, Internet est un territoire certes, mais qu'on ne peut dissocier des territoires dans lesquels vivent ses utilisateurs, car ceux-ci y projettent une imagination et des représentations basées sur leurs territoires vécus (Christensen et al, 2011). Pour d'autres, Internet est un territoire d'émancipation formidable à l'image d'un espace public idéalisé. Il permet de donner une voix à ceux qui sont habituellement marginalisés et devient un outil et terreau de citoyenneté (Mattelart, 2009; Beauce, 2012). Enfin, plusieurs doutent fortement de la capacité d'Internet à créer de véritables liens entre des communautés dispersées et inconnues les unes des autres et mettent en garde contre un « déterminisme technique » (Mattelart, 2009, p.28).

Quoi qu'il en soit, les NTIC s'avèrent être un billet d'entrée sur les articulations entre les échelles locales et transnationales des diasporas. De plus, les habitus transnationaux des membres de communautés diasporiques utilisant les nouvelles technologies entraînent « une forme de reconstruction du « lieu » ou de la localité, car (ils) changent le rapport des individus à l'espace » (Nedelcu, 2009, p.36). À ce propos, plusieurs études portent sur les influences directes qu'ont les NTIC sur la vie des migrants et conséquemment sur les territoires urbains qu'ils habitent. Les

nouvelles technologies facilitent l'installation des migrants dans leurs nouveaux espaces de vie locaux et quotidiens. Dans son étude sur les territoires de la diaspora chinoise, Raynaud (2011) rend compte de la perte d'importance des enclaves ethniques comme les Chinatowns, lieu d'ancrage premier des communautés. Selon son étude, les informations relatives à l'installation, à l'organisation et à l'intégration dans le pays d'accueil étant disponibles sur le web, le besoin de se déplacer physiquement dans l'enclave vers des organismes d'aide, par exemple, n'est plus aussi prégnant. Conséquemment, les NTIC seraient à l'origine d'une certaine dispersion des migrants chinois dans les villes et d'un désintérêt pour les Chinatowns par certains nouveaux migrants, notamment les étudiants. Ces nouvelles pratiques redessinent les liens entre mobilités et ancrages pour ces nouveaux migrants qui se servent des territoires réticulés de la toile pour préparer leurs nouveaux ancrages.

Ainsi, si Internet se trouve être à la fois média, réseau, et territoire. Pourrait-on lui accoler également le rôle d'ancrage? Gildas Simon (2008) considère que pour beaucoup de migrants très mobiles, Internet devient la seule dimension stable de leurs vies, « le seul espace où ils peuvent avoir une adresse, laisser une trace, exister » (Gatti, 2008 cité dans Simon, 2008 p.117). Certaines plateformes web de réseautage prennent effectivement la forme d'un petit résumé de sa vie. Ramos (2006) souligne dans son étude l'importance des albums photos comme point d'ancrage mobile. Or, des réseaux comme Facebook ou Instagram prennent justement la forme d'un album photo virtuel, étant toujours accessibles où que l'on soit dans le quotidien et le local, pour créer une continuité dans la mobilité, dans son expérience de vie transnationale, s'apparentant ainsi à un ancrage. Analyser l'échelle des NTIC, c'est analyser les réseaux, c'est constater la présence multiple dans l'existence d'ancrages multiples et c'est surtout comprendre le support des articulations translocales.

Les formes des pratiques transnationales : connexion des espaces

Pour étudier le transnationalisme d'une communauté, il convient également de s'intéresser aux pratiques transnationales de ses membres. Se rapprochant des catégories de Vertovec (1999), un certain consensus existe au sein de la littérature concernant les types de pratiques transnationales. Ces dernières seraient économiques, politiques ou socioculturelles (Portes, Guarnizo et Landolt, 1999; Levitt et Jaworsky, 2007). Les pratiques économiques renvoient par exemple, à l'envoi ou la réception d'argent, à l'achat d'une propriété dans le pays d'origine ou bien à la consommation de produits du pays d'origine dans le pays d'accueil. Parmi les pratiques politiques, on retrouve l'implication dans les campagnes électorales du pays d'origine, l'activisme tout comme l'aide au développement. Les pratiques socioculturelles, quant à elles, font référence à des initiatives de solidarité entre migrants tout comme les activités liées à l'identité et la culture du pays d'origine. On peut également y inclure les pratiques transnationales d'ordres familiales qui, depuis le tournant du millénaire, sont de plus en plus étudiées vu leur importance première dans les réseaux migratoires (Le Gall, 2005; Simon, 2008).

Conclusion

En résumé, les conceptualisations du transnationalisme émanent des *Cultural studies* des années 1990. Il sera étudié sous l'angle du *transnational urbanism* (Smith 2001; 2005) qui permet la prise en compte du local et des pratiques quotidiennes dans l'expérience transnationale. Également, plusieurs formes et processus propres au transnationalisme ont été détaillés. La diaspora s'avère être la morphologie sociale par excellence de la dynamique transnationale planétaire. La « nouvelle diaspora » fait référence à une communauté réticulaire dont l'identité ne repose pas sur un territoire en particulier. Dans un deuxième temps, je propose d'étudier le quotidien à travers la notion d'ancrage, processus

inhérent de la mobilité qui caractérise le transnationalisme. Enfin, je souligne que les NTIC, comme support des réseaux de la diaspora, conduisent à des changements majeurs dans la reproduction culturelle et identitaire tout comme dans l'expérience migratoire, d'où la primauté de les étudier. Ces concepts, en plus de la typologie des pratiques transnationales, à savoir économiques, politiques et socioculturelles, cadreront l'analyse des données et ce, dès le chapitre suivant, portant sur le transnationalisme des migrants de la première vague du temps de Duvalier. Ce dernier est construit autour d'un fil historique nécessaire à la contextualisation du local, qui, selon les théories de Smith (2001), est toujours le fruit d'une construction politique et sociale complexe se bâtissant à travers les années.

CHAPITRE II

Contexte, objectifs et orientations méthodologiques

MISE EN CONTEXTE

La diaspora haïtienne dans le monde

La diaspora haïtienne est composée de près de deux millions d'individus migrants de première génération, soit l'équivalent de 20% de la population du pays caribéen (Audebert, 2011). Très conscient de l'influence qu'a cette diaspora sur les dynamiques sociales, politiques et économiques de l'État, le gouvernement haïtien en a souvent fait référence avec l'appellation symbolique de *Dixième département*³, alors qu'Haïti n'en compte que neuf (Audebert, 2011). Encore plus éloquent, Michel Martelly, président de la République haïtienne, en juin 2012, a fait amender la constitution afin de permettre la double citoyenneté, déclarant que « tous les Haïtiens sont des Haïtiens » (Agence France Presse, 2012, 19 juin).

La diaspora haïtienne s'est constituée autour de différentes vagues migratoires, et ce, significativement depuis les années 1920. Plusieurs raisons expliquent le départ de centaines de milliers de personnes d'Haïti. Comme le mentionne Labelle, Larose et Piché (1983) les flux migratoires :

diffèrent en général qualitativement en fonction même des classes sociales auxquelles ils s'alimentent, et ce dans une même région; c'est ainsi qu'au concept indifférencié de

³ Ce terme a tout d'abord été inventé et utilisé par le géographe montréalais d'origine haïtienne Georges Anglade (Glick Schiller, Basch et Blanc-Szanton, 1995; Jackson, 2011b)

migration il faudrait substituer l'idée d'une hiérarchie de circuits migratoires, fondés sur les distinctions de classe générées par le capitalisme dans le pays fournisseur, lesquelles prédéfinissent non seulement le mode d'utilisation de la force de travail mise ainsi en circulation, mais aussi, et de façon fort étroite, le type même d'insertion du migrant dans la société d' «accueil». (Labelle, Larose et Piché, 1983, p.79)

L'émigration des Haïtiens fut précédée par une migration interne sous forme d'exode rural puis d'urbanisation. À la fin du 19^e siècle, le prix du premier produit d'exportation haïtien, le café, subit une chute draconienne, principalement due à une surproduction caféière mondiale, permise par l'abondante main d'œuvre fournie traite négrière. Il s'agit d'un coup dur pour les paysans haïtiens dans un pays qui était alors à forte majorité rurale. À cela s'ajoute l'occupation américaine, avec ses plantations de canne à sucre, qui a mené à l'expropriation de nombreuses familles d'agriculteurs. Tous, ou presque, se sont tournés vers la capitale pour trouver du travail, dont l'offre était loin de satisfaire à la demande. Ainsi, la population de Port-au-Prince a connu une croissance effrénée. Les infrastructures sont devenues désuètes et la main-d'œuvre trop abondante pour la demande. Durant la mise sous tutelle de l'État haïtien par les États-Unis (1915-1934), ce sont plus de 200 000 paysans qui sont partis travailler les terres de Cuba et de la République dominicaine (Théodat, 2003). Il s'agit de la première émigration massive d'Haïtiens : main-d'œuvre bon marché dont les capitaux nord-américains profitent grandement dans toute la Caraïbe (Audebert, 2011). Ces circuits migratoires dans la Caraïbe resteront bien en place (excepté pour Cuba) malgré les fluctuations dans l'offre de travail.

Il faudra attendre la dictature de Duvalier père pour que le visage de l'émigration se diversifie, constituant alors principalement la classe moyenne et la classe aisée. Durant son règne, 50 000 Haïtiens ont migré vers les États-Unis et 3600 au Québec (Audebert, 2011). Toutefois, il est difficile d'évaluer le nombre exact de migrants étant donné la clandestinité d'une partie de ceux-ci. Il est néanmoins clair que les chiffres officiels sous-estiment grandement l'émigration haïtienne (Jackson,

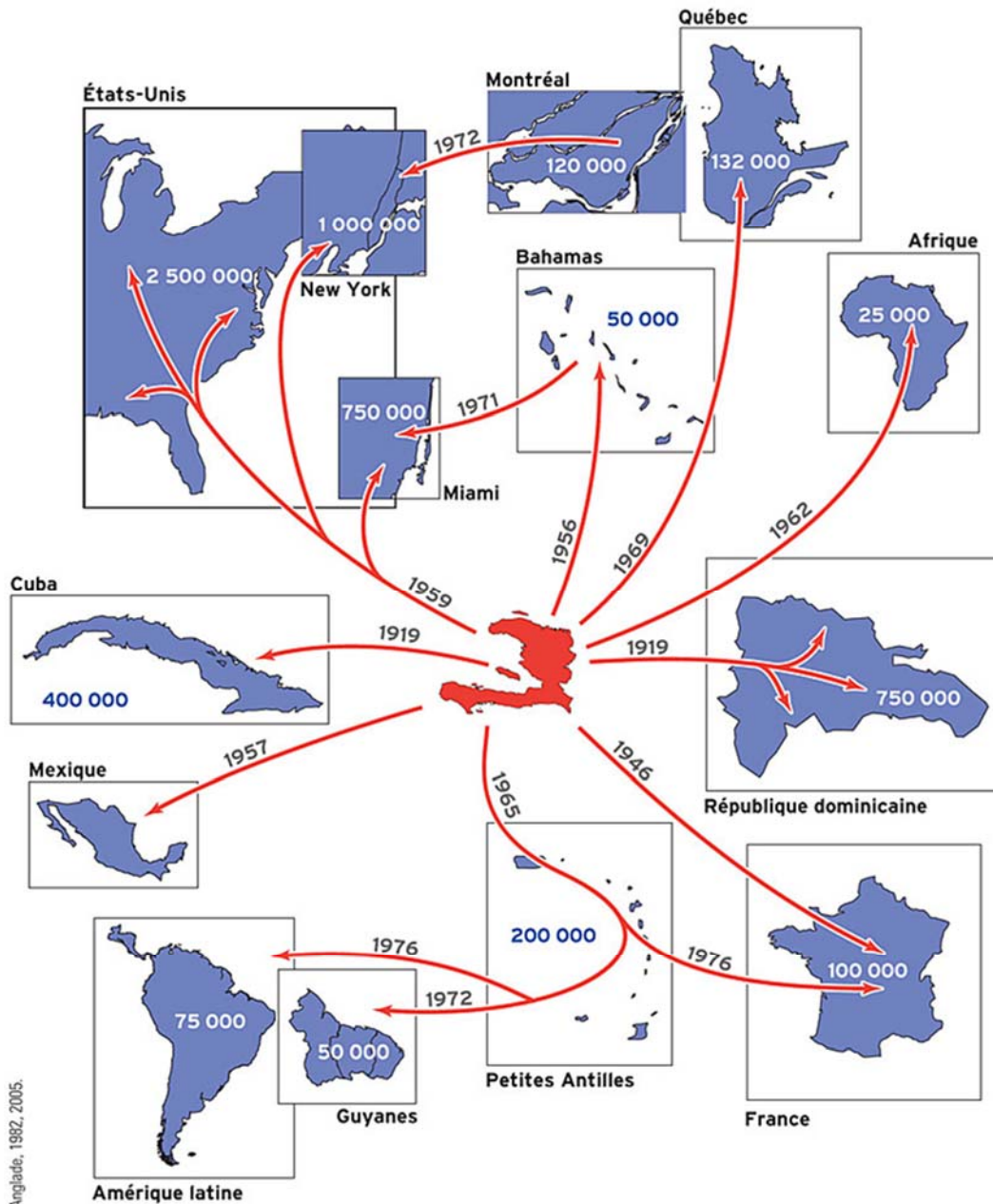
2011b; Audebert, 2012). Ces migrants, urbains et instruits, sont souvent qualifiés dans la littérature de migrants de la première vague (Labelle, Salée et Frenette, 2001; Icart, 2006).

La deuxième vague, constituée d'individus de classe populaire, urbains comme ruraux, s'est dirigée également vers les États-Unis, le Canada, mais également vers la France, les Caraïbes, l'Amérique du Sud. Le cas des *boat people*, plus de 200 000 Haïtiens mettant leurs vies en péril pour accoster en Floride dans les années 1970 et 1980, témoigne de la difficulté des conditions de vie au pays (Labelle, Larose et Piché, 1983; Audebert, 2011; Jolivet, 2015). Mentionnons que, même si le phénomène a moins d'ampleur aujourd'hui, des centaines d'Haïtiens risquent leurs vies chaque année afin d'avoir une vie meilleure; 21 d'entre eux ont d'ailleurs trouvé la mort le 9 avril 2015 lors d'un naufrage. (Agence France-Presse, 2015, 9 avril). La carte présentée à la figure 2.1, fruit du travail de feu Georges Angade, géographe haïtiano-montréalais, représente les circuits migratoires et leurs importances démographiques au cours de l'histoire.

Malgré la difficulté de décompte, nous nous accordons avec la sous-estimation de deux millions pour quantifier la diaspora (Auderbert, 2011). Le tableau ci-dessous, créé par Jackson (2011b) et en figure 2.2, fait état de chiffres officiels qui ne correspondent pas à la réalité (Jackson, 2011b). Les statuts irréguliers des migrants haïtiens et l'absence de recensement dans certains pays (Cuba, République dominicaine, Jamaïque par exemple) semblent être la cause principale de la sous-représentation démographique des Haïtiens de la diaspora dans les statistiques. Anglade (2009) et Jolivet (2010) estiment quant à eux la diaspora, incluant les générations subséquentes aux primo-arrivants, à 4 millions d'individus.

Figure 2.1 Les Haïtiens dans le monde

Les Haïtiens dans le monde



© Georges Anglade, 1982, 2005.

Les deux grandes vagues migratoires du XX^e siècle, 1915-1935, 1965-1985, ont créé la diaspora qui, au Tricentenaire, 2005-2104, fait partie du nouvel espace haïtien.

Figure 2.2 Estimations officielles des populations haïtiennes par territoire

Territoire	Population Estimée
États-Unis	785 681 (+/- 15 233)
Floride	359 197 (+/- 9 766)
New York	181 808 (+/- 7 121)
Massachusetts	60 210 (+/- 4 121)
New Jersey	56 816 (+/- 4 650)
Géorgie	18 918 (+/- 2 589)
Pennsylvanie	18 884 (+/- 2 507)
Canada	102 430
Départements Français d'Amérique	20 869
Guyane Française	11 726
Guadeloupe	7 798
Martinique	1 345
Bahamas	21 426

Source : Reproduction du tableau de Jackson (2011b) p.4

Une des caractéristiques des diasporas, comme l'a souligné Prévélakis (1999), est leurs concentrations dans les grandes métropoles du globe. Ainsi, les communautés haïtiennes vivent principalement en ville et plus de la moitié habitent New York, Miami, Boston, Montréal et Paris (Audebert, 2012). Il existe une différence certaine entre les communautés diasporiques dans les pays dits du Nord et ceux du Sud tout comme il y a des différences au sein des communautés même. La diversité des expériences vécues par la diaspora haïtienne, que ce soit au niveau culturel ou structurel, a été d'ailleurs mise en exergue dans un ouvrage récent intitulé *Geographies of the Haitian Diaspora* et dirigé par Regine O. Jackson (2011a). Cet ouvrage collectif relate les expériences de diverses communautés haïtiennes en diaspora. On y aborde par exemple la marginalité en Guadeloupe (Brodwin, 2011), l'oppression en République dominicaine (Martinez, 2011), la naissance d'une enclave ethnique à Cuba (Hume, 2011), les pratiques transnationales dans les Bahamas (St-Jacques, 2011), l'utilité des réseaux à Boston (Jackson, 2011c), l'impact des déportations à Montréal (Drotbohm, 2011) et l'intégration à Paris (Mooney, 2011), pour ne citer que quelques-uns des thèmes.

La primauté de la multipolarité et des réseaux se fait surtout sentir dans les liens sociaux, familiaux ou communautaires, dans les stratégies d'accumulation de capital, dans la formation d'une conscience diasporique et dans la formulation de projets collectifs. L'importance de la diaspora pour Haïti se traduit de façon très concrète. Audebert (2012) en dresse un portrait :

mutations des modes de consommation et de la qualité de l'habitat des familles recevant les transferts d'argent et de biens, émergence de nouveaux modèles culturels et de nouvelle image et formes d'expression identitaire véhiculées par les artistes de la diaspora, intensification du commerce informel de produits importés dont l'achat est en partie financé avec les transferts de la diaspora, nouvelles formes de décentralisation s'incarnant dans l'émergence d'initiatives locales de développement impulsées de l'extérieur par les associations de migrants. (Audebert, 2012, p.144)

Ce qui émerge de cette énumération, outre l'influence culturelle, est l'importance économique de la diaspora en Haïti. En effet, son apport financier n'a cessé de s'accroître, passant de 327 millions en transferts d'argent en 1998 à 1,57 milliard de dollars en 2011. Si l'on considère les transferts informels, le montant est évalué à 2,29 milliards, soit un quart du PIB du pays caribéen (Banque Mondiale, 2015), valant à la diaspora parfois le titre de « moteur » de l'économie haïtienne. Qu'il s'agisse de Georges Anglade ou de Wyclef Jean, les exemples d'implication politique de la diaspora en Haïti foisonnent. Avec la perte de confiance dans les organisations haïtiennes étatiques et interétatiques et la présence grandissante des ONG, « dont les intérêts ne coïncident pas toujours avec ceux du peuple haïtien » (Audebert, 2012, p.156), beaucoup fondent leurs espoirs sur la diaspora. Pour Audebert (2012), cette implication pourrait se traduire entre autres par l'intégration électorale de la diaspora et l'utilisation de son savoir-faire dans les ressources humaines d'administration publique locale. En bref, la diaspora haïtienne dans toute son hétérogénéité joue un rôle économique de premier plan en Haïti et est appelée à s'investir davantage politiquement, augmentant la dépendance du pays vis-à-vis de sa diaspora (Banque Mondiale, 2015).

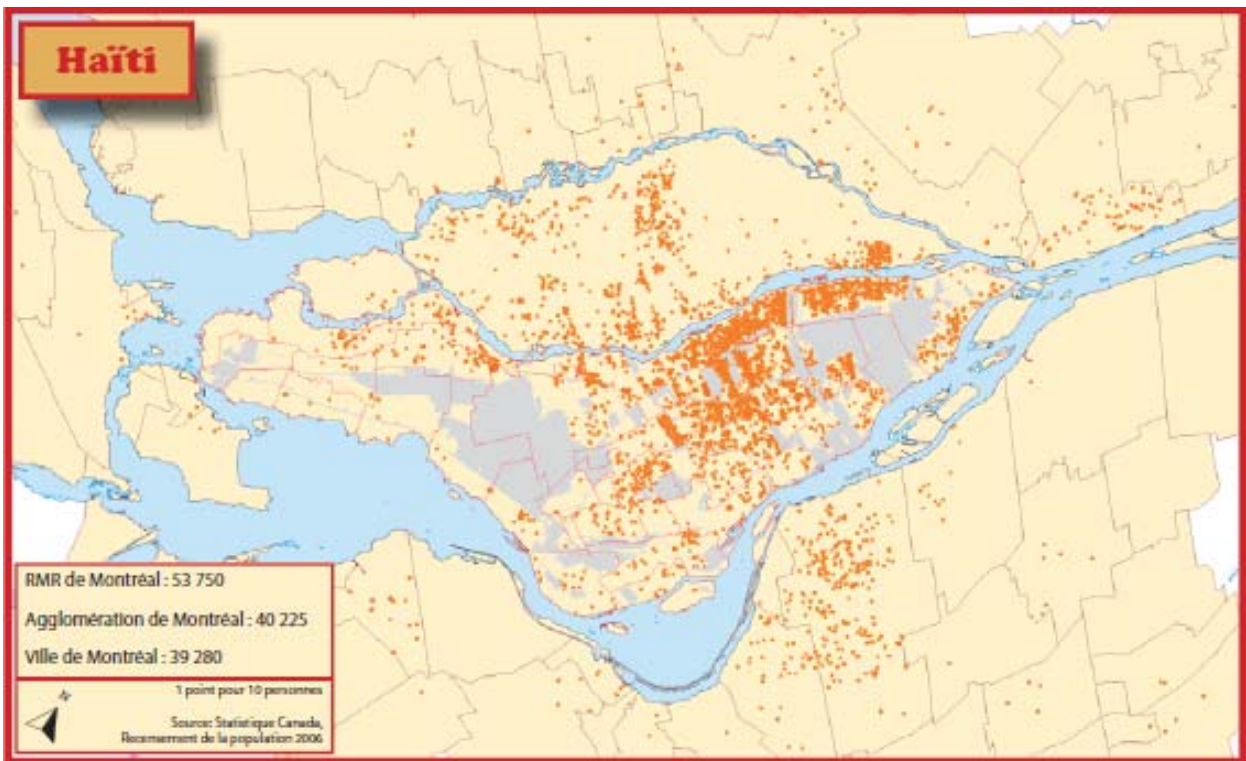
La communauté montréalaise : bref portrait des liens Haïti-Québec et revue de littérature

Selon l'enquête nationale menée auprès des ménages en 2011⁴, la communauté haïtienne du Québec compte 119 185 personnes. La région métropolitaine de recensement de Montréal à elle seule est habitée par plus de 111 570 individus d'origine haïtienne, soit 93,6% du total québécois. À l'intérieur de la ville de Montréal, trois arrondissements sont particulièrement habités par la communauté haïtienne, avec de fortes concentrations : il s'agit de Montréal-Nord (15 325 pers.), Villeray/St-

⁴ La totalité des statistiques présentées dans cette section proviennent de l'ENM de 2011 (Statistique Canada).

Michel/Parc-Extension (12 385) et Rivière-des-Prairies/Pointe-aux-Trembles (11 745 pers.). D'autres arrondissements de Montréal ou villes limitrophes comptent également de nombreux individus d'origine haïtienne. C'est le cas de la ville de Laval (18 235 pers.), d'Ahuntsic/Cartierville (6 010 pers.), de la ville de Longueuil (4 945 pers.), de Saint-Léonard (4 630 pers.) et de Rosemont/La-Petite-Patrie (4 030 pers.). La carte ci-dessous (figure 2.3), faite par la Ville de Montréal avec les données du recensement 2006, montre la répartition spatiale dans la région métropolitaine des individus nés en Haïti. Notons que même si la carte date d'avant le séisme, les concentrations restent sensiblement les mêmes aujourd'hui.

Figure 2.3 Répartition de la population immigrante née en Haïti, 2006



Source : Ville de Montréal, 2010

Il faut mentionner d'emblée que les statistiques socio-économiques présentées ci-dessous concernent les Haïtiens vivant sur l'ensemble du territoire québécois et non spécifiquement les Montréalais. Toutefois ces chiffres se rapprochent de la réalité montréalaise étant donné la forte concentration d'Haïtiens dans la région métropolitaine.

Comparativement à la moyenne québécoise, les Haïtiens sont plus jeunes : 42,7 % ont moins de 25 ans alors que pour l'ensemble de la province il s'agit de 28,9 %. Les femmes, avec 53,6%, sont plus nombreuses que les hommes au sein de la communauté. Le nombre de parents seuls, et particulièrement de mères monoparentales, est plus élevé que la moyenne de la province, il s'agit de 17,1% des femmes originaires d'Haïti, contre 7,1 %. Au niveau des revenus, la moyenne des personnes d'origine haïtienne, 27 495\$, est nettement inférieure à la moyenne québécoise de 36 352\$. Le taux de diplomation universitaire est également inférieur.

Du côté académique, force est de constater que peu de travaux récents existent sur la communauté haïtienne montréalaise, alors que celle-ci est une des plus importantes communautés de la ville. Les années 1980 ont été témoins d'un certain enthousiasme de la part des chercheurs montréalais dans leurs volontés de compréhension de la réalité de ces migrants (Labelle, Larose et Piché, 1983; Bastien 1985; Labelle, 1987; Morin, 1993). Mais ces écrits semblent minoritaires comparativement aux études menées, notamment à Miami, sur la situation des *boat people*, débarquant alors par milliers (Portes et Stepick, 1993). À l'époque, Montréal connaît également des changements démographiques importants avec une importante diversification des origines de sa population. Le constat de ces études est celui d'une intégration difficile, surtout sur le marché du travail où les

Haïtiens se heurtent à la discrimination raciale et à l'ignorance des employeurs. Les quelques travaux subséquents (Potvin, 2000; Labelle, Salée et Frenette, 2001; Boucard, 2006) font état d'une situation similaire. Une étude méritant d'être soulignée est celle de Labelle, Salée et Frenette (2001). Dans un rapport très étoffé sur les thèmes du milieu scolaire, du marché du travail, des relations interculturelles, du milieu communautaire, des liens transnationaux, de l'identité et de la citoyenneté, ils dressent un portrait assez complet des jeunes haïtiens et jamaïcains montréalais de deuxième génération.

Pour terminer cette brève mise en contexte, il apparaît nécessaire de souligner un certain manque d'intérêt académique à l'égard de cette communauté, la plus importante des minorités visibles du Québec, et de questionner ce qui semble être une étonnante lacune dans la littérature scientifique sociale montréalaise.

OBJECTIFS DE RECHERCHE

Cette recherche reflète la volonté d'un « ground transnational discourse » (Mitchell, 2003, p.82). Étant à l'intérieur du champ de la géographie urbaine, la méthodologie s'inspire également du « transnational urbanism » de Smith (2001) tel qu'il a été décrit dans le chapitre précédent. Il s'agit d'étudier les pratiques quotidiennes en établissant les liens entre le local et le global et de voir de quelles façons ces deux échelles sont imbriquées. Plus précisément, la question posée est la suivante :

Quel est l'impact des pratiques transnationales, et plus spécifiquement des médias, dans la construction territoriale et l'ancrage des Haïtiens montréalais ?

Il s'agira, dans un premier temps, de mettre en lumière les pratiques transnationales des participants qu'elles soient quotidiennes ou épisodiques et d'établir le rôle des médias et des NTIC au sein de celles-ci. Une fois le tableau des pratiques transnationales et de l'utilisation des médias, il sera question de comprendre de quelles façons ces pratiques interviennent dans la vie montréalaise des participants et dans la constitution d'ancrage.

Par médias, il est ici question des « cultural technologies for the communication and circulation of ideas, information, and meaning. These are usually taken to include various mass communication media such as books, newspapers, radio, television, film and now various forms of 'new media'. » (Barnett, 2009, p.450). Le processus de médiation permis par les médias se spatialise « wherever human beings congregate both in real and in virtual space, where they communicate, where they

seek to persuade, inform, entertain, educate, where they seek in a multitude of ways, and with varying degrees of success, to connect one to the other » (Silverstone, 1999, p.4). Ainsi, les médias peuvent prendre la forme de territoires réticulés tout comme d'espaces publics.

Dans ce cas-ci, une attention particulière est portée aux NTIC, car elles permettent la création et le renforcement des réseaux de manière complètement inusitée et inédite. Bien entendu, il est essentiel de ne pas tomber dans ce que certains nomment le déterminisme technique (Mattelart, 2009), mais force est de constater qu'Internet est une donnée essentielle à l'étude des ancrages diasporiques aujourd'hui. Castells (2001) en est avisé lorsqu'il mentionne :

Évaluer l'émergence des formes et des processus sociaux nouveaux qu'induisent et autorisent les nouvelles technologies n'autorise donc aucunement à extrapoler leurs conséquences potentielles sur les sociétés et les individus : seules des analyses spécifiques et l'observation empirique permettront de déterminer le résultat de l'interaction entre les nouvelles technologies et les formes sociales naissantes. (Castells, 2001, p.201)

ORIENTATIONS MÉTHODOLOGIQUES

Le récit de vie

La méthode qualitative s'est imposée d'elle-même lors des premiers balbutiements et questionnements qui ont orienté ce projet de recherche. Le transnationalisme et les pratiques transnationales ne peuvent être pris en compte sans les concepts d'identité, de territoire, de réseaux et d'ancrage. Or, ces derniers sont des concepts foncièrement dynamiques et évolutifs qu'on pourrait qualifier également de processus subjectifs dont une certaine lecture peut être possible à travers les discours et les pratiques. Ma méthodologie est donc basée, de façon plus importante, sur l'analyse de discours et des pratiques qui y sont racontées.

L'outil de collecte de données privilégié est l'entrevue. Des entrevues de type ouvert ont été menées. Les participants ont été invités à parler librement de leur vie, à la raconter. L'approche qualitative biographique, appelée également récit de vie, fournit des informations d'une grande richesse. Cette forme narrative de production discursive d'un individu a pour « but de le comprendre le plus complètement possible dans son contexte propre, c'est-à-dire dans sa singularité et dans son historicité » (Pourtois et Desmet, 2007, p.132). Les informations recueillies sont particulièrement intéressantes lorsqu'on les met en lien avec « les processus de socialisation et de production de la réalité historique, sociale et culturelle » (Burrick, 2010, p.9) et sans oublier, dans le cas de la présente étude, de la production du territoire.

La méthode des récits de vie est souvent envisagée lorsqu'il s'agit d'étudier des questionnements éclairés par l'étude de la temporalité. Or, dans ce cas-ci, même si la temporalité a une importance certaine, il s'agira surtout d'examiner les territoires, les trajectoires et le sens tout comme la

cohérence que l'individu donne à ses trajectoires, qu'elles soient quotidiennes ou sur le temps d'une vie. Un des intérêts de la méthode biographique réside dans le fait que consciemment ou non, le répondant, en se racontant, fait pour lui-même une sorte de bilan de soi (Burrick, 2010). Cette caractéristique du récit de vie n'est pas sans rappeler les processus d'identification et de construction identitaire mentionnés par Di Méo (2007). Ainsi, s'identifier, tout comme se raconter, demande d'effectuer une mise en sens de soi-même, des événements, déplacements, sentiments caractérisant les trajectoires de vies.

« Selon Bourdieu (1986), l'histoire de vie du sujet ne peut reposer que sur une conception des événements biographiques s'appuyant sur les placements et les déplacements de l'individu au sein de l'espace » (Burrick, 2010, p.17). Je crois qu'il est juste de faire un lien entre les « placements et déplacements » que mentionne Bourdieu (1986) et la dialectique du mouvement et de l'ancrage (Jolivet, 2015), cette dernière au centre de ma problématique. Ces placements et déplacements se font dans l'espace social et donc dans un territoire si l'on revient à la conception du territoire de Di Méo (1999)⁵. Le récit de vie se fait en lien avec la dialectique mouvement/ancrage dans des territoires, il a donc été choisi comme outil privilégié dans cette recherche.

⁵ Pour Di Méo (1999), le territoire est composé à la fois de l'espace social et de l'espace vécu. Le premier « qualifie des lieux de la biosphère reliés entre eux par l'entrelacs des rapports sociaux et spatiaux caractéristiques des groupes humains qui les occupent, les produisent ou simplement les convoitent » alors que l'espace vécu « exprime au contraire la relation existentielle, forcément subjective, que l'individu socialisé, seul ou collectivement, établit avec la terre et avec ses lieux. Il s'imprègne de valeurs culturelles reflétant pour chacun l'appartenance à un groupe localisé » (Di Méo, 1999, p.76)

Profil des participants et prise de contact

Comme mentionnée, la population à l'étude est celle des Haïtiens montréalais. Le but de ma recherche n'étant pas d'avoir des résultats généralisables, mais plutôt d'explorer de nouveaux phénomènes, mon échantillon ne représente pas *sine qua non* la population haïtienne montréalaise. Toutefois, dans le but de comprendre les processus vécus par une majorité, l'échantillon reflète une certaine diversité qu'on retrouve au sein de la communauté. On peut diviser les 18 participants en trois grandes catégories. En premier lieu, on retrouve cinq migrants de la première vague, c'est-à-dire ayant quitté Haïti avant 1973, les participants interviewés ont entre 65 et 69 ans. Le second groupe est celui des Haïtiens de deuxième génération, c'est-à-dire qui sont nés à Montréal. Les six participants ont entre 23 et 37 ans et ont tous des parents arrivés à Montréal durant la deuxième vague d'immigration. Finalement, on retrouve les nouveaux migrants, dont l'échantillon est composé de sept individus arrivés à Montréal entre 2005 et 2013 et âgés de 26 à 50 ans. Le choix de ne pas inclure de participants de la deuxième vague de migration s'explique par le fait qu'il s'agit d'un groupe qui a été l'objet de plusieurs études dans les années 1980. Je voulais alors concentrer mes efforts sur des groupes sous-représentés dans la littérature, voire même absents, tels les arrivants post-séisme.

Il est important de garder en tête que malgré les grandes catégories dans lesquelles les entrevues sont analysées, il y existe autant d'expériences migratoires et transnationales qu'il y a d'individus. Les résultats ne s'appliquent donc qu'aux individus interviewés.

Plusieurs actions ont été entreprises afin de me familiariser avec la réalité communautaire haïtiano-montréalaise et d'établir un réseau de contacts. Dans un premier temps, j'ai été bénévole au Bureau

de la communauté haïtienne de Montréal (BCHM) et à la Maison d'Haïti, à raison d'un jour par semaine durant quelques mois, où je travaillais à l'archivage des documents des deux organismes avec d'autres bénévoles. Cette expérience d'archivage m'a familiarisée non seulement avec les organismes en eux-mêmes, leurs missions, leurs actions et leur évolution, mais aussi avec l'histoire de la communauté haïtienne montréalaise en général.

J'ai également suivi des cours de créole durant un an à la Kepkaa, organisme qui fait la promotion du créole et de la culture haïtienne, ce qui m'a permis d'en apprendre sur le milieu culturel haïtien de Montréal. La connaissance de base que j'ai pu acquérir du créole haïtien s'est également avérée utile lors de certaines entrevues avec des personnes nouvellement arrivées.

Pour la grande majorité des entrevues, le recrutement s'est principalement fait avec la méthode « boule de neige », j'ai utilisé le téléphone, le courriel et Facebook pour la prise de contact, présentant d'emblée mes objectifs et le fond intimiste de l'entrevue. Avec ceux qui ont accepté, l'entrevue a ensuite eu lieu dans un café ou dans un autre endroit choisi par les participants. Les entrevues se sont échelonnées de mai 2014 à janvier 2015. La date exacte de l'entrevue sera d'ailleurs indiquée entre parenthèses à la première mention de chaque participant, tout comme leurs âges, dans les prochains chapitres.⁶ Durant la collecte de données, les dynamiques ont été différentes pour chacune des entrevues, souvent en fonction de l'âge, du genre, de la situation socio-économique, mais aussi du lieu qui se prêtait parfois plus que d'autres à l'ouverture et à la confiance. Dans tous les cas, les

⁶ Pour ne pas alourdir le texte, la date de l'entrevue ainsi que l'âge du participant au moment de celle-ci ne sont indiqués qu'une seule fois, soit à la première mention du nom du participant.

participants ont été extrêmement généreux dans le partage de leurs histoires et ont, j'espère, trouvé une certaine satisfaction dans cette prise de parole.

Autres données recueillies

Dans le cadre d'un projet recherche plus large nommé *les territoires haïtiens de Montréal entre mobilité et ancrage* dirigé par Violaine Jolivet, plusieurs actions ont été menées par l'équipe de recherche à laquelle je participe activement. En premier lieu, deux tables rondes avec des acteurs-clés ont été organisées, en collaboration avec la Maison d'Haïti. On retrouve en Annexe A les affiches de ces deux événements avec les noms des invités. La première portait sur les enjeux auxquels fait présentement face la communauté haïtienne de Montréal. Les problèmes de déportations, d'intégration, de discrimination et de manque d'espace commun de réflexion ont été abordés. Je n'utilise pas les données provenant des discours de cette soirée dans cette étude-ci. Toutefois, elles m'ont nourrie en questionnements et en réflexions et ont servi à bâtir une certaine trame de fond pour cette recherche. Ce fut également le cas de toutes les entrevues informelles que j'ai pu avoir avec des acteurs du milieu communautaire et culturel durant les mois où j'ai fréquenté la Maison d'Haïti, le BCHM et la Kepkaa. Des 21 entrevues formelles menées, 18 ont été sélectionnées. Trois participants ont dû être exclus de l'analyse, car leurs parcours ne correspondaient pas aux catégories préétablies, témoignant ainsi de la grande diversité des expériences d'ancrage et de mobilité haïtiano-montréalaise et des limites de la catégorisation. Toutefois, ces entrevues, même si elles ne sont pas citées, ont également contribué à la construction d'une certaine trame narrative.

Pour en revenir aux tables rondes, les données provenant de la deuxième soirée ont été utilisées. Elle a été organisée avec la collaboration de la Maison d'Haïti en formule 5 à 7 ouverte à tous et toutes, le 12 mars 2015. Cette dernière avait pour thème les médias au sein de la communauté haïtienne. Ce fut l'occasion de rassembler autour d'une même table des personnages importants de la radio, de la télé ou du web, de générations différentes (voir Annexe A). Ils sont venus raconter leurs expériences et leurs impressions sur l'état des médias de la communauté, l'importance de ces derniers, la représentation des Haïtiens dans les médias québécois, pour ne donner que quelques exemples des sujets abordés lors de cette table ronde. Les conférences des cinq invités ont été suivies d'une période de questions et de discussion assez animée avec la salle, de telle sorte qu'il a fallu, après plus d'une heure, couper court aux échanges entre les invités et l'assistance composée d'une vingtaine de personnes. La discussion s'est continuée de façon informelle autour de plats haïtiens commandés pour l'évènement.

Le groupe de recherche a également mené des entrevues dirigées à l'intérieur même de la Maison d'Haïti avec des nouveaux arrivants, lors du mois de mai 2015. Le recrutement se faisait sur place et les entrevues étaient parfois conduites à deux. Trois des nouveaux arrivants dont il sera question dans cette étude ont été interviewés dans ce cadre : j'ai simplement choisi les plus substantielles, étant donné que l'entrevue ne prenait pas la forme d'un récit de vie, mais plutôt d'un entretien dirigé sur la trajectoire et le parcours migratoires, dont le guide d'entretien se trouve en Annexe B. Le reste des trente entretiens dirigés ne font pas l'objet d'analyse dans ce travail, mais ils m'ont permis d'avoir un portrait un peu plus général de la situation des nouveaux arrivants, duquel j'ai pu dégager des tendances et analyser plus en profondeur les récits de vie.

Traitement, analyse et interprétation

Les entrevues, toutes enregistrées avec le consentement éclairé des participants, ont d'abord été retranscrites. J'ai préféré les retranscrire dans leur intégralité plutôt que de m'attarder seulement au verbatim clé afin de pouvoir m'imprégner du récit de vie dans son intégralité lors des relectures. Également, j'ai fait le choix de retranscrire les entrevues telles quelles, dans les termes et mots exacts prononcés, et d'utiliser dans mes chapitres les citations comme elles ont réellement été dites. Ce choix apporte une certaine richesse aux données présentées. Même si je n'analyse pas les subtilités du langage du discours des participants, un lecteur averti y verra certaines différences. On remarque par exemple les expressions qui n'ont parfois rien d'haïtien des deuxièmes générations ou l'utilisation d'un registre de langue élevé pour certains arrivants de la première vague, ou encore, pour une participante nouvellement arrivée et créolophone, les efforts faits dans l'apprentissage de la langue française qui n'est pas encore maîtrisée. Un français créolisé, un français québécois, un créole français peuvent être des indicateurs d'une insertion dans le local différencié dont le registre de langue donne une indication.

Suite à la retranscription, j'ai analysé mes données de façon thématique à l'aide d'un logiciel de codage (QDA Miner). Les thèmes ont émergé des discours eux-mêmes dans un processus, comme le décrivent Paillé et Mucchielli (2012, p.86) « à tourner et à retourner vers les témoignages et les observations avec la volonté d'être instruits par eux avant de se les approprier ». J'ai tout d'abord pris en compte tous les thèmes récurrents dans les discours afin d'avoir un portrait global des expériences et trajectoires qui m'ont été racontées, sans égard à ma question de recherche. Il faut dire que l'analyse s'est faite selon les trois catégories de participants et que les thèmes qui ont émergé n'étaient pas tous les mêmes selon les catégories, traduisant des expériences différenciées. Ce

portrait global thématique m'a aidée à comprendre les similarités et différences entre les parcours et le vécu livrés. J'ai pu ensuite mieux cerner les thèmes en lien avec mon objectif, pour ensuite les analyser dans le cadre théorique du transnationalisme, incluant les concepts centraux de mobilités et d'ancrages.

Limites de la méthodologie

La méthode de recherche contient certainement quelques lacunes. Selon plusieurs chercheurs ayant travaillé à la conceptualisation du transnationalisme (Wimmer et Glick Schiller, 2003; Nedelcu, 2012; Faist, 2012) les recherches portant sur ce phénomène doivent avoir une méthodologie également transnationale. Les recherches multisituées ou même mobiles sont ainsi valorisées : « In order to understand transnationality in cross-border social spaces more comprehensively, as emerging social formations, multi-sited methods are helpful » (Faist, 2012, p.58). Mon lieu de recherche s'est limité à un seul pôle de la diaspora : Montréal. Toutefois, soulignons que l'approche par les médias permet malgré tout une incursion dans les autres pôles, à travers l'espace transnational.

Une seconde critique qu'on pourrait adresser à ma recherche en général est celle du « groupism » (Faist, 2012, p.56). En effet, non seulement mon groupe à l'étude est caractérisé par une nationalité, ne se détachant ainsi pas d'un nationalisme méthodologique (Wimmer et Glick Schiller, 2003), mais j'utilise le vocable « communauté » au singulier pour désigner la population à l'étude, augmentant les chances d'homogénéisation et de non prise en compte des autres volets identitaires qui peuvent

être importants au niveau individuel et collectif dans un monde postnational (Appadurai, 2001 ; Faist, 2012).

Finalement, une autre limite à souligner est celle de ma propre subjectivité. Les méthodes de recherche restent des façons d’appréhender le réel qui ne peuvent se soustraire aux représentations du chercheur (Bourdieu, 2003). Ma positionnalité est également à considérer. C’est celle d’une universitaire blanche et native du Québec, qui a des liens avec le colonisateur français en termes de généalogie, qui s’intéresse au parcours migratoire de personnes noires, qui, dans certains cas, font encore des démarches pour avoir leurs résidences ou leurs citoyennetés.

CHAPITRE III

Les pratiques transnationales au temps des Duvaliers : le cas des migrants de la première vague

*Le duvaliérisme emplissant tout l'espace,
la mer devient le dernier refuge
(Laënnec Hurbon, 1987, p.40)*

Le 22 septembre 1957, François Duvalier est élu à la présidence de la première république noire et instaure la dictature la plus dure qu'Haïti ait connue. Ayant fait une campagne populiste axée sur le « noirisme⁷ » et la promesse d'une révolution, le régime s'instaure violemment, notamment avec la création de la milice des tontons macoutes, forte de plus de 40 000 membres (Hurbon, 1987). La classe qui domine jusqu'alors est l'objet d'une oppression constante. Les *grimo*⁸, faisant partie des bourgeois et intellectuels les plus visibles, sont les premières victimes de la milice populaire, milice qui finit par s'en prendre à quiconque n'ayant pas de membre de la famille macoute et/ou ayant des possessions enviables aux yeux d'un tonton macoute. L'intimidation, les expropriations, les emprisonnements, les enlèvements, la torture, les disparitions et les exécutions des opposants au règne de Papa doc deviennent actes quotidiens et la peur se répand en campagne comme en ville.

⁷ Le noirisme se réfère à une idéologie « which advocated total control of the state apparatus by black representatives of the popular classes » (Smith, 2004, p.26). Dans le cas de son utilisation par les Duvaliers, cette idéologie était considérée comme « a political weapon used by the black petite bourgeoisie to attain control of the country but promised little for the welfare and the poor » (Smith, 2004, p.33)

⁸ Terme créole se référant à la couleur plus pâle de la peau de certains haïtiens (Labelle, 1987)

Ce chapitre retrace une partie de l'histoire de la communauté haïtienne à travers les récits de cinq migrants de la première vague ayant accepté de se raconter. On y explore, non seulement l'impact des pratiques transnationales dans les ancrages à Montréal, mais également l'évolution de ces pratiques et des médias communautaires.

Exil temporaire et lutte permanente

Exil : « Situation résultante de l'obligation de quitter son pays suite à un contexte de violence politique, et de chercher refuge dans un autre État pendant une période dont on ne peut prévoir la durée » (Bolzman, 1996, p.30).

La dictature continue d'enfoncer le pays dans la crise économique, déjà bien entamée par la fin des exploitations familiales caféières et la crise du monde rural. François Duvalier s'étant autoproclamé président à vie, promesse qu'il tiendra jusqu'à sa mort, le futur est alors sombre pour la jeunesse haïtienne. Les plus fortunés du pays qui ont la chance de quitter saisissent l'occasion, car ils sont aussi souvent les plus réprimés. Hurbon (1987), sociologue haïtien ayant vécu sous le régime, exprime parfaitement les choix auxquels étaient confrontés les individus à l'époque :

Pour avoir le simple droit, ou plutôt la simple possibilité de survivre en Haïti, il faut faire allégeance explicite au duvaliérisme. C'est dire que, pour la majorité de la population, la vie est en sursis et que l'extermination devient la logique du nouveau système politique. Se mettre en dehors du duvaliérisme, c'est s'exposer à la mort (au droit de vie et de mort du tonton macoute), à moins de s'échapper du pays. Dans tous les cas, celui qui pense à son indépendance face au régime est déjà travaillé par le désir de partir. (Hurbon, 1987, p.41)

Au Canada, the Immigration Act of 1963 autorise les non-Européens à venir s'établir de façon permanente. Toutefois, plusieurs quittent Haïti dès l'élection de Duvalier et entrent au Canada avec des visas temporaires ou des statuts d'étudiants. Pour la plupart, l'intention était de retourner dans leurs pays une fois la sécurité et les perspectives d'avenir revenues.

Je suis arrivée en 1973, poussée par la situation politique en Haïti, mais avec un statut d'étudiante. C'est que la situation politique de ma famille... mon père ayant été arrêté et porté disparu jusqu'à aujourd'hui... Aujourd'hui il serait mort, mais il est probablement mort sous la torture. Les horizons étaient comme bouchés, donc à ce moment-là je suis partie, je suis rentrée ici je n'avais pas beaucoup d'argent, vous comprenez le soutien familial tombe, mais je suis venue faire mon cours d'infirmière à l'Université de Montréal./ Léonne, 66 ans, 04-12-2014

On m'a offert un emploi que j'ai refusé tout simplement parce qu'il fallait porter le vêtement des tontons macoutes, alors la seule façon de ne pas le faire c'était de refuser l'emploi. On m'offrait un emploi en comptabilité, à la banque de la République d'Haïti, mais à chaque 22 mai, c'est-à-dire quand le régime faisait des célébrations de propagandes du régime, il fallait s'habiller avec les vêtements du système duvaliériste, c'était pas tous les jours, mais... enfin c'était à prendre ou à laisser. Alors quand vous vivez dans un environnement comme ça, c'est quand même un environnement hostile, très dangereux. En même temps, à l'époque, je considérais que je n'avais pas encore complété mes études, je voulais encore étudier, j'avais le goût d'étudier, les possibilités étaient quand même très restreintes à ce moment-là en Haïti. / Pierre, 69 ans, 26-11-2014

Ainsi, pour plusieurs, la migration était temporaire. Il n'était pas question de bâtir sa vie à l'étranger. Terminer les études, travailler, faire oublier son nom de famille, puis revenir. Il s'agit d'une des particularités de l'exil : sa durée indéterminée. Il est alors difficile de vivre, d'avoir des projets qui pourront, peut-être, se réaliser dans une temporalité inconnue, dans un pays où l'on ne vit plus. Néanmoins, plusieurs voient dans cet exil la possibilité de parfaire leur scolarité et de travailler dans un nouveau milieu. Les arrivants de l'époque, pour la plupart des professionnels de la santé ou de l'éducation, n'ont eu aucune difficulté à faire reconnaître leurs formations et acquis et se sont insérés facilement dans le marché du travail, ayant, de plus, complété leur formation en français.

Les enquêtés se savaient privilégiés d'avoir pu quitter Haïti, rien n'était plus normal pour eux que de s'engager dans le combat contre la dictature dans le pays où ils avaient trouvé refuge. Le contexte montréalais des années 1960 et 1970 en était un de lutte et de militantisme. À l'anticolonialisme ambiant⁹ s'ajoute l'idéologie du *Black Power*. L'intelligentsia noire de la métropole se rallie alors sous le nom du « *Caribbean Conference Committee on West Indian affairs* », le groupe comporte à l'époque une

⁹Le Québec est alors au beau milieu de la révolution tranquille

minorité d'Haïtiens (Mills, 2010). Des manifestations sont organisées, contre le racisme et la discrimination subis à Montréal et au Canada, et souvent en réaction à des événements ayant cours aux États-Unis, l'assassinat de Martin Luther King en 1968 pour ne citer qu'un exemple.

En 1969 éclate l'affaire *Sir George Williams*. Un professeur de l'Université montréalaise Sir George Williams fait échouer systématiquement tous les étudiants noirs dans ses cours. La plainte déposée n'ayant donné de réelle suite, un groupe d'étudiants fait pression en occupant, pendant 11 jours, un local d'informatique de l'Université aujourd'hui connue sous le nom de Concordia. Au 11^e jour, l'administration fait intervenir l'escouade policière antiémeute pour déloger les 400 étudiants. Les militants et étudiants sont alertés, une manifestation d'appui se forme devant l'Université. L'occupation et la manifestation tournent alors à l'affrontement et 97 personnes sont arrêtées. Ces événements ont eu une grande portée médiatique à travers le Canada et les États-Unis où des actions de solidarité avec les occupants sont alors entreprises. Selon Mills (2010), l'affaire Sir George Williams a agi comme un catalyseur pour le milieu militant noir montréalais qui s'agrandit et se radicalise sous l'assaut policier du 11 février 1969.

La même année, ils sont plus de 658 Haïtiens ayant fui la dictature pour Montréal en plus des plusieurs milliers aux États-Unis (Pâquet et Duchesne, 1996). La plupart se retrouvent dans le discours anticolonialiste de la communauté noire et vont l'articuler de façon intersectionnelle¹⁰ :

Young Haitian women and men brought this black power and anti-colonial consciousness to Canada and applied it to their nationalist and feminist struggles in Montreal. As a hotbed for anti-colonial theory and practice, they transferred the anticolonial rhetoric to one of

¹⁰ L'intersectionnalité est un terme mis de l'avant pour la première fois en 1991 par K.W. Crenshaw, sociologue issue du courant du *Black Feminism*. Il se réfère à la prise en compte de la multiplicité des discriminations que peut subir un individu ou un groupe selon le genre, l'ethnie, l'orientation sexuelle, etc. L'intersectionnalité des luttes consiste à la prise en compte de ces multiples discriminations (sexisme, racisme, homophobie, etc) dans la structuration des rapports/inégalités sociales et dans l'articulation des discours (Crenshaw et Bonis, 2005).

“anti-dictator” and protested against violent, undemocratic regimes. When organizing with Quebeckers from the left, Haitians adopted an Anti-American rhetoric that was directed towards the United States’ support of Duvalier and further drawn out of their anti-racist consciousness (Sanders, 2013, p.222).

L’implication des Haïtiens montréalais dans la lutte contre le racisme et la discrimination des années 1960 dénote une certaine appartenance à la diaspora noire des Amériques, telle que conceptualisée par Hall (1990), Gilroy (1993) et plus récemment par Chivallon (2004). La diaspora noire des Amériques se réfère à la nouvelle diaspora telle qu’explicitée dans le chapitre II. Il s’agit donc d’un ensemble de personnes reliées, non pas par une appartenance commune à un pays quitté, mais à une certaine condition, à une histoire commune, à une mémoire partagée. Cette histoire, celle d’une Afrique certaine, du bateau négrier et de l’esclavage et cette condition, celle du racisme, de l’altérité, est ce qui rassemble cette diaspora, dont la culture est hybride, née du brassage et de la mobilité. S’inspirant de Hall (1990) et de Chivallon (2004), Helly (2006) décrit la nouvelle diaspora en ces termes :

L’idée de diaspora vient signifier cette trace de mémoires de dispersion, de séparation, d’assujettissement, de mépris subi, de perte d’identité, de transplantation. La diaspora devient cette mémoire commune et aussi, facette positive construite par les victimes, ces créativité, réinvention, métissage et hybridation culturelle qu’incarne au premier rang le monde antillais (Helly, 2006, p.21).

Les Haïtiens montréalais se sont donc affirmés comme membres de cette diaspora dans leurs luttes internationales contre l’impérialisme, le colonialisme et dans leurs luttes locales contre la discrimination raciale. Si l’organisation et les communications entre les migrants noirs de l’époque étaient plutôt aisées à travers les réseaux militants, les Haïtiens à Montréal devaient vivre la plupart du temps coupés de leurs proches restés en Haïti.

Communications difficiles

La communication entre les migrants et avec Haïti n'était pas aisée. Les Haïtiens ayant quitté étaient parfois considérés comme des ennemis du régime. Les coups de téléphone se faisaient rares, les lettres étaient filtrées, les nouvelles arrivaient du pays au compte-goutte.

Je gardais le contact avec ma famille et mes amis en Haïti, mais c'était un peu difficile. La dictature était tellement sévère que si on s'appelait XXXX, et que le gouvernement savait que je militais contre lui de l'extérieur, on aurait pu se faire emprisonner de l'intérieur pour avoir correspondu avec moi, ou même tuer. On essayait donc dans nos contacts de protéger nos amis, notre famille. La plupart du temps, ça se faisait par personne qui voyage et qui rend les messages, donne des nouvelles. / Augustin, 67 ans, 28-10-2014

Papa Doc mourut en 1971 transférant à son fils, Jean-Claude Duvalier ou Bébé Doc, le titre de président à vie. Il s'agira d'une autre épreuve pour la communauté haïtienne montréalaise naissante, qui voit son séjour à l'étranger sans cesse prolongé. Comme l'exprime Pierre, les retours en Haïti sont difficilement envisageables :

En fait, retourner en Haïti c'était un problème à l'époque, car automatiquement on était vu comme une menace, car on venait de l'extérieur. L'opposition officielle au régime était à l'extérieur du pays, donc quand on venait de l'extérieur, dans la logique du régime de Duvalier, on faisait automatiquement partie de l'opposition. Déjà à l'aéroport on vous arrêtait et vous mettait en prison... Donc il y avait très peu d'alternatives. / Pierre

Dans tous les cas, la lutte continue et les manifestations anti-duvaléristes reprennent de plus belle, car sous Bébé Doc, les stratégies économiques changèrent, le discours politique se fait moins « noiriste », mais la dictature se poursuivit, tout comme la « fuite des cerveaux » (Audebert, 2011, p.205).

Pour les Haïtiens ayant quitté, la communication avec les gens restés au pays reste difficile. S'informer sur la politique et les actualités haïtiennes aussi n'est pas simple, rendant le bouche-à-oreille vital. Steve Jecrois, un des premiers animateurs radio haïtien sur les ondes montréalaises, en a d'ailleurs fait mention durant la table-ronde à la Maison d'Haïti :

« Je me rappelle quand il n'y en avait pas encore, pas assez, de radio, il y avait des espaces publics qui servaient de lieux de rencontre, où les gens partageaient l'information. On se donnait rendez-vous, on attendait avec impatience le samedi, le vendredi soir, pour se retrouver quelque part, sur Saint-Laurent, coin Dorchester. Tout le monde on courait toujours la chance de croiser quelqu'un qu'on connaît là-bas, pour échanger... »

Steve Jecrois, 12 mars 2015, Maison d'Haïti

Les espaces publics, les cafés, devenaient des lieux d'échanges d'information et de nouvelles sur la situation en Haïti, mais également sur les événements de la communauté haïtienne montréalaise. Cette dernière gonfle d'ailleurs constamment ses rangs, avec 1009 nouveaux arrivants pour l'année 1972 (Paquet et Duchesne, 1996). La mobilité d'une certaine fraction de la communauté montréalaise à travers les pôles de la diaspora des États-Unis a certainement joué un rôle dans la transmission des informations. Plusieurs voyageaient déjà à l'époque à travers les métropoles états-uniennes pour visiter de la famille ou des amis, ils étaient alors chargés de prendre et de donner des nouvelles sur la situation des connaissances restées en Haïti. Leurs mobilités et les échanges d'informations qu'elles permettaient donnaient la possibilité à certains, moins mobiles, de garder des liens avec Haïti et étaient donc impliqués dans la construction de leurs imaginaires transnationaux et de leur conscience diasporique (voir chapitre II).

1972

Vint 1972, année qui marque le début d'une crise pour la communauté haïtienne au Québec et qui précipitera la constitution de solidarités. Connue dans les médias sous le nom de « Crise des 1500 », il s'agit en fait d'une ordonnance de déportation pour environ 1500 immigrants, dont 1034 Haïtiens (Paquet et Duchesne, 1996; Mills, 2012). Dans les premières années de la dictature, les projets de migration étaient temporaires, comme explicités précédemment. Cependant, Baby Doc s'étant substitué à Papa Doc, le retour n'est pas envisageable pour la plupart des Haïtiens dans la

province qui finissent par acquérir la résidence permanente. Dans les années 1970 en Haïti, la famine sévit et le pays semble en crises économique et sociale continues. Les conditions de vie ne s'améliorent pas, l'avenir est sombre, que ce soit pour le petit agriculteur ou pour l'intellectuel. Les projets migratoires commencent à prendre la forme de l'exil de longue durée. C'est ainsi que, de 1967 à 1972, la plupart des migrants haïtiens sont venus au Québec avec des visas touristiques en étant certains qu'ils pourraient obtenir leurs résidences permanentes une fois arrivés, ce qui fut le cas.

Cependant, en octobre 1972 le gouvernement fédéral considère que cette technique pour acquérir la résidence n'est plus valable, et qu'à l'avenir, tous ceux voulant faire la demande devaient la faire à partir de leur pays; à ce moment cela implique donc le retour en Haïti pour ceux qui viennent d'arriver et dont la demande n'est pas encore traitée. D'autre part, la majorité de ces « illégaux » quittent Haïti après l'ordre de déportation sans connaître l'existence de celle-ci. Des agences frauduleuses en Haïti ont continué de vendre des billets pour le Canada en promettant aux acheteurs la légalisation de leur statut (Mills, 2012). Il s'agit d'un gros coup pour la communauté montréalaise, tout le monde connaissant de près ou de loin quelqu'un étant touché par l'ordonnance de déportation. Les activistes de la communauté, dont Paul Déjean, fondateur du BCCHM, demandent au gouvernement provincial d'intervenir afin que celui-ci fasse pression sur le gouvernement fédéral dans le but de faire une exception haïtienne, compte tenu de la répression de la dictature. Pour le gouvernement fédéral, les migrants haïtiens de l'époque ne différaient pas des autres migrants économiques. Le ministre de l'Immigration poussa même l'audace jusqu'à dire que « *the political regime of Jean-Claude Duvalier differed markedly from that of his father, and that it was safe to return to Haiti* » (Mills, 2012, p.415). Durant cette crise, qui dura jusqu'en novembre 1974, les Haïtiens sont plus que jamais présents dans les médias de masse et ont l'appui de la plupart des Québécois. Il faut dire que

la situation aurait sans doute été autre sans le travail acharné et l'appui de deux organismes en particulier.

Le BCHM et la Maison d'Haïti

Ces événements ont précipité la naissance de deux organismes communautaires ayant eu des rôles particulièrement importants tant au niveau social, politique que culturel : le Bureau de la communauté chrétienne haïtienne de Montréal (BCCHM), aujourd'hui BCHM, et la Maison d'Haïti. Les deux ont débuté leurs activités à la fin de 1972.

Dans l'historique disponible sur le site web du BCHM, le lien entre l'organisme et « l'opération 1500 » est clairement établi.

Le BCCHM mobilise, par la voix de son directeur, des secteurs entiers de la société québécoise : syndicats, Églises, paroisses, partis politiques, universités, institutions scolaires, groupements et organismes populaires, groupes professionnels, pour former à la fin de septembre 1974 le C.A.D. (Comité anti-déportation) aboutissant à ce qui est désormais appelé: Opération 1500. (Extrait tiré du site web du BCHM)

En effet, comme Mills (2012) le soulève, Paul Déjean s'est habilement servi de l'attention médiatique entourant le conflit, en misant sur le caractère francophone de l'immigration haïtienne :

Haiti was providing more immigrants to Quebec than any other country (and more than the combined total from France and Belgium) and, for many, it represented the greatest hopes for francophone immigration. Dejean understood the politicized nature of language in Quebec, and he navigated through the province's political climate with great care, working to create a space for the voices of Haitian migrants. By appealing to the conscience of Quebecers as well as to the desire of attracting francophone immigrants, he created the conditions in which the crisis of the 1500 would become well known to the wider public. (Mills, 2012, p.419)

Si ces deux organismes ont une vocation clairement sociale, il est faux de croire que leurs batailles politiques ne dépassent pas le cadre montréalais, québécois ou canadien, et ce, même si Paul Déjean utilisait stratégiquement les médias à l'époque. La bataille consistait également à prouver au gouvernement canadien que les migrants dès 1972 n'avaient pas traversé le continent pour des raisons économiques seulement, mais surtout politiques. Non seulement les militants haïtiens, gravitant autour de l'un ou l'autre des organismes, utilisaient les médias pour faire la preuve d'une certaine répression politique en Haïti, mais ils établissaient très clairement un lien entre la régulation des migrants, les déportations et le capitalisme, articulant leurs luttes et leurs discours sur une échelle globale (Sanders, 2013). Sur un autre plan, à Montréal même, la présence imagée d'une « maison » d'Haïti et d'un « bureau » de la communauté haïtienne, participe à la reconnaissance de la communauté haïtienne au sein de la société civile et à un ancrage collectif tangible sur le territoire.

Des réseaux militants transnationaux

À Boston j'étais en contact avec Montréal, NY et Miami. Nous avions un comité patriotique Vertières, et à Montréal il avait le OR 18 mai, et à NY il avait le MHLAP, Mouvement Haïtien d'Action Patriotique, on était affilié les uns avec les autres, on faisait les choses ensemble, je venais ici à Montréal pour jouer des pièces que j'avais écrites, ceux de New York faisaient la même chose, c'était tout un réseau à travers duquel on voyageait. Miami est venu un peu plus tard parce qu'il nous fallait de l'expérience. / Augustin

Le cas d'Augustin, un homme d'arts et de lettres, illustre bien la mobilité « militante » de l'époque. Dans son cas, la lutte et la mobilisation contre le régime se faisaient à travers des pièces de théâtre hautement politiques et très critiques du régime et du pays quitté. Les réseaux de militants étaient éminemment transnationaux et les militants circulaient facilement à travers les communautés des États-Unis, principalement regroupées dans les pôles diasporiques de la côte Est et Montréal. À l'époque des comités, organisations et regroupements anti-duvalériistes ne cessaient de naître. Aucune étude n'a été menée sur les groupes militants haïtiens nord-américains de l'époque, mais à

la lumière de mes entrevues, des archives du BCHM et de la Maison d'Haïti, des travaux de Mills (2010) et de Sanders (2013), l'activisme était à son comble dans les années 1970 et des pamphlets de l'époque se trouvent encore au fond de garde-robes dans des boîtes poussiéreuses pour en témoigner : le CHAP (Comité Haïtien d'Action Patriotique), le Mouvement de libération populaire, le CIUS (Comité d'initiative d'urgence et de solidarité), En Avant (organisation révolutionnaire de lutte pour le changement politique en Haïti), l'UHURU, le CACREH (Comité d'action contre la répression en Haïti) ... autant de noms derrière lesquels se cachent des militants organisés.

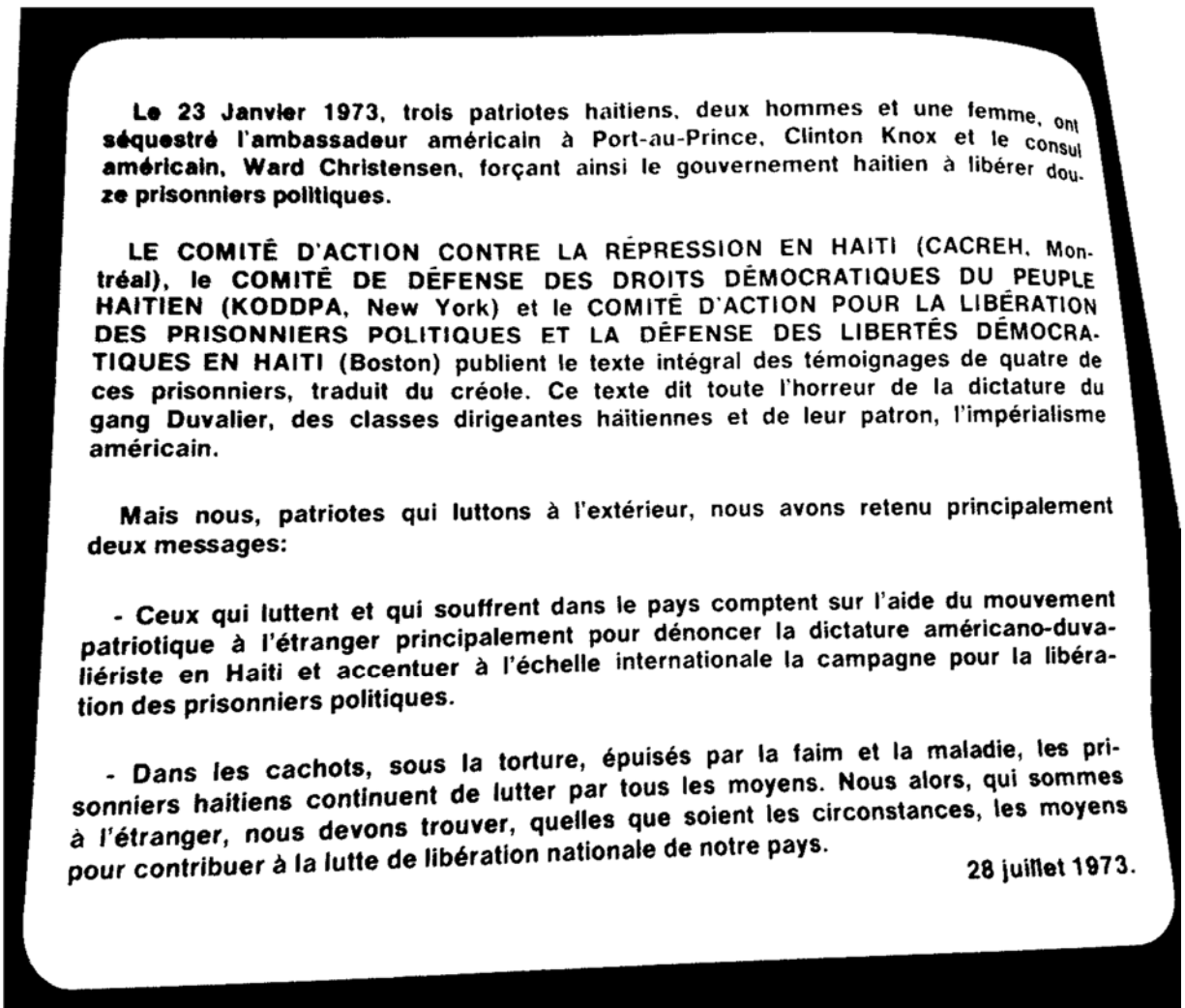
L'introduction, qu'on peut lire à la figure 3.1, est tirée d'une publication conjointe entre des groupes militants de Montréal, New York et Boston. Elle témoigne des liens unissant ces villes et de la teneur du discours, non seulement national contre le duvaliérisme, mais également transnational, contre l'impérialisme. L'importance de la diaspora dans la lutte y est aussi clairement établie.

L'ancrage à travers l'engagement

L'engagement politique des Haïtiens montréalais durant la dictature de Papa Doc puis Baby Doc ne fait aucun doute. Les liens gardés avec le pays quitté demeuraient forts, voire vigoureux. À la lumière de ce qui a été dit, nous pourrions qualifier la communauté haïtienne de l'époque de communauté transnationale. Ce terme fait référence à

« des communautés composées d'individus ou de groupes établis au sein de différentes sociétés nationales, qui agissent à partir de références (territoriales, religieuses, linguistiques) et d'intérêts communs et qui s'appuient sur des réseaux transnationaux pour renforcer leur solidarité par-delà les frontières nationales » (Kastoryano, 2000, p.353).

Figure 3.1 Photocopie tirée du document « Haïti : les prisonniers politiques accusent... »



Source : Archives de la Maison d'Haïti

Cette définition pourrait s'appliquer aux communautés haïtiennes d'Amérique du Nord de l'époque, unies par des réseaux transnationaux dans la lutte pour la démocratie en Haïti. De plus, selon Bruneau (2011), les membres d'une communauté transnationale maintiennent un ancrage fort dans leur pays et lieu d'origine et ne sont que de passage ailleurs. Dans ce cas-ci, l'implication politique maintient l'ancrage en Haïti. Avoir un quotidien montréalais qui reste axé sur ce qui se passe en Haïti, participant à des manifestations, perfectionnant ses études en vue d'un retour ou, comme en

témoignait Steve Jecrois, attendant impatiemment les rencontres du vendredi soir pour avoir des nouvelles du pays, c'est rester ancré en Haïti.

Toutefois, le groupe formé par la première vague de migrants haïtiens ne forme pas non plus un exemple parfait de communauté transnationale. Cette dernière serait habituellement formée de migrants travailleurs, ce qui n'est pas la raison de la migration ici. En fait, dans certains cas, les migrants de la première vague se trouvent plutôt à être des réfugiés politiques¹¹ ou bien des exilés. Alors que dans la plupart des communautés transnationales, le pays d'origine garde volontairement un lien institutionnel et citoyen avec les migrants, il s'agit de l'opposé pour les réfugiés politiques haïtiens, dont le régime dictatorial est fort aise de se débarrasser. Reste que les Haïtiens de l'époque évoluaient certainement dans un espace transnational, militant à Montréal, souvent à l'unisson avec les autres pôles de la diaspora en devenir, le regard tourné vers leurs ancrages en Haïti.

À Montréal, j'ai participé comme tout le monde dans les manifestations anti-duvaliéristes, parce qu'il y avait des manifestations qui s'organisaient assez régulièrement. Et par la suite je vais devenir un des organisateurs des manifestations. Des manifestations anti-duvaliéristes, mais des manifestations anti-militaristes aussi, parce qu'après le départ de Duvalier c'est les militaires qui ont pris le pouvoir, donc ça aussi ça a été un combat pour la démocratie en Haïti, même après 1986. Mon militantisme a pris fin en 1995. J'y ai mis fin. Depuis 1990, on aurait pu arrêter parce qu'en Haïti même on avait élu un gouvernement démocratiquement (...) mais ça n'a pas évolué comme on l'aurait voulu. C'est que le gouvernement élu, sans le nommer, a eu un coup d'État, donc rupture de la démocratie. À ce moment on était obligé de revenir dans les rues, pour continuer la lutte. En fin de compte, la démocratie est revenue, avec le retour d'Aristide. Par la suite, il a transféré le pouvoir à un autre, René Préval, et là on commençait à détecter des mauvaises pratiques, des pratiques antidémocratiques chez ces gens-là, qu'en fait, on a aidés à remettre au pouvoir, pour exercer le pouvoir démocratiquement. Là on commençait à voir qu'ils voulaient ramener les vieilles pratiques... et là j'ai dit non. J'ai arrêté le militantisme. / Pierre

L'ancrage de Pierre en terre montréalaise s'est fait simultanément avec un désinvestissement de son pays d'origine. Après autant d'énergie, d'espoir et de temps mis dans la lutte pour la démocratie en

¹¹ Un réfugié, selon l'article 1 de la Convention de Genève, est une personne qui se trouve hors de son pays d'origine et qui craint avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques.

Haïti, la déception face à la situation politique du pays était décelable dans la plupart des discours analysés. La fin du militantisme de Pierre coïncide avec le début de son dévouement pour la promotion de la culture haïtienne et du créole à Montréal : une autre forme d'engagement politique. Ses projets et son quotidien n'étaient alors plus dirigés vers là-bas, mais s'ancraient dans l'ici. Les ancrages de Pierre lui appartiennent, et on ne saurait généraliser à l'ensemble de la première vague. Il est néanmoins intéressant de se pencher plus en profondeur sur ce processus d'ancrage, avec l'analyse des récits de deux participants aux trajectoires très différentes : Augustin et Léonne.

Enraciné dans l'ailleurs avant : les ancrages d'Augustin

Augustin a quitté Port-au-Prince à 24 ans, en 1967, pour aller rejoindre son frère et sa sœur qui s'étaient établis à Boston quelques années plus tôt. Il s'y est marié, a fondé une famille et a lutté au sein de la communauté haïtienne de Boston pour la fin de la dictature en Haïti. Trente ans passèrent et, en 1997, une fois la démocratie revenue, il se rétablit dans la capitale haïtienne, ville où il se remarie et a son deuxième enfant. En 2004, amer, il quitte son pays pour s'établir en banlieue, dans l'ouest de l'île de Montréal avec sa femme, sa belle-mère et son très jeune fils.

La question est ici à savoir quels sont les ancrages dont dispose Augustin pour maintenir une cohérence identitaire. Selon la conceptualisation de l'ancrage par Ramos (2006) telle que décrite dans le chapitre II, deux types d'ancrage existent. Lorsqu'un individu quitte un endroit, avec l'intention d'y revenir, il y laisse souvent un ancrage. Cet *ancrage à distance* agit sur les projets et les aspirations d'un individu, qui ne s'ancrera jamais vraiment ailleurs, vivant temporairement en d'autres lieux, tendant vers cet ancrage premier, ce lieu d'origine, ce là-bas, souvent hautement significatif dans la construction identitaire de l'individu. L'*ancrage à disposition* réfère plutôt à l'ici et maintenant, l'identité est alors construite par les pratiques et lieux du nouveau quotidien.

Considérant l'entrevue menée avec Augustin, son type d'ancrage ne fait aucun doute : il s'agit d'un ancrage à distance.

Retourner en Haïti ça a toujours été mon but, je n'ai jamais pensé passer ma vie à Boston. Dans les chansons qu'on écrivait, on parlait toujours du retour, j'ai bâti ma vie en fonction du retour... (Et comment était le retour?) J'ai été violemment déçu parce que, en fait, rien n'avait changé. Celui qui est venu après Duvalier parlait de progrès, de ceci, de cela, mais au fond, sa conception du pouvoir était la même que la conception de Duvalier.

Le retour n'était pas tel qu'imaginé. Les espoirs étaient grands et la réalité tout autre. D'un point de vue politique, le parti d'Aristide, pour lequel travaillait et militait Augustin, n'a pas comblé ses attentes démocratiques. Ce retour en Haïti après 30 ans d'absence était aussi le moment de confronter l'image que se faisait Augustin du pays à ce qu'il est réellement. L'imaginaire qu'avait Augustin du territoire haïtien en était un lié à ses souvenirs de ses 24 premières années de vie. Toutefois, Augustin vit encore dans la perspective d'un retour, moins certain, certes, mais néanmoins espéré.

Mon fils qui est ici va dicter ce que je fais. S'il veut continuer aller à l'Université, je vais rester avec lui, mais si c'était juste de moi, j'aimerais retourner en Haïti. C'est quelque chose qui peut paraître étrange, lorsque je dis que j'ai eu une enfance et une adolescence heureuse en Haïti, on se dit "ah mais dans ce pays d'enfer ?!"... Ce n'était pas comme ça pour moi. Cela n'a jamais été comme ça pour moi. Je connais Haïti en détail, j'ai vécu dans plusieurs endroits d'Haïti, j'ai étudié dans plusieurs endroits d'Haïti, je connais Haïti en détail... Par exemple, même en parlant créole, il a des accents différents, du Nord au Sud, et cetera, je connais tous les accents, c'est un pays que réellement que j'aime, que j'aime. Chez moi c'est en Haïti.

Dans son discours, Augustin parle d'un éventuel retour qu'il juxtapose à l'évocation de souvenirs heureux et à une connaissance approfondie du pays. Ramos (2006) souligne l'importance des premières années de vie dans l'identité. Or, lorsqu'il se raconte, Augustin souligne le fait qu'il a beaucoup voyagé à travers le pays étant enfant avec ses parents, frères et sœurs, faisant en sorte qu'ils sont tous nés dans des régions différentes du pays. Augustin s'est établi chez sa grand-mère à

Port-au-Prince à 12 ans et a quitté la ville 12 ans plus tard, sans aller vivre ailleurs. Ces années d'enfance à parcourir sa terre natale semblent avoir joué un grand rôle dans sa construction identitaire et sa territorialité haïtienne. L'importance de ces lieux d'enfance et d'adolescence a sans doute joué un rôle dans la déception vécue par Augustin lors de son retour. Il s'agissait d'une expérience intense de confrontation. Ramos (2006) décrit dans son livre ces moments-clés dans la vie des individus ancrés dans l'« ailleurs ». Dans un premier temps, la confrontation se trouve entre le sens que l'on a donné au lieu, les espérances, la projection de notre retour dans ce lieu et entre le lieu tel qu'il est et qu'on le perçoit, assurément différent de celui quitté dans le passé. Ensuite, la confrontation est aussi face à soi-même, ce qu'on est devenu par rapport au lieu. Les territoires évoluant tout comme les vies, la personne que l'on est devenue va vivre, évaluer et percevoir la réalité d'une façon différente de la personne que l'on était, d'après les expériences et le vécu acquis. C'est pourquoi les retours sont souvent vécus avec ambivalence selon les individus.

Dans l'extrait cité plus haut, on constate néanmoins qu'Augustin souhaite retourner en Haïti, mais qu'il ne s'agit plus de sa priorité, de son projet de vie comme ce l'était auparavant. Un parallèle peut être fait entre l'ancrage « à distance » laissé par Augustin en Haïti et la métaphore de la racine; « la fidélité est définie par un fort sentiment d'appartenance à une terre, à un lien de sang et à une lignée, et implique une allégeance sans questionnement, cette allégeance porte le nom de 'racines' » (Ramos, 2006, p.79). On peut dire qu'Augustin est enraciné en Haïti et déraciné ailleurs, qu'il cherche à renouer avec cette terre nourricière de bonheur d'autrefois et d'espoir futur. C'est avec émotion qu'il parle de son amour pour Haïti, de son enracinement là-bas, de son chez-soi : « c'est un pays que réellement que j'aime, que j'aime. Chez moi c'est en Haïti ». Ses mots sont moins doux pour les États-Unis, où il a passé la majorité de sa vie : « *Mais je ne retournerai jamais à Boston, je n'ai pas l'intention*

de retourner vivre aux États-Unis, du tout, du tout. Je vais vous dire ceci et c'est enregistré, ce n'est pas un pays que j'aime. J'aurais pu le dire différemment, j'ai décidé de tempérer un peu. »

Les mots qu'il utilise pour Montréal sont plus neutres. À la question « Aimez-vous Montréal? » il ne répond pas vraiment. Ses mots sont plutôt rationnels et logiques; on est loin de la passion qui l'anime pour Haïti : « *Montréal c'est le meilleur endroit pour moi d'être avec mon enfant, il est dans la tranquillité, je pense que c'est la meilleure chose pour nous* ». Pour la deuxième fois, Augustin justifie sa présence à Montréal par celle de son fils. L'élever en lieu sûr, lui conférer la meilleure éducation, le meilleur avenir possible; voilà les raisons de la présence d'Augustin à Montréal et surtout, de son absence en Haïti. Homme d'art, de lettre et de politique, Augustin n'a pas continué ses études aux États-Unis. Il a consciemment choisi une autre voie que celle de son frère, qui s'est établi à Montréal au début des années 1970 « *car il y avait une opportunité qui s'ouvrait, à l'époque les Haïtiens éduqués pouvaient venir ici, parfaire leur éducation et devenir professeurs* ». Cette absence de diplôme reconnu fait en sorte qu'Augustin n'a jamais trouvé d'emploi depuis qu'il est à Montréal et qu'il occupe principalement ses journées avec ses projets d'écriture, chez lui à Dorval. Lorsque la question à savoir s'il n'avait pas envie de s'établir plus près de la communauté haïtienne dans le nord-est de l'île montréalaise il répond :

Ce n'est pas quelque chose qui m'attire. Voilà, lorsqu'on m'invite là-bas, j'y vais. Les intérêts des gens là-bas sont complètement différents des miens, mais je dois aller à Montréal-Nord presque chaque semaine parce que je fais partie d'un groupe qui fait une émission radiophonique.

Dans ce passage comme dans d'autres, Augustin ne semble pas s'identifier à la communauté haïtienne montréalaise de laquelle il se différencie, se référant aux membres de ses quartiers comme les « gens là-bas ». À la racine en Haïti, nous ne pouvons que constater l'absence d'ancrage à

Montréal, l'absence de projet, et de projection dans l'avenir; « dans la logique “de la racine”, la vraie vie apparaît toujours différée » (Ramos, 2006, p.87).

Une vie à Montréal conjugée au passé, présent et futur : les ancrages de Léonne

« Les ancrages sont des nœuds identitaires où se joue la réflexivité de l'individu en quête de soi : c'est un espace de conciliation d'un passé, d'un présent et d'un futur dans lequel le passé est sans cesse réajusté pour faire sens en fonction d'un présent.»
(Ramos, 2006, p.117)

Léonne a quitté Port-au-Prince pour Montréal en janvier 1973, deux ans après la disparition de son père. À 24 ans, avec un visa d'étudiante pour terminer ses études en infirmerie, elle ne connaît personne dans la métropole outre une amie. Elle fait la rencontre d'un homme, débarqué d'Haïti comme elle, et, ses études terminées, va vivre près de sa belle-famille à New York durant 5 ans. Elle revient à Montréal en 1980, où elle élargit sa famille et s'implique dans la lutte anti-duvalériste. Depuis, elle exerce sa profession qu'elle inclue dans son implication dans la coopération internationale pour Haïti et dans des organismes locaux. Jusqu'à présent, elle est retournée trois fois en Haïti, dans le cadre de projets de coopération, à chaque fois pour une ou deux semaines.

Comme les autres participants de la première vague, hormis Augustin, les ancrages de Léonne sont du type « à disposition ». Dès son arrivée, Léonne recrée un groupe d'intérêt du même type qu'elle avait en Haïti. Elle reproduit et recrée des habitudes et loisirs ici qu'elle avait là-bas, ce qui participe à sa reterritorialisation et à créer une cohérence identitaire dans son nouveau lieu de vie:

Étudiantes on était des gesis, des scouts en Haïti, des guides. Puis on avait créé un groupe d'étudiantes qui s'appelait 'échange', c'était un groupe plutôt seulement féminin... créé quand je suis arrivée. Et on avait pas de but précis si ce n'est qu'on venait d'arriver tout le monde, si ce n'est que se maintenir ensemble, et de renouer avec cette habitude qu'on avait des camps, des choses comme ça.

Après ses années à New York, elle s'implique comme beaucoup d'autres dans la lutte contre la dictature.

Quand je suis revenue dans la région de Montréal, je me suis mise à fréquenter des groupes d'Haïtiens. C'était le moment où on souhaitait le départ de Duvalier, des choses comme ça et je me suis mise à fréquenter ces groupes-là, et en même temps j'étudiais, et j'ai eu un enfant, puis deux, et j'allais dans ces groupes-là et un moment donné j'ai remarqué que quand les femmes prenaient la parole, osaient lever la main pour prendre la parole, on passait à une autre question, on répondait pas à leurs questions, c'était très macho...

C'est à cette époque qu'elle a commencé à mener un second combat : celui du féminisme au sein de la communauté haïtienne montréalaise.

Quand j'ai eu un contact d'une connaissance qui me dit « on va former un groupe féministe, est-ce que tu veux y être? », j'ai dit « certainement », les féministes haïtiennes ça n'existait pas du tout, les groupes féministes haïtiens, encore moins. Alors je suis rentrée dans ce groupe-là, et de là, j'ai élargi un peu mes participations. J'allais toujours dans ces réunions sur la question des Duvaliers, avec un peu plus d'assurance, exiger que ma parole soit écoutée des choses comme ça.

Le féminisme prend une place importante dans les projets qu'elle mène à partir de ce moment jusqu'à aujourd'hui. Elle se dit féministe engagée. Ce travail d'émancipation, de prise de place et de parole au sein des groupes militants de la communauté haïtienne a commencé à Montréal et non en Haïti. Le féminisme est une composante non négligeable de son identité et cette composante s'est formée et a évolué dans des lieux montréalais, avec des Montréalaises d'origine haïtienne comme elle. Léonne est encore aujourd'hui présidente du groupe féministe haïtien¹² en plus d'en avoir été l'une des fondatrices. Voici le bilan qu'elle en dresse après toutes ces années :

On se pète les bretelles ! Même si on demeure un petit groupe de femmes, on regarde aujourd'hui l'évolution, que ce soit les femmes de notre génération, que ce soit les femmes qui nous suivent et leurs enfants on est épaté de voir ça parce que les femmes prennent la parole. On ne verrait pas aujourd'hui d'un bon œil qu'une femme dans une assemblée parle, qu'on l'écoute puis qu'on passe à l'autre question, ça, ça ne se fait plus, vraiment plus, et pour ça on est bien fières. Ça a été au prix de sacrifices et de batailles, car on a été étiquetées, de mal-baisées, de tout ce que vous voulez, dans notre communauté machiste, jusqu'à ce qu'on arrive à ça. Aujourd'hui encore, les hommes se méfient de nous, mais on s'en fout, à l'âge où on est rendu.

¹² Le nom du dit-groupe n'est pas mentionné afin de préserver l'anonymat de « Léonne ».

Cet extrait est très révélateur de l'ancrage montréalais de Léonne. En premier lieu, on peut voir que son engagement et son dévouement se sont faits au sein de la communauté. Elle a mené bataille pour les femmes d'origine haïtienne à Montréal. En ce sens, ces énergies et ces projets n'étaient pas dirigés vers Haïti, l'«ailleurs significatif» d'Augustin, mais bien dans l'ici et maintenant. On pourrait dire qu'à la différence d'Augustin, Léonne est contemporaine du territoire qu'elle habite, car « il existe une mise en concordance des lieux et des aspirations présentes, et les projets ne sont pas construits autour d'un projet de retour » (Ramos, 2006, p.103).

Léonne ne se distancie pas de la communauté haïtienne de Montréal même si elle en est critique. Lorsqu'elle parle de « notre communauté machiste », elle parle au nous, dans un sens collectif duquel elle fait partie. D'un autre côté, l'enlèvement et la mort certaine de son père par le pouvoir dictatorial a été « une grosse blessure » pour Léonne. En outre, elle se dissocie d'Haïti, qu'elle ne considère plus comme son pays, mais seulement comme son pays d'origine :

Moi c'est une grosse blessure de voir que son père a été arrêté, emporté, et on ne sait même pas où sont ses restes. Ma mère est morte ici, et on l'a vue, on l'a célébrée. Mais quand tu dis que l'image que j'ai de mon père c'est un gars qui avait 48-49 ans quand, c'est arrivé... et tu sais jamais... tu sauras jamais... je veux bien le bien de ce pays-là, je veux son bien j'y ai travaillé et j'y travaille encore, mais c'est plus le mien, c'est mon pays d'origine.

Léonne ne semble bel et bien plus être ancrée en Haïti, pays faisant partie de son identité, mais d'une façon différente qu'Augustin. En effet, Haïti a été omniprésente tout au long de la vie de Léonne. Non seulement parce que « qu'est-ce que vous voulez, d'ailleurs on a cet épiderme-là qui ne ment pas, qui fait qu'on se fait toujours demander d'où on vient », mais aussi parce que son implication s'est toujours faite pour le bien de la communauté haïtienne de Montréal et aussi pour Haïti même. Léonne a été à la tête d'un organisme de développement pour Haïti durant 10 ans, puis a continué à œuvrer dans plusieurs autres jusqu'à aujourd'hui. C'est dans ce contexte qu'elle a effectué ces retours en Haïti.

Je ne suis pas retournée en Haïti parce que j'avais très peur, et j'y suis retournée une première fois, en 1998. Mais les trois fois que je suis retournée, c'est toujours parce que je suis engagée dans la coopération internationale.

Lorsqu'elle parle de ces retours, la peur semble être récurrente. La dictature et ses horreurs, ayant fait son propre père comme victime, semblent influencer ses perceptions d'Haïti. Contrairement à Augustin qui songe à Haïti en termes heureux, Léonne s'y rappelle une tragédie et la peur qui l'habitait. L'espace imaginé d'Haïti, tel que fixé dans un lointain passé, a, dans ce cas-ci, peut-être eu l'effet inverse d'Augustin et a permis à Léonne de lever l'ancre.

Un élément qui semble être clair dans la constitution de l'ancrage montréalais de Léonne, outre son engagement communautaire, c'est le fait d'y avoir fondé une famille :

Je suis arrivée quand même jeune ici et j'ai fait ma vie ici. Au début, il était toujours question d'y retourner, mais bien vite, avec le temps, ça c'est amenuisé un peu ce désir-là et puis finalement, j'ai mis des enfants au monde ici, j'ai des petits-enfants.

Ayant abordé la question des parents dans les lieux quittés, Ramos (2006) n'a toutefois pas abordé celle des enfants et de la famille dans les lieux habités. Selon les participants issus de la première vague de migration, fonder une famille semble être l'ancrage le plus solide et profond qu'un individu puisse déployer; en changeant de génération, l'ancrage se transforme en racine.

La naissance de la diaspora haïtienne de Montréal

La communauté haïtienne montréalaise des années 1960 et début 1970 avait certaines caractéristiques d'une communauté transnationale. Si l'on pouvait comparer l'expérience collective à celle, plutôt individuelle de l'ancrage, il serait juste d'associer l'ancrage à distance en Haïti, avec la

communauté transnationale, et l'ancrage à disposition dans les lieux quotidiens, à la diaspora classique. Une diaspora classique a, rappelons-le, « une existence propre, en dehors de tout État, s'enracine dans une culture forte (religion, langue...) et des temps longs; elle a créé et développé ses réseaux communautaires et associatifs » (Bruneau, 2011, p.8).

En 1986, Jean-Claude Duvalier se fait renverser par un soulèvement populaire et les militaires s'emparent du pouvoir. Il s'agit de la fin de la dictature telle qu'elle était, mais Haïti n'est pas non plus une démocratie. À Montréal, les migrants de la première vague ont fondé des familles et les rangs de la communauté haïtienne de Montréal sont aussi gonflés par les migrants économiques de la deuxième vague. La situation économique et politique en Haïti semble s'enfoncer dans un gouffre. Certains des participants soulignent que voir ce flot incessant d'Haïtiens, arrivés pour donner à leurs enfants des meilleures conditions de vie, et en avoir de meilleures eux-mêmes, n'a fait que confirmer leur choix de faire leur vie au Canada : « *Et puis il y a tous ceux qui arrivaient de là-bas... qui avaient peur pour leurs enfants, la sécurité oui mais aussi des problèmes à les nourrir correctement... je pense à mes filles et je me dis que j'ai vraiment fait le mieux pour elles* ». Le BCHM et la Maison d'Haïti, s'ils sont nés en contexte de crise pour aider les « 1500 », sont avant tout dédiés aux besoins de la communauté tout entière. Ils sont très actifs dans les années 1980 et aident énormément dans la création de ces « réseaux communautaires et associatifs » propres aux diasporas. Ce sont des lieux importants, non seulement parce qu'ils offrent supports et aides, mais parce qu'ils marquent le territoire; le nom de la Maison d'Haïti étant très imagé à ce propos, les Haïtiens ont un « chez-eux » à Montréal, sur le boulevard Saint-Michel.

En 1980, le BCCHM fait partie de l'équipe qui met sur pied CIBL, la radio communautaire francophone de l'Est de Montréal. Sur les ondes, deux émissions s'adressent à la communauté

haïtienne, l'une politique et l'autre culturelle. La Maison d'Haïti n'est pas en reste, ayant, entre autres, son directeur sur les ondes de Radio Centre-Ville. La table ronde sur le thème les médias dans la communauté Haïtienne a permis de comprendre un peu mieux les débuts de la présence haïtienne sur les ondes montréalaises et les liens avec les organismes communautaires :

« Les radios communautaires, les deux les plus anciennes, qui donnaient la possibilité aux Haïtiens de s'exprimer, d'assurer une présence à l'antenne, étaient joutées avec des organismes communautaires. Et il y avait des visions particulières qui s'exprimaient chacun de son côté, il y avait beaucoup de politique, dans le temps, le temps de Duvalier, donc c'était très marqué, on était sur ses positions. Très souvent, à l'intérieur de ces radios-là, il restait très peu de place pour le divertissement, parce que c'était presque mal vu... « Comment ça se fait que le pays est dans cet état-là et tu parles de bals, tu parles de musique ». Alors on s'y risquait, mais l'espace qui était alloué aux divertissements était très très menu, très ténu, donc il fallait vraiment faire dans le temps, parce qu'il y avait un pays à défendre contre le Duvaliérisme. Et même il y avait entre les deux maisons, des différences d'opinions, de visions, des divergences... Mais c'était le bon temps. » (Steve Jecrois, 2015)

Les émissions haïtiennes de radio sont une véritable révolution au sein de la communauté. Dans un premier temps, les nouvelles sur l'actualité et la politique haïtienne sont accessibles beaucoup plus facilement qu'auparavant, ce qui est non-négligeable compte tenu des difficultés de communications et d'échanges d'informations vues précédemment. Comme le souligne l'ancien animateur Steve Jecrois (2015) « il y avait un pays à défendre contre le duvaliérisme » : le micro était son arme et sa portée d'ondes rejoignait l'ensemble de la région métropolitaine. L'information étant vitale, tout comme les réflexions et critiques, la radio a joué un rôle important dans la lutte, mais également dans l'établissement de la communauté haïtienne sur le territoire montréalais :

« On a grandi, on a conquis des espaces, et, de nos jours, comme je disais, je me répète encore une fois, nou pa gen pwoblem radio. La radio aide à occuper un petit peu l'espace, à occuper le territoire. (...) C'était tout ça, que la radio a peut être changé. Les moyens de communication, c'est changé. Modifié. Et la radio communautaire est essentielle. Ça aidé à occuper l'espace, je disais, ça aidé surtout, pour ceux qui étaient là, pour comprendre un petit peu comment la société [d'accueil] fonctionne. » (Steve Jecrois, 2015)

La radio a certainement aidé à l'ancrage et à l'appropriation du territoire montréalais par la communauté haïtienne. Comme le mentionne explicitement Steve Jecrois, les médias, et dans ce

cas-ci, la radio, permet d'occuper l'espace public, de s'en approprier une partie, d'affirmer sa présence sur un territoire. D'autre part, selon Rigoni (2010), « Les médias des minorités ethniques réalisent un double travail : favoriser l'intégration de leurs audiences à la société dominante, que cette intégration soit civique, politique ou économique ; et construire et homogénéiser la communauté dont ils dépendent » (Rigoni, 2010, p.11). La radio participe certainement à la construction de la « communauté imaginée » haïtienne montréalaise en offrant des possibilités d'autoreprésentation.

Comme vu dans le chapitre I, qu'il s'agisse d'Anderson (1983), d'Appadurai (2001) ou bien des collectifs de recherche plus récents (Rigoni, 2007; Bailey, Georgiou et Harindranath, 2007), les liens entre l'imaginaire, les médias et l'identité semblent on ne peut plus clairs :

The symbolic presence and real availability of different media open up new possibilities for expression and representation and thus of imagining the self and belonging within and across space. In this way, diasporic media cultures become strategic positions for self-expression and representation, even if the intentions of their producers are not political. (...) Rather than revealing some natural Otherness or a process by itself, diasporic mediated communication becomes a socially relevant cultural and political form of expression. (Bailey, Georgiou et Harindranath, 2007, p.2)

L'apparition d'une radio haïtienne à Montréal aura sans doute facilité l'ancrage de la communauté dans le territoire montréalais. Bailey, Georgiou et Harindranath (2007) l'expriment bien dans la citation ci-dessus; s'exprimer et se représenter dans un nouvel espace est un geste qui a une dimension politique. Avec la radio, non seulement l'espace se transforme en territoire, mais il est désormais possible pour la communauté de s'imaginer et d'être liée par les ondes au quotidien à ce qui se passe en Haïti, comme dans la communauté montréalaise ou dans la diaspora.

Figure 3.2 Affiches de la radio CIBL au coin Ste-Catherine et St-Laurent



Photo : Sophie Lanno-Cyr, 2015

C'est ainsi qu'au milieu de la décennie 1970, la communauté haïtienne de Montréal a de plus en plus les caractéristiques d'une diaspora, au sens classique du terme ; des chaînes migratoires établies, une forte conscience identitaire permettant une perpétuité culturelle, une vie associative et communautaire riche ainsi que des liens réticulaires forts, non seulement avec Haïti, mais également avec les autres pôles de ce qui deviendra la diaspora¹³.

¹³ Dans les années 1970, il est sans doute trop tôt pour parler d'une diaspora haïtienne. En effet, comme vu dans le chapitre premier, une des principales caractéristiques de la diaspora classique est le maintien de réseaux sur des temps longs. Même si la littérature scientifique n'offre pas de balise chiffrée à l'application du concept de diaspora à une population, il semble que 15 ans de migration soit un temps plutôt court, c'est pourquoi la population haïtienne hors Haïti est ici caractérisée de diaspora « en devenir ».

Conclusion

L'intérêt de ce chapitre, dont la construction autour d'un fil historique clair diffère de celle des deux chapitres suivants, est la contextualisation du local. Il est ainsi possible d'entrevoir la nature des liens unissant la communauté montréalaise aux autres communautés nord-américaines et à Haïti, à travers la période correspondant à la dictature. Cette période a, rappelons-le, une importance clé dans la constitution de la communauté haïtienne de Montréal. Nous avons donc pu constater la façon dont les pratiques transnationales, déjà présentes à l'époque, ont joué un rôle dans l'ancrage des participants. Par le fait même, une distance a été établie avec un déterminisme technologique dans la démonstration que les pratiques transnationales étaient présentes avant l'avènement des NTIC.

Pour résumer et conclure ce chapitre, les arrivants de la première vague ont fui le régime duvaliériste en pensant s'installer de façon temporaire à Montréal. La majorité a participé et mené de nombreuses batailles politiques en sol québécois. La lutte des années 1960 pour les Haïtiens montréalais est double et transnationale. D'un côté, elle est nord-américaine, contre le racisme, la discrimination, faisant appel à une identité diasporique noire et étant représentée localement dans la métropole par l'affaire Sir George Williams. D'un autre côté, elle est nationale, haïtienne, rappelant plutôt le concept très contemporain de communauté transnationale. La « crise des 1500 » de 1972 a mené à une médiatisation sans précédent de la communauté haïtienne montréalaise qui s'est attiré la sympathie de l'opinion publique québécoise. Cette crise a également précipité la création de deux organismes vitaux pour la communauté, soit le BCHM (à l'époque BCCHM) et la Maison d'Haïti qui ont alors fait office d'ancrages collectifs. Les militants de ces deux organismes comme beaucoup d'autres étaient impliqués dans des réseaux transnationaux de lutte et étaient très mobiles à travers ces réseaux qui les menaient surtout dans plusieurs métropoles de l'Est des États-

Unis, principaux pôles nord-américains de la diaspora. Ces militants ont eu un rôle certain dans le partage d'informations durant la dictature, avant la création de radios haïtiennes à une époque où la communication était difficile en prenant et donnant des nouvelles de ville en ville. Ils ont également participé à la création de stations de radios qui sont devenues les voix de la communauté, facilitant l'ancrage et une certaine appropriation du territoire montréalais à travers la constitution d'une communauté imaginée. La situation en Haïti ne s'améliorant pas, la majorité des interviewés se sont ancrés à Montréal, en fondant une famille et en ayant des projets bâtis dans le « ici et maintenant ». C'est ainsi que la communauté haïtienne, dans la première moitié des années 1970, revêt plutôt les contours d'une diaspora de type classique. Elle est alors rejointe par les très nombreux Haïtiens de la deuxième vague, qui eux aussi fondèrent des familles à Montréal, augmentant significativement le nombre d'Haïtiens de deuxième génération, groupe à l'étude dans le chapitre qui suit.

CHAPITRE IV

Être d'une île et de l'autre

Puis, l'histoire se poursuit. La présence haïtienne à Montréal se diversifie, se multiplie et se densifie dans certains quartiers. Vient la fin des années 1970 puis les années 1980 et la deuxième vague déferle sur la métropole, poussée par des conditions économiques précaires, une insécurité constante et souvent le désir de se rapprocher d'êtres chers. Entre 1974 et 1980, ce sont 17 860 Haïtiens qui immigrent au Québec de façon officielle, sans compter les touristes et les étudiants qui demandent leur citoyenneté une fois arrivés (Labelle, Larose et Piché, 1983). Selon plusieurs études, la deuxième vague s'est constituée à partir de 1973. Les Haïtiens venant s'établir à Montréal à partir de cette date diffèrent de leurs prédécesseurs. Sur le plan socioéconomique, ils sont moins qualifiés et vont surtout se diriger vers le secteur manufacturier, secteur où les Haïtiennes seront surreprésentées. D'ailleurs, l'immigration d'Haïti est constituée majoritairement de femmes, ne faisant pas exception à la féminisation croissante de la migration internationale (Simon, 2008). Les arrivants de la deuxième vague, pour la plupart issus du milieu ouvrier, ne maîtrisent pas aussi bien la langue française que les migrants qualifiés de la première vague, rendant plus difficile leurs accès au marché du travail.

Une autre différence marquée concerne le parrainage. En minorité dans les années 1960, où la plupart sont admis à titre d'indépendants, les migrants haïtiens parrainés représentent plus de 80%

en 1977 (Labelle, Larose et Piché, 1983). Le programme de parrainage s'applique à la famille proche seulement; le regroupement familial est une des raisons ayant poussé la migration massive, en plus de l'instabilité politique et les problèmes économiques et de sécurité que connaît Haïti.

Comme vu précédemment dans le chapitre III, les pratiques transnationales des migrants de la première vague avaient un caractère éminemment politique. Pour ce qui est de la deuxième vague, les pratiques transnationales prennent plusieurs formes, avec notamment la mise en place de réseaux d'entraide économique et les transferts de fonds :

En 1998, on estimait à environ 20 millions de dollars les transferts financiers vers Haïti, la majeure partie provenant de transferts individuels aux parents demeurés sur place. Outre les pratiques familiales de visites, d'envoi de lettres et de colis vers Haïti, on note également l'accueil de jeunes parents pendant la période de scolarisation, l'hébergement temporaire de jeunes ou d'adultes qui émigrent pour travailler, de même que la mise sur pied de petits commerces informels qui relient Haïti aux divers maillons de la diaspora. (Labelle, Salée et Frenette, 2001, p.103)

Les familles réunies, la deuxième génération ne tardera pas à prendre de l'ampleur. En effet, en 1996, sur 75 705 Haïtiens au Québec, seulement 45 465 sont nés en Haïti, ce qui fait un peu plus de 30 000 Haïtiens de deuxième génération dans la province et, bien entendu, en grande majorité établis dans la région métropolitaine montréalaise.

En 2001, Labelle, Salée et Frenette publiaient un rapport traitant, entre autres, de l'incorporation citoyenne des jeunes d'origine haïtienne de deuxième génération. Cette étude, quoique non représentative, souligne le caractère ténu des pratiques transnationales des deuxièmes générations tout comme l'importance d'Haïti comme référent communautaire symbolique central dans les

discours. Ce chapitre traite également des deuxièmes générations à travers l'analyse des récits de vie de six participants nés à Montréal, dont les parents sont nés en Haïti.

Tout d'abord, la place des interviewés dans les réseaux reliant les différents pôles de la diaspora ainsi que de la nature de ces liens réticulaires, qui sont une forme de pratiques transnationales, seront présentées. Ensuite, il sera question de la relation qu'ils ont avec Haïti, avant, pendant et après la première visite du pays. L'influence des médias sur l'imaginaire migratoire, la création d'un ancrage lors du voyage en Haïti et l'impact de cet ancrage sur l'intensification de l'identité diasporique et les projets futurs seront notamment des points abordés. La dernière section traite de la création d'ancrages à Montréal et à partir de Montréal. Les médias 2.0 y sont présentés comme une alternative populaire aux médias traditionnels, étant donné les représentations positives d'Haïti et de la diaspora que les interviewés y retrouvent, permettant à la fois la création d'une communauté imaginée et un espace d'échange pour les jeunes de la diaspora. Finalement, nous soulignons le fait que le cosmopolitisme semble être une donnée non négligeable dans la construction de l'identité et l'ancrage, urbains et multiculturels, à la fois transnationaux et locaux, de certains interviewés.

Les pôles de la diaspora

« J'ai énormément de famille aux États-Unis, beaucoup plus qu'en Haïti. À New York, Miami et Boston. Un peu comme tous les Haïtiens d'ailleurs... Je vais les voir, ça va de soi... » Ryan (35 ans, 23-01-2015)

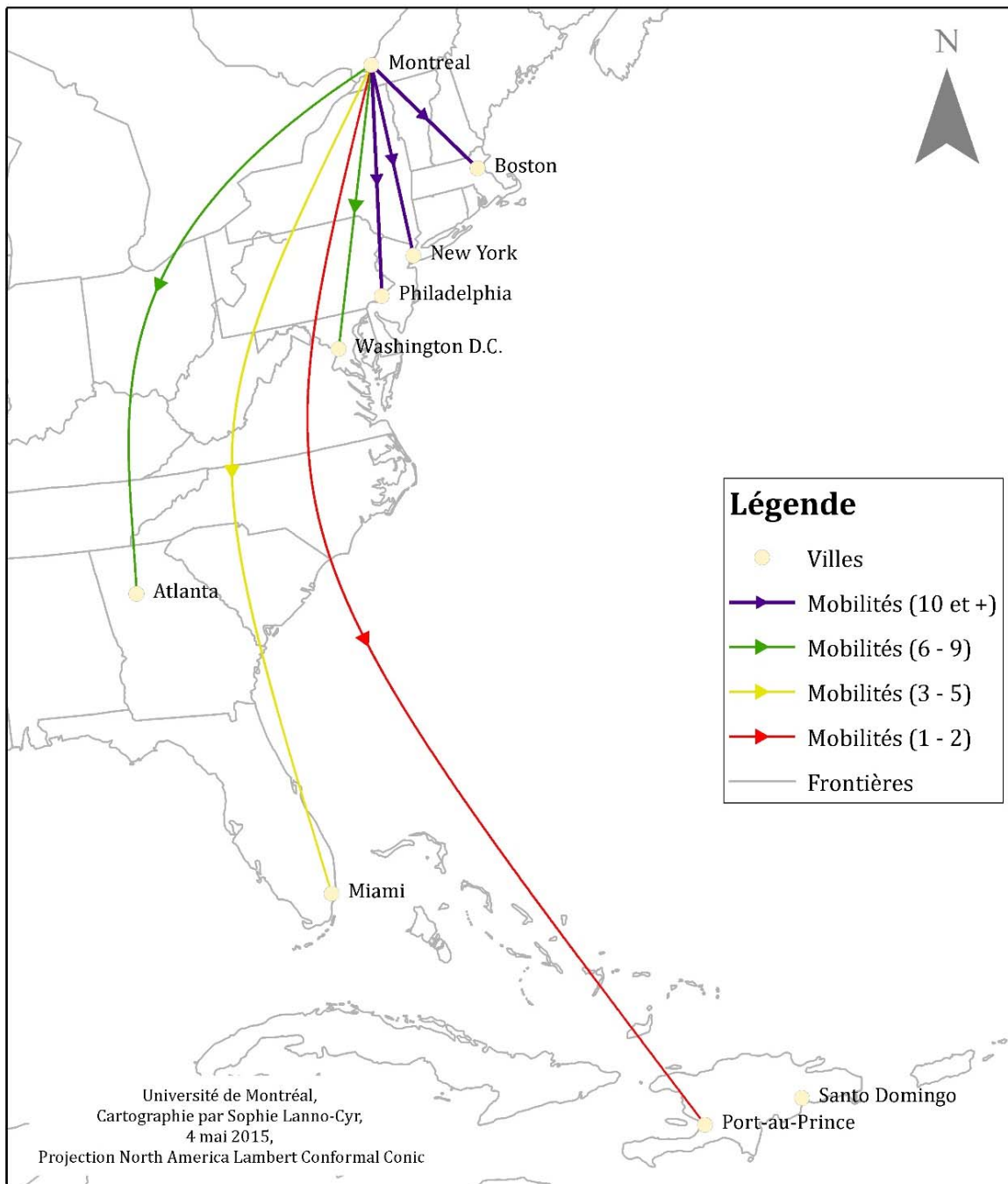
Les interviewés de deuxième génération partagent une certaine histoire commune : celle d'une enfance où une partie des vacances était toujours dédiée aux voyages chez la famille à travers les États-Unis. Boston, New York, Philadelphie et Miami sont des villes où ils ont été de passage plus ou moins souvent durant leur jeunesse afin de visiter les oncles, tantes et cousins en plus d'assister

à des baptêmes, à des mariages ou à des funérailles. La carte ci-dessous (figure 4.1) illustre d'ailleurs la mobilité des interviewés à travers les différents pôles de la diaspora et le nombre de voyages faits. Cependant à l'adolescence, la plupart des participants ont cessé de suivre leurs parents dans ces visites transnationales familiales pour plusieurs raisons. Certains avaient des emplois qui ne leur permettaient pas, alors que d'autres n'avaient tout simplement plus l'intérêt, comme Vanessa (24 ans, 17-11-2014) raconte : *« j'y vais plus parce qu'à un moment donné, visiter de la famille la... bin tsé c'est l'fun mais un temps. Mais nous, on restait vraiment longtemps pis je m'emmerdais. Tsé quand t'es à New York t'as pas le goût de t'emmerder ».*

Alors que certains ne faisaient que suivre leurs parents pour quelques semaines, d'autres séjournèrent plus longtemps chez la famille. C'est le cas de Louis (26 ans, 20-11-2014), qui a passé plus d'un mois chez sa tante à Miami lors de l'été de ses 13 ans.

Comme l'illustre la carte, une certaine homogénéité au niveau de la mobilité aux États-Unis a émergé des discours. Certaines villes, comme New York et Boston ont été plus fréquemment visitées (10 fois ou plus) alors que d'autres, comme Miami, ont fait l'objet de moins de voyages. Ces voyages à travers les pôles de la diaspora, ont contribué, dès un très jeune âge, à la création d'une conscience diasporique. Ces souvenirs de moments vécus dans d'autres communautés peuvent avoir été un terreau fertile au développement d'un sentiment d'appartenance à la diaspora en général, ou à des communautés urbaines spécifiques de cette dernière, voire des villes entières.

Figure 4.1 Mobilités transnationales des interviewés de deuxième génération



Familles, communautés et réseaux virtuels

Les liens avec les autres villes et communautés de la diaspora restent, encore aujourd'hui majoritairement de nature familiale. Les interviewés gardent également des liens forts avec la famille élargie vivant à Montréal. Dans un cas comme dans l'autre, une partie des relations sont maintenues avec les réseaux sociaux virtuels.

Mes cousins/ cousines de Montréal je leur parle vraiment beaucoup, j'ai l'application BBM on reste en contact tous les cousins de même. On s'écrit un peu n'importe quoi, on a comme une grande conversation ça s'appelle « family ties ». Tu vois là on parle du shower du bébé de mon cousin. (...) Les cousins on est comme 30 à Montréal, puis on est tous partis voir mon grand-oncle, qui est comme le dernier survivant dans la catégorie « ma grand-mère », c'est son frère, il habite à Philadelphie alors on est tous allés à Philadelphie, on s'est organisé surtout sur notre convo BBM.
/ Vanessa

Pour Vanessa, l'application Internet de messagerie permet l'organisation de rencontres et d'évènements familiaux, à Montréal, comme dans d'autres pôles de la diaspora.

Les conversations de groupe familial ou bien les pages communes font également partie de la vie de Junior (36 ans, 03-12-2014). En plus, il utilise les réseaux sociaux avec ses cousins dans l'organisation de leurs visites annuelles en Haïti. Il ne s'y est joint qu'à une reprise, mais de voir plusieurs fois par semaine la conversation d'organisation du prochain voyage entre ses cousins lui donne l'envie d'y retourner avec eux le plus tôt possible. Pour rester en contact avec sa famille dans le passé, Junior n'appelait jamais de lui-même. Cela semble plus facile pour lui de « garder le petit lien » avec Facebook qui, de plus, « donne le temps vraiment d'imprégner la réalité de chacun des membres de la famille ». Junior n'est pas du type téléphone. Il est sur Facebook seulement.

Myriam (33 ans, 12-09-2014), quant à elle, utilise différents moyens de communication selon les membres de la famille. Elle utilise le téléphone, les messages textes, skype ou facebook « *tout dépendant de la génération* ». Cette différence générationnelle dans l'utilisation des moyens de communication que mentionne Myriam est non négligeable. Ainsi, nous remarquons que les interviewés gardent des liens sur le Net avec leurs cousins et cousines, que l'on présume de la même génération qu'eux, mais que les réseaux sociaux virtuels ne sont pas autant utilisés dans la communication avec les oncles et tantes, même si Internet l'est parfois.

La famille semble être la nature principale des liens unissant les différentes communautés haïtiennes d'Amérique du Nord. La famille transnationale et les types de pratiques transnationales dites familiales sont, avec les logiques économiques, structurantes des territoires transnationaux. À ce propos, Gildas Simon (2008) résume très bien la nature centrale de la cellule familiale :

C'est à l'intérieur de cette cellule majeure de la vie sociale fondée autour des liens de la parenté que s'élaborent les stratégies de dispersion entre pays d'accueil différents qui mettent à profit les opportunités, les différentiels qui existent à travers différents points de l'espace de vie tissé à travers les frontières et que se fabriquent de nouvelles territorialités à des échelles quasi mondiales, et ce quel que soit le milieu social d'origine. (Simon, 2008, p.156)

La famille étant souvent prédominante dans la nature des réseaux, on ne s'étonnera pas qu'Internet et les réseaux sociaux virtuels servent à soutenir ces liens. Toutefois, les NTIC ne servent pas qu'à la préservation du lien social de parenté. Pour Frédéline (31 ans, 16-09-2014) Internet est un outil formidable pour le réseautage et de la promotion professionnelle à travers la diaspora car elle « *réussit à rejoindre plus de gens* ».

Pour cette dernière, les groupes Facebook contribuent à une certaine conscience diasporique, ils servent à « *reconnecter les gens de la diaspora partout dans le monde, surtout les jeunes* » et à leur donner une image positive de leurs communautés. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Ryan utilise les médias et réseaux sociaux :

L'utilité c'est que l'Haïtien de New York, de France, de Panama, de Santo-Domingo, du Brésil... on est capable tout d'un coup, de communiquer et de partager des opinions. (...) Y'a beaucoup de nouveaux amis que j'ai que si c'était pas avec Facebook, je les aurais jamais connus, parce que c'est des Haïtiens qui sont à Atlanta, c'est des Noirs qui partagent la même philosophie que moi. Mais on est pas dans la même ville donc on se voit pas. (Ce sont) vraiment des amis, des amis à un tel point que certains vont venir à Montréal pis on va se rencontrer. On va se rencontrer on va aller au resto ensemble / Ryan

Étant très critique de la communauté haïtienne montréalaise, Ryan a préféré se tourner vers les réseaux sociaux pour pouvoir échanger et discuter avec d'autres Haïtiens partageant les mêmes intérêts que lui, mais habitant d'autres pôles de la diaspora. Plus encore, ces amis virtuels vont venir le visiter à Montréal, rendant encore plus tangibles leurs relations.

Ryan a passé la première moitié de sa vie au cœur de la communauté haïtienne, à Montréal-Nord puis à Rivière-des-Prairies. Toutefois, il a une perception négative de la communauté haïtienne : « *nous, on est toujours en train de se battre entre nous autres et nos paradigmes sont toutes fuckés.* » Il la désavantage dans ses comparaisons à la diaspora haïtienne des États-Unis notamment, laquelle réussit beaucoup mieux selon lui car « *eux ils sont restés authentiques, malgré l'oppression du monde occidental* ».

Les nouveaux médias présents sur le Web offrent du matériel inédit dans la construction de la communauté imaginée, tel que vu dans le chapitre II (Georgiou, 2002). Dans ce cas-ci, la communauté imaginée n'est pas celle des Haïtiens de Montréal, mais bien celle de la diaspora

haïtienne avec les différentes communautés qui la composent. Ryan semble avoir puisé à travers le Net pour construire sa vision de la diaspora. Les visites familiales aux États-Unis et les groupes Facebook de la diaspora haïtienne aux États-Unis l'ont mené à l'idée que cette communauté est plus authentique et plus unie que celle de Montréal.

Dans le même ordre d'idée que la perception des autres communautés haïtiennes des États-Unis de Ryan, on peut ajouter l'espace perçu par Louis du territoire de la communauté de Miami:

Mais il faut que j'y retourne parce qu'à 13 ans tu vois pas les choses pareilles, mais c'est beau Miami... il faut que j'y retourne. Je suis même pas allé à Little Haïti, en fait j'ai été, mais je m'en souviens pas, je me souviens juste qu'elle a dit " ah je fais un U-turn la parce qu'il y a pas de loi quand on est à Little Haïti" alors elle a fait un U-turn dans une intersection de fon. Alors ça, ça m'a marqué de Little Haïti, puis le côté sans loi. / Louis

La perception et les souvenirs des lieux de la diaspora qu'ont permis cette mobilité transnationale, vécue durant la jeunesse, s'avèrent également intéressants. Pour Louis, l'espace perçu et imaginé de Little Haïti est une terre sans loi, à l'image d'Haïti même, selon sa construction imaginaire du pays. Les matériaux idéels à cette construction imaginaire sont explicités dans la prochaine section.

Les sources haïtiennes

Quelles relations les participants ont-ils avec Haïti? Quelles étaient leurs perceptions avant de s'y rendre? Comment ont-ils vécu leurs premiers voyages? Quelle place prend Haïti dans leurs projets futurs? Cette section explore dans un premier temps, l'influence des médias et du discours des parents dans la formation d'un imaginaire géographique d'Haïti. Ensuite, la création d'un ancrage

en Haïti est abordée, tout comme les obstacles à sa formation. Enfin, l'influence de cet ancrage dans l'identité diasporique et les projets futurs est discutée.

Haïti imaginée

La plupart des participants ont confronté l'Haïti imaginée et perçue à l'Haïti vécue une fois jeune adulte. Une partie de cet imaginaire a entre autres été formée par les récits des parents et de l'entourage. L'insécurité est une des raisons principales de l'émigration de la deuxième vague, dont font partie les parents des deuxièmes générations interviewés. La peur liée à cette insécurité est un sentiment qu'ils n'ont pas caché à leurs enfants en plus de leurs propres craintes d'un voyage en Haïti pour leurs progénitures :

À chaque fois que tu dis à quelqu'un que tu veux y aller, il te dit "Ah c'est dangereux! Vas-y pas!" / Louis

J'ai toujours voulu y aller, ma mère était très craintive à ce qu'on y aille, ses enfants (...), tsé il y toujours ce petit mythe quand on parle d'Haïti, la magie, le mauvais œil et tout ça, ma mère y croyait beaucoup, elle y croit beaucoup. Elle nous disait de pas aller là-bas. / Junior

Ils (mes parents) étaient vraiment pas partant que j'y aille, parce qu'en général Haïti... tsé j'y suis allé pendant la période de Carnaval alors il y avait plus de sécurité, mais tsé à Haïti y'a des gens qui meurent tous les jours, qui sont kidnappés, tués... alors ils étaient pas down. (...) Avant de partir mon père me freakait parce qu'ils étaient tellement pas d'accord que je parte, parce que lui la dernière fois qu'il est allé il a quitté le pays dans un avion militaire, après un coup d'État, puis après ça il y a eu le tremblement alors oublié ça, il avait peur pour sa petite fille / Vanessa

La peur transmise des parents est parfois nourrie par les actualités d'Haïti relatées dans les médias.

Vanessa ne cache pas que la radio influence sa peur d'y aller, mais elle veut y retourner peu importe :

« j'aurais peur d'y retourner si j'y allais, mais j'irais, mais j'aurais peur. Tsé c'est un YOLO aller là-bas. Pendant le carnaval t'es correcte, mais sinon... »

Lorsqu'elle dit que pour elle, aller en Haïti est un *YOLO*¹⁴, on comprend bien qu'elle a l'impression de prendre un risque en y allant. Cette peur et ce sentiment de danger n'ont pas semblé altérer le désir des interviewés de se rendre sur l'île. Junior le mentionne explicitement : « *C'est sûr que j'entendais toujours des différentes versions alors je voulais voir par mes propres yeux c'est quoi Haïti* », tout comme Frédéline : « *C'est une question de son identité culturelle, à un moment donné, en tant que deuxième génération, tu te dis, ce que je vois à la télévision, c'est pas moi* ».

Comme le suggèrent ces citations, confronter les images vues dans les médias et les histoires entendues tout au long de sa vie sur son pays d'origine à une expérience vécue semblait nécessaire à certains dans le processus de construction identitaire. Les médias traditionnels ont, dans un sens, participé à l'impulsion nécessaire à un voyage en Haïti, non pas dans leurs apports à l'imaginaire d'Haïti, mais dans une dynamique inverse de refus et de doutes des images et informations transmises.

Haïti vécue et création d'un ancrage identitaire

Le premier voyage en Haïti, souvent appréhendé, a été extrêmement significatif au niveau de la construction de l'identité pour les interviewés. La plupart ont visité le pays et ces lieux emblématiques dans ce qui est appelé un tourisme de racines. Ce type de tourisme

permet de lutter contre le déracinement en découvrant la terre de leurs ancêtres. C'est également pour eux une expérience concrète pour mieux connaître leur pays d'origine à travers son histoire, sa réalité socioculturelle, économique, politique, et pour se faire une mémoire familiale. Ce qui les amène au-delà des clichés, à découvrir in vivo une mosaïque de lieux, de traditions, de manifestations artistiques et de célébrations. (Elame, 2010, p.46)

¹⁴ Expression populaire signifiant « You only live once ».

Il semble en effet que de voyager dans le pays, d'en apprendre sur son histoire, de visiter ses campagnes, de vivre la ville, aient participé au rapprochement avec Haïti : « *Il y a toujours ce sentiment d'appartenance quand tu vas en quelque part, on t'explique que là il s'est passé telle et telle chose, y'a toujours une histoire* ». Ryan mentionne la création d'un sentiment d'appartenance à travers la découverte de l'Île et de ces lieux chargés historiquement et émotivement. Pour Frédéline, ce sentiment va plus loin :

Je dirais que ce qui m'a marqué c'est le fait de me dire que oui ce sont mes racines. Je te dirais qu'à la seconde où j'ai mis les pieds sur le sol, je savais que j'étais chez moi. Je me suis pas sentie comme une étrangère, oui ils vont me dire que j'ai l'air différent, que mon teint est différent, que mes cheveux sont différents, que j'ai des lunettes, tsé que les gens ne portent pas nécessairement et un certain style, mais juste pour te dire, quand je suis repartie, j'ai pleuré. C'est très spirituel, il y a quelque chose qui t'accroche, tu sais pas c'est quoi, tu sais pas comment l'exprimer, c'est les esprits, c'est l'air, tu sens que t'es chez toi, c'est comme une dualité, c'est vraiment une dualité. / Frédéline

Il y a un peu un clash quand je vais en Haïti, parce que t'arrives en te sentant très haïtienne, parce qu'en habitant ici tu te fais souvent demander « d'où viens-tu? » pis ça devient un peu tannant, tu dis bah moi je viens d'ici. Alors quand tu vas en Haïti tu te dis « ah je vais d'où je viens » pis finalement, pas vraiment.. c'est un peu difficile, c'est pas vraiment accueillant, pas que les gens ne t'accueillent pas, mais tu te sens quand même étrangère. / Myriam

Tout comme Frédéline, la majorité des interviewés ont mis en lien Haïti et leurs racines et ont parlé d'Haïti avec une certaine intensité. Frédéline dans son discours le dit, le répète : elle s'est vraiment sentie chez elle en Haïti. Ce voyage a eu une grande signification pour elle dans une quête identitaire dont elle souligne la dualité. Cette dualité semble être vécue positivement pour cette dernière, même si elle mentionne savoir qu'on la perçoit comme venant d'ailleurs. Lorsque l'on compare les citations de Myriam et Frédéline, on comprend qu'elles ont vécu des expériences très différentes.

Alors que Frédéline dit explicitement ne pas se sentir comme une étrangère en Haïti, Myriam dit exactement le contraire. Cet entre-deux exprimé par Myriam, cette double identité, souvent vécue

par les migrants de deuxième génération est commune dans la littérature. D'abord étudiée sous l'angle du « problème de la double identité » dans les années 1980 et 1990 (Chicaud, 1984; Yahyaoui, 1989; Camilleri, 1990), des études soulignent ensuite que cette double identité, ou identité plurielle (Meintel, 1992; Morin, 1993) est parfois vécue plutôt positivement. Les différentes identités, nationales ou ethniques, ne sont pas en opposition, mais en addition, et leurs mobilisations sont fluides selon les situations. L'identité est donc changeante et évolue au fil d'une vie. Dans le cas de Frédéline, son expérience en Haïti l'a amenée à se sentir plus haïtienne, alors qu'il s'agit de l'inverse pour Myriam. Cette dernière se présentait comme « Haïtienne et Canadienne » mais a changé son discours suite « à son expérience là-bas » et se dit maintenant Canadienne avec des parents qui viennent d'Haïti.

L'expérience de se sentir étranger en Haïti a été vécue de plusieurs façons selon les interviewés. La réaction de Myriam a été celle d'un repli sur son identité canadienne. Josiane (38 ans, 05-10-2014) a, pour sa part, entrepris un processus pour parfaire son créole et en apprendre davantage sur sa culture d'origine. Chanteuse de métier, elle a eu beaucoup de difficulté à se faire accepter en Haïti :

*En tant qu'artiste, j'ai pu remarquer qu'à un moment donné les gens avaient de la misère à m'accorder de la crédibilité du fait que j'étais pas Haï-ti-enne, mais plutôt Canadienne d'origine haïtienne. Quand je vais en Haïti, sans chanter, physiquement, je suis pas haïtienne, je suis pas tout à fait haïtienne : les Haïtiens me regardent et me disent « mais t'es pas haïtienne toi », mais j'ai, comme Haïtienne, chanté des chansons traditionnelles du patrimoine, et pour un Haïtien, c'est un choc. Ça marche pas, je serais supposée essayer de chanter à l'américaine, je serais supposée aller vers le chemin facile, de play the white girl ou je sais pas, donc pour lui déjà que je vais chanter SA culture, et qui soi-disant est pas la mienne, il comprend pas là, il va me juger, il va me regarder et il va me juger (...) donc tu as faim pour ton identité, tu veux l'embrasser, tu veux l'honorer, mais ton prochain te repousse, c'est tout un processus.
/ Josiane*

Comme elle le mentionne, les Haïtiens d'Haïti ne la considéraient pas des leurs et s'attendaient d'elle qu'elle ait une identité, une culture nord-américaine blanche, au lieu de revendiquer son identité haïtienne. Junior s'est également senti étranger d'une certaine façon en Haïti, sans pour autant que cela ne le dérange. Pour lui, il est normal que les Haïtiens de là-bas le considèrent différemment, parce qu'il est effectivement étranger à ce pays. Il a l'impression d'être un « intrus » ou un « target », racontant qu'il s'était fait solliciter pour des services en tous genres dès son arrivée à l'aéroport. Il raconte : « *la façon dont tu marches, dont tu pratiques le créole, tes vêtements, tu te fais remarquer automatiquement.* » Il ne sentait pas agressé par les sollicitations : « *Je pense que le meilleur mot pour décrire c'est que je me sentais privilégié, du fait que, j'ai cet accueil-là, c'était pas répulsif ou agressif, au contraire c'était plus un clin d'œil de me dire "ah ok je sais t'es pas d'ici, viens avec moi je vais te montrer comment ça marche" ».*

Les visites en Haïti ont, sauf dans le cas de Myriam, participé à la formation d'un ancrage haïtien. Ce dernier prend plusieurs formes et est plus ou moins profond en fonction des interviewés. Il est cependant clair que de visiter Haïti a été un point tournant dans la vie de tous les participants, et que ce nouvel ancrage (ou son absence regrettée) a eu une répercussion dans la suite de leur parcours. Dans tous les cas, le sentiment d'être chez soi ou d'être étranger en Haïti dépend des attentes et des expériences de chacun une fois rendu. Il en est de même pour le pays qui a été raconté d'autant de façons différentes qu'il y a de récits analysés dans cette étude.

Nous avons vu ce à quoi les interviewés s'attendaient d'Haïti, l'image qu'ils voulaient confronter à la réalité d'un voyage ainsi que la réalisation de ce voyage tout comme l'importante création d'un

ancrage haïtien pour plusieurs. La prochaine partie est sur le quotidien montréalais qui n'est pas sans être influencé par ce nouvel ancrage sur l'île d'Hispaniola.

Ici et ailleurs : la création d'ancrages à Montréal et à partir de Montréal

Un bref retour sur l'objectif de recherche pourrait s'avérer éclairant. Il s'agit d'évaluer les impacts des pratiques transnationales, dans ce cas-ci, des Haïtiens montréalais de deuxième génération, sur leurs ancrages et sur la construction du territoire. Dans cette section, il sera question de l'étude de l'échelle locale dans ce qu'elle a de transnational en se rappelant que : « the "local" itself has become transnationalized as transnational modes of communication, streams of migration, and forms of economic and social intercourse continuously displace and relocate the spaces of cultural production » (Smith, 2001, p.110).

Plus précisément, nous verrons comment les médias facilitent les projets d'aide au développement en Haïti des interviewés, ces derniers ayant l'impression qu'il s'agit du rôle qu'ils doivent jouer en tant que membre de la diaspora. Le désir d'acquisition d'une résidence secondaire en Haïti est abordé tout comme la façon dont la signification de l'ancrage montréalais qu'est la maison familiale peut changer. Puis, le rejet des médias traditionnels, l'appropriation des médias alternatifs ainsi que des matériaux qu'ils transmettent dans la construction de la communauté imaginée qu'est la diaspora haïtienne et l'expérience cosmopolite sont finalement détaillés.

Membres de la diaspora

« On nous appelle, nous la diaspora, à venir jouer notre rôle tu comprends. Le gouvernement nous fait savoir que ma génération est la bienvenue à revenir là-bas, ce qui est très, très intéressant. » Ryan

La contribution de la diaspora au produit intérieur brut d'Haïti dépassait les 20% en 2011 (Paul et Seraphin, 2014). Son importance dans le développement économique et territorial d'Haïti n'est plus à établir. Paul et Seraphin (2014) dans leur étude sur le rôle de l'haïtianité et de la diaspora dans le développement d'Haïti soulignent également le poids du dixième département dans « le développement de nouveaux marchés, le transfert de technologie, la philanthropie, le tourisme, la politique, le savoir, les nouvelles attitudes, mais aussi le changement culturel » (Paul et Seraphin, 2014, p.2). Ces derniers établissent également une corrélation entre construction identitaire et implication dans le développement. Ainsi, les membres de la diaspora ressentiraient le besoin de s'identifier collectivement, ce qui entraînerait une solidarité avec le pays d'origine, « ces liens identitaires avec le territoire d'origine sont traduits, entre autres, en des transferts de fonds importants » (Paul et Seraphin, 2014, p.3). La pratique transnationale des transferts de fonds est, dans le cas de notre étude, plutôt l'apanage des migrants de première génération. Même s'ils ne parlent pas explicitement de la deuxième génération dans leur article, des liens peuvent être établis avec le discours des interviewés.

Transnationalisme et développement

En effet, la majorité des participants de deuxième génération ont, suite à leurs voyages en Haïti, formulé des projets, de façon concrète ou non, afin d'aider au développement d'Haïti. Ryan et Frédéline, trentenaires, ont tous deux un diplôme universitaire et une certaine expertise professionnelle. Ils veulent pouvoir contribuer en Haïti en apportant leurs connaissances et leurs expériences professionnelles.

Il y a tellement choses à faire [en Haïti], pis on peut contribuer.. ici tu peux rien amener de nouveau... tout est déjà construit, tout est déjà là, tout est déjà faite... tandis que là-bas beaucoup de choses restent à faire. Donc j'aimerais contribuer de façon un peu plus massive à l'évolution de l'humanité et ici y'a pas vraiment de place pour ça.. donc j'aimerais retourner en Haïti. / Ryan

En Haïti, ce qui serait merveilleux c'est que j'apporterais mes connaissances, mon bagage québécois, puis l'apporter au développement du pays. / Frédéline

Il faut dire que Frédéline a déjà investi du temps en Haïti, lors de sa première et seule visite, où elle a fait une tournée d'écoles primaires pour une fondation pour laquelle elle est ambassadrice au Québec.

Josiane, quant à elle, formule sa participation à un projet de reforestation dans ces termes : « *J'ai une sœur qui développe un projet là-bas de reforestation, en fait on veut planter des semences permanentes et avoir un pied-à-terre permanent* ». En ce qui concerne Myriam, sa contribution en Haïti n'est plus à l'étape du projet, mais de la réalisation puisqu'elle a travaillé pour les organismes de coopération internationale et a pu se rendre en Haïti à plusieurs reprises.

Comme mentionnés, les médias et NTIC servent à soutenir et maintenir des liens transnationaux de nature surtout familiale dans la diaspora. Les discours des deuxièmes générations analysés mettent de l'avant l'importance des NTIC dans des buts également plus individuels. Avec comme objectif la contribution au développement du pays, les médias leur permettent de rester informés sur ce dernier et les projets de développement qui y sont en cours et à venir. Ils permettent également la recherche d'informations, de partenariat, d'organismes, etc, qui les aident dans la formulation de leurs projets en Haïti. Ces réseaux transnationaux peuvent être de nature

professionnelle et/ou communautaire, en fonction de la nature des intentions et de la façon dont celles-ci s'insèrent dans la vie des participants.

De façon générale, cette volonté d'aider au développement de leur pays d'origine s'inscrirait, selon Paul et Seraphin (2014) dans un processus de construction identitaire et de reconquête du territoire d'origine. D'ailleurs, le retour des diasporas participe à la construction territoriale du pays d'origine (Melyon-Reinette, 2009; Paul et Seraphin, 2014). Ce processus est particulièrement vrai dans le cas des migrants de deuxième génération qui ont généralement une culture beaucoup plus transnationale, fortement influencée par le territoire dans lequel ils sont nés et ont grandi; il s'agit du « bagage québécois » dont parle Frédéline. Bien que la présente étude s'intéresse à l'impact des pratiques transnationales à Montréal, il est nécessaire de souligner que ces dernières influencent également Haïti. « Puisqu'ils transposent dans leur territoire d'origine une partie du territoire d'accueil, la diaspora haïtienne induit une série de pratiques socioculturelles transnationales qui englobent les médias, le commerce, les finances et la culture » (Paul et Seraphin, 2014, p.8).

Une maison à Montréal et un pied-à-terre en Haïti

En plus de vouloir contribuer au développement d'Haïti, la totalité des participants y veut un pied-à-terre ou n'exclut pas la possibilité d'en avoir un dans le futur. Cette possibilité influence leur vie et leurs prises de décisions à Montréal. En effet, l'espace vécu d'Haïti, les représentations et les perceptions qui en découlent semblent avoir influencé le quotidien des participants et l'idée qu'ils se font de leurs plans futurs à différents niveaux. C'est le cas pour les motivations à l'acquisition

d'une propriété en Haïti. Si pour plusieurs, une résidence secondaire va de soi dans l'équation de l'aide qu'ils veulent apporter, ce n'est pas le cas de tous.

Les discours de Junior et de Vanessa sur Haïti ont certaines similarités. Mentionnons que les deux ne sont allés en Haïti qu'une fois et que le voyage a pris la forme de vacances. Il semble que pour eux, une partie des souvenirs d'Haïti se résument au repos, au bon temps et au divertissement. Haïti y est d'ailleurs dépeint comme « un beau paradis ».

Un aspect qui est marquant et qui explique pourquoi jusqu'à présent je voudrais y retourner de façon systématique, c'est le fait que t'apprends à décrocher. On dirait qu'en Haïti le burn-out, ça existe pas (...) La connexion avec la nature aussi, être toujours dehors, c'est reposant, et juste à cause de ça c'est une façon de décrocher du quotidien, un peu de la réalité canadienne/montréalaise, puis c'est énergisant, c'est comme déposer son âme, le mettre sur un chargeur, le reprendre après, la t'es prêt!/ Junior

Il y a une soirée où on est allé clubber à Pointbar, et c'est vraiment comme si on avait été au Buena Note, parce que tsé y'a beaucoup d'Haïtiens qui sont mélangés avec des Arabes ou des Latinos, pis c'était juste des gens comme ça, y'avais beaucoup de UN, donc plein de Brésiliens et tout ça, c'était juste du beat actuel, le monde fumait de la shisha et tout ça, pis tsé je clubbais, je me rendais pas compte que j'étais en Haïti, on avait la vue sur les montagnes, tsé pas de lumière, pis c'était plein de touristes, plein de jeunes avec des autos, pis comme tout le monde marchait dehors./ Vanessa

Vanessa retient entre autres l'ambiance festive du Carnaval et celle cosmopolite et branchée des boîtes de nuit, alors que ce qui a marqué Junior, c'est la proximité de la nature et le quotidien se déroulant à l'extérieur.

Haïti tel qu'ils l'ont vécu a influencé leurs projets futurs. Junior s'imagine de longues vacances, dans une maison héritée de la famille alors que Vanessa rêve d'une maison d'été au Cap Haïtien, parce qu'elle y retrouve une partie de ses racines, mais également pour ses parents. Particulièrement son

père, qui, selon ses dires, a vécu un certain traumatisme suite au séisme de 2010. Le corps de sa grand-mère gisant, encore aujourd'hui, sous les décombres de la maison familiale de Port-au-Prince y est certainement pour quelque chose. Vanessa aimerait offrir à son père une nouvelle relation avec Haïti. Ce désir de réconciliation des parents avec Haïti m'a semblé être présent dans le discours d'autres deuxièmes générations. Comme mentionné plus tôt, les parents des interviewés ont souvent craint que leurs enfants se rendent en Haïti. En plus de l'insécurité résultant des inégalités socio-économiques, il faut souligner les événements traumatiques que sont la violence dictatoriale et plus récemment, le séisme. Vanessa aimerait pouvoir se rapprocher de son pays d'origine et l'offrir à ses parents : « *C'est sûr que je trouve ça plate... comme, je suis allé au Cap, c'est de là que mon père vient, mais j'aurais aimé que ce soit lui qui me fasse visiter, qui me raconte des histoires qu'il a vécues à telle ou telle place quand j'étais jeune* ». Ryan veut quant à lui faire construire une maison pour sa mère et lui, en Artibonite, région agricole où cette dernière a grandi. Le désir d'une maison en Haïti, que ce soit pour les parents ou les vacances, semble être un projet que les interviewés ont en commun.

J'm'en vais rester en Haïti. Si j'y vais, c'est pour rester. Mon parcours j'aimerais que ça soit le suivant c'est-à-dire, j'aimerais, c'est sûr que j'veux toujours avoir une maison au Québec, je suis un Québécois, je suis né ici, le Québec ça va toujours être chez moi, mais je vais faire le va-et-vient, entre Montréal et Haïti, avec une maison en Haïti. C'est vraiment ça le but. / Ryan

La maison est souvent décrite comme l'ancrage physique par excellence. Pour certains, devenir propriétaire aide dans la construction d'un ancrage territorialisé alors que, pour d'autres, il s'agit d'une question de légitimité, de base pour établir d'autres projets, pour s'appropriier un territoire (Ramos, 2006). Selon Ramos (2006), la maison peut agir dans la légitimation d'un sentiment d'appartenance à un lieu et dans son inscription dans la réalité présente, quotidienne d'un lieu. Ainsi, on peut dire que, dans le cas des participants, l'accession à la propriété en Haïti est une façon de formaliser leur appartenance et leur attachement à leur pays d'origine. Pour d'autres, et

particulièrement Junior comme nous le verrons, le voyage en Haïti a changé la signification qu'il donnait à un ancrage physique montréalais : celui de la maison familiale.

La maison familiale : un ancrage haïtiano-montréalais significatif

Ce que je trouvais de particulier, c'est que chez nous, et quand je suis allé en Haïti ça m'a fait réaliser que ma mère a toujours traité notre maison comme en Haïti. On peut en parler pendant des heures, y'a vraiment beaucoup de choses qui m'ont fait sortir mes souvenirs. Mais entre autres une des forces que j'aimais chez nous, c'est que c'était pas la maison de ma mère au sens que tout le monde venait chez ma mère, tsé le voisin entrait, les portes étaient jamais barrées, il y avait toujours un roulement, tu te réveillais et tu te disais " ab t'as dormi ici toi? " c'est vraiment comme une grande famille, nos amis c'est pas juste des amis, si tu franchis ma porte, bin ma mère c'est ta mère. Cette fraternité-là était très forte et ça a guidé toute notre enfance, puis on a des bons souvenirs à cause de ça, des soupers de la famille, je veux dire famille-amis, quand on faisait une fête c'était toujours chez nous, si c'était la fête d'un ami qui habite à quatre coins de rue bin on le fêtait chez nous, il y avait cette grande fraternité-là qui était très enrichissante je pense. /Junior

Comme le mentionne clairement Junior, il a pris conscience que la façon dont lui et sa famille habitaient leur maison était quelque chose de commun en Haïti. Dans son discours, Junior souligne à plusieurs reprises qu'il a remarqué et apprécié le fait que tout le monde se parle en Haïti, que le côté communautaire est beaucoup plus présent qu'à Montréal et qu'il le retrouvait dans ses souvenirs de la maison familiale. Une maison est un ancrage important, la maison familiale où l'on a grandi l'est encore plus. Junior met maintenant en lien l'aspect fraternel, chaleureux et ouvert de son vécu chez sa mère avec la culture haïtienne. D'une certaine façon, son voyage en Haïti a participé à sa construction identitaire haïtienne à Montréal, donnant également une nouvelle signification à un ancrage significatif; celui de la maison familiale. Il avoue vouloir recréer la même ambiance dans la maison qu'il s'est récemment achetée avec sa femme. Ils invitent souvent de la famille et des amis, mais le coin où il habite maintenant, à LaSalle, est plus anonyme, sans réelle vie de quartier. Plusieurs autres interviewés ont souligné l'aspect ouvert et communautaire de la maison de leurs parents et mentionné qu'ils s'y sentent encore comme chez eux. Pour Junior, cette facette

a été mise en exergue par son voyage en Haïti, dans ce qu'on pourrait qualifier d'impact d'une pratique transnationale dans un ancrage. Le voyage en Haïti a également eu un impact dans la relation qu'ont les participants aux médias et aux actualités du pays.

Web et ancrage urbain

L'attention portée aux actualités strictement haïtiennes et le maintien d'un contact avec des Haïtiens habitant l'Île semblent différenciés depuis le voyage en Haïti. Il en sera question dans un premier temps ici, puis l'enjeu de la représentation médiatique sera abordé.

Le voyage en Haïti de Ryan a créé en lui le désir d'y avoir une maison et de contribuer au développement du pays. Ce faisant, il est maintenant beaucoup plus intéressé aux actualités haïtiennes : « *De plus en plus, depuis que j'ai décidé que j'allais habiter là-bas, je me sens plus concerné. Je m'informe beaucoup avec Internet. Ça m'intéresse parce que je veux aller habiter là-bas.* » Frédeline, qui travaille pourtant dans le milieu de l'information, avoue n'avoir commencé à s'informer sur Haïti qu'après son premier voyage. L'intérêt face aux actualités d'Haïti pour Frédeline et Ryan a été postérieur à la création d'un ancrage identitaire en Haïti et à la formulation de projets en terres haïtiennes qui en a découlé.

Pour ce qui est de Vanessa et Louis, ils ne s'informent pas vraiment, alors que Myriam et Josiane consultent des médias d'information haïtiens quotidiennement sur Internet, avant comme après leurs premières visites en Haïti. Junior, quant à lui, s'informe parce qu'on s'attend de lui qu'il soit au courant des actualités haïtiennes soulignant que « *parce que je suis Haïtien, les personnes s'attendent à ce que je connaisse les réponses* ».

À l'inverse, si les pratiques du web et le fil d'actualité Facebook de Junior ne concernent pas ou très peu les actualités et les réalités haïtiennes, ses publications ce sur même site, centrées sur son quotidien montréalais, se retrouvent sur les écrans de portable ou d'ordinateur en Haïti. En effet, les seules personnes avec qui il a gardé un lien depuis son voyage sont les domestiques travaillant pour son beau-père :

Le fait que c'est un pays sous-développé, et qu'ils voient de l'espoir en toi, t'es une référence pis c'est plutôt eux qui, même sur Facebook vont continuer à communiquer avec moi, parce que je suis un genre de modèle et peut-être même une échappatoire. Leur montrer comment eux peuvent s'établir ici, ça reste une aspiration pour eux, un rêve. Ils suivent sur Facebook, mettent des petits commentaires, « comment ça va », juste ça, mais le lien est maintenu.

Les publications de Junior et les messages qu'il échange participent certainement à la construction de l'imaginaire migratoire des Haïtiens avec qui il communique. En ce sens, il participe à l'alimentation du *mediascape* auquel ils ont accès (Appadurai, 2001). Tel qu'expliqué dans le cadre conceptuel, le *mediascape* forme l'ensemble des images, représentations et des informations reçues par les médias dans lesquels les individus vont puiser pour établir des scénarios de vies imaginées dans l'ailleurs. Parce que le mediascape donne souvent lieu à une volonté de mobilité, qu'elle soit concrète ou rêvée, Junior comprend bien ces enjeux lorsqu'il parle des fragments positifs de sa réalité sur Facebook perçu comme une échappatoire, pour les domestiques de sa famille en Haïti. De son côté, il n'a pas vraiment accès à leurs réalités, car ils n'ont pas les mêmes pratiques des réseaux sociaux et publient rarement. Mis à part Junior, personne n'a réellement gardé de liens avec des résidents d'Haïti, n'ayant pas de familles proches ou d'amis y habitant.

Médias alternatifs : un meilleur reflet

Toutefois, ce n'est pas parce que les interviewés ne communiquent pas quotidiennement avec des Haïtiens sur l'Île que leurs pratiques médiatiques sont dépourvues « d'Haïti ». Les médias de la diaspora occupent en effet une certaine place au sein de leurs pratiques. Les Haïtiens sont très peu représentés dans les médias québécois traditionnels en général. Les médias de masse n'envoient pas une image d'Haïti à laquelle les participants avaient envie de s'identifier et d'embrasser dans la formation de la communauté imaginée. Pour revenir sur les propos de Frédéline : « *Ce que je vois à la télévision, c'est pas moi* ».

Les médias, que ce soit radios ou journaux, faits par la communauté ne réussissent pas, ou très peu, à rejoindre les interviewés de deuxième génération. Mentionnons cependant le nouveau venu In Texto, à la fois journal hebdomadaire et quotidien virtuel couvrant les actualités de la communauté haïtienne montréalaise et relayant celles de la diaspora et d'Haïti, qui est suivi par quelques interviewés.

Internet, et Facebook en particulier, offrent des possibilités de représentations positives de la communauté haïtienne, de la diaspora haïtienne et des Haïtiens en général. Ils sont des médias qui occupent une place certaine dans le quotidien même des interviewés. Ils n'ont pas à penser à aller s'informer sur la diaspora, des informations leurs sautent aux yeux tous les jours dans leurs fils d'actualités Facebook. Vanessa le décrit bien: « *Je scroll down toujours quand j'ai rien à faire, ou tsé que je veux pas faire quelque chose (...)* Vu que je suis pas mal de pages sur la musique, la culture pis des affaires de même là, haïtiens là, bin y'a souvent des trucs que je vois, je clique pas nécessairement sur le post, ou l'article, mais je vois

le titre, et juste comme ça, j'ai comme, des connaissances sur ce qui se passe, même si j'ai pas cherché à les avoirs au moment X où je vais sur Facebook »

Parmi les pages suivies par les interviewés, l'une est revenue souvent, soit *La diaspora Haïtienne*. On y publie surtout des articles concernant des Haïtiens de la diaspora s'étant illustrés dans divers domaines, que ce soit au niveau politique ou culturel. Des pages comme celle-là aident à la formation de la communauté imaginée et à l'auto-représentation positive d'un groupe. Comme le mentionne Georgiou (2006, p.13): « Diasporic media can become powerful mouthpieces of the community they represent and they can create powerful images of self-representation for the group ». Un coup d'œil à la page Facebook de la Maison d'Haïti et on remarque que presque à tous les jours, des nouvelles positives, de nature culturelle ou politique, sont publiées, avec une majorité de celles-ci dans le cadre montréalais et québécois. D'autres pages, à vocation plutôt humoristique, sont également très populaires :

Je suis les "best Haïtian vines video" pis les memes Haïtiens, j'aime bin ça, ça me fait souvent rire, surtout quand je me reconnais ou reconnais ma famille là-dedans. Il y a des insides que juste les Haïtiens comprennent pis que je suis content de comprendre. / Louis

Louis se retrouve dans les images (memes) et vidéos (vines) qui caricaturent des comportements ou mœurs haïtiens. Les jeunes Haïtiens qui se retrouvent dans les vidéos utilisent souvent l'anglais lorsqu'il ne s'agit pas du créole; les commentaires sous les publications sont également majoritairement en langue anglaise, laissant croire qu'il s'agit de membres de la diaspora (Audebert, 2006). De voir ces images et vidéos tous les jours contribue à bâtir et à renforcer son identité haïtienne et son sentiment d'appartenance à une jeune diaspora haïtienne nord-américaine. Frédéline tient d'ailleurs un discours similaire lorsqu'elle dit qu'elle croit « que ça aide vraiment à créer

un sentiment d'appartenance (...) ça va se perpétuer dans le futur et c'est vraiment important. » Elle souligne d'ailleurs que sa vie « *sans les médias sociaux serait vraiment différente.* »

Outre les pages Facebook mentionnées, des médias alternatifs émergent. Prenons l'exemple de *Lounge Urbain*. Lors de la table ronde sur les médias dans la communauté haïtienne, Keithy Antoine, fondatrice du média en question, animatrice radio de longue date et Québécoise d'origine haïtienne de deuxième génération, parlait de la difficulté pour les jeunes Haïtiens à avoir des médias les représentant culturellement :

« Les réseaux sociaux, les médias 2.0 c'est un défi. Mais c'est un défi incontournable parce que c'est tout ce qui nous reste. On n'a pas encore accès à la télévision à proprement dit, et pour les médias écrits c'est encore un défi, c'est très cher. La radio, on est confiné aux postes communautaires (...) La culture urbaine a toujours été reliée à des émissions nocturnes de fins de semaine. » (Keithy Antoine, Maison d'Haïti, 12 mars 2015)

Après avoir tenté de mettre sur pied un média traditionnel, soit une chaîne de télé, qui lui a été refusée par les autorités télévisuelles canadiennes pour des raisons nébuleuses, Keithy Antoine a mis sur pied le webmedia *Lounge urbain*. Pour elle, sa culture est la culture urbaine. C'est celle de jeunes urbains aux origines diverses :

« Je baigne dans la culture urbaine depuis toujours. La culture urbaine qu'est-ce que c'est : c'est une culture qui émerge de la mixité des grandes villes, c'est une culture qui émerge des métissages, d'un bagage social, économique, culturel. C'est un dénominateur commun qu'on peut retrouver à Port-au-Prince, à New York, à Montréal, à Sydney dans toutes les grandes villes et c'est ce dont je fais la promotion, c'est ce que je défends, c'est cette culture urbaine. Mais en même temps j'ai mon identité haïtienne qui est très forte, très présente, que je défends également. Je me suis toujours demandé comment faire côtoyer ces deux identités fortes, ma culture urbaine, citadine, nord-américaine, canadienne et ma culture haïtienne qui m'est très chère. » (Keithy Antoine, 2015)

Cosmopolitisme

Le discours de Keithy Antoine n'est pas sans rappeler le concept de cosmopolitisme. Selon Roudometof (2005): « glocalization leads to (...) a thin cosmopolitanism, whereby detachment allows for transcending the boundaries of one's culture or locale »(p.113). Ce dernier met les cosmopolites en opposition aux locaux, les cosmopolites n'ayant que très peu d'attachements à l'échelle locale ou bien nationale, que ce soit au niveau culturel ou politique. Pour Beck (2002) les cosmopolites des grandes villes vont avoir plus en commun ensemble qu'avec les habitants non urbains ou simplement non cosmopolites de la même ville, région ou pays. Lorsque Keithy parle d'une culture qu'on peut retrouver à Montréal comme à Port-au-Prince, New York ou Sydney, c'est d'une culture du cosmopolitisme dont il est question. Le cosmopolitisme, du grec *kosmopolitês* signifiant citoyen du monde, est issu d'un certain brassage culturel qu'on retrouve particulièrement en milieu urbain. Toutefois, dans la littérature, la culture cosmopolite est rarement autre chose que celle d'une certaine élite urbaine, toujours connectée aux autres grands centres et souvent très mobile. Selon Hannerz (1990), le cosmopolitisme se définit comme « an intellectual and aesthetic stance of openness towards divergent cultural experiences » (p.239). Le cosmopolitisme serait donc la capacité de certains individus à adopter des compétences culturelles réflexives, ces derniers ayant souvent des prédispositions culturelles et intellectuelles (Roudometof, 2005). Vivre avec certains questionnements identitaires, avec des origines autres que le pays dans lequel nous sommes nés, être une minorité visible se faisant constamment rappeler sa différence avec des phrases comme « d'où est-ce que tu viens ? », fait en sorte que les participants ne se sont jamais complètement identifiés à la culture majoritaire ou culture « locale » (au sens traditionnel du terme). Tout cela, conjugué au fait que les participants ont souligné l'aspect multiculturel de Montréal et leurs relations positives et significatives aux autres communautés culturelles, crée peut-être le détachement nécessaire à la culture majoritaire, permettant l'identification à une culture urbaine et cosmopolite.

Lorsque le local est déjà transnational (Smith, 2001) et multiculturel, son identification est-elle un obstacle au transnationalisme? Le cosmopolitisme est vraisemblablement une forme de transnationalisme. L'opposer au local comme plusieurs l'ont fait semble incorrect. La façon dont certains participants parlent de leur attachement à Montréal et à certains de ses quartiers dénote l'importance du côté cosmopolite de la ville dans la formation de ceux-ci :

Le quartier de la Petite Bourgogne, où j'ai grandi, c'est vraiment un quartier multiculturel alors j'avais des amis haïtiens, mais aussi des amis de plein d'autres cultures, des Indiens, des Pakistanais, des Latinos... / Josiane

J'aime beaucoup Côtés-des-neiges parce que c'est multiethnique, y'a plein de personnes dans la rue qui parlent plein de langues, j'aime ça. J'ai vécu un peu cette année dans le Mile-End et j'ai beaucoup aimé parce que c'est plus un beau quartier, etc., mais côté appartenance, c'est Côtés-des-neiges. / Myriam

De façon générale, les participants ont mis de l'avant le caractère multiculturel de leurs relations. Ryan a souligné le côté « très très très multiethnique » de son cercle d'amis, alors que Louis a expliqué son choix pour la Mission Chrétienne Interculturelle, car étant à l'image de la réalité montréalaise, qu'il dit multiculturelle.

La diversité culturelle de Montréal est mise de l'avant. Cette facette cosmopolite de Montréal a été mise en exergue, en opposition avec le reste de la province dans certains cas, où des participants disaient ne pas se sentir appartenir au reste du Québec :

*C'est vraiment plus Montréal, le Québec, le Canada oui, mais je vais dire et écrire que je suis montréalaise (...)
Depuis le débat sur les accommodements raisonnables ça m'a un peu refroidie, la réaction de certains Québécois, le racisme envers les musulmans... C'était nous autres ça [les Haïtiens au Québec] il y a 30 ans, en 1980, et c'est venu me chercher parce que la charte est venue chercher le méchant de l'être humain, parce qu'on vit dans une ville où les communautés se côtoient, c'est pas parfait, mais jamais j'aurais cru à autant de racisme au Québec. / Josiane*

L'expérience cosmopolite montréalaise, reflétée par la volonté d'une prise de place plus grande dans l'espace médiatique et public, se traduit de façons particulières auprès de certains individus de deuxième génération, de percevoir, de vivre et d'habiter la ville en accord avec leurs propres identités et valeurs. En ce sens, le cosmopolitisme qu'ils choisissent, consciemment ou non, de vivre à Montréal, pourrait être perçu comme un ancrage dont la principale caractéristique est de soutenir une cohérence identitaire.

Finalement, le cosmopolitisme, comme toutes formes de transnationalisme, se situe dans le ici et maintenant. On ne peut étiqueter ou caractériser, les participants comme les individus, de « cosmopolites », « Montréalais » ou « Haïtiens » sans qu'ils en soient réduits. Certains participants vivent des expériences cosmopolites au quotidien, tout comme d'autres formes de pratiques transnationales, et restent ancrés dans le local montréalais.

Conclusion

Les pratiques transnationales des Haïtiens montréalais de deuxième génération interviewés sont différentes des premières générations et restent tout autant significatives dans leur vie. Enfants, avec leurs parents, la plupart ont voyagé annuellement à travers les pôles de la diaspora haïtienne afin de visiter la famille. Au moment de l'entrevue, la plupart d'entre eux se rendaient de façon beaucoup plus sporadique dans ces mêmes villes (New York, Boston, Miami, Philadelphie). Toutefois, des liens sont maintenus de façon presque quotidienne avec la famille élargie, qu'elle soit à Montréal ou ailleurs, soutenus souvent par Internet et les réseaux sociaux. Ces derniers sont entre autres importants dans l'organisation d'événements, que ce soit un baptême à Montréal, un mariage à

Boston ou une visite chez un oncle en Haïti. À ce propos, le premier voyage en Haïti a été extrêmement significatif pour les participants de la deuxième génération sur plusieurs plans. Cela aura été le moment de confronter l'Haïti qu'ils s'étaient imaginée, avec le discours craintif des parents et avec la couverture médiatique négative. La plupart y ont vécu une expérience très positive qui a parfois pris la forme d'une quête identitaire. Certains se sont sentis chez eux, et y ont formé un ancrage, alors que d'autres ont eu l'impression d'y être étranger, ce même sentiment vécu à la fois ici et là-bas. Pour plusieurs, des projets ont émergé de ce voyage; construction d'une maison, d'un ancrage et aide au développement. En effet, quelques-uns ont l'impression qu'il est de leur devoir, en tant que membre de la diaspora, d'apporter leurs connaissances au développement du pays.

Les réseaux transnationaux accessibles par les NTIC aident d'ailleurs beaucoup dans la formulation et la réalisation de ces projets en terre haïtienne. De ces voyages et projets, plusieurs aspects de la vie montréalaise s'en sont trouvés changés. C'est le cas par exemple, de Junior qui a réalisé, suite à sa visite en Haïti, que tout ce qu'il aimait de la maison familiale de son enfance était en fait un trait culturel haïtien, créant ainsi un ancrage significatif haïtien à Montréal. Pour d'autres, comme Louis ou Frédéline, ce sont les réseaux sociaux qui offrent des possibilités d'identification à la diaspora haïtienne, avec certaines pages relayant des nouvelles positives concernant des Haïtiens, ou avec des pages d'humour concernant les mœurs haïtiens auxquels s'identifier. Pour plusieurs d'entre eux, d'ailleurs, les médias de masse québécois ne répondent pas à leurs besoins d'identification ou à leurs préférences culturelles. C'est pourquoi, certains interviewés se tournent vers une culture cosmopolite. Cette dernière correspond mieux à leurs identités, leurs appartenances étant surtout dirigées sur Montréal comme ville multiculturelle. Il est intéressant de noter que quelques

participants ont avoué explicitement ne pas fréquenter les Haïtiens nouvellement arrivés. Alors que les Haïtiens de façon générale étaient désignés sous le terme « nous », « eux » les nouveaux arrivants d'Haïti à Montréal étaient parfois clairement différenciés dans les discours. Le prochain chapitre leur est consacré.

CHAPITRE V

Les nécessaires mobilités et ancrages des nouveaux arrivants

*Je n'ai même plus besoin
du sommeil pour passer
d'un monde à un autre.
Les frontières sont devenues
si floues que je ne sais plus
de quel côté je suis.*

Dany Laferrière – Chronique de la dérive douce (1994)

Le 12 janvier 2010, un séisme de magnitude 7,3 frappe la capitale haïtienne. Les chiffres officiels font état de 300 000 morts, autant de blessés et de 1,2 million de sans-abris. Maisons, hôpitaux, écoles, Palais National, ministères... rien n'est épargné et l'état d'urgence est déclaré pendant plus d'un mois. À Montréal, c'est le branle-bas de combat dans les organismes communautaires haïtiens. La Maison d'Haïti est submergée de demandes de toutes sortes, que ce soit pour de l'aide psychologique ou du parrainage. Durant plus d'un mois, les gens se sont présentés avant les heures d'ouverture, pourtant allongées, et ont fait la file devant la porte de l'organisme; chose inédite. Plus de 4000 personnes ont fait appel à la Maison d'Haïti dans le mois qui a suivi le séisme, 250 bénévoles ont été mobilisés (Lebeuf, 2011, 12 janvier).

Il est peut-être encore trop tôt pour parler de troisième vague de migration haïtienne, toutefois les visages de la migration se diversifient certainement suite à cette catastrophe qui s'est abattue sans distinction socio-économique. De nombreuses personnes quittent Haïti vers les États-Unis, le Canada, mais aussi l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud, s'établissant particulièrement au

Brésil. Au Québec, les règlements pour le parrainage s'assouplissent, permettant à plus de 8 400 Haïtiens de faire leur entrée entre 2010 et 2012, toutes catégories d'immigration confondues (Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, 2012, 11 janvier).

Ce chapitre concerne en partie ces nouveaux arrivants. Il sera question dans un premier temps des raisons qui ont motivé le départ, d'imaginaire et de projet migratoire. Les facteurs ayant contribué à la formation de l'imaginaire migratoire sont détaillés, puis les attentes des participants sont mises en lien avec leur expérience de la migration. Une analyse des mobilités et des ancrages aux caractéristiques communes pour la plupart des participants, dans laquelle le rôle des médias est mis en exergue, est présentée. Finalement, trois études de cas sont développées pour illustrer la diversité des formes prises par le processus d'ancrage à Montréal et les nombreuses influences que peuvent avoir les pratiques et réseaux transnationaux dans ce dernier.

Cinq des sept prochains participants sont arrivés suite au séisme. Eugène et Sinclair sont arrivés en 2010, Marguerite et Rodolphe en 2013 et Lucienne en 2014. Les deux autres participants sont arrivés avant cet événement marquant, soit en 2005 pour Michel et en 2007 pour Walter. L'échantillon comporte des individus qui ont été soit acceptés grâce au programme de travailleurs qualifiés et d'autres, qui ont été parrainés par un membre de leur famille. Le hasard a fait en sorte que ces derniers ont tous immigré seuls ou avec leurs enfants, laissant leur conjoint ou leur conjointe derrière dans l'espoir de les parrainer à leur tour. La majorité d'entre eux ont quitté des suites du séisme et ils n'auraient pas nécessairement quitté Haïti sans la détérioration de leurs conditions de vie après la catastrophe naturelle. Les projets migratoires et les raisons de départ sont diversifiés

tout en restant à l'intérieur d'une même trame narrative : celle d'un meilleur avenir pour soi ou pour ses enfants.

Je suis arrivé ici en septembre 2004 suite à l'instabilité politique. Mais avant j'avais une bonne vie professionnelle dans mon pays. J'ai travaillé comme comptable. C'est justement pour donner une chance à mes enfants, que j'ai décidé de venir vivre au Canada. J'ai participé dans le programme des travailleurs qualifiés et le Canada m'a accepté finalement après avoir étudié mes dossiers. / Walter, 49 ans, 28-01-2015

J'étais à l'Université de Port-au-Prince, il y a une entente bilatérale entre l'Université d'État d'Haïti et l'Université de Montréal pour permettre à certains étudiants haïtiens de venir en échange ici. J'ai eu la chance d'être admis, j'ai été boursier aussi dans ce programme, c'est grâce à cette bourse que je suis venu ici, en 2013. (...) J'étais à Port-au-Prince, les maisons qui étaient à côté de où je vivais étaient effondrées. Il n'y avait rien pour moi. Chaque jour était un stress. Alors là je me suis dit, ce serait mieux de vivre ici. / Rodolphe, 32 ans, 19-05-2014, Maison d'Haïti

Après le tremblement de terre, ce qui s'est passé en Haïti pour moi, je trouve que c'était, comment je dirais., la vie était vraiment difficile. J'ai perdu toutes mes affaires, je travaillais à Port-au-Prince, j'avais mon business, j'ai tout perdu, tout écrasé. J'ai passé plusieurs mois à dormir à la belle étoile. (...) Mon objectif c'est faire venir ma famille ici. Les aider à s'intégrer dans la communauté québécoise. Le forcer [fils] à faire les études, les études c'est la meilleure chose dans la vie. / Sinclair, 42 ans, 19-05-2014

Après le tremblement de terre, en Haïti, il y a beaucoup de problèmes. Le pays pas fonctionné, je vis avec beaucoup de difficultés. Le pays n'a pas d'activités et puis plusieurs bruits, des gens voulaient entrer, quand je dors le soir, stressé. Parce que je rentre ici avec tout le stress, je ne dors pas le soir. Le tremblement de terre, il a fatigué. / Marguerite, 40 ans, 10-05-2014, Maison d'Haïti

Imaginaire migratoire, passage à l'acte et arrivée

À la lumière de plusieurs écrits (Appadurai, 2001; Simon, 2008), la formulation de projets migratoires se fait en adéquation avec l'imaginaire migratoire, puisé dans les *mediascapes*. Quelles attentes avaient les interviewés ? Comment s'imaginaient-ils leur nouvelle vie? Certains des participants ont fait le choix de venir s'établir au Canada, d'autres n'ont pas eu la chance de choisir leur nouveau pays. Dans l'urgence qui a suivi le séisme, plusieurs ont vu l'assouplissement des règles de parrainage comme leur seule chance de quitter le pays et l'ont prise. Les citations précédentes de

Rodolphe, Sinclair et Marguerite témoignent des difficultés logistiques comme psychologiques vécues à la suite du 12 janvier.

Certains sont venus au Québec avec la ferme intention d'y rester. Pour d'autres, l'avenir dépendra de plusieurs facteurs, comme la réunion de la famille proche ou bien la réussite professionnelle. L'imaginaire forge les attentes et cet imaginaire peut être influencé par une panoplie d'images, d'informations, de ouï-dire, etc. La quantité de matériel offert à l'imagination et la médiation de celui-ci est unique à l'époque contemporaine. La télévision, le cinéma et le web, dans toute sa diversité médiatique, véhiculent encore de façon dominante le quotidien, les modèles et les produits culturels des sociétés occidentales, la plupart blanches et dans l'hémisphère nord (Simon, 2008). Pour Simon (2008), « ces images diffusent des représentations souvent complaisantes ou tronquées des réalités du quotidien auxquelles seront confrontés la grande majorité des migrants dans la plupart des pays d'accueil. Ainsi, de chez soi, chacun peut s'approprier virtuellement l'espace migratoire mondial » (p.116).

Avant d'entamer des démarches d'immigration au Canada en tant que travailleur qualifié, Eugène n'avait qu'une vague idée de la réalité canadienne et n'avait pas de contacts familiaux au Canada. Le Québec était « un mystère » pour lui, outre le fait qu'il savait que la province était francophone et que les études étaient moins coûteuses qu'aux États-Unis. Ayant feuilleté un livre sur le marché de l'emploi québécois fourni par le gouvernement de la province, il s'est fait une « *grande idée sur la possibilité d'intégration* » :

On nous disait « Au Québec nous sommes une société multiculturelle, ouverte, laïque, etc, on est à la recherche de personnes motivées, de cadres, de professionnels, pour développer notre société, parce qu'on est une société accueillante, etc. » c'est le message que je recevais lorsque j'ai enclenché ma demande en Haïti. / Eugène, 36 ans, 08-09-2014

Eugène ne s'est toutefois pas senti accueilli comme il l'espérait. Au niveau professionnel, il cumule des emplois sans lien avec sa formation universitaire en langue française, étant professeur de français de métier. Eugène, qui se dit intellectuel amoureux des lettres, connaissait également Montréal pour les auteurs haïtiens qui y vivent et pour les nombreuses maisons d'éditions haïtiennes :

Je suis un écrivain, je publie chaque année au moins un recueil de poésie. (...) J'ai fondé ma propre maison d'édition parce qu'après plusieurs mois de démarche, je n'ai pas trouvé de maison d'édition prête à me publier. C'est une déception aussi à ce niveau-là... Montréal était un peu mythique pour moi, avec des gens comme Dany Laferrière qui y sont reconnus... / Eugène

Montréal est effectivement considérée comme un des pôles culturels haïtiens très importants en Amérique du Nord, notamment grâce à son caractère francophone. Dans l'imaginaire migratoire d'Eugène, il s'agissait d'une ville toute désignée pour un écrivain haïtien, mais la réalité a été toute autre pour lui.

Rodolphe a un frère qui est à Montréal depuis 10 ans. Les échanges qu'il a eus avec son frère, en plus du compte Facebook de ce dernier, ont alimenté son imaginaire et son désir d'aller au Canada: *« il y avait quelques photos de lui et de sa famille sur Facebook, ça revenait souvent, ça m'est comme entré dans la tête, ça avait vraiment l'air bien ici ».*

Internet et les réseaux sociaux, lorsqu'on a les moyens d'y accéder, influencent certainement l'imaginaire migratoire, rendant le projet de migration plus tangible, selon Simon (2008) :

Les nouveaux canaux de la révolution communicationnelle par la multiplication des sites, des communautés informatiques, des blogues dans les pays du Nord comme au Sud apportent dès à présent leur contribution à la recomposition permanente des contenus de l'imaginaire migratoire et à son élargissement à l'ensemble des habitants de la planète. (Simon, 2008, p.117)

Les NTIC permettent de voyager virtuellement. Walter a eu la chance de voyager réellement. Son imaginaire migratoire a été construit principalement autour de ses voyages en Amérique du Nord. Pasteur, il était invité à aller prêcher aux États-Unis. Il s'est également rendu quelques fois au Québec, à Montréal, en vacances avec sa famille. Avec plus de 20 voyages en tout, il était familier avec la vie aux États-Unis et au Canada. S'il avait eu à choisir, il aurait choisi de s'installer aux États-Unis : « *Je préférerais les États-Unis, c'est mieux* ». Mais voilà, il n'a pas choisi, il est allé où on a accepté sa demande. C'est le cas de plusieurs participants; s'ils sont ici aujourd'hui, ce n'est pas parce que leur imaginaire migratoire les a poussés vers Montréal, le Québec ou le Canada, c'est parce que c'était le seul endroit où ils avaient l'opportunité de s'établir. Pour la plupart, quitter Haïti était un rêve, un impératif auxquels ils ont pu accéder, pour aller où on les accepterait, où leurs proches vivent.

Le choix, ou plutôt l'urgence, était de quitter Haïti et non pas de migrer au Canada spécifiquement. Il s'agissait plutôt de migrer vers le Nord oui, peut-être, dans un de ces pays industrialisés occidentaux qui font rêver, où un pôle de la diaspora haïtienne est bien établi. En ce sens, les médias et l'imaginaire migratoire importent peu dans la mobilité des participants, ils sont allés où ils le pouvaient, voilà tout. Leur potentiel de mobilité transnationale, en d'autres termes de *motilité* transnationale (Kaufmann et al, 2003) est limité et contraint. Bien sûr l'imaginaire migratoire a joué un rôle certain dans la promesse d'une vie meilleure. Les participants ayant migré avec le programme

de travailleurs qualifiés s'attendaient à pouvoir exercer leur profession à Montréal, ce qui ne fut pas le cas.

Mobilités et ancrages

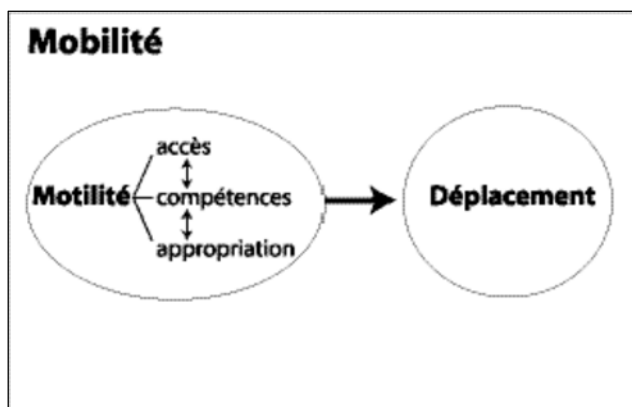
C'est à travers les mobilités, que ce soit dans la pratique même ou dans ces espaces, que des ancrages se forment. Dans un premier temps, il s'agira ici de voir en quoi les pratiques transnationales de mobilité que sont les voyages, et les ancrages qui peuvent en découler, ont été influencés par la migration. Ensuite, il sera question des ancrages laissés en Haïti par les pratiques transnationales que sont les transferts de fonds et la communication par les NTIC et de l'influence de ces dernières sur le « ici et maintenant », soit le quotidien montréalais.

Mobilités passées et immobilités présentes

Il y a deux types de mobilité; la géographique et la sociale. Selon Kaufmann(2012), l'une inclut l'autre, c'est-à-dire que la migration se fait souvent dans une perspective d'ascension sociale, de mobilité sociale vers le haut. Comme les attentes des interviewés analysées dans la section précédente le suggèrent, l'idée d'une amélioration des conditions de vie était d'ailleurs omniprésente. Le concept de *motilité* plus tôt énoncé peut également être appliqué à l'analyse de la mobilité des participants. La motilité se définit comme « la manière dont un individu ou un groupe fait sien le champ du possible en matière de mobilité et en fait usage pour développer des projets. » (Kaufmann et Jemelin, 2004, p.3). Comme illustrée dans la figure 5.1, elle se compose de « l'ensemble des facteurs définissant la potentialité à être mobile dans l'espace » (Kaufmann et al, 2003, p.26). Toujours selon Kaufmann (2003; 2004), ces facteurs se divisent de façon tripartite : les facteurs

d'accessibilité, comme le coût du service ou son horaire, les compétences de l'individu à se mouvoir avec un savoir-faire et des capacités organisationnelles, puis les facteurs d'appropriation, qui sont « le sens donné par les acteurs aux accès et aux compétences. L'appropriation relève donc des stratégies, valeurs, perceptions et habitudes. » (Kaufmann et Jemelin, 2004, p.5)

Figure 5.1 La mobilité en schéma



Tirée de Kaufmann et Jemelin, 2004, p.6

La mobilité sociale est souvent tributaire de l'emploi. La plupart des participants s'attendaient à se trouver un emploi dans leur domaine. Walter, comptable en Haïti, est maintenant agent de sécurité. Rodolphe a un bac en droit et comptabilité de l'Université de Port-au-Prince, il est plongeur dans un hôtel du centre-ville. Eugène, professeur de français, est vendeur dans les télécommunications. Marguerite, qui avait son magasin, bénéficie maintenant de l'aide sociale. Lucienne (38 ans, 11-05-2015, Maison d'Haïti) a démissionné de son poste d'éducatrice spécialisée en Haïti et n'a pas de travail à Montréal depuis son arrivée, il y a un an. Seulement Michel (38 ans, 25-01-2015) a réussi à repartir une entreprise à Montréal. Les travailleurs qualifiés sont venus finalement occuper des emplois non qualifiés, souvent précaires. Les problèmes d'insertion économique et la

déqualification sur le marché du travail des Haïtiens, mais aussi de migrants d'autres origines, sont des phénomènes bien connus et étudiés à Montréal (Labelle, Salée et Frenette, 2001; Renaud, Piché et Godin, 2003; Boucard, 2006). La mobilité sociale descendante des participants, leur situation précaire, est venue affecter négativement leur motilité, puis leur mobilité. La première catégorie des facteurs déterminant la motilité est l'accessibilité. Pour la majorité des interviewés, avec leurs emplois précaires¹⁵, souvent mal rémunérés et sans vacances, la mobilité n'est même pas envisagée et la motilité est nulle puisqu'il n'y a pas d'accessibilité. La citation suivante de Walter n'est qu'un exemple d'une réalité exprimée par tous les participants :

J'ai de la famille à New York, Brooklyn, Caroline du Nord, autrefois j'allais souvent les visiter. J'allais chaque année aux États-Unis, mais là ça fait plus de 7 ans que je suis pas allé aux États-Unis. (...) J'ai pensé à retourner en Haïti souvent parce que sur le plan social, sur le plan économique ça allait mieux, j'étais comptable là-bas, ici ça arrive souvent qu'une année passe sans que j'aie pris de vacances, et prendre des vacances avec la famille ça prend beaucoup d'argent. En Haïti, voyager, prendre des vacances avec ma famille, c'était facile pour moi. / Walter

Certaines citations ci-dessus le suggèrent explicitement ; l'analyse des entrevues a permis d'entrevoir les différences de mobilité entre leur vie à Montréal et celle d'alors en Haïti. Cette nette différence s'explique sans doute en termes de salaires et de qualité d'emploi.

Avant de migrer au Canada, les participants avaient des pratiques de mobilités transnationales, beaucoup plus récurrentes. Ils voyageaient à l'étranger, pour visiter de la famille dans les divers pôles de la diaspora, mais également pour les vacances et le tourisme. Comme on le constate en comparant la figure 5.2 à la figure 5.3, la fréquence et la portée de ces voyages ont nettement diminué suite à

¹⁵ Précarité qui, comme vu dans les statistiques socio-économique sur les Montréalais d'origine haïtienne dans le chapitre II, est vécue par une majorité.

leur migration au Canada. On constate une réduction des ancrages multiples due à la contrainte économique.

Figure 5.2 Mobilités transnationales des interviewés nouveaux arrivants alors qu'ils vivaient en Haïti

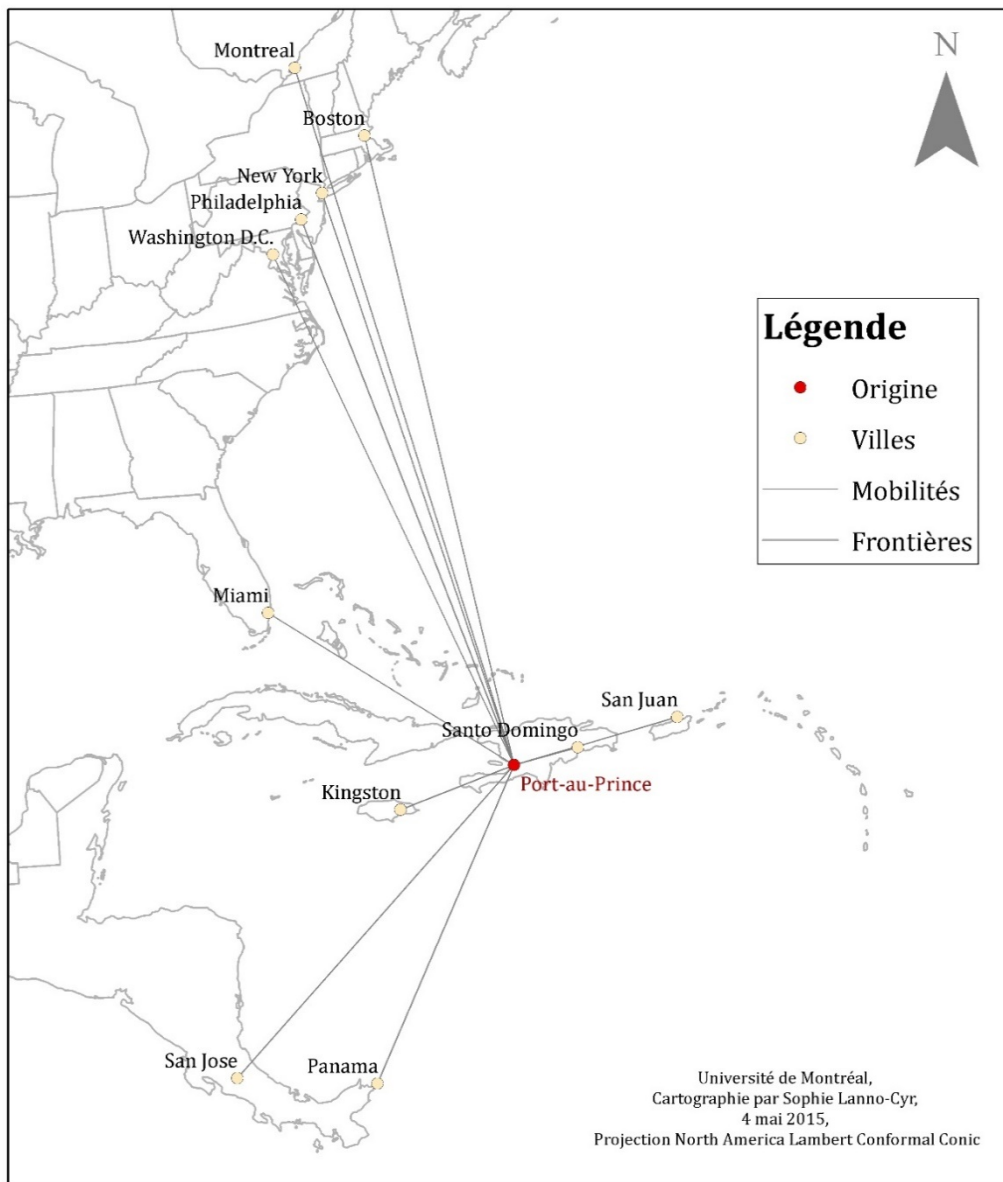
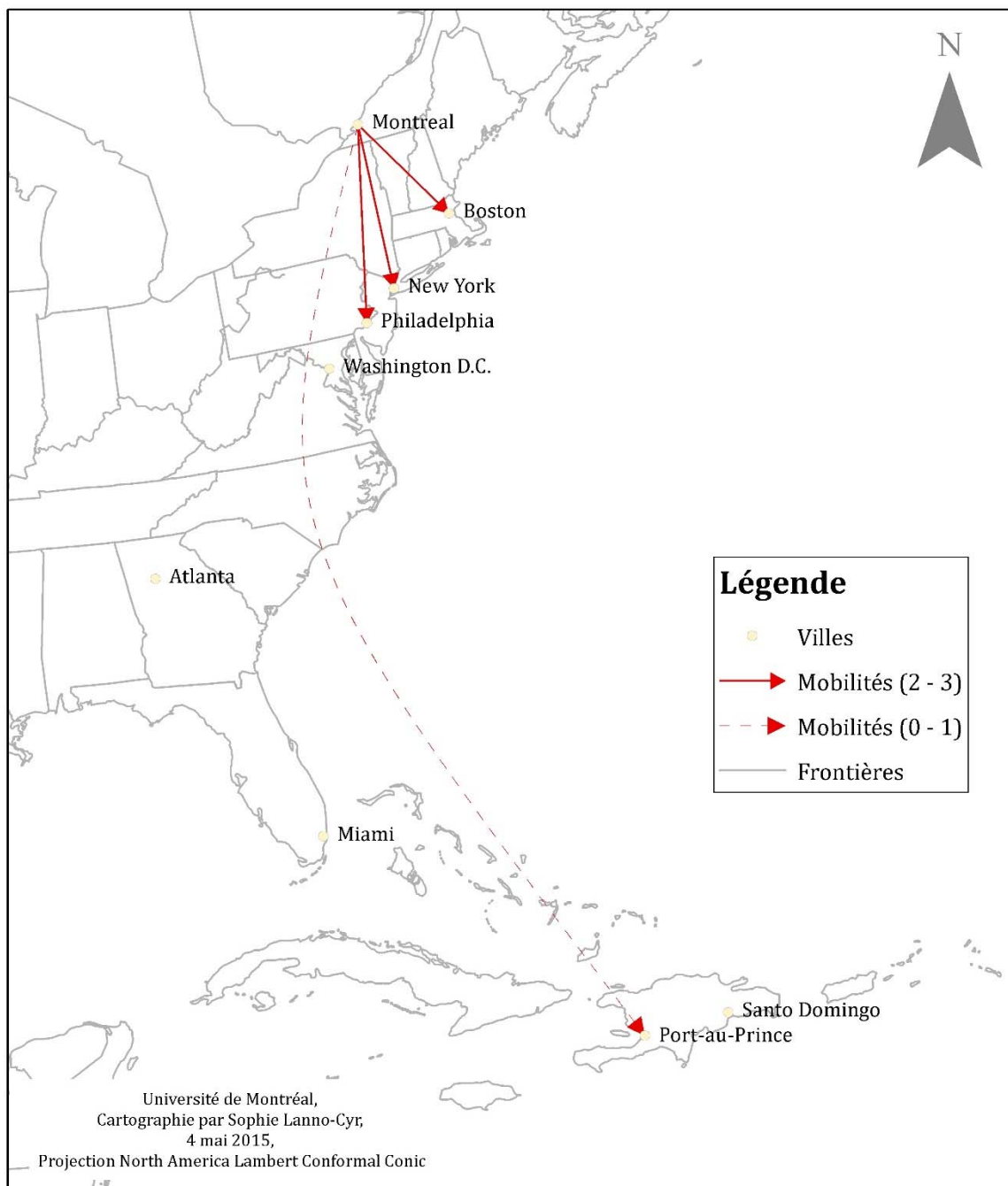


Figure 5.3 Mobilités transnationales des interviewés nouveaux arrivants Haïtiens vivant à Montréal



Des ancrages haïtiens protéiformes

Certaines pratiques transnationales contribuent au maintien d’ancrage en Haïti. Les transferts de fonds et l’utilisation des NTIC ont été largement abordés dans les discours et seront traités dans cette section. Mais tout d’abord, soulignons l’importance de l’insertion économique des nouveaux arrivants, facteurs déterminant d’une foule de dynamiques, dont le processus d’ancrage auquel une attention particulière est portée dans cette étude. Il a été mentionné précédemment que l’emploi occupé détermine les possibilités de mobilité soit la motilité. L’insertion professionnelle, ou son absence, influence également la capacité de créer un nouvel ancrage dans le pays d’accueil, pour plusieurs raisons. Nous aborderons plus tard l’exemple d’Eugène, pour qui l’emploi est primordial dans la réalisation de soi et de l’identité. Il sera ici question de l’importance de l’insertion sur le marché du travail, contraint par le transfert de fonds vers Haïti.

Les transferts de fonds

Pour faire suite à la section précédente qui relatait la baisse de mobilité transnationale des interviewés s’expliquant par des emplois souvent précaires, la difficulté à intégrer le marché du travail a maintes autres conséquences. Parmi celles-ci, des impacts sur le plan des transferts d’argent, pratiques transnationales économiques très importantes chez les nouveaux arrivants. Certains participants ont dénoté le fait que des membres de la famille restés au pays s’attendaient à recevoir une aide monétaire. Ces attentes ne sont pas étrangères à l’optimisme qu’avaient les participants eux-mêmes à propos du marché de l’emploi avant de migrer au Canada. Ainsi, Sinclair cumule les emplois à temps partiel, de peur de décevoir : *« C’est difficile de refuser, surtout qu’ils voient beaucoup d’espoir en toi, parce que eux ont pas eu la possibilité de venir encore, alors j’en envoie, pas assez... peut-être. Je cherche un*

deuxième emploi pour le soir ». Walter quant à lui, va jusqu'à s'endetter : « *J'ai fait l'erreur de m'endetter avec ma carte de crédit pour envoyer à ma femme, pour l'école des enfants, je pensais me trouver un emploi rapidement* ».

Leur quotidien est donc dicté par cette obligation d'envoyer des fonds et par ce lien gardé serré avec les proches en Haïti. L'argent qu'ils envoient va avoir un impact positif sur le quotidien de la famille proche en Haïti alors que l'impact sera plutôt négatif sur leur propre vie montréalaise, se faisant au prix de travail et d'efforts considérables. Toutefois, ce n'est pas le cas de tous. Rodolphe et Eugène envoient de l'argent seulement lorsqu'ils en ont assez et ne ressentent pas de pression sur ce plan. Comme mentionné dans le chapitre IV, l'envoi d'argent est une pratique financière transnationale courante au sein de la deuxième vague d'immigration (Labelle, Salée et Frenette, 2001). Cependant, à la différence de cette dernière vague, le phénomène inverse a également été remarqué au sein des participants. Marguerite, qui essaie de faire venir son mari, reçoit de l'argent de ce dernier pour aider avec les enfants. Lucienne, quant à elle, n'a pas encore trouvé d'emploi et reçoit de l'argent de sa famille également. Elle raconte : « *Souvent les gens pensent que c'est les gens qui habitent à l'étranger qui envoient de l'argent, mais moi quand j'étais en Haïti j'envoyais de l'argent à ma mère en Floride. Et là, on m'aide aussi* ».

Lucienne a été acceptée par le programme de travailleurs qualifiés alors que Marguerite a été parrainée par son frère suite au séisme. Toutes deux sont cependant les premières de la famille nucléaire à venir s'installer, avec les enfants, alors que le mari est resté en Haïti. Elles n'ont pas encore réussi à se trouver d'emploi et sont soutenues financièrement par leurs maris, alors qu'elles font les démarches pour les parrainer et font tout ce qui est en leur pouvoir pour offrir un environnement et une éducation de qualité à leurs enfants. Bien entendu, outre ces transferts de

fonds, d'autres pratiques lient Haïti, Montréal et les autres pôles de la diaspora à l'intérieur de réseaux. Il sera question dans la prochaine section des liens permis par les nouvelles technologies de l'information et des communications.

En direct d'Haïti : les médias comme connexion transnationale

Les NTIC

« offrent surtout les moyens de garder le contact, de maintenir le lien social, si important avec le lieu et la société d'origine, lien matériel et affectif, qui garantit le développement de l'entraide entre les membres d'une même famille ou d'un même réseau. Ils contribuent au renforcement nécessaire des relations à distance dans des champs migratoires de plus en plus étendus par la mondialisation des flux » (Simon, 2008, p.117)

L'utilisation des NTIC, tout comme leurs influences dans le maintien d'un ancrage en Haïti, dépendent de plusieurs facteurs. Tout d'abord, l'utilisation même de ces nouvelles technologies est différenciée. Les trois facteurs qui déterminent la motilité de Kaufmann et Jemelin (2004) pourraient s'appliquer également dans cas-ci avec l'utilisation des NTIC. Il y a tout d'abord une question d'accès, à un téléphone portable intelligent, à un ordinateur et au réseau Internet, revenant donc à une question de coût, de moyens financiers et de disponibilité. Viennent ensuite les compétences, c'est-à-dire l'apprentissage et la compréhension des possibilités offertes par les NTIC. Il y a finalement l'appropriation de ces moyens, la décision de les utiliser ou non selon ses besoins et selon la perception de ces derniers.

Les participants utilisaient, ou n'utilisaient pas, les NTIC chacun à leur manière dans leur lien avec Haïti. Prenons tout d'abord Eugène. Il est à Montréal depuis cinq ans, utilise les NTIC sur une base quotidienne et reste en contact constant avec ses amis en Haïti. Cette communication est

primordiale pour lui : « *Ça m'a aidé et ça m'aide à me passer de l'isolement, parce qu'ici c'est un isolement total, car ici j'en ai pas d'amis* ». Il y garde un ancrage socioaffectif fort, ne laissant place à une telle chose dans son nouveau lieu de vie. Il est très présent pour ses amis là-bas et il ne tisse pas de liens d'amitié forts ici, car nul besoin n'est. Selon les catégories de Ramos (2006), on pourrait qualifier d'ancrage à distance le lien quotidien dans lequel Eugène investit beaucoup. Cet ancrage, soutenu par les NTIC, est conservé dans le pays quitté vers lequel il tend, dans une perspective de retour.

Michel, dont la mère, les frères et sœurs vivent aux États-Unis, maintient le réseau familial grâce à une multitude de moyens de communication : « *Téléphone, avec le magic jack, What's app, Facebook* ». Sinclair a l'accès et les compétences pour utiliser ce qu'Internet offre comme moyens de communication, il ne s'est toutefois pas approprié ces moyens, préférant la simplicité et l'efficacité des cartes d'appel. C'est également le moyen utilisé par Marguerite. Toutefois, dans son cas, elle n'a pas accès au réseau Internet à la maison et n'a pas eu la possibilité de développer les compétences nécessaires à l'utilisation des nouvelles technologies. Il faut également souligner que sa principale source d'informations sur Haïti est son mari lors de leurs conversations téléphoniques.

À ce propos, Sinclair, qui n'utilise pas Internet comme moyen de communication, s'en sert toutefois hebdomadairement, de façon bien intégrée à sa routine, pour rester informé des actualités haïtiennes. Ainsi, tous les lundis matins, avant d'aller travailler, il écoute une émission radiophonique d'actualité haïtienne avec son téléphone intelligent. Walter aussi, écoute la radio d'Haïti en ligne, mais n'a pas le temps d'écouter la radio haïtienne montréalaise. Eugène est on ne plus connecté aux actualités haïtiennes; écoutant à la fois la radio d'Haïti en ligne et la radio de la communauté et lisant

les nouvelles en ligne. Lucienne, quant à elle, est très critique des médias haïtiens et remet en question la véracité des informations qui y sont véhiculées :

Ce qu'on entend à la radio, ce n'est pas ce qui se passe. Je travaille dans le domaine en Haïti, le milieu politique, ce qu'on entend ce n'est pas ce qui se passe. Si je veux savoir ce qui se passe, c'est dans le réseau. Si c'est dans les nouvelles, je suis sceptique alors non, je n'écoute pas les nouvelles haïtiennes. / Lucienne

Le réseau auquel fait référence Lucienne est celui de ses connaissances du milieu militant de gauche en Haïti. Elle continue d'être en contact avec eux surtout grâce à Facebook.

L'utilisation des NTIC est différente pour chacun des participants. Dans le cadre conceptuel au chapitre II, je posais la question à savoir si les NTIC et les connexions en temps réel qu'elles permettent ne génèrent pas des processus de multi-présence spatiale. Malheureusement, vu leur hétérogénéité, les données ne m'ont pas permis de développer cette prémisse. Toutefois, j'ai pu constater les écarts relatifs à l'accès et aux compétences des NTIC, qui sont loin d'être acquises par tous. L'analyse des entrevues dirigées menées à la Maison d'Haïti abonde dans le même sens : l'utilisation des NTIC dépend largement de l'âge et de la situation socioéconomique dont les migrants haïtiens sont issus, principalement pour le développement de compétences et le coût. Chose certaine, les appels téléphoniques restent essentiels dans le lien maintenu, que ce soit pour garder le contact avec des proches ou pour avoir des nouvelles générales du pays.

Vivre à Montréal : l'étude de trois cas

L'objectif de recherche est de mettre en lumière les impacts des pratiques transnationales dans la construction territoriale et l'ancrage des Haïtiens montréalais. Pour ce faire, un intérêt particulier

est porté au quotidien localisé, souvent plus transnational qu'il n'y paraît (Smith, 2001). En ce qui a trait aux nouveaux arrivants, nous avons vu que les NTIC, pour ceux pouvant les utiliser, s'avèrent un moyen très efficace de garder le contact avec des proches, qu'ils soient aux États-Unis ou en Haïti. La pression des transferts de fonds vers Haïti peut influencer le quotidien de ceux qui la subissent, les poussant à travailler davantage. Eugène a d'ailleurs mentionné cette problématique :

Ici, on se bat pour survivre... Il y a peut-être certaines choses qu'on a plus le loisir de faire en Haïti. On a le loisir d'aller dans des spectacles, le vendredi par exemple, il y a des vendredis littéraires, il y a les dimanches en poésie en Haïti. Donc j'avais ce loisir, je faisais partie d'un club toastmaster, j'étais scout, on a plein de loisirs de projets,, parce que comme enseignant, j'avais 36 heures de cours par semaine donc le reste, je faisais plein de choses, j'avais beaucoup plus d'activités sociales et culturelles qu'ici. Mais ici on a pas ce loisir, car il faut travailler pour survivre, payer les factures. La majorité des Haïtiens ici ont de l'argent à envoyer en Haïti aux deux semaines ou chaque mois.

Selon sa perception et son expérience, le travail prend une part considérable de son quotidien, à un point tel que les implications, sur le plan culturel, social ou politique, sont difficiles. Les ancrages de chacun leur appartenant, cette section retrace quelques exemples des constructions d'ancrage et le transnationalisme au quotidien des interviewés dans leur vie montréalaise.

Eugène : un pied dedans, un pied dehors

*Combien de temps faut-il
pour oublier mes amis laissés
à Port-au-Prince?
Il me suffit de fermer les yeux
pour me croire encore là-bas.
Le bruit des voitures est partout
le même. – Dany Laferrière, Chronique de la dérive douce (1994)*

Je suis un étranger, je sais déjà que je suis un étranger et que je le serai toujours quoi que je fasse./ Eugène

Cette citation d'Eugène reflète bien l'état d'esprit dans lequel il se trouve et l'amertume qui l'habite. Venu dans le but de parfaire ses connaissances, d'avoir des acquis sur les plans intellectuel et professionnel, il est clair ; « *jusqu'à maintenant je suis déçu* ». Ayant sa fiancée, des possibilités d'emploi et ses meilleurs amis en Haïti, on ne peut pas dire qu'il s'est ancré à Montréal. C'est d'ailleurs pourquoi il retourne tous les étés en Haïti : « *Je ne peux pas m'en passer, parce que pour moi, le fait que je sois seul ici, je sens toujours ce désir, chaque été, d'aller dans mon pays* ». Malgré tout, il n'abandonne pas ses projets à Montréal de sitôt, même s'ils sont différents de ceux qu'il s'imaginait :

Bon il y a certaines choses que je dois organiser, j'aimerais bien établir ma famille ici. Ma femme et enfants peut-être, j'aimerais rester pour fonder une famille ici avec ma fiancée. Donc j'aimerais rester pour peut-être les 5-10 prochaines années. Mais c'est certain que je vais continuer de faire le va-et-vient, retourner en Haïti chaque été. Donc dès que je rentre j'ai la possibilité de donner des charges de cours à l'Université, mais ça serait en été, d'avril jusqu'à juillet, à partir de l'an prochain, donc avoir un emploi dans les deux pays. / Eugène

Enseigner est la vocation d'Eugène. Intellectuel, il aime évoluer dans le milieu universitaire. N'étant pas prêt à sacrifier cette part importante de son identité, il a trouvé un moyen de continuer de le faire, tout en habitant Montréal. La profession d'Eugène semble être un ancrage important en Haïti. Il en retire beaucoup; plaisir, reconnaissance, apprentissage... son rêve aurait été de pouvoir enseigner à Montréal, mais il n'a pas pu s'y ancrer de cette façon. Cette mobilité biannuelle va lui permettre de retirer le meilleur des deux : un métier d'enseignant et la fondation d'une famille à Montréal., ce qui est non-négligeable dans la constitution des ancrages. Il veut offrir une éducation de qualité à ses futurs enfants et un meilleur départ dans la vie. Habitant à Rivière-des-Prairies, il ne s'est pas attaché au voisinage et veut déménager en banlieue de l'île de Montréal lorsque sa fiancée, qui deviendra sa femme (qu'il parrainera) va arriver.

Walter : un réseau utile

Si offrir un meilleur avenir à ses (futurs) enfants est une des motivations à rester à Montréal pour Eugène, c'est la principale pour Walter :

Je pense pas terminer ma vie au Québec. Je suis venu ici juste pour mes enfants, vraiment pour eux... Je laisserais le Québec quand ils commenceront à travailler, lorsqu'ils termineront leurs études. Je n'ai pas de problème avec Haïti, si c'était juste de moi, je retournerais tout de suite en Haïti. / Walter

Il commence d'ailleurs à penser sérieusement à se racheter une maison en Haïti, lui qui a tout vendu lors de son départ, mais comme il a répété durant l'entretien : « *je ne suis pas là pour faire ma volonté, mais pour faire la volonté de Dieu comme serviteur de Dieu* ». En effet, Walter est avant tout un pasteur, ce qui est digne d'intérêt sur le plan transnational.

Walter prêchait souvent aux États-Unis lorsqu'il habitait en Haïti, il s'y faisait inviter. Au fil des années, il a acquis une certaine popularité et un bon réseau de contacts et d'amis sur le plan pastoral. Ce réseau de connaissances nord-américain a fait en sorte qu'il n'a pas eu de difficulté à intégrer une église et exercer son ministère lorsqu'il est arrivé à Montréal. Depuis qu'il a sa propre église, une ou deux fois par année, il accueille de nouveaux fidèles qui se sont fait recommander son église alors qu'eux-mêmes habitaient aux États-Unis ou que leur famille y habitait. Il s'agit ici d'un impact clair de sa mobilité transnationale professionnelle d'alors sur son quotidien montréalais actuel. Sans ce réseau de pasteurs, personne ne se serait fait recommander d'aller à son église en particulier, et celle-ci aurait sans doute eu un peu moins de fidèles et de dynamisme qu'elle en a aujourd'hui.

C'est sûr que si j'entends que quelqu'un déménage à Boston, Philadelphie ou même Miami, je connais de très bons pasteurs dans ces villes, je vais rendre la pareille, pas parce que certains ont parlé de moi, mais aussi parce que je sais que ces hommes ont des talents pour transmettre la parole de Dieu.

On pourrait croire que l'église de Walter est un ancrage fort à Montréal, mais il semble qu'il soit prêt à lever l'ancre pour Haïti et qu'il reste seulement pour ces enfants.

Michel : l'ambiance de Montréal-Nord

*Quand je regarde
le ciel de midi
en évitant
les buildings, les pins
les couleurs, les odeurs
la musique de la langue,
je peux m'imaginer
à Port-au-Prince. – Dany Laferrière, Chronique de la dérive douce (1994)*

Contrairement à Walter, Michel n'a pas vendu sa maison lors de son départ, c'est le séisme qui le lui a enlevée.

Ça a vraiment créé une coupure, à partir de là, il n'y avait vraiment plus rien pour moi en Haïti. C'est à partir de là que j'ai décidé de concentrer mes efforts ici. (...) C'est cette même année-là que j'ai fondé mon entreprise.

Sa maison en Haïti était aussi celle de ses parents, maintenant décédés. Une demeure remplie de souvenir et siège de possibilités futures, qui était vraisemblablement un ancrage significatif pour Michel. Comme vu précédemment, la maison est un ancrage qui peut être très fort (Ramos, 2006). C'est celui qui a retenu Michel de se lancer en affaire à Montréal.

La perte de cet ancrage ne change rien au fait que Michel reste nostalgique d'Haïti, qu'il compare souvent à Montréal dans son discours.

En Haïti, il a plus une vie communautaire. Comme quand je rentrais chez moi, je finissais de travailler à 5h, et je rentrais à 7h, juste le temps de passer, les gens sont dans la rue, ils jasant, là tu passes, tu descends de ton auto, ils t'offrent à manger, ils t'offrent à boire, là tu peux passer 30 minutes facilement même 1h à jaser, avant de rentrer

chez soi. Des fois on rentre chez soi on a déjà mangé, parce qu'il y a tellement de voisins qui t'offrent des choses... donc la vie communautaire oui, ça me manque. Une chance que je peux retrouver ça ici un peu... À Montréal-Nord... On se sent quand-même un peu comme en Haïti, parce qu'il y a tellement d'Haïtiens dans le coin, on se sent pas trop dépaycé ici. J'ai un problème je peux aller voir le coiffeur à côté qui est Haïtien, je peux aller, on va blaguer, je peux aller en face... Ici je connais beaucoup plus mes voisins qu'où j'habite... vous allez voir même vous, si vous rester ici pendant 30 minutes, vous allez voir 4-5 personnes qui vont arriver, même si c'est pas pour des travaux, juste pour jaser un peu, juste avoir des nouvelles..

Il retrouve des éléments de la vie sociale qu'il avait en Haïti, davantage tournée sur le communautaire et le voisinage, à Montréal-Nord. Cela semble important pour lui et prend une part importante de son quotidien, puisque tout au long de la journée, des connaissances entrent dans son commerce, sans but précis outre celui de parler un peu. Toutefois, l'*ambiance* générale d'Haïti, des rues de Port-au-Prince lui manquent.

Un aparté sur la notion d'*ambiance* s'impose. D'abord, l'*ambiance* se réfère à l'expérience sensorielle vécue par un individu suite à la perception de signaux. Cette perception est différenciée selon chaque personne qui possède ses propres représentations, son imaginaire, ses émotions et son vécu (Augoyard, 2011). Ces signaux, qui peuvent être des bruits, des odeurs, l'éclairage ou bien l'architecture par exemple, contribuent à créer une *ambiance*, génératrice de sensations qui vont, dans l'esprit des individus, être associées au lieu (Pumain, Paquot et Kleinschmager, 2006). Mais l'*ambiance* n'est pas qu'une question de perception des signaux sensibles. Cette perception induit, souvent inconsciemment, un code de conduite, un rapport à l'altérité et à l'aspect social.

L'*ambiance* dans sa subjectivité perçue, peut évoquer des souvenirs d'autres lieux avec une *ambiance* similaire, procurant les mêmes sensations et sentiments. En ce sens, un individu peut se reconnaître dans une *ambiance*, et cette dernière pourrait même servir d'*ancrage*, comme c'est le cas

par exemple, des quartiers multiculturels du Montréal cosmopolite de certains deuxième génération. Toutefois, ce n'est pas le cas pour Michel à Montréal-Nord. L'ambiance dans les rues diffère radicalement de celle d'Haïti et les codes de conduite qui vont en découler également : « *Ici les jeunes ne se réunissent pas, quand ils essaient, la police arrive.* »

D'ailleurs ici j'ai l'impression que s'il y a 5-6 gars qui se mettent à jaser dans la rue, il y a quelqu'un qui va appeler la police. J'ai déjà vu ça ici dans le coin, devant là. Moi par exemple, j'ai un studio de répétition parce que je suis dans la musique aussi, juste des fois parce que les musiciens sortent et ils sont en groupe, il y a des voisins qui appellent la police. Moi j'ai eu un voisin qui habite même pas dans le bloc, qui habite dans un autre bloc qui a appelé la police.

Les rues et les espaces publics ne peuvent être investis comme en Haïti pour certains groupes de la communauté haïtienne dans Montréal-Nord, sous peine d'être contrôlés et dispersés par le service de police de la ville de Montréal, force de l'ordre mainte fois accusé de discrimination et profilage racial (Handfield, 2010, 9 août). Ce problème entraîne de vastes conséquences qui méritent toutes d'être l'objet de recherches; pour ce qui est de la présente étude, disons seulement que l'appropriation et l'ancrage pour certains, comme Michel, en sont plus ardues.

Conclusion

Pour conclure, l'imaginaire migratoire semble avoir joué un rôle dans le départ des interviewés de deuxième génération, mais pas dans le choix du Canada en particulier. Ils avaient la possibilité de venir au Canada, c'est donc vers Montréal, seul pôle nord-américain francophone de la diaspora haïtienne, qu'ils ont migré. Il faut dire que le séisme a joué un rôle de premier plan dans les facteurs répulsifs d'Haïti, ajoutant à l'instabilité politique et aux problèmes socioéconomiques. La migration au Canada s'est faite dans le but de s'offrir un nouveau départ, à soi comme à sa famille et à ses enfants. La réalité fut bien différente des attentes et espoirs précédant le grand saut, particulièrement

par rapport au marché du travail. Un seul des sept participants occupe présentement l'emploi qu'il avait en Haïti et pour lequel il a étudié. Cette mobilité sociale descendante, caractérisée par des emplois précaires, a engendré une baisse dans la mobilité dite géographique sur le plan transnational. La plupart des interviewés étaient très mobiles en Haïti, voyageant souvent à l'internationale pour des voyages ou pour visiter la famille. Ces mêmes pratiques de la mobilité se font beaucoup plus rares aujourd'hui, voire inexistantes pour quelques-uns. Parmi les pratiques transnationales qui ont été racontées, les transferts de fonds peuvent avoir un impact considérable sur le quotidien. Dans certains cas, la pression d'envoi d'argent en Haïti est telle que le travail prend une place considérable dans la vie des participants, rendant plus difficile la formation d'ancrage. Pour d'autres, connaissant une mobilité sociale descendante due aux difficultés d'intégration au marché du travail, ce sont des proches en Haïti qui envoient de l'argent à Montréal. Les NTIC viennent également soutenir le réseautage transnational, qu'il soit de nature familiale ou professionnelle. Ces dernières prennent une place différenciée dans la vie des interviewés, car tous n'ont pas l'argent et les connaissances pour les utiliser, laissant aux appels téléphoniques une importance certaine.

Les processus d'ancrage étudiés dans cette recherche sont d'ordre individuel, ainsi les ancrages différaient selon chacun. Pour Eugène, l'ancrage à Montréal a été difficile, car il ne peut se réaliser à travers sa vocation qu'est l'enseignement, aussi il garde des liens quotidiens et directs avec ses proches restés en Haïti, et ce, par les NTIC. Il prévoit toutefois être ancré à la fois à Port-au-Prince et à Montréal, d'un côté avec sa profession et de l'autre avec sa famille. Walter quant à lui est à Montréal pour offrir une meilleure éducation à ses enfants et retournerait en Haïti si c'était juste de lui. En attendant, il a pu profiter du réseau nord-américain de pasteur qu'il a intégré grâce à sa mobilité passée, ce dernier l'ayant aidé dans la promotion de son église en y attirant de nouveaux

fidèles. Finalement pour Michel, l'ancrage à Montréal est un peu plus aisé, car il retrouve à Montréal-Nord le côté communautaire et social. Toutefois, l'ambiance générale des espaces publics ne participe pas à l'ancrage étant donné la discrimination raciale qu'il subit et qu'il constate à l'endroit des Haïtiens dans l'espace public.

CONCLUSION

L'objectif de ce mémoire était de comprendre les liens entre les pratiques transnationales des Montréalais d'origine haïtienne, dont les médias forment une part importante, et la création d'ancrages. Les expériences migratoires différenciées de trois groupes ont été étudiées, soit les migrants de la première vague, ceux de deuxième génération et les nouveaux arrivants. Pour chaque groupe, il a été question, dans un premier temps, à travers les récits de vie, d'avoir une perspective longitudinale de leurs trajectoires, mobilités et ancrages. L'analyse du discours a ensuite permis de voir quelles sont les pratiques transnationales de chacun tout comme les ancrages. Il a ensuite été possible d'établir des liens et de voir dans quelles mesures les pratiques transnationales, et particulièrement les médias, influencent l'ancrage et la construction du territoire montréalais.

Les migrants de la première vague ont fui la dictature de Duvalier père et pensaient s'installer de façon provisoire à Montréal. À l'époque, dans les années 1960, les interviewés ont des pratiques politiques transnationales. Ils mènent une lutte sur deux fronts. D'une part le front nord-américain : contre le racisme et la discrimination subis par la diaspora noire (Chivallon, 2004), représentés à Montréal par l'affaire Sir Georges Williams. D'autre part, pour la démocratie en Haïti, à travers des groupes de militants haïtiens regroupés dans plusieurs grandes villes nord-américaines aujourd'hui considérées comme les pôles de la diaspora. La Maison d'Haïti ainsi que le BCHM regroupaient à l'époque de nombreux militants. La menace gouvernementale de renvoi de plus de 1000 migrants d'origine haïtienne au début des années 1970 a été l'élément déclencheur de la formation de ces deux organismes, qui ont utilisé les médias traditionnels pour faire pression contre le renvoi. À la

même époque, ils ont participé à la création de deux radios, dont les ondes ont beaucoup servi à critiquer la dictature haïtienne. Cette dictature s'est prolongée dans le temps, tout comme le séjour à Montréal des migrants. La fondation d'une famille, la formulation de projets dans le « ici et maintenant » combinées à la formation d'une communauté qui s'est soudée à travers des organismes et la radio, vont créer, pour certains, un ancrage montréalais assez solide pour ne pas vivre dans une perspective de retour. Pour d'autres, l'ancrage à distance en Haïti se traduit par un rêve et un espoir de retour en fin de vie et la difficulté de s'investir pleinement dans le quotidien actuel.

Les interviewés de deuxième génération, à l'instar des deux autres groupes, avaient des trajectoires hétérogènes. Toutefois, on remarque que la plupart, durant leur enfance, ont voyagé beaucoup avec leurs parents à travers les différents pôles de la diaspora aux États-Unis pour visiter de la famille. Ces voyages ont contribué très jeune à un imaginaire des lieux de la diaspora et à une conscience diasporique. En termes de mobilité significative, le premier voyage en Haïti constitue un point tournant de leur vie. La volonté toute naturelle de visiter son pays d'origine s'est accrue avec les images d'Haïti transmises par les médias traditionnels qu'ils ont reçues tout au long de leur vie. La volonté de confronter ces images très négatives à la réalité qu'ils rencontreraient lors d'une visite a joué un rôle dans la décision d'aller en Haïti. Ce premier voyage a été l'occasion pour certains de se créer un ancrage en Haïti. Cet ancrage se traduira notamment par la volonté d'un retour et d'un apport personnel au pays, renforçant ainsi le sentiment d'appartenance à la diaspora haïtienne. Ce premier voyage et ce nouvel ancrage ont eu des conséquences dans le quotidien montréalais, que ce soit au niveau de la nouvelle signification donnée au chez-soi ou bien au niveau de l'intérêt relatif aux actualités haïtiennes. Le sentiment d'appartenance à la diaspora est également renforcé par les nouveaux médias qui offrent du matériel de construction d'une communauté imaginée de la

diaspora beaucoup plus positive que ce que les interviewés avaient l'habitude de voir. L'appropriation des nouveaux médias nous informe également sur les traits culturels de ces migrants de deuxième génération, qui peuvent parfois être considérés comme cosmopolites. L'expérience cosmopolite montréalaise, reflétée par la volonté d'une prise de place plus grande dans l'espace médiatique et public, se traduit en façons particulières chez certains individus de deuxième génération de percevoir, de vivre et d'habiter la ville en accord avec leurs propres identités et valeurs. En ce sens, le cosmopolitisme que ces derniers vivent à Montréal, soutenu par les nouveaux médias, pourrait être un ancrage dont la principale caractéristique est de soutenir une cohérence identitaire.

Pour les nouveaux arrivants, il semble que le principal défi soit l'insertion économique. En effet, sans reconnaissance de leur formation, les interviewés ont beaucoup de difficulté à trouver un emploi. Parfois, avec l'obligation de transférer des fonds à la famille restée en Haïti, ils doivent travailler à tout prix et mettre de côté la possibilité d'un retour aux études. Cette pression pour l'envoi d'argent à la famille est un ancrage solide sinon un ancrage en Haïti qui n'est pas sans influence sur leur quotidien montréalais. Dans d'autres cas, la déqualification professionnelle, lorsque la profession est une part importante de l'identité et des projets de vie, est un obstacle considérable à l'ancrage à Montréal. Dans tous les cas, la nature du projet migratoire, avec ou sans perspective de retour, influence également la création d'ancrage. Il faut également souligner la baisse dans la mobilité et la perte d'ancrage, à travers les différents pôles de la diaspora, autre résultante des difficultés d'insertions professionnelles.

La question de recherche était la suivante : Quel est l'impact des pratiques transnationales, et plus spécifiquement des médias, dans la construction territoriale et l'ancrage des Haïtiens montréalais ? L'influence des diverses pratiques transnationales dans le quotidien et l'ancrage des interviewés a déjà été largement discutée; place aux médias.

Pour les migrants de la première vague, nous avons vu que la création de radios, où les propos tenus étaient très engagés politiquement et souvent dirigés vers Haïti, a participé à la formation de ce qu'on appelle aujourd'hui la communauté haïtienne de Montréal et à l'ancrage des individus en sol montréalais. Les deuxièmes générations quant à eux, ont recours aux NTIC et aux nouveaux médias plusieurs fois par jour, contribuant au sentiment d'appartenance à la diaspora haïtienne, mais également à une culture urbaine et cosmopolite dans laquelle s'ancre leur quotidien. Pour ce qui est des nouveaux arrivants, dans certains cas, les médias et les NTIC, avec plusieurs autres facteurs dont il a été question, aident à garder un ancrage très fort en Haïti et limitent la possibilité de formuler des projets et de s'ancrer à Montréal. Dans d'autres cas, où la perspective d'un retour en Haïti n'est pas envisagée ou pas considérée comme désirable, ces mêmes médias et NTIC constituent un support dans le quotidien montréalais et aident parfois même à l'ancrage.

Finalement, cette étude nous a révélé que les nouvelles pratiques des médias permises par les NTIC semblent être un nouveau type d'ancrage, qui n'a pas été abordé par Ramos (2006) dans sa typologie. Cette nouvelle possibilité d'ancrage transnational dans le « ici et maintenant » semble parfaitement inusité et donne lieu à de nouvelles perspectives de recherche.

Pour terminer, un bref retour sur le cadre conceptuel semble approprié. À la lumière des informations analysées à propos de la communauté haïtienne montréalaise et des pratiques de

certains de ces membres, la diaspora haïtienne revêt les contours d'une diaspora classique. En effet, elle ne semble pas dénotée de condition post-nationale (Appadurai, 2001) et n'a pas les caractéristiques d'une diaspora hybride (Chivallon, 2004). Haïti est un référent identitaire important, et les ancrages qui y sont déployés semblent souvent primordiaux dans la vie des participants. Toutefois, il est vrai que pour certains Haïtiens de deuxième génération les réseaux diasporiques et la culture urbaine de la diaspora, créée et diffusée par les nouveaux médias, ont une importance certaine, mais le référent national à Haïti reste très fort. Cette constatation émane peut-être d'un positionnement à la base même de mon étude qui d'emblée utilisait le terme « Haïtien » pour décrire la population à l'étude. Ce choix ne nous a permis que d'entrevoir l'importance culturelle et identitaire de la diaspora noire des Amériques pour les Haïtiens montréalais, diaspora avec laquelle ils partagent, comme décrit au début de ce travail, une partie d'histoire commune. Néanmoins cette étude a permis de mettre en lumière la façon dont les nouveaux médias participent à donner sens et continuité dans la mobilité et ainsi, favoriser les ancrages dans les lieux choisis par les participants favorisant le maintien d'une cohérence identitaire.

BIBLIOGRAPHIE

Agence France-Presse. (2012, 19 juin). Haïti reconnaîtra la double citoyenneté. *La Presse*. Repéré à <http://www.lapresse.ca/international/amerique-latine/201206/19/01-4536498-haiti-reconnaitra-la-double-citoyennete.php>.

Agence France-Presse. (2015, 9 avril). Haïti : 21 morts dans le naufrage d'un bateau de migrants. *La Presse*. Repéré à <http://www.lapresse.ca/international/amerique-latine/201504/09/01-4859664-haiti-21-morts-dans-le-naufrage-dun-bateau-de-migrants.php>.

Anderson, B. (2002). *L'imaginaire national, réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris, France : La découverte.

Anglade, G. (2009). Georges Anglade : Les Haïtiens dans le monde. *Île en île*. Repéré à <http://ile-en-ile.org/georges-anglade-les-haitiens-dans-le-monde/>

Appadurai, A. (1990). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory, Culture & Society*, 7(2), p. 295-310.

Appadurai, A. (2001). *Après le colonialisme*. Paris, France : Éditions Payot.

Audebert, C. (2011). La diaspora haïtienne : vers l'émergence d'un territoire de la dispersion? Dans C. A. Célius (dir.), *Le défi haïtien : économie, dynamique sociopolitique et migration* (p.193-212). Paris, France: L'Harmattan.

Audebert, C. (2012). *La diaspora haïtienne, Territoires migratoires et réseaux transnationaux*. Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.

Bailey, O.G., Georgiou, M. et Harindranath, R. (2007). Introduction: Exploration of Diaspora in the Context of Media Culture. Dans O.G. Bailey, M. Georgiou et R. Harindranath (dir.), *Transnational Lives and the Media: Re-Imagining Diasporas* (p.1-10). New York, États-Unis: Palgrave Macmillan.

Banque Mondiale. (2015). Données : Haïti. Repéré à <http://donnees.banquemondiale.org/pays/haiti>

Barnett, C. (2009). Media. Dans D. Gregory, R. J. Johnston, G. Pratt, M. Watts et S. Whatmore (dir.), *The Dictionary of Human Geography* (p.450, 5e édition). Oxford, Angleterre: Wiley Blackwell.

Bastien, A. (1985). La présence haïtienne à Montréal : évolution démographique et spatiale. *Cahiers québécois de démographie*, 14(2), p.241-257.

Beaude, B. (2012). *Internet; changez l'espace, changez la société*. Limoges, France : Éditions Fyp.

Beaverstock, J-V. (2001). Turning transnational: notes on the theorization of international migration. *International Journal of Population Geography*, 7, p.413-428.

Beck, U. (2006). *Cosmopolitan Vision*. Cambridge, Angleterre : Polity press.

- Bhabha, H.K. (1994). *Location of culture*. Londres, Angleterre: Routledge.
- Blunt, A. (2007). Cultural geographies of migration: mobility, transnationality and diaspora. *Progress in human geography*, 31(5), p.684-694.
- Bolzmann, C. (1996). *Sociologie de l'exil: une approche dynamique*. Zurich, Suisse: Seismo.
- Bouamama, S. et Tévanian, P. (2013). Peut-on parler d'un racisme post-colonial? Dans P. Blanchard et al.(dir.), *Culture post-coloniale 1961-2006* (p. 243-253). Paris, France : Éditions Autrement.
- Boucard, A. (2006). *La communauté haïtienne de Montréal : essai de sociologie*. Lévis, Québec : Fondation littéraire Fleur de Lys.
- Bourdieu, P. (1986). L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, (62-63), p.69-72.
- Bourdieu, P. (2003). L'objectivation participante. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5(150), p.43-58.
- Brodwin, P. (2011) The Dialectic of Marginality in the Haitian Community of Guadeloupe. French West Indies. Dans R.O Jackson (dir.), *Geographies of the Haitian diaspora* (p.34-50). Londres, Angleterre: Routledge.
- Bruneau M. (2004). *Diasporas et espaces transnationaux*. Paris, France : Ed Economica.
- Bruneau, M. (2011). Phénomène diasporique, transnationalisme, lieux et territoires. *CERISCOPE Frontières*. Répéré à <http://ceriscope.sciences po.fr/content/part4/phenomene-diasporique-transnationalisme-lieux-et-territoires>
- Burrick, D. (2010). Une épistémologie du récit de vie. *Recherches qualitatives*, hors-série(8), p.7-36.
- Camilleri, C. (1990). Identité et gestion de la disparité culturelle : essai d'une typologie. Dans C. Camilleri et al. (dir.) *Stratégies identitaires* (p.85-110). Paris, France : Presses universitaires de France.
- Castells, M. (1998). *La société en réseaux : l'ère de l'information*. Paris, France : Éditions Fayard.
- Chicaud, M.-B. (1984). *Enfants sans racines* Paris, France : Éditions Fleurus.
- Chivallon, C. (2004). *La diaspora noire des Amériques*. Paris, France : CNRS éditions.
- Christensen, M., Jansson, A. et Christensen, C. (2011). *Online territories*. New-York, États-Unis: Peter Lang.
- Cohen, R. (1996). Diaspora and the Nation-state: From Victims to Challengers. *International Affairs* (72), p.507-520.
- Conradson, D. et Latham, A. (2005). Transnational urbanism : attending to everyday practices and mobilities. *Journal of ethnic and migration studies*, (31), p.227-233.
- Crenshaw, K.W. et Bonis, O. (2005). Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du Genre*, 2(39), p.51-82.

- Cresswell, T. (2010). Mobilities I: catching up. *Progress in human geography*, 35(4), p.550-558.
- Di Méo, G. (1999). Géographies tranquilles du quotidien. *Cahiers de Géographie du Québec*, 43(118), p.75-93.
- Di Méo, G. (2007). Identités et territoires : des rapports accentués en milieu urbain? *Métropoles*, (1), p.69-94.
- Drotbohm, H. (2011). Deporting Diaspora's Future? Forced Return Migration as an Ethnographic Lens on Generational Differences among Haitian Migrants in Montréal. Dans R.O Jackson (dir.), *Geographies of the Haitian diaspora* (p.185-205). Londres, Angleterre: Routledge.
- Elamé, E. (2010). Migration circulaire, tourisme de racines et développement local : le cas des migrants duala de France. *Téoros. Revue de recherche en tourisme*, 29(1), p.46-54.
- Faist, T. (2012). Toward a Transnational Methodology: Methods to Address Methodological Nationalism, Essentialism and Positionality. *Revue européenne des migrations internationales*, 28(1), p.51-70.
- Gay, D. (2004). Les Noirs du Québec, 1629-1900. Sillery, Québec : Septentrion.
- Germain, A. et Poirier, C. (2007). Les territoires fluides de l'immigration à Montréal ou le quartier dans tous ses états. *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 10(1), p.107-120.
- Georgiou, M. (2002). Les diasporas en ligne: une expérience concrète de transnationalisme. *Hommes et migrations*, (1240), p.10-18.
- Georgiou, M. (2006). Diaspora, Identity and the Media: Diasporic Transnationalism and Mediated Spatialities. Cresskill, États-Unis: Hampton Press.
- Gilroy, P. (1993). The black Atlantic. Cambridge, États-Unis: Harvard University Press.
- Glick Schiller, N., Basch, L. et Blanc-Szanton, C. (1992). Transnationalism: a new analytical framework for understanding migration. Dans N. Glick Shiller et al. (dir.), *Towards a transnational perspective on migration* (p.1-24). New-York, États-Unis: New-York academy of sciences.
- Glick Schiller, N., Basch, L. et Blanc-Szanton, C. (1995). From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration. *Anthropological Quarterly*, 68(1), p.48-65.
- Glissant, É. (1997). *Traité du tout monde*. Paris, France: Gallimard.
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. Dans J. Rutherford (dir.), *Community, Culture, Difference* (p.222-237). Londres, Angleterre : Lawrence and Whisart.
- Hall, S. (1995). New cultures for old. Dans D. Massey et P. Jess P. (dir.), *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization* (p.175-211). Oxford, Angleterre: Oxford University Press.
- Handfield, C. (2010, 9 août). Profilage racial au SPVM: un rapport alarmant. *La Presse*. Repéré à <http://www.lapresse.ca/actualites/montreal/201008/08/01-4304900-profilage-racial-au-spvm-un-rapport-alarmant.php>

- Hannerz U. (1989). Notes on the Global Ecumene. *Public Culture*, 1(2), p. 66-75.
- Hannerz U. (1990). Cosmopolitans and Locals in World Culture. *Theory Culture Society*, 7, p.237-251.
- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity*. Oxford, Angleterre: Blackwell.
- Helly, D. (2006). Diaspora : un enjeu politique, un symbole, un concept ? *Espace populations sociétés*, (1), p.17-31.
- Hume, Y. (2001). On the Margins : The Emergence of a Haitian Diasporic Enclave in Eastern Cuba. Dans R.O Jackson (dir.), *Geographies of the Haitian diaspora* (p.71-90). Londres, Angleterre: Routledge.
- Hurbon, L. (1987). *Comprendre Haïti*. Paris, France : Les Éditions Karthala.
- Icart, L. (2006). Haïti-en-Québec : notes pour une histoire. *Ethnologues*, 28(1), p. 45-79.
- Imbert, C. (2005). Ancrage et proximités familiales dans les villes nouvelles franciliennes : une approche comparative. *Espaces et sociétés*, (119), p.159-176.
- Jackson, P., Crang, P. et Dwyer, C. (2004). Introduction: the spaces of transnationality. Dans P. Jackson, P. Crang et C. Dwyer (dir.), *Transnational spaces* (p.1-23), Londres, Angleterre : Routledge.
- Jackson, R O. (2011a). *Geographies of the Haitian diaspora*. Londres, Angleterre: Routledge.
- Jackson, R.O. (2011b). Introduction: les espaces haïtiens, Remapping the geography of the Haitian diaspora. Dans R.O Jackson (dir.), *Geographies of the Haitian diaspora* (p.1-16). Londres, Angleterre: Routledge.
- Jackson, R.O. (2011c). The uses of diaspora among Haitians in Boston. Dans R.O Jackson (dir.), *Geographies of the Haitian diaspora* (p.135-162). Londres, Angleterre: Routledge.
- Jolivet, V. (2010). Les Haïtiens à Santo Domingo: une masse invisible? *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, 87(3), p.324-335.
- Jolivet, V. (2015). *Miami la cubaine. Géographie d'une ville-carrefour entre les Amériques*. Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.
- Kastoryano, R. (2000). Immigration, communautés transnationales et citoyenneté. *Revue internationale des sciences sociales*, (165), p.353-359.
- Kaufmann, V., Schuler, M., Crevoisier, O. et Rossel, P. (2003). Mobilité et Motilité, de l'intention à l'action. *Cahier du LASUR* 4. Répéré à infoscience.epfl.ch/record/114253/files/CahierLaSUR04_Motilite.pdf
- Kaufmann, V. et Jemelin, C. (2004). La motilité, une forme de capital permettant d'éviter les irréversibilités socio-spatiales ? Répéré à http://www.philippepierre.com/_media/kauffman_mobilite_comme_capital.pdf

- Kaufmann, V. (2012). Mobilités. *Forum vies mobiles*. Repéré à <http://fr.forumviesmobiles.org/reperes/mobilite-446>
- Labelle, M., Larose, S. et Piché, V. (1983). Émigration et immigration : les Haïtiens au Québec. *Sociologie et sociétés*, 15(2), p.73-87.
- Labelle, M. (1987). Idéologie de couleurs et classes sociales en Haïti. Montréal, Québec : Les Éditions du CIDIHCA.
- Labelle, M., Salée, D. et Frenette, Y. (2001). Incorporation citoyenne et/ou exclusion? La deuxième génération issue de l'immigration haïtienne et jamaïcaine. *Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté*, Montréal, UQAM.
- Laferrière, D. (1994). Chronique de la dérive douce. Montréal, Québec : Éditions Boréales.
- Le Gall, J. (2005). Familles transnationales : bilan des recherches et nouvelles perspectives. *Les Cahiers du Grès*, 5(1), p.29-42.
- Lebeuf, S-H. (2011, 12 janvier). Folie furieuse et générosité, se rappellent des bénévoles. *Radio-Canada*. Repéré à <http://blogues.radio-canada.ca/haïti-seisme/2011/01/12/folie-furieuse-et-generosite-se-rappellent-des-benevoles/>
- Levitt, P. et Jaworsky, B.N. (2007). Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends. *Annual Review of Sociology*, 33, p.129-156.
- Manzagol, C. (2003). La mondialisation : données, mécanismes et enjeux. Paris, France: Armand Colin.
- Martinez, S. (2011). The Onion of Oppression: Haitians in the Dominican Republic. Dans R.O Jackson (dir.), *Geographies of the Haitian diaspora* (p.17-33). Londres, Angleterre: Routledge.
- Mattelart, T. (2007). Médias, migrations et cultures transnationales. Bruxelles, Belgique : Éditions de boeck.
- Mattelart, T. (2008). Pour une critique des théories de la mondialisation culturelle. *Questions de communication*, 13, p.269-287.
- Mattelart, T. (2009). Les diasporas à l'heure des technologies de l'information et de la communication : petit état des savoirs. *Tic & sociétés*, 3(1-2) p.11-57.
- Meintel, D. (1992). L'identité ethnique chez les jeunes Montréalais d'origine immigrée. *Sociologie et sociétés*, 24(2), p.73-89.
- Melyon-Reinette, S. (2009). Haïtiens à New York City : Entre Amérique noire et Amérique multiculturelle. Paris, France: L'Harmattan.
- Mills, S. (2010). The Empire Within: Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal. Montreal, Québec: McGill-Queen's University Press.

Mills, S. (2012). Quebec, Haiti, and the Deportation Crisis of 1974. *The Canadian Historical Review*, 94(3), p. 405-435.

Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion. (2012, 11 janvier). Deux ans après le séisme en Haïti. *Communiqué*. Réperé à <http://www.micc.gouv.qc.ca/fr/presse/communiques/com20120111.html>

Mitchell, K. (2003). Cultural geographies of transnationality. Dans K. Anderson et al. (dir.), *Handbook of cultural geography*, (p.74-87). Londres, Angleterre : Sage.

Mooney, M. (2011). Mediating institutions and the adaptation of Haitian immigrants in Paris. Dans R.O Jackson (dir.), *Geographies of the Haitian diaspora* (p.113-134). Londres, Angleterre: Routledge.

Morin, F. (1993). Entre visibilité et invisibilité: les aléas identitaires des Haïtiens de New York et Montréal. *Revue européenne des migrations internationales*, 9(3), p.147-176.

Neldecu, M. (2009). *Le migrant online*. Paris, France: L'Harmattan.

Nedelcu, M. (2012). Migrants' New Transnational Habitus: Rethinking Migration Through a Cosmopolitan Lens in the Digital Age. *Journal of ethnic and migration studies*, 28(9), p.1339-1356.

Paillé, P. et Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris, France : Armand Colin.

Pâquet, M. et Duchesne, É. (1996). Étude de la complexité d'un événement : les responsables politiques québécois et les immigrants illégaux haïtiens, 1972-1974. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 50(2), p.173-200.

Paul, B et Seraphin, H . (2014). L'Haïtianité et la responsabilité sociale de la diaspora dans le développement d'Haïti. *Études Caribéennes*, (39), p.2-14.

Piché, V. (2013). Les fondements des théories migratoires contemporaines. Dans V. Piché (dir.), *Les théories de la migration : textes fondamentaux* (p.19-60). Paris, France: Ined Éditions.

Portes, A. et Stepick, A. (1993). *City on the Edge: The Transformation of Miami*. Berkeley, États-Unis: University of California Press.

Portes, A., Guarnizo, L.E. et Landolt, P. (1999). The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), p.217-237.

Potvin, M. (2000). Racisme et citoyenneté chez les jeunes Québécois de la deuxième génération haïtienne. Dans M. Potvin, B. Fournier et Y. Couture (dir.), *L'individu et le citoyen dans la société moderne* (p.185-225). Montréal, Québec : les Presses de l'Université de Montréal.

Pourtois, J-P. et Desmet, H. (2007). *Épistémologie et instrumentation en sciences humaines*. Bruxelles, Belgique : Éditions Margada.

Ramos, E. (2006). *L'invention des origines : sociologie de l'ancrage identitaire*. Paris, France : Armand Colin.

- Raynaud, J. (2011). Les TIC sont-ils les nouveaux territoires de la diaspora chinoise ? *Network and communication studies*, 25(1-2), p.63-82.
- Rémy, J. (1996). Mobilités et ancrages : vers une autre définition de la ville. Dans M. Hirschhorn et J.M. Berthelot (dir.), *Mobilités et ancrages. Vers un nouveau mode de spatialisation?*, Paris, France: L'Harmattan.
- Renaud, J., Piché, V. et Godin, J-F. (2003). L'origine nationale et l'insertion économique des immigrants au cours de leurs dix premières années au Québec. *Sociologie et sociétés*, 35(1), p.165-184.
- Rigoni, I. (2010). Éditorial. Les médias des minorités ethniques. Représenter l'identité collective sur la scène publique. *Revue européenne des migrations internationales*, 26(1), p.7-16.
- Roudometof, V. (2005). Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization. *Current sociology*, 53(11), p 113-135.
- Sanders, G. L. (2013). La voix des femmes: Haitian women's rights, national politics and black activism in Port-au-Prince and Montreal, 1934-1986 (Thèse de doctorat). University of Michigan : Michigan, États-Unis.
- Sayad, A. (1999). La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré. Paris, France: Seuil.
- Silverston, R. (1999). Why study the media? Londres, Angleterre : Sage publications.
- Simon, G. (2008). La planète migratoire dans la mondialisation. Paris, France: Armand Colin.
- Smith, D. et Bailey, A. (2004). Editorial introduction: Linking transnational migrants and transnationalism. *Population, space and place*, 10, p.357-360.
- Smith. M.J. (2004). VIVE 1804! The Haitian Revolution and the Revolutionary Generation of 1946. *Caribbean Quarterly*, 50(4), p.25-41.
- Smith, M.P et Guarnizo, E.L. (1998). The locations of transnationalism. Dans M.P. Smith et E.L. Guarnizo (dir.), *Transnationalism from below* (p.3-27), New Brunswick, États-Unis: Transactions Publishers
- Smith, M.P. (2001). Transnational Urbanism: Locating Globalization. Oxford, Angleterre: Blackwell.
- Smith, M.P. (2005). Transnational Urbanism Revisited. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(2), p.235-244.
- St.Jacques, E. (2011). Between periphery and center in the Haitian diaspora: the transnational practices of Haitian migrants in the Bahamas. Dans R.O Jackson (dir.), *Geographies of the Haitian diaspora* (p.91-112). Londres, Angleterre: Routledge.
- Statistique Canada. (2011). Enquête nationale auprès des ménages de 2011. Répéré à : <https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Index-fra.cfm>

Théodat, J-M. (2003). Haïti et la République Dominicaine : Une île pour deux. Paris, France : Les Éditions Karthala.

Trudel, M. (2004). Deux siècles d'esclavage au Québec. Montréal: Hurtubise.

Urry, J. (2007). Mobilities. Cambridge, Angleterre: Polity.

Vertovec, S. (1999). Conceiving and researching transnationalism. *Ethnic and racial studies*, (22) p.447-462.

Ville de Montréal. (2010). Portraits démographiques: Coup d'oeil sur les immigrants nés en Haïti. [PDF] Repéré à:

ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/mtl_stats_fr/media/documents/HA%CFTI.PDF

Willis, K. et Yeoh, B. (2002). Gendering transnational communities: a comparison of British and Singaporean migrants in China. *Geoforum*, (33) p.553-565.

Williams, D. W. (1998). *Les Noirs à Montréal, 1628-1986 : essai de démographie urbaine*. Montréal, Québec : VLB impression.

Wimmer, A. et Glick Schiller, N. (2003). Methodological nationalism, the social sciences and the study of migration: an essay in historical epistemology. *International Migration Review*, 37(3), p.576-610.

Yahyaoui, A. (1989). Identité, culture et situation de crise. Grenoble, France: Éditions La Pensée sauvage.

ANNEXE A

AFFICHES DES DEUX TABLES-RONDES

La communauté haïtienne de Montréal : enjeux et défis d'aujourd'hui



En compagnie de :

- Stéphane Martelly, artiste/chercheuse
- Emilie Nicolas, doctorante
- Diane Petit, bureau d'aide juridique
- Monique Dauphin, Maison d'Haïti/femme
- Stéphane Alix, doctorante

Table-ronde Jeudi 12 Février 2015
5 à 7 à La Maison d'Haïti
(8833 Boulevard Saint-Michel, Montréal, 2e étage)



VRM.ca

Organisation : Violaine Jolivet et Sophie Lanno-Cyr, Université de Montréal, Département de géographie, violaine.jolivet@umontreal.ca

Le rôle et l'importance des médias dans la communauté haïtienne

Table-ronde - 5 à 7 - jeudi 12 mars 2015 à la Maison d'Haïti

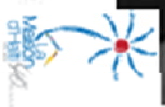


En compagnie de :
Maguy Metellus
Pierre Emmanuel
Keithy Antoine
Steve Jecrois
Dorothy Alexandre

Maison d'Haïti : 8833 boulevard Saint-Michel, Montréal, 2^e étage //
Organisation : Violaine Jolivet et Sophie Lanno-Cyr, Département de géographie, Udem, violaine.jolivet@umontreal.ca

Photo : François Paré pour Loungueurbain.com (2015)

VRM.ca



ANNEXE B

GUIDE D'ENTRETIEN (GROUPE DE RECHERCHE)

Raconte-moi ta ville, ta maison, tes pays.

Enquête auprès des participant-es de la Maison d'Haïti Mai 2015

1) Récit de vie, trajectoires, fréquence de retours

- Quand êtes-vous arrivé à Montréal?
- Où êtes-vous né? Où sont nés vos parents, grands-parents?
- Où avez-vous grandi, faites votre scolarité?
- Quand avez-vous quitté Haïti? Pour quelle raison?
- Avez-vous habité d'autres endroits? Où? Combien de temps? Pourquoi?
- Aviez-vous de la famille, des amis ici?
- Sont-ils à Montréal depuis longtemps?
- Avez-vous fait appel à un organisme communautaire, une église?
- Retournez-vous souvent en Haïti? Si oui/si non, pourquoi?
- Avez-vous de la famille en Haïti?
- Comment communiquez-vous? Envoyez-vous de l'argent ?

2) Les trajectoires résidentielles à partir de l'arrivée à Montréal

- Où avez-vous habité en premier à Montréal? Pourquoi?
- Avez-vous habité ailleurs à Montréal? Où? J'aimerais connaître toutes les maisons/apt dans lesquels vous avez vécu même peu de temps?
- Avez-vous encore un lieu où habiter en Haïti?
- Avez-vous l'intention de vous installer de façon permanente à Montréal?

3) Mobilité quotidienne actuelle

- Dans quel quartier travaillez-vous? Avez-vous travaillé dans un autre quartier? Où?
- Y a-t-il des épiceries ou restaurants haïtiens près de chez vous, dans votre quartier?
- Les fréquentez-vous? Y a-t-il des lieux incontournables pour la communauté H de MTL?
- Y a-t-il des lieux à Montréal qui vous rappellent où vous avez grandi?
- Fréquentez-vous des organismes communautaires/églises/ bal haïtiens, etc.?
- Êtes-vous membre d'un groupe/club/association?
- À votre avis, connaissez-vous bien Montréal? votre quartier?

- À quoi ressemblent vos déplacements quotidiens? (**Peut-on regarder sur une carte?**)
- Y a-t-il des quartiers/ lieux où vous n'allez pas parce que vous pensez que vous n'êtes pas du coin? Que vous ne parlez pas la langue? ou que vous vous sentez étranger?
- Est-ce que vous subissez des discriminations, actes racistes dans la ville?

4) Le rapport au logement et la question du chez-soi

- Votre déménagement à Montréal correspond à vos attentes?
- Est-ce que vous êtes content de votre logement? Est-ce le vôtre?
- Était-il facile ou difficile de trouver un logement ?
- Est-ce que c'est cher? Quelle est la relation avec le propriétaire?
- Avez-vous reçu de l'aide pour trouver votre logement?
- Est-ce que votre maison / "chez soi" c'est ici ou en Haïti?/- Où vous sentez-vous le plus chez vous?
- Est-ce que c'était facile de trouver votre logement?
- Y a-t-il des éléments chez vous qui vous rappellent Haïti?
- Est-ce que vous vous sentez appartenir à la diaspora? Qu'est-ce que la diaspora pour vous concrètement?
- Parlez-vous français/anglais ou créole à la maison?
- Cuisinez-vous souvent des plats antillais?
- Écoutez-vous souvent de la musique haïtienne (à la maison, en voiture?)
- Est-ce que la langue, la cuisine, la musique participent à vous sentir chez vous?

5) L'utilisation des médias et d'internet comme outils favorisant la mobilité et l'ancrage

- Est-ce que vous écoutez les nouvelles d'Haïti ou du Québec ou les deux ?
- Quelles actualités sont le plus importantes pour vous?
- Quelles chaînes de télé, radio, écoutez-vous? (...à revoir)
- Y a-t-il des médias pour la diaspora haïtienne ? la communauté de Montréal
- Quels médias utilisez-vous (radio, TV, journaux), combien de fois / jour/ semaine ?
- Utilisez-vous souvent internet? Pourquoi?
- Avez-vous internet à la maison?
- Comment vous informez vous sur la situation en Haïti ?
- Lisez-vous souvent les nouvelles haïtiennes sur internet?
- Écoutez-vous souvent les radios haïtiennes? Lesquelles
- Gardez-vous contact avec des amis/de la famille à l'extérieur de Montréal? Où sont-ils et Comment?
- Que pensez-vous des médias haïtiens à Montréal ?

Âge :

Sexe :

Profession :