COLLECTION
PROBLÈMES SOCIAUX
ET INTERVENTIONS SOCIALES

Les jeunes Haïtiens dans les Amériques

Haitian Youth in the Americas

Sous la direction de
Louis Herns Marcelin
Toni Cela
Henri Dorvil

Presses
de l'Université
du Québec

Drs. Marcelin, Cela and Dorvil have produced an intense, forensic, and readable masterpiece documenting the experiences, at the deepest level, of Haitian youths in the Americas. They combine the bone-deep expertise of insiders with the candor and precision of outsider scientists. And to all of this, a theoretical expansiveness that makes this book required reading for anyone, anywhere concerned with the global circulation of people.

Edward LiPuma
Professor of Anthropology
University of Miami

Il est extraordinaire de constater à quel point Haïti et sa culture occupent une place importante dans l'imaginaire collectif dans de très nombreuses sociétés. Néanmoins, force est de constater que pour la plupart d'entre nous, la compréhension d'Haïti comme société complexe, traversée de ses propres contradictions, au parcours unique à bien des égards, laisse profondément à désirer. L'ouvrage collectif sous la direction de Louis Herns Marcelin, Toni Cela et Henri Dorvil contribue à combler une partie de ce très grand vide. Les directeurs de l'ouvrage ont choisi l'angle particulier de la jeunesse pour appréhender toute la complexité haïtienne à la fois sociétale et identitaire. À travers l'étude d'une diversité de problématiques, les différents auteurs nous ouvrent littéralement les yeux sur ces enjeux ignorés avec lesquels la société haïtienne et sa jeunesse doivent composer, sans pour autant en faire disparaître notre enchantement.

Danielle Laberge
Professeure émérite
Université du Québec à Montréal

Who better than Louis Herns Marcelin, Toni Cela and Henri Dorvil to guide us along the convoluted and inspiring journeys of Haitian youth across the Western Hemisphere against the background of global turmoil? This exciting volume draws together a range of ethnographic, sociological and clinical settings to help us understand the experiences of migrants of Haitian descent in the Americas. The book is for everyone interested in migration and diaspora studies, researchers and students alike.

Nicholas Van Hear
Centre on Migration, Policy and Society
University of Oxford

L'ouvrage est à la fois bouleversant, parce qu'il ne fait aucune concession quant aux données souvent effroyables qu'il présente, et profondément optimiste par les aspirations des personnes qui y ont participé à divers titres. Il constitue un jalon indispensable pour réfléchir aux stratégies à adopter face à la problématique des violences auxquels notre monde à venir aura de plus en plus à faire face.

Marika Moisseeff
Centre National de Recherche Scientifique (CNRS)
Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France

COLLECTION

PROBLÈMES SOCIAUX ET INTERVENTIONS SOCIALES

Fondée par Henri Dorvil *(UQAM)* et Robert Mayer *(Université de Montréal)*

L'analyse des problèmes sociaux est encore aujourd'hui au cœur de la formation de plusieurs disciplines en sciences humaines, notamment en sociologie et en travail social. Les milieux francophones ont manifesté depuis quelques années un intérêt croissant pour l'analyse des problèmes sociaux, qui présentent maintenant des visages variables compte tenu des mutations des valeurs, des transformations du rôle de l'État, de la précarité de l'emploi et du phénomène de mondialisation. Partant, il devenait impératif de rendre compte, dans une perspective résolument multidisciplinaire, des nouvelles approches théoriques et méthodologiques dans l'analyse des problèmes sociaux ainsi que des diverses modalités d'intervention de l'action sociale, de l'action législative et de l'action institutionnelle à l'égard de ces problèmes.

La collection *Problèmes sociaux et interventions sociales* veut précisément témoigner de ce renouveau en permettant la diffusion de travaux sur divers problèmes sociaux. Pour ce faire, elle vise un large public comprenant tant les étudiants, les formateurs et les intervenants que les responsables administratifs et politiques.

Cette collection était à l'origine codirigée par Robert Mayer, professeur émérite de l'Université de Montréal, qui a signé et cosigné de nombreux ouvrages témoignant de son intérêt pour la recherche et la pratique en intervention sociale.

Directeur

Henri Dorvil, Ph. D.

École de Travail social, Université du Québec à Montréal

Codirectrice

Guylaine Racine, Ph. D.

École de Service social, Université de Montréal

Les jeunes Haïtiens dans les Amériques

Haitian Youth in the Americas

Membre de L'ASSOCIATION NATIONALE DES ÉDITEURS DE LIVRES

Presses de l'Université du Québec
Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450, Québec (Québec) G1V 2M2
Téléphone : 418 657-4399 *Télécopieur :* 418 657-2096
Courriel : puq@puq.ca *Internet :* www.puq.ca

Diffusion / Distribution :

Canada Prologue inc., 1650, boulevard Lionel-Bertrand, Boisbriand (Québec) J7H 1N7
Tél. : 450 434-0306 / 1 800 363-2864

France Sofédis, 11, rue Soufflot, 75005 Paris, France – Tél. : 01 53 10 25 25
Sodis, 128, avenue du Maréchal de Lattre de Tassigny, 77 403 Lagny, France – Tél. : 01 60 07 82 99

Belgique Patrimoine SPRL, avenue Milcamps 119, 1030 Bruxelles, Belgique – Tél. : 027366847

Suisse Servidis SA, Chemin des Chalets 7, 1279 Chavannes-de-Bogis, Suisse – Tél. : 022 960.95.32

Diffusion / Distribution (ouvrages anglophones) :

Independent Publishers Group, 814 N. Franklin Street, Chicago, IL 60610 – Tel. : (800) 888-4741

DANGER LE PHOTOCOPILLAGE TUE LE LIVRE

La Loi sur le droit d'auteur interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

Les jeunes Haïtiens dans les Amériques

Haitian Youth in the Americas

Sous la direction de
Louis Herns Marcelin
Toni Cela
Henri Dorvil

Presses de l'Université du Québec

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada

Vedette principale au titre :

Les jeunes Haïtiens dans les Amériques = Haitian Youth in the Americas

(Problèmes sociaux et interventions sociales ; 85)
Comprend des références bibliographiques et un index.
Publié en formats imprimé(s) et électronique(s).
Textes en français, en anglais et en créole.

ISBN 978-2-7605-4766-7
ISBN 978-2-7605-4767-4 (PDF)
ISBN 978-2-7605-4768-1 (EPUB)

1. Jeunesse – Haïti – Conditions sociales. 2. Haïtiens – Amérique – Conditions sociales. 3. Jeunes immigrants – Amérique – Conditions sociales. I. Marcelin, Louis Herns. II. Cela, Toni. III. Dorvil, Henri, 1941- . IV. Titre : Haitian youth in the Americas. V. Collection : Collection Problèmes sociaux & interventions sociales ; 85.

HQ799.H2J48 2017 305.235089'969729407 C2017-941497-6F
C2017-941498-4F

Bibliothèque et Archives nationales du Québec and Library and Archives Canada cataloguing in publication

Main entry under title :

Les jeunes Haïtiens dans les Amériques = Haitian Youth in the Americas

(Problèmes sociaux et interventions sociales ; 85)
Includes bibliographical references and index.
Issued in print and electronic formats.
Texts in French, English and Creole.

ISBN 978-2-7605-4766-7
ISBN 978-2-7605-4767-4 (PDF)
ISBN 978-2-7605-4768-1 (EPUB)

1. Youth – Haiti – Social conditions. 2. Haitians – America – Social conditions. 3. Immigrant youth – America – Social conditions. I. Marcelin, Louis Herns. II. Cela, Toni. III. Dorvil, Henri, 1941- . IV. Title : Haitian youth in the Americas. V. Collection : Collection Problèmes sociaux & interventions ; 85.

HQ799.H2J48 2017 305.235089'969729407 C2017-941497-6E
C2017-941498-4E

Révision : **Gislaine Barrette**
Correction d'épreuves : **Hélène Ricard**
Conception graphique : **Richard Hodgson**
Mise en page : **Interscript**
Image de couverture : **Lorraine Clarisse Marcelin**

Dépôt légal : 3e trimestre 2017
› Bibliothèque et Archives nationales du Québec
› Bibliothèque et Archives Canada

© 2017 – Presses de l'Université du Québec
Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

Imprimé au Canada
D4766-1 [01]

Financé par le gouvernement du Canada | Funded by the Government of Canada | Canada

Conseil des arts du Canada | Canada Council for the Arts

SODEC Québec

ACKNOWLEDGMENTS

This volume would not be possible without the cooperation of Haitian youth, their parents, educators, youth development specialists and advocates in various countries in North and South America who contributed to the studies presented here. We thank the collaborators for their patience and their dedication and for seeing this project through until the final product. We wish to thank all of the reviewers who donated their expertise and time to this endeavor with the hope that this publication will lead to the development of youth-centered, culturally specific policies and programs that benefit Haitian youth in Haiti and the diaspora as well as improve intergenerational relations within Haitian communities. We would like to thank the Interuniversity Institute for Research and Development (INURED) and the Behavioral and Social Sciences Research Center (BSSRC) for their co-sponsorship of the editing and translation of this book. We must acknowledge our English editor, Dr. Jane Sinagub, whose insights and attention to detail are always appreciated, and Dr. Natacha Giafferi-Dombre, for her translation of texts from English to French. Finally, we would like to express our gratitude to Lorraine Clarisse Marcelin, a young Haitian artist, whose illustrations cover the front and back of this volume. Lorraine's work captures the intensity, pain, longing, determination and hope of youth of Haitian descent. This book is dedicated to them, as they are our hope for Haiti's renewal.

REMERCIEMENTS

Ce livre n'aurait pas été possible sans la coopération des jeunes Haïtiens, de leurs parents, de leurs éducateurs, des experts et des défenseurs du développement de la jeunesse de divers pays de l'Amérique du Nord et du Sud qui ont contribué aux études présentées ici. Nous remercions nos collaborateurs de leur patience et de leur implication, et d'avoir mené ce projet jusqu'à son terme. Nous souhaitons remercier tous les relecteurs qui ont offert leur temps et leur expertise à cette entreprise avec l'espoir que cette publication conduira au développement de programmes et de politiques publiques centrés sur la jeunesse et adaptés à leurs contextes culturels, qui profiteront à la jeunesse tant en Haïti que dans sa diaspora et amélioreront les relations entre les générations au sein des différentes communautés haïtiennes. Nous voudrions remercier l'Institut interuniversitaire de recherche et de développement (INURED) et le Behavioral and Social Science Research Center (BSSRC) pour leur coparrainage dans l'édition et la traduction de ce livre. Nous remercions notre éditeur en langue anglaise, Jane Sinagub, dont les observations perspicaces et l'attention portée aux détails sont toujours appréciées, et Natacha Giafferi-Dombre pour sa traduction des chapitres en langue française. Enfin, nous voudrions exprimer notre gratitude envers Lorraine Clarisse Marcelin, une jeune artiste haïtienne, dont les illustrations ornent la couverture du

présent volume. Le travail artistique de Lorraine rend bien compte de l'intensité, de la douleur, des aspirations, de la détermination et enfin de l'espoir de la jeunesse d'ascendance haïtienne. Ce livre est dédié à tous ces jeunes, car ils sont notre espoir de changement pour Haïti.

FOREWORD

Marika Moisseeff

Immigrants from impoverished regions and populations vulnerable to natural or human-made disasters are often portrayed by the media, and non-governmental organizations in search of funding, as poor beings so destitute that only outside intervention from wealthier countries can rescue them. Emigration, however, is, and has always been, a strategy adopted by individuals with great energy and hope that ignites their belief in the possibility of playing an active role in building a better future for themselves or their descendants and, in many cases, for their community of origin. To once again become the agents of their own destiny, they are prepared to face the risks inherent in uprooting their lives and confronting the unknown in their adopted land. In contrast, international relief efforts offering assistance to victims of various cataclysms often contribute to a sense of dispossession among local actors—the very people that these humanitarian "missionaries" are supposed to be assisting. These efforts include a number of self-proclaimed experts whose preconceptions generate ill-informed interventions while neglecting local resources. These resources, often unknown to international "experts," have been mobilized by local actors who show great ingenuity not simply aimed at survival but to envision and lay a foundation for the future. Hence the limited effectiveness of the measures undertaken by international experts and their frequent contribution to the aggravation of the situations found on the

ground. The editors of *Haitian Youth in the Americas/Les jeunes Haïtiens dans les Amériques* explore these issues and offer an alternative to this neocolonial option.

In fact, this volume demonstrates how Haiti, a country that has been struck by so many dramatic events that it has become an archetype of misfortune, indeed has a future. That future rests primarily on its youth. The volume's 17 contributors make no concessions to the data and with precision and rigor document the present reality for Haitian youth both in Haiti and abroad. The authors' works illustrate the many risks with which young Haitians must contend across Haiti and throughout the Americas as well as how the management of these risks influences these youths' ties to family, country, and culture of origin.

The originality of this book lies in its consideration of subjects who are both the victims and perpetrators of violence in Haiti. This work highlights the underlying and paradoxical factors at play in and how young people can mobilize their resources in order to live a respected life with dignity, engage in constructive projects as active agents in service to others, and not submit to the destructive forces of which some have become instruments. What is important to young Haitians, whether those remaining in the country or living in the diaspora, is their obligation to others and their participation in the development of their communities. It is for this reason that social and psychological interventions aimed solely at the recovery of personal well-being seem much less adapted than those recognizing the value Haitian youth place on the communal project of national reconstruction.

The contributors, who all have intimate knowledge of Haiti's past and present, exemplify this commitment to community-centered responsibility. One can only be grateful to Louis Herns Marcelin, Toni Cela and Henri Dorvil for taking the initiative to bring together these valuable voices. In the end, their volume is an indispensable collection, as it is both overwhelming, making no concessions in presenting data that are often frightening, and optimistic, delving deeply into the aspirations of Haitian youth. This volume is a milestone that will allow its readers to reflect on the strategies to be adopted in the face of the problem of violence that our world is increasingly being forced to confront.

AVANT-PROPOS

Marika Moisseeff

Les immigrés issus des zones géographiques les plus pauvres ou soumises à des catastrophes naturelles ou humaines tendent à être le plus souvent perçus, conséquence et responsabilité des médias et des ONG en quête de fonds, comme de pauvres hères si démunis que seuls les plus fortunés de la planète seraient à même de les secourir. Or l'émigration est, et a toujours été, une stratégie adoptée par des personnes animées d'une grande énergie et d'espoir les incitant à croire en la possibilité de prendre une part active à l'édification d'un avenir meilleur, pour eux-mêmes ou pour leurs descendants, voire en bien des cas aussi pour leur communauté d'origine. Et, pour redevenir les agents de leur destin, ils sont prêts à prendre les risques inhérents au déracinement et à l'affrontement de l'inconnu dans d'autres contrées. Par contraste, parmi le flot d'individus issus des pays les plus riches qui s'offrent immédiatement à venir en aide aux victimes de divers cataclysmes, un certain nombre d'experts plus ou moins autoproclamés – avant même de prendre la mesure des ressources, parfois inouïes et d'une grande ingéniosité, mobilisées par les acteurs locaux concernés, non seulement pour survivre, mais pour envisager leur avenir et en établir les bases – imposent leurs préconceptions sur les dispositions à prendre pour leur venir en aide. On a pu démontrer qu'en bien des cas, ces préconceptions participent à instaurer un sentiment de dépossession et de déresponsabilisation chez ceux auprès de qui ces missionnaires de l'humanitaire sont

censés délivrer leurs services. D'où le peu d'efficacité, à plus ou moins long terme, des mesures entreprises et de leur contribution fréquente à l'aggravation des situations initiales. La démarche des directeurs de *Les jeunes Haïtiens dans les Amériques/Haitian Youth in the Americas* prend en tous points le contre-pied de cette option néocolonialiste.

De fait, s'attacher à démontrer qu'Haïti, ce pays qui ne semble n'avoir jamais cessé d'être frappé par des événements dramatiques d'ampleur invraisemblable paraissant aller crescendo au point d'être devenu l'archétype du malheur sans espoir de rédemption, a bel et bien un avenir et que celui-ci repose, en outre, sur sa jeunesse est un véritable défi. Défi que relèvent les 17 contributeurs du présent ouvrage qui ne font pourtant aucune concession aux données permettant de documenter, avec précision et rigueur, l'importance des difficultés à affronter. Leurs travaux illustrent les divers enjeux auxquels ont à faire face les jeunes Haïtiens, à Haïti, dans les zones rurales et dans les quartiers les plus exposés à la violence urbaine, et ailleurs, dans les Amériques où un grand nombre ont émigré sans pour autant avoir rompu leurs liens avec leur pays et leur culture d'origine.

L'originalité de l'ouvrage consiste dans l'interrogation des sujets, qui sont à la fois les victimes et les perpétrateurs de la violence à Haïti, de manière à mettre en valeur les facteurs sous-jacents, et ô combien paradoxaux, qui permettraient à ces sujets de mobiliser leurs ressources et leurs désirs d'atteindre à un idéal de vie méritant la peine d'être vécue en étant respectés afin de la mettre au service, non de forces destructrices dont ils sont devenus les instruments, mais de projets constructifs dont ils seraient les agents actifs. Ce qui importe aux jeunes Haïtiens, qu'ils soient restés au pays ou qu'ils soient en diaspora, c'est d'accéder à une responsabilité vis-à-vis des autres, responsabilité leur permettant de participer au développement de leur communauté. C'est pourquoi les aides sociales ou psychologiques visant uniquement la reconquête d'un bien-être personnel paraissent bien moins adaptées que celles reconnaissant la valeur placée par les sujets concernés dans leur implication à la reconstruction nationale.

Et ce n'est certes pas un hasard si les auteurs ayant participé à l'ouvrage sont eux-mêmes représentatifs du désir d'engagement dont ils se font, en retour, porte-voix pour leurs compatriotes. Ils ont tous une connaissance intime de l'histoire passée et actuelle d'Haïti et ils ont néanmoins pris la peine d'en approfondir l'analyse en ayant entrepris des études universitaires tout en participant à un travail de terrain du type recherche-action. On ne peut qu'être reconnaissant à Louis Herns Marcelin, Toni Cela et Henri Dorvil d'avoir pris l'initiative de rassembler en un ensemble cohérent le résultat de leurs recherches. Leur ouvrage est au final à la fois bouleversant, parce qu'il ne fait aucune concession quant

aux données souvent effroyables qu'ils présentent, et profondément optimiste par les aspirations des personnes qui y ont participé à divers titres. Il constitue un jalon indispensable pour réfléchir aux stratégies à adopter face à la problématique des violences avec lesquelles notre monde à venir devra de plus en plus composer.

TABLE DES MATIÈRES

ACKNOWLEDGMENTS VII

REMERCIEMENTS IX

FOREWORD XI
Marika Moisseeff

AVANT-PROPOS XIII
Marika Moisseeff

LISTE DES FIGURES ET TABLEAUX XXV

LISTE DES SIGLES XXVII

INTRODUCTION
Haitian Youth in the Americas: Generations, Identity and Transnational Circulation 1
Louis Herns Marcelin and Toni Cela

Structure of the Volume 2

References 10

INTRODUCTION
Les jeunes Haïtiens dans les Amériques : générations, identité et circulation transnationales . . . 13
Louis Herns Marcelin et Toni Cela
Structure de l'ouvrage . . . 15
Bibliographie . . . 24

PARTIE 1
HAITIAN YOUTH IN LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN
Haiti, the Dominican Republic and Brazil . . . 25
LES JEUNES HAÏTIENS EN AMÉRIQUE LATINE ET LES CARAÏBES
Haïti, République dominicaine et Brésil . . . 25

CHAPITRE 1
IMAGINER LE FUTUR AUJOURD'HUI
Générations, exclusion sociale et violence dans les bidonvilles de Port-au-Prince, Haïti . . . 27
Louis Herns Marcelin et Alys Willman
1.1. La jeunesse et la violence . . . 32
1.2. La jeunesse et la violence dans les bidonvilles d'Haïti . . . 34
1.3. La méthodologie . . . 37
1.4. Les résultats . . . 39
1.4.1. Les caractéristiques démographiques de l'échantillon quantitatif . . . 39
1.4.2. Les formes de victimation à Cité Soleil . . . 42
1.5. Discussion . . . 43
1.5.1. Un conflit de générations… . . . 43
1.5.2. Et un conflit dû à l'exclusion . . . 44
1.5.3. Victimes ou auteurs ? . . . 46
Conclusion : d'agents de la violence à agents du changement positif . . . 48
Bibliographie . . . 50

CHAPTER 2
NEGOTIATING EDUCATION
Gender, Power and Violence in Haiti's Higher Education Institutions . . . 55
Toni Cela
2.1. Violence and the Threat to Women's Empowerment . . . 57
2.2. Gender and Education in Haiti . . . 58

2.3. Sociohistorical Legacies of Vulnerability: Power, Violence and Gender 60
2.4. Research Methods 63
2.5. Confidentiality 65
2.6. Findings 66
2.6.1. Quantitative Data 66
2.6.2. Qualitative and Ethnographic Data 68
2.7. Analysis and Discussion 74
2.7.1. Power, Violence and Student Vulnerability 74
2.7.2. Benevolent Instructors and their Prey 75
2.7.3. Symbolic Violence and the Complicity of Female Students in their own Domination 77
2.7.4. Fending for Oneself in a Policy Void 80
Conclusion 83
References 84

CHAPITRE 3
LES JEUNES EN CIRCULATION EN HAÏTI
De l'enfance à la domesticité 89
Myrvine Marcelin
3.1. Le fosterage et la circulation d'enfants dans les écrits scientifiques 91
3.1.1. Une clarification du concept de fosterage 93
3.1.2. Le fosterage et la circulation de jeunes en Haïti 94
3.1.3. Le fosterage et la domesticité 97
3.1.4. Sur le nombre de jeunes en domesticité en Haïti 98
3.2. La méthodologie 101
3.2.1. Les lieux sélectionnés pour la recherche 102
3.2.2. Le recrutement des jeunes dans leur famille d'accueil 102
3.2.3. Sur la méthodologie utilisée 103
3.2.4. Le profil des participants 104
3.2.5. La confidentialité et la protection du sujet humain 106
3.3. Les résultats : des études de cas de domesticité en Haïti 106
3.3.1. La présentation et la justification des cas choisis 107
3.3.2. La production de la domesticité : le cas de Thérèse 107
3.3.3. Le vécu de l'enfant placé en domesticité : le cas d'Agnès, 12 ans 108
3.3.4. Le cas particulier de Tikele, 12 ans 111
3.4. Discussion 113
3.4.1. Les effets psychologiques de la domesticité dans la vie du jeune 115
3.4.2. Un contexte potentiellement violent 115
Conclusion 118
Bibliographie 119

Chapitre 4
LES JEUNES, LA MIGRATION ET LES SOLIDARITÉS HAÏTIANO-DOMINICAINES
Un entretien avec Colette Lespinasse 123
Louis Herns Marcelin
4.1. L'embauche de *braceros*, la frontière et la déportation 129
4.2. Le coup d'État et la dictature militaire : la création du GARR et la réinsertion des migrants et des réfugiés 133
4.3. *Esclaves au Paradis* 138
4.4. Le réseau frontalier binational et les comités de défense des droits humains 143
4.5. La violence, la justice et la défaillance de l'état civil haïtien 146
4.6. La frontière binationale, les droits de l'homme et la coopération internationale 156
4.7. Le partenariat et les préjugés 158
4.8. La frontière binationale et la circulation d'étudiants haïtiens en République dominicaine 163
Bibliographie 172

Chapitre 5
DIASPORA, CIRCULATION ET MOBILITÉ
Les jeunes Haïtiens au Brésil 173
Handerson Joseph
5.1. Le cadre théorico-méthodologique de l'étude 178
5.2. L'arrivée dans le « port des Haïtiens » 180
5.3. Les Haïtiens au Brésil 185
5.4. Les itinéraires de la mobilité haïtienne vers le Brésil 186
5.5. Diaspora, comment vas-tu ? 189
5.6. Le *pays blanc* et la diaspora 195
Conclusion 200
Bibliographie 202

Chapitre 6
PEYI A PA LA 205
Iléus Papillon
The country is gone (Peyi a Pa La) 208
Le pays disparaît (Peyi a Pa La) 211

PARTIE 2
HAITIAN YOUTH IN NORTH AMERICA
Canada and the United States 215
LES JEUNES HAÏTIENS EN AMÉRIQUE DU NORD
Canada et États-Unis 215

CHAPTER 7
ENGAGEMENT AND DIASPORIC IDENTITY FORMATION
Youth of Haitian Descent after the 2010 Earthquake 217
Toni Cela, Louis Herns Marcelin, Charlène Désir, Michel Célestin and Rachelle Salnave

7.1. Critical Event and Formation of Diasporic Identity among Youth of Haitian Descent 220
7.2. Contextualizing the Study Participants: Haitian Youth and Education in the US 221
7.3. Methodology 223
7.4. Findings 224
7.4.1. Demographic Characteristics 224
7.4.2. Family Influences in Language and Religion 226
7.4.3. Location of Identity and Self-Reference 230
7.4.4. Uses of Diasporic Identity 232
7.4.5. Perceptions of Haiti Before and After the Earthquake 233
7.4.6. Post-Disaster Sojourns to the Homeland 234
7.4.7. Modes of Engagement with Haiti 235
7.4.8. Challenges to Diaspora Engagement 240
7.4.9. Haitian Youth Perspectives on Haiti's Future 242
7.5. Discussion 242
7.5.1. Haitian Youth, Identities and Engagement in the Post-Disaster Context 242
7.5.2. Youth Engagement and Its Outcomes 246
7.5.3. Challenges to Engagement: Lack of Trust, Solidarity and Leadership 248
Conclusion 249
References 251

CHAPITRE 8
CULTURE D'ORIGINE ET CULTURE DU PAYS DE RÉSIDENCE DANS LES FAMILLES ISSUES DE L'IMMIGRATION HAÏTIENNE AU QUÉBEC
Transmission, reproduction et création 255
Lourdes Stéphane Alix

8.1. Contexte théorique 259
8.1.1. Les ethnothéories parentales 259
8.1.2. Les stratégies identitaires 260
8.1.3. La culture et les transmissions culturelles 261

8.2. La méthode . . . 261
8.3. Les résultats . . . 263
8.3.1. Les valeurs . . . 263
8.3.2. La socialisation culturelle . . . 266
8.3.3. L'enculturation . . . 269
8.4. Discussion . . . 272
8.4.1. Les conflits et les influences réciproques . . . 272
8.4.2. La culture d'origine pour mieux s'insérer dans la société de résidence . . . 273
Conclusion . . . 275
Bibliographie . . . 277

CHAPTER 9
DEVELOPING A POSITIVE IDENTITY AND FINDING ONE'S PLACE IN THE CONTEXT OF ETHNOCULTURAL DEVALUATION . . . 281
Gina Lafortune
9.1. The Haitian Community in Canada . . . 285
9.2. Building Identity in a Migratory Context . . . 288
9.3. Methodology . . . 292
9.4. Identity, Sense of Belonging, Visioning: Perceptions of Haitian Origin Youth in Montreal . . . 293
9.4.1. Position Oneself between the Frame of Reference of the Country of Origin and that of the Country of Residence . . . 293
9.4.2. Preserve a Positive Self-image in a Context of Devaluation of Ethnocultural Identity . . . 297
9.4.3. Envision the Future . . . 301
Conclusion . . . 302
References . . . 303

CHAPITRE 10
DES JEUNES D'ORIGINE HAÏTIENNE DANS LA COURSE À L'EMPLOI À LAVAL, QUÉBEC (CANADA)
Le rêve et la réalité . . . 307
Léonel Bernard
10.1. Le contexte et la problématique . . . 311
10.2. La méthodologie . . . 314
10.3. L'étude de cas . . . 317
10.4. Les caractéristiques des participants et leur niveau d'espoir . . . 322
10.4.1. Les parrainés orientés . . . 323
10.4.2. Les parrainés précaires . . . 323
10.4.3. Le réfugié installé . . . 323
10.4.4. L'autonome réorienté . . . 324
10.4.5. Les héritiers à demeure . . . 324
10.5. Analyse, résultats et interprétations . . . 325
Conclusion . . . 326
Annexe : Addendum . . . 329
Bibliographie . . . 330

CHAPTER 11
DISCOVERING HAITIAN YOUTH'S SPIRITUAL EPISTEMOLOGY THROUGH A CULTURALLY BASED SUMMER PROGRAM IN FLORIDA 333
Charlène Désir, Pamela Hall, Stephanie Shaw, Wideline Seraphin and Suzanne Gallagher

11.1. The Haitian Empowerment Literacy Project (HELP) 337
11.1.1. HELP Program Activities and Curriculum 338
11.1.2. Spirituality and HELP 339

11.2. Religion and Spirituality 340

11.3. Spirituality and Adolescence 342

11.4. Youth of Haitian Descent and Spirituality 343
11.4.1. Black Consciousness/Ethnicity 343
11.4.2. Migration 344
11.4.3. Religion 344

11.5. Youth of Haitian Descent Spirituality Study 345
11.5.1. Research Questions 345
11.5.2. Data Collection 346
11.5.3. Data Analysis 346

11.6. Findings from Focus Groups 346
11.6.1. Spirituality is Connecting with God and Knowing God as a Change Agent 347
11.6.2. Spirituality is Embodied in Practice 347
11.6.3. Spirituality is Expressed Intellectually and Artistically 348

11.7. Findings from Purpose Statements 348

11.8. Discussion 350
11.8.1. The Many Spaces and Uses of Spiritual Epistemology of Haitian Youth 350
11.8.2. Spiritual Epistemology, Positive Youth Identity Development and SCR Education 351

11.9. Conclusion and Implications 352

References 354

CHAPITRE 12
LES ÉCOLIERS HAÏTIENS À MONTRÉAL
La culture de la réussite 359
Henri Dorvil

12.1. Les jeunes Haïtiens à Montréal : mise en contexte 361

12.2. Les écoliers haïtiens à Montréal : l'entretien 370

Bibliographie 385

CHAPTER 13
SEXUAL EXPERIENCES AMONG HAITIAN AMERICAN ADOLESCENTS IN MIAMI DADE, FLORIDA 389
Louis Herns Marcelin

13.1. Methods 395
13.1.1. Participants 395
13.1.2. Setting 396

13.2. Design and Procedure 398
13.2.1. Observations 398
13.2.2. Semi-Structured Questionnaire 398
13.2.3. In-Depth Interviews 399
13.2.4. Focus Groups 399
13.3. Data Analysis 399
13.3.1. Quantitative Analysis 399
13.3.2. Qualitative Analysis 400
13.4. Results 400
13.4.1. Sexual Activity among Haitian American Adolescents 400
13.4.2. Factors Associated with Sexual Activity 404
13.4.3. Gender and Sexual Activity 407
13.5. Discussion and Conclusion 409
13.6. Study Limitations 410
References 411

NOTICES BIOGRAPHIQUES 417

ENGLISH INDEX 423

INDEX FRANÇAIS 429

LISTE DES FIGURES ET TABLEAUX

Figure 2.1.	Non-Academic Factors Influencing Student Evaluations	67
Tableau 1.1.	Caractéristiques de l'échantillon/démographie	40
Tableau 1.2.	Victimation au sein du foyer à Cité Soleil	41
Tableau 1.3.	Description des auteurs de crime, victimations récentes	42
Table 2.1.	Student Demographics	66
Tableau 3.1.	Niveau d'instruction des parents biologiques	105
Tableau 3.2.	Activités des familles	105
Table 7.1.	Demographic Characteristics	225
Table 7.2.	Language, Religion and Family Upbringing	227
Table 7.3.	Engagement with Haiti Post-2010	236
Table 7.4.	Relationship between Variables Related to Involvement in Organizations	237
Table 7.5.	Background, Identity, Upbringing and Engagement in Post-2010 Haiti	239
Table 7.6.	Involvement in Organizations and Changes in Sentiment toward Haiti	240
Table 13.1.	Sample Characteristics	401

Table 13.2. Sexual Activity of Haitian Adolescents from Miami and Local and National Norms: Percentages of Those with Sexual Experience by Gender 403
Table 13.3. Factors Associated with History of Sexual Experience 405
Table 13.4. Factors Associated with Early Sexual Experience 406

LISTE DES SIGLES

AOR	Adjusted Odds Ratios
BSSRC	Behavioral and Social Science Research Center
BVAC	Centre de réception de demandes de visas pour le Brésil
CARHA	Centre d'accueil des rapatriés haïtiens
CDPDJ	Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse
CJEL	Carrefour jeunesse-emploi de Laval
COHAN-BRD	Coopération haïtiano-néerlandaise, Bureau de recherche et de développement
CPH	Comité PROTOS-Haïti
CPHI	Centro de Promoción Humana Integral
CSDM	Commission scolaire de Montréal
DPJ	Directeur de la protection de la jeunesse
EFA	Education for All
GARR	Groupe d'appui aux rapatriés et aux réfugiés
GRIMPO	Groupe religieux inséré dans les milieux populaires
HAVA	Haitian Association of Voluntary Agencies
HELP	Haitian Empowerment for Literacy Project
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INURED	Institut interuniversitaire de recherche et de développement / Interuniversity Institute for Research and Development

IRB	Institutional Review Board
MHAVE	Ministère des Haïtiens vivant à l'étranger
MINUSTAH	Mission des Nations Unies pour la stabilisation en Haïti / United Nations Stabilization Mission in Haiti
MUDHA	Movimiento de Mujeres Dominico-Haitianas
OBMigra	Observatoire migratoire international
OIM	Organisation internationale pour les migrations
ONM	Office national de la migration
PIDIH	Programme d'identification des immigrants haïtiens
PNH	Police nationale d'Haïti
PNRE	Plan national de régulation des étrangers
SCR	Socioculturally Responsive Education
UNHCR ou HCR	Haut commissariat des Nations Unies pour les réfugiés
YRBS	Youth Risk Behavior Survey

INTRODUCTION

HAITIAN YOUTH IN THE AMERICAS
GENERATIONS, IDENTITY AND TRANSNATIONAL CIRCULATION

Louis Herns Marcelin and Toni Cela

Movement and circulation within and beyond Haiti's borders are inherent characteristics of Haitian society. From captivity to the middle passage, enslavement to the Haitian revolution, the population has always been on the move. Haiti's independence in the early 19th century only reframed the sociopolitical economic parameters of movement and circulation of its people. National and international forces have designed different mechanisms to regiment indentured Haitian workers in the construction of the Panama Canal, on early 20th century plantations in Cuba and, more recently, in the Dominican Republic and beyond. Serial disasters, agrarian instability, social neglect and political cynicism have driven rural exodus to ephemeral and uncertain places in urban slums and, during times of political upheaval, return migration from urban slums to depleted rural areas. While movement and circulation are not unique to Haitian society—they are social phenomena that date back centuries (Appadurai, 1999; Mintz, 1998)—, they frame the mindset of young people in Haiti in a particular way, with most aspiring to leave the country at all costs (Organisation for Economic Co-operation and Development [OECD] and Interuniversity Institute for Research and Development [INURED], 2017). Most societies are organized with young people at the core, as they are expected to be the driving force for development, innovation and change. If most of Haiti's youth can only see a future outside the country's borders,

how should we imagine their engagement in the nation's post-disaster rebuilding effort? The following questions need to be examined in order to have a better understanding of the ways in which Haitian youth are shaping the future of Haiti. How do Haitian youth negotiate experiences of social marginalization and how do these experiences inform identity processes? How should we think about the relationship between Haitian youth in Haiti and those in the diaspora? What shared generational experiences have shaped identity practices of Haitian youth in the sociocultural contexts in which they live?

This book examines the contexts in which Haitian youth and young people of Haitian descent negotiate their sociocultural conditions in Haiti and in selected societies across the Americas. It takes an analytical approach that goes beyond the borders of the nation-state and in continuity with different locations of Haiti's diasporic populations beyond the dichotomy of homeland and host societies (Berg and Eckstein, 2009; Sayad, 2002, 2004 [1999]; Van Hear, 1998; Wimmer and Glick Schiller, 2003). For that purpose, the book uses a transdisciplinary perspective to consider interconnected themes affecting these youth, including forms of social marginalization, integration regimes in Haiti and host societies, access to social services, creativity in the production of spaces of sociability, politics and contexts of mental health and practices of identity. The chapters are developed from longitudinal research as well as case studies and clinical situations collected in different national and sociocultural contexts. The different themes are analyzed through a theoretical framework centered on the concepts of generation, identity and transnational circulation.

Karl Mannheim's (1997 [1952]) concept of generation is placed at the core of our discussion. This category emphasizes history, contexts and experiences (Berg and Eckstein, 2009; Edmunds and Turner, 2002). Using Haiti and its youth—in the country as well as in the diaspora—as a test case, this book brings to bear a variety of contexts in which formation of generations and identity processes continue to complicate the production of sociality and connectivity in an increasingly transnational world (Castells, 2004).

Structure of the Volume

This book takes advantage of a variety of ethnographic, sociological and clinical cases. The first section discusses Haitian youth in the Latin American and Caribbean region by focusing on their geographical, sociopolitical and cultural contexts and their questions, challenges and responses. These chapters analyze the production of identity and generational spaces, gender and the pathology of power relations in public and private institutions. They explore new social processes that explain the decisions of

young people in rural areas and urban slums of Haiti in relation to family, environment, community and the future. They examine the intersections of family, domesticity and sociality as well as the production of politics and modes of domination and resistance.

Marcelin and Willman's chapter, "*Imaginer le futur aujourd'hui* [Imagining the Future Today]," explores the issue of violence among youth in one of the poorest slums in Haiti: Cité Soleil. Based on quantitative and ethnographic data collected between 2008 and 2015, the authors examine how Haitian youth understood manifestations of violence within their communities, their participation in such violence, but also their own victimization and aspirations for change. The authors contend that urban slums are characterized not only by their ubiquity but also by their inherent connectivity. In these slums, long-standing patterns of social exclusion and economic deprivation have eroded family ties and social networks, generating a complex and mutually-reinforcing system in which both public and private forms of violence have become normalized. The virtual abandonment of marginalized youth in the slums by the country's leaders and society's indifference toward those youth who live on the margins only accentuate the fragility of Haitian society while stirring up fears. The chapter consists of a study of the living conditions of youth left behind by their country. The violence depicted in this chapter is only a manifestation of the complex but deeply seated patriarchal values and institutions that actively marginalize youth from rural areas and urban slums who represent the demographic majority of the country. These behaviors objectify and subjugate women, thus forming part of a "cultural continuum" (Drummond, 1980) that frames generational experiences in Haiti, a sociocultural frame that embeds values and norms about self and others, gender and sexuality, and color and class in the Caribbean where Haiti is an exemplar.

Toni Cela's chapter, "Negotiating Education [*Négocier l'éducation*]," presents an ethnography of young women and higher education in Haiti. Drawing on data from a 2014 national assessment of higher education and a subsequent ethnographic study of power, gender and violence within higher education institutions in Haiti, the chapter illustrates how the vulnerability of young Haitian women extends to university campuses by exploring the sociocultural costs of pursuing higher education. The discussion then turns to the key theoretical explanatory argument drawn from Drummond's concept of the cultural continuum (1980). The cultural continuum concept provides a theoretical framework to understand the logic and implicit meanings (Bourdieu, 1990, 2001) that underlay the uses of sexuality in higher education institutional life. The chapter argues that gender conditions in higher education institutions in Haiti are reflective of a cultural system rooted in the historical legacy of the plantation

society. At the core of this cultural system is a hierarchy that classifies, categorizes and establishes gender-based roles and associated practices embodied through sex and sexuality. These norms and values permeate all Haitian institutions, in this case universities, where female students are routinely subject to harassment and sexual violence.

For some disadvantaged Haitian youth, their introduction to violence begins with experiences of child domesticity in Haiti. Through the lens of Drummond's (1980) cultural continuum and the concept of circulation, Myrvine Marcelin's chapter, "*Les jeunes en circulation en Haïti: de l'enfance à la domesticité* [Youth in Circulation in Haiti: From Childhood to Domesticity]," demonstrates that the circulation of children in Haiti via various forms of fosterage is determined by a cultural logic firmly rooted in the traditional family model. The scale of the phenomenon of children in domesticity in Haiti is linked to a social dynamic shaped by the accelerated impoverishment of rural families. It is part of a set of adaptive strategies used by poor families who are faced with chronic and structural social difficulties. This chapter shows that the form of domestic child labor practiced in this country can be traced back to a past that many would prefer not to discuss: slavery and its symbolic, residual traces that persist in Haitian social practices. The chapter shows that variations among child placement practices disguise a diversity of experiences of symbolization and construction of meaning, which in most cases help children contend with the material reality of Haitian society. In this way, the circulation of children, as it is practiced in Haiti, sheds light on experiential dimension of events, which Haitians—young and old—attempt to sublimate every day.

In the subsequent chapter, "*Les jeunes, la migration et les solidarités haïtiano-dominicaines* [Youth, Migration History and Haitian-Dominican Solidarities]," Louis Herns Marcelin presents an interview conducted with Colette Lespinasse, a prominent human rights activist who has been working for more than 30 years on human rights abuses suffered by Haitian migrants in the Dominican Republic. In the interview, he explores the intellectual trajectory and social activism of Ms. Lespinasse with respect to various social movements carried out in Haiti. These social movements aimed to eradicate the structural violence and abject inequities in Haiti that have led many young people down a path of despair as they migrate from rural to urban Haiti and onwards to the *bateyes* (plantations) of the Dominican Republic, with the complicity of both Haitian and Dominican political and economic elites. At the core of the interview is an examination of collective actions and solidarity efforts taken by both Haitians and Dominicans in defending vulnerable Haitian migrants. In recent years, the media has repeatedly covered the spectacle of misery, suffering and desolation resulting from mass deportations of Haitian migrants and refugees

brought across the border by the Dominican authorities, actions largely ignored by the Haitian government. These painful images, which testify to the erosion of fundamental principles of human rights and display a lack of justice, have triggered, both in Haiti and abroad, a range of emotions and calls for action. In this interview, Colette Lespinasse draws our attention to the fact that these images of Haitian migrants, brutally forced to leave their places of existence, offer an absolute, almost caricatured, view of human vulnerability and suffering. This simplistic vision can lead to Manichean interpretations of their circumstances. In the search for causes and "true and fair" solutions to the migratory crisis on the borders of Haiti, Dominican solidarity with Haitian migrants is often neglected by the media and in social scientific discourses. As the interview shows, this solidarity dates back several decades and takes many forms: it is the patient and continuous product of many local actors. Also, hidden from plain view is the complicity of certain Haitian actors, economic and political, who remain indifferent to the fate of their compatriots and their descendants on Dominican soil and as well as to the structural production of vulnerability that makes rural and recently urbanized populations prey for regional networks of human trafficking.

Young Haitians occupy a singular area of circulation in the Caribbean and Latin America. In the Dominican Republic, Haitian immigration today also takes the form of university students who, lacking better alternatives in Haiti, must contend with the structural violence and anti-Haitian sentiment that await them across the border as they attempt to create a place for themselves in Dominican universities. What motivates these young people is the desire to obtain credentials that will allow them to migrate beyond the Caribbean until they reach other countries in North America. Following the intervention of the United Nations Stabilization Mission in Haiti (MINUSTAH) in 2007, thousands of young Haitians, stimulated by smuggling networks, landed on the borders of Peru, Bolivia and Brazil, en route to French Guiana and Suriname (see Chapter 5 in this volume). Some chose to remain in Brazil during what was then a robust economy. In "*Diaspora, circulation et mobilité: les jeunes Haïtiens au Brésil* [Diaspora, Circulation and Mobility: Haitian Youth in Brazil]," Handerson Joseph examines how the use of the term *dyaspora* (diaspora) among Haitians in Haiti and abroad has become central to understanding the social significance of mobility in the Haitian transnational space. The polysemic semantic field of the term diaspora revolves around three verbs: reside abroad, return to Haiti and return abroad. The data show how the social uses of the term diaspora are linked to the world of mobility and how such mobility has become constitutive of the social world of Haitians. The relevance of the concept of circulation (Lee and LiPuma, 2002) as an analytical category capable of accounting for identity productions, space and social relations is made clear in this chapter.

We conclude the section with a poignant poem by Iléus Papillon titled, "*Peyi a Pa La* [The Country is Gone/*Le pays disparaît*]." Originally written in Creole, and translated into English and French in this volume, *Peyi a Pa La* echoes the voices of young people whose fate seems to be sealed in misery and despair. The poem opens with the affirmation that "Nobody knows how many of us live here" to characterize the cold indifference with which national institutions have treated their citizens, illustrated by the State's failure to create a modern and up-to-date civil registry that accounts for all Haitians. The poem derides Haitians' simulacra of politics and democracy ("Grotesque comedians whose small politics allude to the urine of stray cats") and castigates those leaders whose interests are supported by foreign powers, enabled by neoliberal fantasies and firmly installed in the public imaginary as what constitutes modernity. In the poem, Haitian youth are portrayed as wandering, soulless bodies with no purpose who are ignored by those in power and abandoned by those who have left the country "with all our dreams in their stomachs."

The second section of the volume focuses on the experiences of Haitian youth in Canada and the United States. Questions of importance emerge: How are the contexts of integration and marginalization of Haitian descended youth affecting the production of their identity practices? What are the implications in the daily lives of these young people in Canada and the United States? To what extent do these processes affect the conceptions and relationships of these young people with Haitian society and other locations in the Haitian diaspora? How do these practices of identity and their circulation in transnational spaces affect or inform the practices of identity of young people in Haiti, the diasporic ethnoscape and vice versa?

The section opens with a chapter by Toni Cela, Louis Herns Marcelin, Charlène Désir, Rachelle Salnave and Michel Célestin titled, "Engagement and Diasporic Identity Formation: Youth of Haitian Descent after the 2010 Earthquake [*Engagement et formation de l'identité diasporique: les jeunes d'origine haïtienne après le séisme de 2010*]." The chapter explores how this threshold event has generated conditions for Haitian youth to embrace and reshape their identities through different modes of engagement that connect them to their homeland. While in some cases the Haiti earthquake served to reinforce existing identities, in others, it triggered a new awareness among youth of Haitian descent in the United States. In addition, youth of Haitian descent in the diaspora questioned the international community's post-earthquake narratives of Haiti's fragility and underdevelopment and the role of the international community in fostering and/or hindering the nation's development. Questions about Haiti's recovery and reconstruction were re-appropriated by this generation, leading some to return to Haiti and others to invest in projects in the United States that allowed them to express a new connectivity to the island nation.

Lourdes Stéphane Alix's chapter, "*Culture d'origine et culture du pays de résidence dans les familles issues de l'immigration haïtienne au Québec* [Culture of Origin and Culture of the Host Country among Haitian Immigrant Families]," investigates the role parents play in the dual membership claims of their children in Quebec, Canada. In the chapter, she argues that the role played by immigrant parents in the acculturation of their children cannot simply be reduced to an orientation toward the culture of origin. Expanding on her study conducted in Quebec, Alix found that educational practices described by parents also contributed to the development of a sense of belonging to Quebec society among Haitian youth. Alix analyzes three major themes in the chapter: values, socialization and enculturation. The values parents deemed essential to pass on to their children included the following: respect, Christian values and the importance of hard work. Overall, parents saw the transmission of Haitian culture as an important aspect of their role as parents educating children in a society different from the one in which they were raised. Nonetheless, the values transmitted within the family and the socialization and enculturation practices that were reported suggest that during the transmission process parents actively negotiate between the homeland culture and host society culture. Parents guided children in the negotiation of these cultures through explicit advice or more implicitly through educational practices that interwove the two cultures. Thus, the so-called culture of origin did not lead to a cultural inwardness; instead, it served as a site from which one opened oneself to embrace the culture of the host society. Parents strategically privileged one culture over the other based on the demands of their environment and in response to the need to simultaneously enculture their children to both Haitian and Quebec cultures.

Drawing from a study of 60 young people of Haitian descent between the ages of 13 and 21, Gina Lafortune examines the foundations and sources of positive identity among young *Québécois* of Haitian origin. In this chapter titled "Developing a Positive Identity and Finding One's Place in the Context of Ethnocultural Devaluation [*Développer une identité positive et trouver sa place en contexte de dévaluation ethnoculturelle*]," Lafortune focuses on the process of identity-building among young people and asked the following: How do youth of Haitian descent perceive themselves in Quebec/Canadian society? How do they think others perceive them? How does the context of the country of origin influence identity-building? What hopes do they nourish? What future do they envision for themselves and what challenges do they foresee? In answering these questions, Lafortune explores the extent to which experiences in the family, at school and in society influenced their postures and identity strategies and led them, for example, to self-define as Haitians, *Québécois* or Canadians; to develop (or not) a sense of belonging to Quebec society and to assert it

with greater or lesser confidence. She highlights the uniqueness of the individual experiences of young people but also the shared feelings of a common experience as Black minorities in North America.

One common challenge encountered by Black minorities has been their integration in the labor market, a reality faced by Haitian youth in Laval (Canada). Léonel Bernard takes on this problem in his chapter titled "*Des jeunes d'origine haïtienne dans la course à l'emploi à Laval, Québec (Canada)* [Youth of Haitian Descent and the Search for Employment in Laval, Quebec (Canada)]." In the chapter, Bernard reports and analyzes the results of an evaluation of a job-training program known as *Réalité jeunesse immigrante* (Conditions of Immigrant Youth) and the modalities of youth insertion implemented by the community-based partnership, *Le Carrefour jeunesse-emploi de Laval* (Carrefour Youth Employment in Laval). Drawing on the idea of "visible" minority youth, he raises questions that explore the structural factors impeding Haitian youth success in the labor market, including: How can one contribute to making these youth independent when focusing solely on financial independence? How can such programs introduce these youth to values such as freedom, confidence and hope? Whether job-training programs that focus solely on resume writing, interview dress codes and job search techniques are effective? Through this evaluation, he explores the possibility of creating programs that move beyond traditional job search strategies by taking into account structural factors that prevent Haitian youth from successfully engaging in the labor market.

Charlène Désir, Pamela Hall, Stephanie Shaw, Wideline Seraphin and Suzanne Gallagher's chapter titled "Discovering Haitian Youth's Spiritual Epistemology through a Culturally Based Summer Program in Florida [*Mettre en évidence l'épistémologie spirituelle des jeunes Haïtiens à travers un programme d'été culturellement adapté*]" examines a socioculturally responsive (SCR) program for youth of Haitian descent in Miami, Florida, that contrasts religion and spirituality, highlights adolescent and Haitian youth spirituality and presents findings from their study of youth spiritual epistemology. The instrumental single subject case study was conducted in the summer of 2013 with 66 youth writing purpose statements and 22 youth participating in focus groups. The study found four themes related to the youth's spiritual epistemology: *a*) spirituality starts with God, *b*) spirituality is embodied practice, *c*) spirituality is expressed intellectually and artistically, and *d*) spirituality seeks to improve lives. The youth integrated the SCR empowerment model of education to talk about themselves in non-deficient terms (*i.e.*, gifts and talents) and defined their ideal community, where vulnerable people are taken care of and relationships are just between all people. The process of intentionally including

spiritual activities in curricula and explicitly supporting youth of Haitian descent helped these youth develop a positive self-identity, recognize their gifts and envision a future of service and well-being.

In "*Les écoliers haïtiens à Montréal: la culture de la réussite* [Haitian Students in Montreal: The Culture of Success]," Henri Dorvil interviews Réginald Fleury, an educator and intercultural relations advisor with vast experience working with Haitian students in Montréal. After presenting the context and complexity of Haitian migration to Quebec, including the multidimensionality of identity processes for Haitian youth, the interview explores the impact of a large group of Haitian immigrants arriving in Quebec who shared a language with the host province (Quebec) but differed in skin color. At first, there were the idyllic predictions made by some public figures who saw Haitians and *Québécois* becoming so close that their destinies would be intertwined due to their cultural rapprochements. However, this enthusiastic welcome manifested in the 1950's, at the beginning of Haitian immigration to Canada, was the result of the kindness of one elite group toward another. As the composition of Haitian immigrants began to change, consisting of more urban and rural migrants with limited to no French language proficiency, less formal education and no social capital, these new arrivals were viewed with a level of ambivalence. The chapter explores the culture shock experienced by the more recently arrived Haitian students within *la Commission scolaire de Montréal* (the School Board of Montreal). Contrary to their predecessors, these poorly educated and less qualified Haitian immigrants would occupy menial jobs in Quebec that subjected them to various forms of exploitation. These tensions have given rise to conflicts that have resulted in the establishment of community-based organizations, such as *le Bureau de la Communauté chrétienne des Haïtiens de Montréal* and *la Maison d'Haïti* (The Bureau of the Haitian Christian Community of Montreal and the House of Haiti), which provide services and support to Haitian families in need of integration support.

In the final chapter, "Sexual Experiences Among Haitian American Adolescents in Miami Dade, Florida [*Expériences sexuelles des adolescents haïtiens-américains dans le comté de Miami-Dade, en Floride*]," Louis Herns Marcelin provides empirical evidence to further develop our thinking about generational intersections around sex and sexuality. In an increasingly diverse and complex society as the United States, Marcelin contends that a more thorough understanding of the differential sociocultural dynamics surrounding adolescent sexual behavior is critically needed in order to create better public health and educational programs. The site studied is Miami-Dade County, where youth of Haitian descent constitute one of the major ethnic groups at the core of the local social fabric. The

chapter builds on the relevant literature on common trends in adolescent sexuality in the United States as well as on sociocultural variability that shapes various immigrant adolescents in their socioethnic contexts. While it has been documented that these practices are influenced by a combination of many factors, more work is needed to understand how their features are bound in specific sociocultural contexts of integration in American society. The study utilized a semi-structured survey to obtain quantitative data on the sexual attitudes and experiences of 300 Haitian American adolescents living within Miami Dade County, Florida. A subset of these participants, 80 adolescents, were purposefully selected to participate in a longitudinal ethnographic investigation that spanned more than five years and examined in depth the adolescents' perspectives and behaviors regarding sex, sexuality and relationships. The analyses indicated a significant trend for engagement in sexual behavior as well as a variety of practices among those who were sexually active that put them at risk for sexually transmitted diseases. While these trends correspond to the larger transformation of American society and the Western world in general, they are profoundly shaped by unique sociocultural factors, which need to be understood in their own right in order to create culturally specific preventive intervention programs related to sexual health.

This book provides unique insights into the complexity and circulation of identity processes as well as the ambivalence of the modes of belonging and engagement of young people of Haitian descent in Haiti and the societies throughout the Americas in which they live and circulate. It explores youth cultural practices (Bucholtz, 2002) in the contexts of immigration and examines the structural factors that inform them. The chapters in this book identify the creative tactics (agency) employed to contend with constraints (*e.g.*, violence, economic, political and social marginalization) and capitalize on opportunities (*e.g.*, labor prospects, educational advancement), while elucidating how these practices shape their experiences. Finally, the book leads to future projections in terms of research and intervention on the intersectionality of generations, transnational circulation and identities—among other themes—at the level of families, communities and in interrelations with the Haitian youth not only in the diaspora in the Americas but also in Haiti and in what Ulrick Beck (2007) calls a runaway world.

References

APPADURAI, A. (1999). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

BECK, U. (2007). "Beyond class and nation: Reframing social inequalities in a globalizing world", *The British Journal of Sociology*, vol. 58, no. 4, p. 679-705.

BERG, M.L. and S. ECKSTEIN (2009). "Introduction: Reimagining migrant generations", *Diaspora: Journal of Transnational Studies*, vol. 18, no. 1/2, p. 1-23.

BOURDIEU, P. (1990). *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press.

BOURDIEU, P. (2001). *Masculine Domination*, Stanford, Stanford University Press.

BUCHOLTZ, M. (2002). "Youth and cultural practice", *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, p. 525-552.

CASTELLS, M. (1997). *The Power of Identity*, Oxford, Blackwell.

DRUMMOND, L. (1980). "The cultural continuum: A theory of intersystem", *Man*, vol. 15, no. 2, p. 352-374.

EDMUNDS, J. and B.S. TURNER (2002). *Generations, Culture and Society*, Buckingham, Open University Press.

LEE, B. and E. LIPUMA (2002). "Cultures of circulation: The imaginations of modernity", *Public Culture*, vol. 14, no. 1, p. 191-213.

MANNHEIM, K. (1952). "The problem of generations", in P. Kecskemeti (ed.), *Essays on the Sociology of Knowledge: Collected Works*, vol. 5, New York, Routledge, p. 276-322.

MINTZ, S.W. (1998). "The localization of anthropological practice from area studies to transnationalism", *Critique of Anthropology*, vol. 18, no. 2, p. 117-133.

ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT (OECD) and INTERUNIVERSITY INSTITUTE FOR RESEARCH AND DEVELOPMENT (INURED) (2017). *Interrelations between Public Policy, Migration and Development in Haiti*, Paris, OECD Library.

SAYAD, A. (2000). *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.

SAYAD, A. (2004 [1999]). *The Suffering of the Immigrant*, Cambridge, Polity Press.

VAN HEAR, N. (1998). *New Diasporas: The Mass Exodus, Dispersal and Regrouping of Migrant Communities*, London, UCL Press.

WIMMER, A. and N. GLICK SCHILLER (2003). "Methodological nationalism, the social sciences and the study of migration: An essay in historical epistemology", *International Migration Review*, vol. 37, no. 3, p. 576-610.

INTRODUCTION

LES JEUNES HAÏTIENS DANS LES AMÉRIQUES
GÉNÉRATIONS, IDENTITÉ ET CIRCULATION TRANSNATIONALES

Louis Herns Marcelin et Toni Cela

Les déplacements et la circulation à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières d'Haïti sont des caractéristiques inhérentes à la société haïtienne. De leur captivité à la Traversée, de l'esclavage à la révolution haïtienne, la population a toujours été en mouvement. L'indépendance d'Haïti, au début du XIX^{e} siècle, n'a fait que reformuler les paramètres économiques et sociopolitiques du mouvement et de la circulation de sa population. Des forces nationales et internationales ont élaboré différents mécanismes dans le but d'enrégimenter les travailleurs haïtiens dans la construction du canal de Panama, les plantations de Cuba au début du XX^{e} siècle et, plus récemment, en République dominicaine et plus loin encore. Des catastrophes en série, une instabilité agraire, des problèmes sociaux non résolus et le cynisme politique ont entraîné à la fois un exode rural en direction de lieux éphémères et incertains dans les bidonvilles urbains et, dans les périodes de crises politiques, une migration de retour depuis ces bidonvilles urbains vers les zones rurales appauvries. Si le mouvement et la circulation ne sont pas propres à la société haïtienne, car ce sont des phénomènes sociétaux qui remontent à plusieurs siècles (Appadurai, 1999 ; Mintz, 1998), la combinaison des forces mentionnées ci-dessus a formé la mentalité de cette génération de jeunes gens en Haïti, la plupart aspirant à quitter le pays à tout prix (Organisation for Economic Co-operation and Development [OECD] et Interuniversity Institute for

Research and Development [INURED], 2017). La plupart des sociétés sont organisées autour de leur jeunesse, car on suppose qu'elle constitue une force motrice pour le développement, l'innovation et le changement. Si la majorité des jeunes d'Haïti ne se voit d'avenir qu'en dehors de ses frontières, comment pouvons-nous nous représenter leur engagement dans l'effort de reconstruction de la nation après des catastrophes majeures ? Comment la jeunesse haïtienne négocie-t-elle ces expériences de marginalisation sociale et comment ces expériences informent-elles les processus identitaires ? Comment devrions-nous penser la relation entre les jeunes Haïtiens en Haïti et ceux de la diaspora ? Quelles expériences générationnelles partagées ont structuré les pratiques identitaires de la jeunesse haïtienne dans les contextes socioculturels qui sont les siens ?

Ce livre étudie les contextes dans lesquels les jeunes Haïtiens et les jeunes d'origine haïtienne négocient leurs conditions socioculturelles, en Haïti et dans les quelques sociétés des Amériques que nous avons sélectionnées. Il inaugure une approche de la jeunesse haïtienne en Haïti et dans la diaspora qui va au-delà des frontières de l'État-nation et qui est en continuité avec les différents lieux d'existence de ses populations diasporiques par-delà la dichotomie entre pays natal et sociétés hôtes (Berg et Eckstein, 2009 ; Sayad, 2004 [1999] ; Van Hear, 1998 ; Wimmer et Glick Schiller, 2003). Dans ce but, nous avons choisi d'adopter, dans ce livre, une perspective transdisciplinaire pour considérer les questions qui affectent ces jeunes et qui sont liées entre elles, notamment certaines formes de marginalisation sociale ; les régimes d'intégration en Haïti et dans les sociétés hôtes ; l'accès aux services sociaux ; la créativité dans la production d'espaces de sociabilité ; les politiques et les contextes de santé mentale ; et les pratiques identitaires. Les chapitres s'appuient sur une recherche longitudinale ainsi que sur des études de cas ou des situations cliniques observées dans différents contextes nationaux et socioculturels. Les différents thèmes sont analysés à travers un cadre théorique centré sur les concepts de génération, d'identité et de circulation transnationale.

Le concept de génération tel que développé par Karl Mannheim (1997 [1952]) est au cœur de notre analyse. Cette catégorie met l'accent sur l'histoire, les contextes et les expériences (Berg et Eckstein, 2009 ; Edmunds et Turner, 2002). Considérant Haïti et sa jeunesse – vivant au pays comme en diaspora – comme un cas test, ce livre réunit une variété de cas dans lesquels la formation des générations et les processus identitaires compliquent la production de la socialité et de la connectivité dans un monde de plus en plus transnational (Castells, 1997).

Structure de l'ouvrage

Ce livre s'appuie sur un ensemble d'études de cas ethnographiques, sociologiques et cliniques. La première partie aborde la jeunesse haïtienne dans l'Amérique latine et les Caraïbes en mettant l'accent sur les contextes géographique, sociopolitique et culturel, et sur leurs questions, défis et réponses. Ces chapitres analysent la production de l'identité et des espaces générationnels, la question du genre ainsi que les rapports de force pathologiques dans les institutions publiques et privées en Haïti. Ils explorent les nouveaux processus sociaux qui rendent compte des décisions des jeunes issus des zones rurales et des bidonvilles d'Haïti, en relation avec la famille, l'environnement, la communauté et l'avenir. Ils étudient les intersections entre famille, domesticité et socialité, la production des politiques et les relations de domination et de résistance.

Le chapitre de Marcelin et Willman, « Imaginer le futur aujourd'hui [*Imagining the Future Today*] », explore la question de la violence chez les jeunes dans l'un des bidonvilles les plus pauvres d'Haïti : Cité Soleil. S'appuyant sur des données quantitatives et ethnographiques collectées entre 2008 et 2015, ils ont étudié la manière dont la jeunesse dans les bidonvilles se représente les manifestations de violence au sein de leurs communautés, leur participation à cette violence, mais aussi leur propre situation de victimes et leurs aspirations au changement. Ils soutiennent que les bidonvilles sont caractérisés non seulement par leur omniprésence mais aussi par leur connectivité inhérente. Dans ces bidonvilles, les schémas anciens d'exclusion sociale et de dénuement économique ont érodé les liens familiaux et les réseaux sociaux, et ils sont à l'origine d'un système complexe et qui se renforce lui-même, dans lequel les formes tant publiques que privées de violence sont devenues normalisées. L'abandon virtuel de la jeunesse marginalisée des bidonvilles par les représentants du pays et l'indifférence des élites du pays à l'égard de ceux qui vivent dans ses marges ne font qu'accentuer la fragilité de la société haïtienne tout en exacerbant les peurs. Le chapitre consiste en une étude des conditions de vie des jeunes laissés pour compte. La violence qui y est décrite n'est qu'une manifestation des valeurs et des institutions patriarcales profondément enracinées qui marginalisent activement les jeunes des zones rurales et des bidonvilles – lesquels représentent la majorité démographique du pays –, qui objectifient et soumettent les femmes ; cette violence constitue un « continuum culturel » (Drummond, 1980), un modèle socioculturel hérité de la plantation esclavagiste qui intègre les valeurs et les normes à l'égard de soi et des autres, le genre et la sexualité, et enfin la couleur et la classe dans la Caraïbe au sein de laquelle Haïti fait figure d'exemple. C'est à partir de ce modèle socioculturel que sont produites les expériences des différentes générations en Haïti.

Le chapitre de Toni Cela, « *Negotiating Education* [Négocier l'éducation] », offre une ethnographie des jeunes femmes et de l'éducation supérieure en Haïti. À partir des données issues d'une évaluation nationale de l'éducation supérieure et d'une ethnographie ultérieure des relations entre pouvoir, genre et violence au sein des établissements d'éducation supérieure en Haïti, ce chapitre illustre la façon dont la vulnérabilité des jeunes Haïtiennes s'étend aux campus des universités en étudiant les coûts socioculturels que comporte la poursuite d'une éducation supérieure. L'analyse porte ensuite sur l'argument explicatif théorique clé, tiré du concept de continuum culturel de Drummond. Le concept de continuum culturel offre un cadre théorique pour la compréhension de la logique et des significations implicites (Bourdieu, 1980, 1990, 2001) qui sous-tendent les usages de la sexualité dans la vie des établissements d'éducation supérieure. Le chapitre affirme que les conditions liées au genre dans les établissements d'éducation supérieure en Haïti reflètent un système culturel enraciné dans l'héritage historique de la société de plantation. Au cœur de ce système culturel se trouve une hiérarchie qui classifie, catégorise et établit les rôles liés au sexe, ainsi que les pratiques associées telles qu'elles se matérialisent dans le sexe et la sexualité. Ces normes et ces valeurs imprègnent toutes les institutions haïtiennes, dans le cas présent les universités, dans lesquelles les étudiantes sont soumises au harcèlement et à la violence sexuelle.

À travers le concept de continuum culturel développé par Drummond et le concept de circulation, le chapitre de Myrvine Marcelin, « Les jeunes en circulation en Haïti : de l'enfance à la domesticité [*Youth in Circulation in Haiti : From Childhood to Domesticity*] », démontre que la circulation des enfants en Haïti, qui se traduit par des formes diverses de placement, est déterminée par une logique culturelle profondément enracinée dans le modèle de la famille traditionnelle. L'ampleur du phénomène de la domesticité infantile en Haïti est liée à une dynamique sociale résultant de l'appauvrissement accéléré des familles rurales. Il fait partie d'un ensemble de stratégies d'adaptation employées par les familles pauvres qui sont confrontées à des difficultés sociales structurelles et chroniques. Ce chapitre montre qu'on peut faire remonter la forme de travail domestique infantile pratiquée dans ce pays à un passé que beaucoup préfèrent ignorer : l'esclavage et ses traces symboliques résiduelles, persistants dans les pratiques sociales haïtiennes. Le chapitre montre que des variations dans les pratiques de placement des enfants cachent une diversité d'expériences de symbolisation et de construction de sens, qui, dans la plupart des cas, aident les enfants à composer avec la réalité matérielle de la société haïtienne. Ainsi, la circulation des enfants, telle qu'elle est pratiquée en Haïti, éclaire la dimension empirique expérientielle que les Haïtiens – jeunes ou vieux – tentent, chaque jour, de sublimer.

Dans le chapitre suivant, « Les jeunes, la migration et les solidarités haïtiano-dominicaines [*Youth, Migration History and Haitian-Dominican Solidarities*] », Louis Herns Marcelin présente un entretien avec Colette Lespinasse. Dans cet entretien, il explore la trajectoire intellectuelle et l'activisme social de Colette Lespinasse, une activiste des droits humains, au sein de divers mouvements sociaux qui se sont formés en Haïti au cours des 30 dernières années. Ces mouvements sociaux visent à éradiquer la violence structurelle et les inégalités abjectes qui ont conduit de nombreux jeunes d'Haïti sur le chemin du désespoir, migrant des régions rurales d'Haïti vers les villes puis vers les *bateyes* (plantations) de la République dominicaine, avec la complicité des élites politiques et économiques haïtiennes et dominicaines. Au cœur de l'entretien sont toutefois passées en revue un certain nombre d'actions collectives et de solidarité pour la défense des migrants haïtiens vulnérables, menées tant par des Haïtiens que des Dominicains. Ces récentes années, les médias se sont fait régulièrement l'écho de ce spectacle déplorable, montrant les souffrances et la désolation qui résultent des déportations en masse des migrants et des réfugiés haïtiens ramenés à la frontière par les autorités dominicaines et largement ignorés du gouvernement haïtien. Ces images pénibles, qui témoignent de l'érosion des principes fondamentaux des droits humains et d'un déni de justice, ont suscité en Haïti, comme à l'étranger, de nombreuses réactions et des appels à agir. Dans cet entretien, Colette attire notre attention sur le fait que ces images des migrants haïtiens, forcés à quitter brutalement leurs lieux de vie, offrent une vision absolue, presque caricaturale, de la vulnérabilité et de la souffrance humaine. Cette vision simpliste peut mener à des interprétations manichéennes de leur situation. Dans la recherche des causes et de solutions « justes et honnêtes » à la crise migratoire des frontières haïtiennes, la solidarité dominicaine avec les migrants haïtiens est trop souvent ignorée par les médias, comme d'ailleurs par le discours scientifique. Comme le révèle l'entretien, cette solidarité remonte à plusieurs décennies et emprunte de nombreuses formes : elle est le produit patient et continu de nombreux acteurs locaux. Tout aussi méconnue est la complicité des certains acteurs haïtiens du monde économique ou politique, qui demeurent indifférents au sort de leurs compatriotes ou de leurs descendants sur le sol dominicain. Selon certains, c'est cette indifférence à l'égard de la production structurelle de la vulnérabilité qui fait des populations rurales ou récemment urbanisées des proies idéales pour les réseaux régionaux de trafic humain.

Les jeunes Haïtiens occupent dans la Caraïbe et dans toute l'Amérique latine un espace singulier de circulation. En République dominicaine, l'immigration haïtienne actuelle prend aussi la forme d'étudiants universitaires qui, à défaut de meilleures perspectives en Haïti, doivent composer avec la violence structurelle ou les sentiments anti-Haïtiens qui les attendent de l'autre côté de la frontière alors qu'ils tentent de se faire une

place dans les universités dominicaines. Ce qui motive ces jeunes gens est le désir d'obtenir les diplômes qui leur permettront de quitter la zone caraïbe et d'atteindre d'autres pays de l'Amérique du Nord. À la suite de l'intervention en Haïti en 2007 de la MINUSTAH, des milliers de jeunes Haïtiens, encouragés par des réseaux de passeurs, ont traversé les frontières du Pérou, de la Bolivie et du Brésil, en direction de la Guyane française et du Suriname (voir le chapitre 5 dans le présent ouvrage). Certains ont choisi de rester au Brésil, dont l'économie était alors solide. Dans « Diaspora, circulation et mobilité : les jeunes Haïtiens au Brésil [*Diaspora, Circulation and Mobility : Haitian Youth in Brazil*] », Handerson Joseph examine comment le terme *dyaspora* (diaspora) est devenu central pour comprendre la signification sociale de la mobilité dans l'espace transnational haïtien. Ce terme sert à désigner les compatriotes haïtiens qui vivent à l'étranger mais reviennent en Haïti pour de courts séjours. Le champ sémantique polysémique du terme *dyaspora* tourne autour de trois verbes : résider à l'étranger, revenir en Haïti et retourner à l'étranger. Les données montrent comment les usages sociaux du mot *diaspora* sont liés au monde de la mobilité et comment cette mobilité est devenue constitutive de l'univers social des Haïtiens. La pertinence du concept de circulation (Lee et LiPuma, 2002) en tant que catégorie analytique capable de rendre compte des modes de production des identités, de l'espace et des relations sociales est un élément crucial de ce chapitre.

Nous terminons cette partie par un poème poignant d'Iléus Papillon intitulé « *Peyi A Pa La* [*The country is gone* / Le pays disparaît] ». Ce poème, écrit à l'origine en créole, se fait l'écho des voix de la jeunesse dont le sort semble être scellé par la misère et le désespoir. Le poème s'ouvre par l'affirmation selon laquelle « Nul ne sait combien nous sommes dans ce pays » pour exprimer la morne indifférence avec laquelle les institutions nationales ont traité leurs citoyens, illustrée par le manquement de l'État haïtien à créer un état civil moderne et à jour, capable de rendre compte de la totalité de la population haïtienne. Le poème tourne en ridicule les simulacres de la politique et de la démocratie haïtiennes : « Des comédiens grotesques dont la petite politique évoque l'urine de chats errants », dont les intérêts sont soutenus par des puissances étrangères, poussés par des fantasmes néolibéraux, et fermement ancrés dans l'imaginaire public comme relevant de la modernité. Dans ce poème, la jeunesse haïtienne est présentée sous la forme de corps errants sans but, ignorés de ceux qui sont au pouvoir, abandonnés de ceux qui ont quitté le pays « en emportant tous nos rêves dans leurs tripes ».

La deuxième partie de ce livre s'intéresse aux expériences vécues par les jeunes Haïtiens au Canada et aux États-Unis. D'importantes questions émergent : De quelle façon les contextes de l'intégration et de la marginalisation des jeunes d'origine haïtienne affectent-ils la production des

pratiques identitaires ? Quelles sont les implications dans la vie quotidienne de ces jeunes au Canada et aux États-Unis ? Dans quelle mesure ces processus affectent-ils les conceptions et les relations de ces jeunes avec la société haïtienne et d'autres lieux de la diaspora haïtienne ? Comment ces pratiques identitaires et leur circulation dans les espaces transnationaux affectent-elles ou informent-elles les pratiques de l'identité des jeunes en Haïti, le *paysage ethnique* diasporique, et vice versa ?

Cette partie commence par un chapitre rédigé par Toni Cela, Louis Herns Marcelin, Charlène Désir, Rachelle Salnave et Michel Célestin, et intitulé « *Engagement and Diasporic Identity Formation : Youth of Haitian Descent after the 2010 Earthquake* [Engagement et formation d'une identité diasporique : les jeunes d'origine haïtienne après le séisme de 2010] ». Il étudie comment cet évènement critique a créé les conditions permettant aux jeunes Haïtiens de considérer et de remodeler leurs identités à travers divers modes d'engagement les reliant au pays d'origine. Si, dans bien des cas, le séisme qui a frappé Haïti a servi à renforcer leurs identités existantes, dans d'autres, il a favorisé une nouvelle sensibilisation chez les jeunes d'origine haïtienne aux États-Unis. Ces jeunes professionnels remettent en question les discours formulés par la communauté internationale à la suite du séisme, montrant une Haïti fragile et sous-développée, ainsi que le rôle de cette communauté internationale dans l'avancement ou le retard de développement de la nation. Cette génération s'est réapproprié les thèmes du relèvement et de la reconstruction, au point que certains sont retournés en Haïti tandis que d'autres se sont investis dans des projets aux États-Unis qui leur ont permis d'exprimer une relation nouvelle à la nation insulaire.

Le chapitre de Lourdes Stéphane Alix intitulé « Culture d'origine et culture du pays de résidence dans les familles issues de l'immigration haïtienne au Québec [*Culture of Origin and Culture of the Host Country among Haitian Immigrant Families*] » étudie le rôle des parents dans les revendications d'appartenance double de leurs enfants. Elle affirme que le rôle joué par les parents immigrants dans l'acculturation de leurs enfants ne peut être réduit à la seule orientation vers la culture d'origine. Les pratiques éducatives décrites par les parents contribuent aussi au développement d'un sentiment d'appartenance à la société québécoise chez les jeunes Haïtiens. Pour cela, elle analyse dans ce chapitre trois thèmes principaux : les valeurs, la socialisation culturelle et l'enculturation. Les valeurs que les parents considéraient comme essentielles à transmettre à leurs enfants incluaient celles-ci : le respect, les valeurs chrétiennes et l'importance d'un travail assidu. De façon générale, les parents voyaient la transmission de la culture haïtienne comme un aspect important de leur rôle éducatif dans une société différente de celle dans laquelle eux-mêmes avaient été élevés. Cependant, les valeurs transmises au sein de la famille et les pratiques de socialisation et d'enculturation qui ont été rapportées montrent qu'au

cours de ce processus de transmission, les parents négocient activement entre la culture du pays d'origine et celle du pays hôte. Les parents guidaient leurs enfants dans la négociation de ces cultures par des conseils explicites ou, de manière plus implicite, par des pratiques éducatives entremêlant les deux cultures. Par conséquent, la « culture d'origine » ne menait pas à un repli sur sa propre culture ; au contraire, elle servait de base à partir de laquelle il était possible de s'ouvrir à la culture de la société hôte. Les parents privilégiaient de façon stratégique l'une ou l'autre des cultures selon les exigences de leur environnement et en réponse à la nécessité d'enculturer simultanément leurs enfants dans les cultures haïtienne et québécoise.

En s'appuyant sur une étude portant sur 60 jeunes d'origine haïtienne âgés de 13 à 21 ans, Lafortune examine les fondations et les sources d'une identité positive chez les jeunes Québécois d'origine haïtienne de première et de deuxième génération. Dans son chapitre intitulé « *Developing a Positive Identity and Finding One's Place in the Context of Ethnocultural Devaluation* [Développer une identité positive et trouver sa place dans un contexte de dévaluation ethnoculturelle] », Lafortune porte sa réflexion sur le processus de construction identitaire chez les jeunes et pose les questions suivantes : Comment se perçoivent-ils au sein de la société québécoise/canadienne ? Comment pensent-ils que les autres les perçoivent ? Comment ce qui se passe au pays d'origine influence-t-il la construction de leur identité ? Quels espoirs nourrissent-ils ? Quel avenir se représentent-ils pour eux-mêmes et quels défis anticipent-ils ? En répondant à ces questions, Lafortune étudie jusqu'où les expériences vécues au sein de la famille à l'école et dans la société en général influent sur leurs postures et leurs stratégies identitaires et les conduisent, par exemple, à se définir comme Haïtiens, Québécois ou Canadiens, à développer ou non un sentiment d'appartenance à la société québécoise et à l'affirmer avec une plus ou moins grande assurance. Elle souligne la singularité des expériences individuelles des jeunes, mais également les sentiments partagés qui résultent d'une expérience commune avec les autres minorités noires d'Amérique du Nord.

L'intégration au marché du travail des jeunes noirs en général et des jeunes haïtiens, en particulier, reste un défi majeur à Laval, au Canada. Léonel Bernard se penche sur cette question dans son chapitre intitulé « Des jeunes d'origine haïtienne dans la course à l'emploi à Laval, Québec (Canada) [*Youth of Haitian Descent and the Search for Employment in Laval, Quebec (Canada)*] ». Dans ce chapitre, il rapporte et analyse les résultats de l'évaluation d'un programme de formation à l'emploi appelé Réalité jeunesse immigrante [Les conditions de vie des jeunes immigrants], dont les modalités d'insertion ont été mises en place par un partenariat basé sur la communauté, le Carrefour jeunesse-emploi de Laval. Partant de l'idée de

minorité « visible » de cette jeunesse, il soulève des questionnements qui explorent les facteurs structurels freinant la réussite de ces jeunes Haïtiens sur le marché du travail, tels que : Peut-on contribuer à rendre ces jeunes indépendants si l'on ne s'intéresse qu'à leur indépendance financière ? De quelles façons ces programmes peuvent-ils promouvoir auprès de ces jeunes, au cours de leur participation au programme, des valeurs telles que la liberté, la confiance et l'espoir ? Les programmes de formation à l'emploi, qui mettent l'accent sur la rédaction d'un curriculum vitae, les codes vestimentaires adéquats pour la recherche d'emploi et les techniques de recherche d'emploi, sont-ils efficaces ? À travers cette évaluation, il étudie la possibilité de mettre sur pied des programmes allant plus loin que les stratégies habituelles de recherche d'emploi, en prenant en considération les facteurs structurels qui empêchent les jeunes d'origine haïtienne à entrer de manière satisfaisante sur le marché de l'emploi.

Charlène Désir, Pamela Hall, Stephanie Shaw, Wideline Seraphin et Suzanne Gallagher, par leur chapitre « *Discovering Haitian Youth's Spiritual Epistemology through a Culturally Based Summer Program in Florida* [Mettre en évidence l'épistémologie spirituelle des jeunes Haïtiens à travers un programme d'été culturellement adapté] », s'intéressent à la spiritualité des jeunes Haïtiens en analysant un programme d'été adapté à leur culture, en Floride. Ce chapitre étudie un programme adapté aux différences socioculturelles (SCR) destiné aux jeunes d'origine haïtienne à Miami, en Floride, qui met en perspective religion et spiritualité, souligne la spiritualité des adolescents et des jeunes Haïtiens, et qui présente les conclusions d'une étude sur l'épistémologie spirituelle chez les jeunes. L'étude de cas instrumentale à sujet unique a été menée au cours de l'été 2013. Soixante-six jeunes ont rédigé des énoncés d'objectifs et 22 autres ont participé à des groupes de discussion. L'étude a mis au jour quatre thèmes liés à l'épistémologie spirituelle de ces jeunes : *a*) la spiritualité commence avec Dieu ; *b*) la spiritualité s'enracine dans une pratique ; *c*) la spiritualité peut s'exprimer intellectuellement et artistiquement ; et *d*) la spiritualité est de nature à améliorer l'existence. L'épistémologie spirituelle des jeunes d'origine haïtienne a été mise en évidence dans des espaces individuels, des espaces interpersonnels et, enfin, dans des espaces communautaires. Les jeunes se sont approprié le modèle émancipateur d'éducation proposé par le SCR pour parler d'eux en des termes positifs (par exemple en évoquant leurs dons ou leurs talents) et ont défini leur représentation d'une communauté idéale, dans laquelle les personnes vulnérables sont prises en charge et les rapports sont justes entre tous les êtres humains. Le fait d'inclure de manière intentionnelle des activités et un programme éducatif spirituels et soutenant la jeunesse d'origine haïtienne les a aidés à développer une identité positive, à reconnaître leurs capacités et à visualiser un avenir fait de service à la communauté et de bien-être.

Dans le chapitre « Les écoliers haïtiens à Montréal : la culture de la réussite [*Haitian Students in Montreal : The Culture of Success*] », Henri Dorvil s'entretient avec Réginald Fleury, un éducateur et un conseiller en relations interculturelles qui a une longue expérience des élèves haïtiens de Montréal. Après une présentation du contexte et une introduction à la complexité de la migration haïtienne au Québec, notamment au caractère multidimensionnel des processus identitaires par lesquels passent les jeunes d'origine haïtienne, l'entretien s'attache à comprendre l'effet d'un important groupe d'immigrants haïtiens arrivant au Québec et partageant une même langue avec la province hôte (le Québec) mais différant par la couleur de la peau. Pour conclure, le choc culturel éprouvé par les élèves haïtiens au sein de la Commission scolaire de Montréal est abordé. L'arrivée massive d'un groupe immigré similaire par la langue mais dissemblable par la couleur de la peau a été perçue avec ambivalence par la population québécoise. Tout d'abord, ce furent des prédictions idylliques faites par quelques personnalités publiques qui prévoyaient qu'Haïtiens et Québécois deviendraient si proches que leurs destinées seraient entremêlées en raison de leur proximité culturelle. Cependant, cet accueil enthousiaste observé au commencement de l'immigration haïtienne au Canada provenait de la sympathie d'une élite envers une autre. Lorsque la composition sociale des migrants haïtiens s'est mise à changer, présentant davantage de migrants tant urbains que ruraux dont les compétences linguistiques en français étaient limitées, voire nulles, avec moins d'éducation formelle et aucun capital social, les immigrants haïtiens ont été perçus avec une certaine ambivalence. Contrairement à leurs prédécesseurs, ces nouveaux immigrants haïtiens peu éduqués et moins qualifiés allaient occuper des emplois subalternes les exposant à diverses formes d'exploitation. Ces tensions ont donné naissance à des conflits qui ont abouti à l'établissement d'organisations communautaires, telles que le Bureau de la communauté chrétienne des Haïtiens de Montréal et la Maison d'Haïti, qui offrent des services et un soutien aux Haïtiens pour améliorer leurs chances de s'intégrer.

Le dernier chapitre, rédigé par Louis Herns Marcelin, « *Sexual Experiences Among Haitian American Adolescents in Miami Dade, Florida* [Expériences sexuelles chez les adolescents haïtiens-américains dans le comté de Miami-Dade, en Floride] », offre un socle empirique pour développer notre réflexion sur l'intersection générationnelle autour du sexe et de la sexualité. Dans une société de plus en plus diverse et complexe comme les États-Unis, soutient Marcelin, une compréhension plus profonde des dynamiques socioculturelles différentielles autour de la conduite sexuelle des adolescents est une nécessité urgente si l'on veut aboutir à de meilleurs programmes de santé publique et éducative. Le site étudié est Miami-Dade,

où les jeunes d'origine haïtienne constituent l'un des groupes ethniques majoritaires du tissu social local. Le chapitre s'appuie sur la littérature pertinente portant sur les tendances communes de la sexualité adolescente aux États-Unis ainsi que sur la variabilité socioculturelle qui structure différents groupes d'adolescents d'origine immigrée selon leurs contextes socioethniques. Bien qu'il ait été démontré que ces pratiques sont influencées par une combinaison de divers facteurs, un travail plus approfondi est nécessaire pour comprendre comment leurs caractéristiques sont liées à des contextes socioculturels particuliers d'intégration à la société américaine. Cette enquête a eu recours à un questionnaire semi-structuré pour obtenir des données quantitatives quant aux attitudes et aux expériences sexuelles de 300 adolescents haïtiens-américains résidant dans le comté de Miami-Dade, en Floride. Un sous-ensemble de ces participants, composé de 80 adolescents, a été délibérément sélectionné pour participer à une enquête ethnographique longitudinale sur plus de cinq années et soumettre à un examen approfondi les perspectives de ces adolescents ainsi que leurs attitudes à l'égard du sexe, de la sexualité et des relations intimes. Les analyses ont révélé une tendance significative à prendre part à une activité sexuelle ainsi qu'un certain nombre de pratiques, chez ceux qui étaient sexuellement actifs, les exposant au risque de contracter des maladies sexuellement transmissibles**.** Si ces tendances correspondent à la transformation de la société américaine dans son ensemble et du monde occidental plus généralement, elles sont profondément modelées par certains facteurs socioculturels qui doivent être appréhendés à part entière afin de concevoir des programmes préventifs d'intervention dans le domaine de la santé sexuelle qui soient culturellement adaptés.

Ce livre offre des réflexions tout à fait uniques sur la complexité et les processus de circulation identitaire, de même que sur l'ambivalence des modes d'appartenance et d'engagement des jeunes d'origine haïtienne en Haïti et dans les sociétés des Amériques dans lesquels ils vivent ou circulent. Il s'attache à comprendre les pratiques culturelles propres à la jeunesse (Bucholtz, 2002) en contexte de migration et étudie les facteurs structurels qui les façonnent. Les chapitres proposés dans cet ouvrage décrivent les tactiques créatives (la capacité d'agir sur une situation donnée) employées pour faire face aux contraintes et capitaliser sur les possibilités, tout en montrant comment ces pratiques structurent leurs expériences. En terminant, ce livre permet de faire des projections pour l'avenir au regard des recherches et des interventions sur l'intersectionnalité des générations, de la circulation et des identités – entre autres thèmes – dans les familles, les communautés et les interrelations avec la jeunesse haïtienne non seulement de la diaspora des Amériques mais aussi d'Haïti, et dans ce qu'Ulrick Beck (2007) nomme un monde d'errants.

BIBLIOGRAPHIE

APPADURAI, A. (1999). *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

BECK, U. (2007). "Beyond class and nation : Reframing social inequalities in a globalizing world", *The British Journal of Sociology*, vol. 58, nº 4, p. 679-705.

BERG, M.L. et S. ECKSTEIN (2009). "Introduction : Reimagining migrant generations", *Diaspora : Journal of Transnational Studies*, vol. 18, nºs 1-2, p. 1-23.

BOURDIEU, P. (1990). *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press.

BOURDIEU, P. (2001). *Masculine Domination*, Stanford, Stanford University Press.

BUCHOLTZ, M. (2002). "Youth and cultural practice", *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, p. 525-552.

CASTELLS, M. (1997). *The Power of Identity*, Oxford, Blackwell.

DRUMMOND, L. (1980). "The cultural continuum : A theory of intersystem", *Man*, vol. 15, nº 2, p. 352-374.

EDMUNDS, J. et B.S. TURNER (2002). *Generations, Culture and Society*, Buckingham, Open University Press.

LEE, B. et E. LIPUMA (2002). "Cultures of circulation : The imaginations of modernity", *Public Culture*, vol. 14, nº 1, p. 191-213.

MANNHEIM, K. (1997 [1952]). "The problem of generations", dans P. Kecskemeti (dir.), *Essays on the Sociology of Knowledge : Collected Works*, vol. 5, New York, Routledge, p. 276-322.

MINTZ, S.W. (1998). "The localization of anthropological practice from area studies to transnationalism", *Critique of Anthropology*, vol. 18, nº 2, p. 117-133.

ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT (OECD) et THE INTERUNIVERSITY INSTITUTE FOR RESEARCH AND DEVELOPMENT (INURED) (2017). *Interrelations between Public Policy, Migration and Development in Haiti*, Paris, OECD Library.

SAYAD, A. (2000). *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.

SAYAD, A. (2004 [1999]). *The Suffering of the Immigrant*, Cambridge, Polity Press.

VAN HEAR, N. (1998). *New Diasporas : The Mass Exodus, Dispersal and Regrouping of Migrant Communities*, London, UCL Press.Wimmer, A. et N. Glick Schiller (2003). "Methodological nationalism, the social sciences and the study of migration : An essay in historical epistemology", *International Migration Review*, vol. 37, nº 3, p. 576-610.

PARTIE

1

HAITIAN YOUTH IN LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN

HAITI, THE DOMINICAN REPUBLIC AND BRAZIL

LES JEUNES HAÏTIENS EN AMÉRIQUE LATINE ET LES CARAÏBES

HAÏTI, RÉPUBLIQUE DOMINICAINE ET BRÉSIL

CHAPITRE

1

IMAGINER LE FUTUR AUJOURD'HUI
GÉNÉRATIONS, EXCLUSION SOCIALE ET VIOLENCE DANS LES BIDONVILLES DE PORT-AU-PRINCE, HAÏTI

Louis Herns Marcelin et Alys Willman

Abstract

Haiti has been at the center of international attention for the past several years due to violence perpetuated in urban areas, which is feared to threaten the stability of the entire country. This attention is generally focused on Haitian youth, particularly those living in shantytowns, who are easily manipulated and mobilized by occult actors offering financial resources and/or making empty political promises. However, Haiti is also a place of civic mobilization for youth provided that appropriate and structural institutional frameworks exist. For political decision-makers and international actors, Haitian youth are critical to bringing about social stability in Haiti.

Imaginer le futur aujourd'hui: générations, exclusion sociale et violence dans les bidonvilles de Port-au-Prince, Haïti [Imagining the Future Today: Generations, Social Exclusion and Violence in the Shanties of Port-au-Prince, Haiti] is based on a study that explores the issue of violence among youth in one of the most violent slums in Haiti: Cité Soleil. Based on quantitative and ethnographic data collected between March 2008 and April 2009, complemented by continued ethnographic study from 2010 to 2015, we examined how Haitian youth understood manifestations of violence within their communities, their participation in such violence, but also their own victimization and aspirations for change. We discuss the implications of our findings for human development policy, the prevention of various forms of violence in Haiti in the long-term, as well as the lessons we can learn from the Haitian context. Finally, we analyze young people's responses to their environment, particularly how and why they may be mobilized for either or both destructive and productive purposes. We conclude that youth violence should not be apprehended in isolation from other social factors; it must be understood as a wider problem of social inclusion. Further, the study of violence opens new horizons for exploring how youth can be mobilized as positive agents of social change as well as how to ameliorate relations between and across generations. The virtual abandonment of marginalized youth in the slums by the country's leaders and society's indifference toward those who live on the margins only accentuate the fragility of Haitian society while stirring up fears. *Imaginer le futur aujourd'hui* studies the challenging living conditions of youth left behind by their country.

En 2004, l'année du bicentenaire de son indépendance, Haïti a attiré l'attention des puissances internationales en raison des violences qui ont entouré la destitution et l'exil forcé du président Jean-Bertrand Aristide. Les images spectaculaires de jeunes en colère, en majorité des hommes, provenant des bidonvilles et, dans certains cas, lourdement armés par les leaders de différents courants politiques, ont dominé les médias (Fils-Aimé, 2004) : des mouvements de panique, des scènes d'agressions et de pillages, des kidnappings en série, des exécutions arbitraires et publiques, enfin, des attaques conjointes de chefs de groupes politiques et de gangs[1]. Ces violences ont été multipolaires dans leur émergence, ne provenant apparemment pas d'un quartier ou d'un bidonville particulier. À Port-au-Prince, on peut citer plusieurs centres de production de ces violences : dans la région métropolitaine, les quartiers de Grand Ravine et Ti-Bois à Martissant, de La Saline, de Bel Air et de Saint Martin, ainsi que les communes de Carrefour et de Cité Soleil ; dans la ville des Gonaïves, troisième ville d'Haïti, les quartiers de Raboteau, Jubilé et Descahos ; dans la ville de Cap-Haïtien, les quartiers de Cité-Lesco, Lafossette et de Lòtbòpon. Toutes ces localités constituaient des lieux autonomes de production de violences, à la fois rivaux et interconnectés, chacun d'entre eux répondant aux sollicitations financières d'acteurs politiques rivaux. On peut toutefois noter que les centres les plus actifs se trouvaient dans les quartiers de Bel Air et Saint Martin, situés à l'est de la capitale, et dans la commune limitrophe de Cité Soleil, au Nord de Port-au-Prince, constituée d'une conglomération de bidonvilles totalisant 267 000 habitants (Institut haïtien de statistique et d'informatique [IHSI], 2015) et que les Nations Unies qualifiaient alors d'« endroit le plus dangereux du monde ».

Déconcertées par un tel niveau de violence, les organisations internationales et gouvernementales d'aide au développement ont tenté d'interpréter le comportement de ces jeunes et d'établir un niveau minimal de sécurité en s'attaquant en premier lieu à Cité Soleil, Bel Air et Martissant. Après une douzaine d'années d'une opération de « maintien de la paix » de l'ONU qui se caractérisa par endroits par des répressions sanglantes, et l'injection de dizaines de millions de dollars d'aide à travers des organisations non gouvernementales (ONG), ces communes et ces quartiers connaissent aujourd'hui un calme relatif. Le consensus exprimé dans les milieux politiques est que ces points chauds d'Haïti ont été stabilisés, bien que de 2004 à 2016 la mobilisation violente des jeunes des quartiers les

1. Notamment les manifestations conduites par les groupes associés à *Rat pa kaka* et à l'*Opération Bagdad*, menés main dans la main par les partisans du président Jean-Bertrand Aristide et les gangs armés de Cité Soleil chapeautés par leur chef Amaral Duclonat. Le groupe soutenu par les milieux d'affaires de la bourgeoisie, *Grenn nan bounda*, aussi violent que ceux décrits plus haut, s'opposait à ces derniers.

plus pauvres se soit poursuivie[2]. Les forces onusiennes de la MINUSTAH et la Police nationale d'Haïti (PNH) ont fini, par leurs interventions musclées, par contenir les activités des gangs des quartiers marginalisés des périphéries de Port-au-Prince et des villes de province. Toutefois, s'il est relativement contenu, l'exercice de la violence sous les formes devenues habituelles de vol à main armée, de viol, de guerre de territoires et de règlements de comptes extrajudiciaires se poursuit dans ces quartiers, de même que l'instrumentalisation politique de ces gangs durant les périodes électorales. Une question demeure donc, qu'il faut poser : Pourquoi une partie de la jeunesse des quartiers les plus pauvres et des bidonvilles reste-t-elle disposée à répondre aux sollicitations de la violence organisée, qu'elle soit dirigée en sous-main par des groupes politiques ou qu'elle obéisse à des logiques purement prédatrices d'appropriation du bien d'autrui ? Dans quelle mesure a-t-on réellement analysé les facteurs sous-jacents de cette disponibilité ? Comment les jeunes envisagent-ils pour eux-mêmes et leur pays un avenir exempt de ces formes de violence ? Au-delà des manipulations cyniques par des groupes de bandits ou d'acteurs politiques ou économiques, il faut se demander si ces violences ne cacheraient pas, paradoxalement, des formes non explorées de projets et de visions alternatives de la société. Quelles images ont-ils d'eux-mêmes et de leur société alors qu'ils font face à des défis d'insertion sociale qui leur paraissent insurmontables ? Comment canaliser les frustrations qui en découlent, et prévenir les violences qu'elles entraînent, dans un projet plus large de refonte de la société et des liens sociaux ? Comment s'appuyer sur les difficultés du présent pour imaginer un meilleur avenir ?

Ce texte tente de répondre à toutes ces questions en s'appuyant sur les résultats de recherches ethnographiques et quantitatives conduites par l'Institut interuniversitaire de recherche et de développement (INURED) à Cité Soleil entre mars 2008 et avril 2009, puis entre 2010 et 2015[3]. D'autres données empiriques provenant d'enquêtes réalisées par d'autres chercheurs ou institutions (Fernandes et Nascimento, 2007 ; International Crisis Group, 2009a, 2009b ; Kolbe et Muggah, 2011 ; Lunde, 2012), respectivement à Martissant, à Bel Air et à Saint Martin, sont elles aussi utilisées à titre d'illustration et pour étayer les analyses et généralisations présentées dans ce chapitre. Nous constatons que les jeunes se représentent leur propre violence comme une forme de réaction à leur vécu de

2. Aux moments cruciaux de la vie sociale et politique du pays, ces quartiers populaires sont mis à contribution : on peut citer, par exemple, les flambées de violence à Petit-Goâve du 2 au 13 décembre 2014 (Mathieu, 2016) ; les guerres entre gangs en février et septembre 2015 (Geffrard, 2015 ; Blanc, 2016).
3. Une version de ce chapitre a été publiée en anglais sous le titre « "If they could make us disappear they would" : Youth, violence and exclusion in Cité Soleil », publié dans la revue *Community Psychology* (Willman et Marcelin, 2010).

la violence et à leur exclusion du reste de la société haïtienne. Nous soutenons qu'une grande partie des jeunes reste aujourd'hui disponible à l'exercice de toutes sortes d'actions destructives, mais qu'il existe des forces capables de les mobiliser dans des directions parfois antagoniques, qui sont en compétition avec des programmes viables de réduction de la violence. De façon remarquable, ces jeunes se voient comme des agents potentiels de changement dès lors qu'ils ont le sentiment d'avoir un intérêt dans le développement de leur communauté. Le défi pour les analystes et les décideurs politiques est de mettre à profit la grande capacité d'action des jeunes en les incluant en tant qu'acteurs de la refonte de la société haïtienne et du développement intégré du pays, ne serait-ce que dans les quartiers qu'ils habitent et connaissent.

Cette étude vise à jeter un éclairage sur la violence organisée des jeunes, non seulement dans les quartiers et communes qui ont été étudiés, mais aussi dans d'autres pays, en développement ou non, connaissant des situations similaires, et dans ces cas elle servira peut-être de modèle. Dans une grande partie des pays du Sud, les jeunes forment une composante importante de la population et la violence qu'ils peuvent manifester est une source de préoccupation pour un nombre grandissant de sociétés. Il existe aujourd'hui une littérature abondante, dont une grande partie porte sur les États-Unis, qui analyse le risque individuel et les facteurs de résilience qui influent sur la propension des jeunes à se comporter de manière violente. Des études récentes (Del Felice, 2008 ; Dahlberg et Potter, 2001) ont souligné le rôle majeur des facteurs liés à la relégation sociale et à la marginalisation. Ces études permettent d'envisager la violence comme l'expression d'un conflit social plus large opposant « inclus » et « exclus ». Cette « violence de l'exclusion » analysée dans ce chapitre s'inscrit dans des logiques déjà décrites de reproduction d'un ordre social pervers (Elias et Scotson, 1994), sédimenté historiquement par la formation sociale haïtienne (Edouard, 2013). S'appuyant sur ce constat, ce texte interroge les interactions entre les différentes expériences de la violence (individuelle, familiale, structurelle, sociétale ou politique). Les jeunes auprès desquels ces études ont été menées ne distinguent pas les aspects comportementaux et sociaux ; en effet, ils voient la violence comme le produit d'un comportement acquis (en étant témoins de violences ou en les subissant personnellement) et comme un moyen de répondre à la violence structurelle et sociétale qui leur est imposée.

Dans les pages qui suivent, nous présenterons une synthèse de la littérature existante sur la violence juvénile, en soulignant les failles dans la compréhension des facteurs communautaires et macrosociétaux. Puis nous aborderons l'histoire des relations entre jeunesse et violence dans les quartiers étudiés, particulièrement à Cité Soleil. Nous décrirons la méthodologie employée pour l'étude. La section suivante exposera les résultats

des études examinées afin de saisir les sens implicites, pour ces jeunes, de ces pratiques violentes et nous discuterons des implications théoriques de ces analyses. Nous conclurons par des orientations générales sur la manière dont les interventions visant à prévenir la violence peuvent tenir compte de ces dynamiques.

1.1. La jeunesse et la violence

Tant dans les pays occidentaux que dans les pays du Sud, la violence organisée est massivement associée aux jeunes, et en particulier aux jeunes hommes. Ces derniers représentent la majorité des auteurs mais aussi des victimes de la violence. À l'échelle mondiale, les taux d'homicide masculins sont environ deux fois plus élevés que ceux des femmes, et les hommes commettent la majorité des crimes violents (World Health Organization [WHO], 2004). Les femmes, d'autre part, sont particulièrement vulnérables à la violence d'un conjoint lorsqu'elles sont jeunes – les données en provenance de nombreux pays indiquent que ce risque culmine autour de l'âge de 24 ans (Kishor et Johnson, 2004).

Pourquoi certains jeunes succombent-ils à l'attrait de la violence ? Une grande partie de la littérature consacrée aux liens entre jeunesse et violence porte sur la compréhension des facteurs de risque et de protection sur le plan individuel – les caractéristiques propres à la physiologie, à la psychologie et à l'environnement d'un individu associées à une propension à exercer ou à subir la violence (pour un aperçu, voir Krug *et al.*, 2002 ; Geneva Declaration, 2008 ; Justesen et Verner, 2007 ; World Bank, 2008). Parmi ces caractéristiques, l'exposition des enfants à la violence est considérée très majoritairement comme l'un des facteurs les plus importants de risque, sur le plan individuel, de commettre des actes de violence ou d'en être victime à l'adolescence ou à l'âge adulte (American Psychological Association [APA], 1996 ; Dahlberg, 1998 ; Justesen et Verner, 2007 ; World Bank, 2008). Parmi les facteurs de protection, on reconnaît de façon systématique le sentiment d'appartenance. Une relation stable avec au moins un adulte ou un parent – indépendamment de la structure familiale ou du fait que tous les membres vivent ou non sous le même toit – a été citée comme étant l'un des éléments clés de la résilience face à des situations de violence dans des contextes aussi variés que les États-Unis (Garbarino, 1995 ; Page et Marcelin, 2003 ; Udry, 2003), la Palestine (Barber, 2001), la Colombie (Baird, 2009) et les Caraïbes (World Bank, 2004, 2008).

Les facteurs de risque ne déterminent pas nécessairement des conduites violentes ; la grande majorité des jeunes à risque *ne deviennent pas* violents (O'Toole, 2002 ; World Bank, 2008). La plupart des enfants et des jeunes sont capables de surmonter de faibles niveaux de risque. Il s'agit alors de se demander pourquoi certains individus sont en mesure de

survivre et même de prospérer dans des environnements dangereux, et d'autres non. La réponse réside, au moins en partie, dans l'*intégration* plutôt que dans l'*accumulation* particulière des différents facteurs de risque et de protection. Lorsqu'un enfant ou un adolescent est exposé à un nombre croissant de facteurs de risque, sa capacité à y répondre de façon efficace est mise à mal. Des études menées aux États-Unis (Sameroff *et al.*, 1987 ; Dunst, 1993 ; Perry *et al.*, 1995) et ailleurs (Garbarino et Kostelny, 1996) montrent que le cumul des risques a davantage d'influence que l'effet de chacun des risques pris isolément. Réciproquement, l'accumulation de facteurs de protection peut faciliter la guérison et réduire la propension à la violence. En résumé, les risques augmentent en s'accumulant ; toute opportunité est facteur d'amélioration (Garbarino, 2001, p. 362).

Le défi de la recherche récente a été de comprendre le jeu complexe des différents types de facteurs de risque, en particulier ceux que l'on pouvait observer sur les plans individuel, familial et communautaire (Youngstrom, Weist et Albus, 2003). Un enfant exposé à des violences à son domicile cherchera d'abord refuge auprès de sa communauté. Bien souvent, des expériences négatives vécues dans l'environnement familial peuvent être atténuées par un soutien actif à l'école comme au sein de groupes communautaires ou d'autres organismes. Des études menées aux États-Unis (Blum, McNeely et Reinhart, 2002) et dans divers pays d'Amérique latine et des Caraïbes (World Bank, 2008) ont montré que le sentiment d'être connecté socialement à l'univers scolaire pouvait, dans une certaine mesure, empêcher les jeunes de prendre part à des actions violentes, même en présence de risques significatifs posés par l'environnement familial. De la même façon, d'autres études ont révélé qu'un sentiment d'appartenance à la société, matérialisé notamment par des occasions de prendre part à la vie sociale et économique, contribue à atténuer le risque d'adopter des conduites violentes (Garbarino, 1995 ; Benard, 1996).

Toutefois, si la communauté présente un tableau de violences récurrentes, si les infrastructures sociales représentées par l'école et la famille s'y sont effondrées et s'il est marginalisé par le reste de la société, les chances qu'a l'enfant de s'en sortir et d'adopter une attitude sociale normale sont minces. Dans de tels environnements, les jeunes sont exposés à la fois à la violence physique directe qui les entoure et à la violence structurelle que représente leur exclusion des opportunités et des services. Soumis à de telles conditions, beaucoup de jeunes, sinon tous, présentent des troubles sévères qui vont de la dépression et l'autoagression à l'agression et à la violence dirigée vers autrui. Une étude célèbre portant sur des jeunes gens des quartiers défavorisés de Chicago montre qu'*aucun* des jeunes adolescents masculins de l'échantillon ayant vécu des situations de stress familial intense et ayant été témoins de violences répétées au sein de leur communauté n'a présenté de signes de résilience (Tolan, 1996). D'autres études portant sur la jeunesse urbaine indiquent que même un

solide soutien familial ne pouvait modérer les effets d'une exposition constante à la violence au sein de la communauté (être le témoin, la victime ou connaître une victime de violence) (voir, par exemple, Youngstrom *et al*., 2003, et Player et Eaton, 2009, pour des données sur les États-Unis, la Chine, le Canada, etc.).

Cela nous aide à comprendre pourquoi les comportements violents tendent à se concentrer dans des zones géographiques particulières où les facteurs de risque s'accumulent en l'absence des structures de soutien compensatrices que représentent la communauté et la famille. Cela montre, par conséquent, le besoin urgent d'une conception plus structurelle et intégrée de la violence juvénile, qui considérerait les jeunes non pas comme de simples délinquants individuels devant être réhabilités, mais comme les produits des familles, des quartiers et de la société qui les « fabriquent » et dans lesquels s'inscrivent les vulnérabilités individuelles et les stratégies qui configurent les rapports de violence (Bourdieu, 1997). La violence juvénile, dès lors, peut être envisagée à la fois comme une réponse et une expression de l'ethos de violence structurelle plus large qui l'imprègne. En d'autres termes, le « problème » de la violence juvénile reflète un conflit social plus vaste entre non seulement les jeunes et les adultes, mais aussi entre les éléments « inclus » et « exclus » de la société (Elias et Scotson, 1994 ; Del Felice, 2008 ; Marcelin, 2012, 2015). C'est dans une telle perspective structurelle que se place l'analyse de ce chapitre.

1.2. La jeunesse et la violence dans les bidonvilles d'Haïti

La société haïtienne est une société jeune. Plus de la moitié de la population a moins de 18 ans et la jeunesse, considérée comme formée des personnes âgées de 15 à 24 ans, compose 20 % de la population (Cayemittes *et al*., 2007). La jeunesse d'Haïti a joué et continue de jouer un rôle important dans des mouvements réclamant un changement social. Historiquement, elle s'est engagée activement dans les associations locales et étudiantes, ainsi que dans les clubs de jeunes, afin d'œuvrer pour un changement positif de la société. On peut rappeler le mouvement qui mena à la chute du régime duvaliériste, ou l'effort de résistance contre les ingérences étrangères, qui comprenaient et comprennent encore une très large proportion de jeunes (Hallward, 2007 ; Maternowska, 2006 ; Dorvilier, 2012). Les mouvements politiques qui vont de 1986 à 1991, date à laquelle Jean-Bertrand Aristide a été démocratiquement élu président du pays, étaient pour la plupart menés par des leaders issus de cette tranche d'âge.

La jeunesse a aussi été l'objet de manipulations de la part de différents acteurs politiques. Alors que dans d'autres parties du monde, les jeunes étaient minoritaires dans la contestation politique et les actions violentes (par exemple, en Irlande du Nord ou en Afrique du Sud) (voir

Cairns, 1996), en Haïti, la jeunesse formait, et de loin, l'élément majoritaire des groupes mobilisés dans les événements qui ont mené à et suivi la chute du président Aristide en 2004.

Les jeunes des bidonvilles, en particulier, ont joué un rôle central dans les violentes luttes politiques du pays, et Cité Soleil en est l'exemple par excellence. L'extrême pauvreté et la marginalisation sociale rendent les jeunes habitants de Cité Soleil extrêmement vulnérables à la mobilisation par des forces politiques qui leur offrent régulièrement des sommes d'argent et des armes à feu. Situé en périphérie de la capitale, Cité Soleil est l'un des plus grands bidonvilles d'Haïti. Nombreux sont ceux qui jugent que les conditions de vie de ses habitants, 300 000, selon les estimations, sont parmi les pires qui soient dans les Amériques. Les résultats de nos enquêtes confirment l'existence de conditions de vie effroyables, avec 81,4% des répondants déclarant ne pas gagner suffisamment d'argent pour nourrir une maisonnée constituée de plus de quatre personnes. Seuls 6% déclarent faire trois repas par jour tandis que 18% disent ne manger qu'un jour sur deux. Ils sont 86% à se déclarer sans emploi, c'est-à-dire sans emploi fixe donnant droit à des prestations sociales. Un peu plus de 49% se disent à leur compte et 6,1% déclarent effectuer des petits *jobs* alimentaires d'une durée d'au plus quelques jours. L'accès à l'éducation est rare, 56% des répondants ayant un maximum de huit années d'instruction.

Pendant les événements de 2004, beaucoup de résidents de Cité Soleil étaient loyaux au président Aristide, et parmi eux plusieurs chefs de gang et leurs partisans. À la chute d'Aristide, Cité Soleil est entré dans une phase de violence extrême, opposant initialement les forces restées loyales au parti politique d'Aristide, Fanmi Lavalas, à une coalition de partisans du gouvernement en transition. Œuvraient pour cette transition la PNH et la mission de la paix de l'Organisation des Nations Unies (ONU) en Haïti, la MINUSTAH.

La violence s'est ensuite traduite par des rivalités entre les différents gangs en présence, suivant des lignes géographiques et socioculturelles. Cité Soleil est en effet divisé, en termes socioculturels, en un haut et un bas, suivant une logique d'opposition entre exclus conforme à celle analysée par Elias et Scotson (1994). Dans le haut de Cité Soleil se trouvent les quartiers les plus anciens et les plus urbanisés (Cité Boston, Premye Cité, Rue Sanon devant la voie ferrée). Ces quartiers ont émergé au début des années 1960 et 1970, sous le régime de Duvalier. Bien que les deux parties du camp connaissent des degrés de pauvreté et d'exclusion sociale similaires, les habitants de la partie haute se définissent souvent comme supérieurs à ceux de la partie basse (Belekou, Ti Ayiti, Nòwe, Ti Kanada, Bwa Nèf). Ce sont sur ces différences que les acteurs politiques et les gangs armés ont tablé, divisant la Cité, au plus fort de la violence, en véritables territoires balkanisés.

Au cours de cette période, la violence a atteint des niveaux alarmants. Elle avait principalement pour cibles, comme pour acteurs, les jeunes. Selon une estimation, 8000 meurtres ont été commis à Port-au-Prince dans la seule période de février 2004 et à décembre 2005, la plupart à Cité Soleil (Kolbe et Huston, 2006). Dans la période qui suivit, de janvier 2006 à mai 2007, Médecins sans frontières a estimé un taux d'homicides de 400 pour 100 000 résidents à Cité Soleil (International Crisis Group [ICG], 2008). Environ 100 000 personnes, soit plus d'un tiers des habitants de Cité Soleil, ont été déplacées durant cette période de violence, soit qu'ils retournaient dans leurs provinces d'origine, soit qu'ils déménageaient vers d'autres zones de Cité Soleil (Marcelin *et al.*, 2008). Une étude rapporte que chacun des habitants de Cité Soleil compte une victime parmi ses connaissances ou les membres de sa famille (Marcelin *et al.*, 2008).

En 2007, une opération militaire conjointe de la MINUSTAH et de la police nationale a soustrait la majeure partie de Cité Soleil au contrôle exercé par les gangs, au prix de violations flagrantes des droits humains (Kolbe et Huston, 2006 ; Mendonca, 2008 ; Sloan, 2011). Par la suite, l'État haïtien, avec le soutien de donateurs internationaux, a mis en œuvre un programme de démobilisation, de désarmement et de réintégration des éléments violents. En échange, ce programme créait des emplois temporaires dans des projets d'infrastructures nécessitant une main-d'œuvre intensive, dans l'objectif d'empêcher le recrutement des jeunes par les gangs[4].

Depuis lors, la sécurité s'est relativement améliorée. Cependant, la sécurité est généralement vue comme précaire et reste conditionnée à la présence continue de la MINUSTAH. Au cours d'entretiens menés avec les groupes de discussion, certains participants ont souligné à répétition qu'en dépit de l'incarcération ou du décès de nombreux chefs de gang, l'activité de ces derniers se poursuivait. Ainsi que le formule un participant, « *la tête du serpent a été coupée mais la queue continue de faire des ravages* ».

Quand elle a accepté le poste de premier ministre, en avril 2008, Michèle Pierre-Louis s'est engagée à créer un service national pour la jeunesse sur le modèle américain du Corps civil de protection de l'environnement (Civilian Conservation Corps ou CCC), autrefois mobilisé pour aider à la reconstruction des États-Unis après la Grande Dépression. Un certain nombre d'organisations non gouvernementales ont commencé à inclure

4. Cette approche visant une meilleure intégration à un marché du travail très fragile a, dans un premier temps, donné quelques résultats positifs dans le domaine de la formation professionnelle. Toutefois, le manque de données évaluant ces programmes ne permet pas de tirer de conclusions quant à leurs effets à long terme sur les jeunes ayant pris part à des activités violentes et criminelles. Un problème important réside dans l'absence de système national de suivi des armes confisquées, lequel permettrait d'évaluer l'efficacité de tels programmes (Marcelin, 2011).

les jeunes de ces quartiers populaires dans des activités culturelles telles que la pratique de la musique et du sport, mais une action cohérente de la part de la communauté des donateurs à l'appui de solutions alternatives positives à la violence manque toujours.

1.3. LA MÉTHODOLOGIE

Ce chapitre s'appuie pour son analyse sur les données d'une enquête réalisée auprès de particuliers (N = 1575) à Cité Soleil de juillet à septembre 2008, ainsi que sur six entretiens avec des groupes de discussion, neuf entretiens ethnographiques menés par des ethnographes, 26 entretiens formels auprès d'officiels du gouvernement, d'organisations non gouvernementales et d'organisations internationales actives dans le domaine de la prévention de la violence, et sur une revue bibliographique des travaux universitaires et des textes politiques sur le sujet.

Les données d'enquête ont été collectées par une équipe de chercheurs de l'INURED, l'Institut interuniversitaire de recherche et de développement, entre le 12 et le 20 août 2008. Certaines questions ont été initialement rédigées en créole haïtien et testées sur le terrain en tant que pilote auprès de 60 habitants répartis dans toute la zone (c'est-à-dire dix questionnaires pour chacun des six immeubles résidentiels de Cité Soleil). La mise à l'essai a eu lieu les 7 et 8 août 2008 et le questionnaire a été revu et corrigé les 9 et 11 août.

Ce sont au total 34 enquêteurs qui ont été formés du 4 au 6 août afin de mener la collecte de données sur le terrain. Tous les enquêteurs avaient une expérience préalable des procédures d'enquête (grâce à une enquête menée peu auparavant à Cité Soleil par l'INURED) et avaient reçu une formation aux normes ainsi qu'au protocole de l'enquête par sondage avant d'être envoyés dans les lieux déterminés dans le plan de collecte arrêté. Afin d'avoir un échantillon représentatif d'habitants, des chefs d'équipe (8) ont été chargés de sélectionner une maison sur cinq au sein de chacun des six « blocs », afin de représenter l'ensemble de Cité Soleil. Les enquêteurs se sont rendus dans chaque maison choisie (une sur cinq) et le premier adulte rencontré (c'est-à-dire âgé de 18 ans et plus) a été sélectionné pour participer à l'enquête. Lorsque personne dans la maisonnée n'était disponible pour l'enquête, les enquêteurs se rendaient à la prochaine maison sélectionnée. Cette procédure d'enquête par foyer a permis de recueillir 1 700 réponses dans un premier temps. Cependant, l'échantillon final destiné à l'analyse des données a été réduit à 1 575 après l'élimination des questionnaires trop manifestement incomplets. Dans la plupart de ces cas, les enquêteurs ont indiqué que les répondants avaient décidé qu'ils ne voulaient plus répondre aux questions.

L'étude est partie du principe qu'on ne connaît pas avec exactitude la taille et la variabilité de la population de Cité Soleil. Par conséquent, avec une population dont les paramètres sont incomplètement connus (c'est-à-dire qu'il n'existe pas de données statistiques fiables), on ne peut envisager d'échantillonnage aléatoire classique, lequel a été conçu pour obtenir des « représentations » précises de la population dont provient l'échantillon. Nous avons délibérément sur-échantillonné de façon à être certains de saisir les informations nécessaires. Pour cette étude, nous avons sélectionné les 1 575 participants âgés de 18 ans et plus provenant de ces six quartiers d'habitation en utilisant comme guide démographique les données du dernier recensement de Cayemittes *et al*. (2007). Eu égard à la population globale de cette zone, estimée à environ 300 000 personnes, cet échantillon peut être considéré comme important d'un point de vue statistique, car la moitié de ce nombre (800) suffirait à prévoir les réponses de l'ensemble de la population avec une marge d'erreur de ±3 %.

L'étude rend compte des réponses provenant d'un sous-échantillon de jeunes âgés de 18 à 24 ans (N = 320) issus de l'échantillon global (N = 1575) des habitants de Cité Soleil. Nous avons procédé à l'analyse des données en utilisant le logiciel de statistique SPSS-X (v.16) vers lequel les données ont été exportées. La statistique descriptive (distribution des fréquences, moyennes) a été utilisée à la fois pour caractériser l'échantillon général d'un point de vue démographique et pour comparer les réponses des jeunes à la lumière du cadre général d'analyse.

Les données collectées par des techniques d'entretien avec un groupe de discussion ont été étayées par des observations sur le terrain et la cartographie ; ces entretiens ont été menés d'avril à septembre 2008 puis de février à avril 2009. Après le tremblement de terre du 12 janvier 2010, d'autres données ethnographiques ont été collectées en mars-avril 2010 et mai 2010 et entre juillet 2011 et août 2012. Le terme *entretien ethnographique* désigne des entretiens non directifs pendant lesquels les répondants étaient, la plupart du temps, autorisés à parler librement même si l'enquêteur suggérait des sujets de discussion et contrôlait l'orientation générale de la conversation. Les observations sur le terrain ont consisté principalement en des interactions et de longues conversations avec des jeunes choisis de façon aléatoire autour de sujets tels que la violence, les problèmes sociaux et la stabilité dans des certains quartiers de Cité Soleil.

Quatre groupes de discussion (*focus group*) constitués de jeunes ont été formés sur un total de 10 réunis en août et septembre 2008, puis de février à avril 2009. Au cours de ces périodes, 15 entretiens ethnographiques approfondis ont été menés, 7 avec de jeunes hommes et femmes en 2008 et un huitième en 2009. En réécrivant cet article, nous avons intégré des données issues de groupes de discussion portant sur le même thème et réalisés entre 2010 et 2015.

Les questions abordées au cours des entretiens en groupes de discussion et des entretiens individuels ont couvert un large spectre de sujets dont les gangs, la criminalité, la situation de la jeunesse, la violence domestique et sexuelle, et enfin, la marginalisation des habitants de Cité Soleil. Elles ont également porté sur les relations sociales, la vie de quartier, les expériences de la violence, les réseaux amicaux et les concepts de sécurité, de sûreté et de réputation. Lorsque c'était possible, les données ont été enregistrées, puis transcrites. Parfois, pour des questions de sécurité, nous avons dû nous résoudre à prendre des notes sur le terrain.

À toutes les étapes de la recherche de terrain qui est au cœur de ce chapitre, le Comité d'éthique de la recherche de l'INURED a étudié le protocole d'étude pour la protection des renseignements personnels ; la confidentialité a été respectée et aucun élément d'identification des locuteurs n'est apparu dans les données (qui étaient protégées par un mot de passe ou conservées sous clé dans les bureaux du directeur de projet). Les participants ont été expressément choisis et leur consentement verbal a été obtenu préalablement aux entretiens individuels ou au sein de groupes de discussion.

1.4. Les résultats

1.4.1. Les caractéristiques démographiques de l'échantillon quantitatif

Comme le montre le tableau 1.1, les participants ont été recrutés de façon plus ou moins proportionnelle dans les six « blocs » pertinents, le plus faible nombre venant du bloc 5 et le plus important venant des blocs 1 et 6, plus densément peuplés. Les répondants les plus nombreux tant dans le total de l'échantillon que dans le segment représenté par les jeunes étaient des femmes (60,4 % et 64 % respectivement), reflétant le nombre disproportionné de femmes au sein du bidonville. Les jeunes étaient moins enclins à déclarer un sentiment religieux ; un cinquième des jeunes se sont déclarés sans religion, contre 11 % de l'échantillon global.

Le contexte sécuritaire à Cité Soleil s'est indéniablement amélioré depuis la période d'intense violence de 2004-2005, et 86 % des répondants de notre échantillon déclarent se sentir plus en sécurité maintenant qu'au cours des années précédentes. Toutefois, le risque d'être victime de violence reste très élevé. Dans l'enquête, on a demandé aux habitants de dire combien de fois ils s'étaient trouvés victimes de violence au cours de deux périodes : la période appelée « La violence », qui va du départ de l'ancien président Aristide en 2004 à l'intervention armée conjointe de l'ONU et de la Police nationale dans les bidonvilles en décembre 2007, et la période

plus récente «Violence en cours», qui va de janvier à septembre 2008. Ils sont 33% à déclarer qu'eux-mêmes, à titre personnel, ou une personne de leur foyer ont été victimes de violence au cours de la première période, et un nombre plus grand encore, soit 36%, à déclarer avoir été victimes de violence au cours de la période la plus récente. Pour des raisons de sécurité, les enquêteurs n'ont pu poser de questions sur ces violences à titre individuel mais l'ont fait pour l'ensemble du foyer. Il n'est donc pas possible de comparer les taux de façon directe pour les habitants jeunes et pour les autres, plus âgés. Comme le montre le tableau 1.2, les jeunes ont déclaré des taux de victimation des ménages plus faibles que le reste de l'échantillon pour les deux périodes.

TABLEAU 1.1.

Caractéristiques de l'échantillon/démographie

Démographie (N = 1575)	N	% (données manquantes ou exclues)
Bloc		
1	294	18,7
2	311	19,7
3	243	15,4
4	217	13,8
5	156	9,9
6	335	21,3
Sexe		
Homme	598	38,0
Femme	958	60,4
Âge		
18-24	320	20,4
25-34	507	32,3
35-44	351	22,3
45 et plus	388	24,7
Religion		
Catholiques	739	46,9
Protestants	505	32,1
Témoins de Jéhovah	41	2,6
Vaudouisants	116	7,4
Autre (sans religion ou absence de réponse)	171	10,9

Démographie (N = 1575)	N	% (données manquantes ou exclues)
Scolarité/Éducation (années moyennes de scolarité = 7,73)		
Aucune formation scolaire	199	14,3
1-4 ans	162	11,7
5-8 ans	412	29,7
9-12 ans	352	25,4
13 ans et plus	263	18,9
Nombre de personnes au foyer		
1-3	475	30,3
4-6	734	46,8
7 et plus	358	22,8
Avez-vous déjà quitté la zone ?		
Oui	588	38,0
Non	943	60,9
Raison du départ		
Insécurité	200	32,2
Guerre civile/Conflits armés	281	45,2
Pression des gangs dans la zone	98	15,8
Pression des gangs à l'extérieur de la zone	17	2,7
Pression de la police/de la MINUSTAH	4	0,6
Autres	16	2,6

TABLEAU 1.2.

Victimation au sein du foyer à Cité Soleil

	La violence (Févr. 2004 – Déc. 2007)	*Violence en cours* (Janv. – Sept. 2008)
Total à Cité Soleil	33,0	36,0
Jeunes enquêtés	28,3	34,6
Tout Cité Soleil	37,3	36,8

1.4.2. Les formes de victimation à Cité Soleil

Les données fournies par cette étude dégagent deux orientations principales (tableau 1.3). Premièrement, ce sont les jeunes membres de gangs qui sont majoritairement désignés comme étant responsables des actes de violence. Ils ont été désignés comme agresseurs par 66% des jeunes répondants et 73% des répondants plus âgés. Deuxièmement, la plupart des incidents violents surviennentau domicile de la victime ou à proximité. En général, 45,4% des victimes ont déclaré que l'incident avait eu lieu à leur domicile et 46,8%, à proximité de celui-ci. Pour les jeunes, ces pourcentages étaient de 42% au domicile et de 45,7% à proximité, et pour les habitants plus âgés, ces chiffres étaient de 46,2% et de 46,9% respectivement.

TABLEAU 1.3.

Description des auteurs de crime, victimations récentes

	Gangs	Police ou magistrat	Conjoint	MINUSTAH	Petit bandit	Voisin
Jeunes enquêtés	65,8	15,3	7,2	4,5	4,5	2,7
Reste de l'échantillon	72,7	9,0	3,5	3,1	7,0	4,0
Tout Cité Soleil	71,4	10,2	4,1	3,4	6,5	3,7

Les entretiens menés en groupes de discussion et les données ethnographiques ont révélé une histoire de la violence à Cité Soleil bien plus complexe qu'attendu. D'une manière générale, les habitants ont l'impression d'être pris en otages par des groupes de jeunes de la zone qui s'en prennent à la population dans la rue comme à l'intérieur des habitations:

> *La nuit, généralement vers minuit, on entend les bandits essayer de pénétrer dans les maisons. Ils sont entrés chez moi plusieurs fois – ils ont tout pris… À une époque, l'endroit était devenu si instable que j'ai dû abandonner ma maison. En mon absence, ils ont volé les tôles de zinc du toit et détruit les murs.*
>
> *J'ai été braqué avec une arme… Ils sont rentrés chez moi plusieurs fois. Ils forçaient mon mari à se coucher face contre terre et ils ont même pointé leur arme sur mes enfants, qui se cachaient. J'ai dû les supplier de ne pas les tuer.*

En dépit de patrouilles de police plus fréquentes, la peur est générale lorsqu'il s'agit de sortir de chez soi, en particulier le soir. À la question « À quelle heure vous sentez-vous le plus en sécurité dans les rues? », les participants du groupe de discussion n'ont pu relever un seul moment de la

journée au cours duquel ils auraient pu se sentir en sécurité. Les écoles elles-mêmes, ainsi que d'autres lieux publics, peuvent être le théâtre de cette violence prédatrice. Voici comment un maître d'école décrit ce qu'il a vécu :

> *J'étais dans ma classe, en train de faire cours, quand dix bandits sont arrivés qui m'ont demandé 1 000 gourdes. Quand je leur ai dit que je ne les avais pas, ils m'en ont demandé 50, que je leur ai données. Avant de partir, ils ont violé l'une des institutrices. C'était l'institutrice de l'enfant du violeur lui-même. Voilà le genre de choses que nous vivons dans cette zone.*

Les habitants ne redoutent pas seulement les attaques directes de ces jeunes, ils craignent aussi de se trouver pris dans un conflit entre ces derniers. Ces combats commencent le plus souvent par des agressions verbales et dégénèrent en jets de pierre et, dans les cas extrêmes, par la mise à feu des maisons ou leur destruction par tout autre moyen. Ces activités commenceraient vers 19 h ou 20 h et les habitants ne se sentiraient pas suffisamment en sécurité pour ressortir avant le lendemain matin à 7 h. Cependant, ces activités ne se limitent pas à ces horaires. L'un des participants déclare : « *Lorsqu'ils veulent démarrer une action qui pourrait être entravée par la présence de trop de personnes dans la rue, ils n'ont plus besoin d'attendre 19 h. Ils n'ont qu'à commencer à jeter des pierres pour que les rues se vident.* »

Appeler la police pour qu'elle intervienne dans ce genre de situation n'est pas considéré comme une option viable à Cité Soleil. La réalité de l'impunité est telle que lorsque la police parvient à arrêter un criminel, il est généralement relâché peu après et revient dans la communauté. Pour cette raison, la crainte de représailles empêche bien des gens de signaler les crimes.

1.5. Discussion

1.5.1. Un conflit de générations…

> *Maintenant, ici, ce sont les jeunes qui sont aux commandes.*
> Jeune, chef de gang à Cité Soleil

Étant donné ces expériences, les gens ont le sentiment que certains jeunes de la communauté sont tout simplement « devenus fous » et que la communauté n'est plus en mesure d'exercer un contrôle sur leur comportement. Les motifs qu'ils perçoivent sont assez complexes. La violence qui s'est exercée ces dernières années a entraîné le déplacement d'un grand nombre de résidents, dont beaucoup se sont réinstallés ailleurs avec divers parents ou amis. Ces perturbations dans leurs conditions de vie sont à l'origine de tensions dans la communauté. De plus, sous la pression d'une

crise économique qui perdure, certains parents ont tout simplement abandonné toute tentative d'influencer leurs enfants et, de ce fait, «*ce sont les jeunes qui sont aux commandes maintenant*». Confrontés à l'extrême pauvreté et à l'indigence des offres de travail salarié, les jeunes sont devenus les pourvoyeurs de leurs familles. Dans de nombreux cas, être soutien de famille implique de travailler pour des criminels de plus haut niveau et parfois de commettre des actes de violence. Cela a pour effet de bouleverser les rapports de force au sein de la famille et dans la communauté en général:

> *Il arrive que les enfants vivent dans des situations où les parents sont sans emploi. Quand ces enfants sortent dans la rue et en reviennent avec de quoi subvenir à la famille, les parents ont moins d'autorité sur eux, car, s'ils les réprimandent, soit le bandit* [pour lequel leur enfant travaille] *leur fera du mal, soit le jeune cessera simplement d'apporter sa contribution.*

Dans ce contexte, il est donc devenu plus difficile à la communauté de demander aux jeunes d'être comptables de leurs actions. Certains des participants ont parlé de leurs tentatives d'aborder avec des jeunes la question de leur comportement, avec pour seul effet de recevoir des menaces de la part des parents de ces derniers. Les choses sont encore plus compliquées pour les parents, qui peuvent finalement protéger leurs enfants, et par conséquent les criminels pour lesquels ils travaillent, afin de garantir à leur famille un moyen de subsistance ou s'éviter des représailles:

> *La violence prend même la forme d'abus sur les personnes âgées par des jeunes qui se moquent d'eux ou les frappent. Il n'y a personne à qui s'en plaindre, parce que ces jeunes n'ont pas de famille. C'est une histoire de clans, du haut Ti Ayiti contre le bas Ti Ayiti. On se méprise les uns les autres et pourtant on forme une famille. Nous sommes des frères et des sœurs qui se traitent les uns les autres comme des bêtes sauvages. Nous qui sommes adultes, nous voudrions aller leur parler, leur dire que ce sont de mauvaises attitudes.*

Mais ils répondent: «*J'ai une machette, alors ne me parle pas.*»

1.5.2. Et un conflit dû à l'exclusion

> *Ils ne veulent pas nous regarder. S'ils pouvaient nous faire disparaître, ils le feraient!*
>
> Un jeune

De leur côté, les jeunes ont présenté les actes de violence comme l'une des rares options qui leur soient offertes pour obtenir ce dont ils ont besoin, que ce soit de la nourriture, de l'argent ou du respect. Notre échantillon compte à la fois des jeunes auteurs de crimes violents et des jeunes qui n'en sont pas. Étant donné l'histoire particulière de cette violence, il est pratiquement impossible de distinguer ces deux groupes, et nous n'avons pas tenté de distinguer ceux qui étaient violents de ceux qui ne l'étaient pas. Nous avons plutôt essayé de comprendre les différents vécus et les attitudes envers la violence d'une manière générale.

Questionnés sur leur appréciation des facteurs de la violence qui a cours à Cité Soleil, les jeunes ont considéré le problème à partir de leur propre expérience de la violence à des niveaux divers. Ils avaient tendance à considérer la violence comme une réponse crédible, sinon la seule, à celle dont ils avaient été victimes ou témoins dans leur jeune âge, ainsi qu'à la marginalisation qu'ils subissent en tant que résidents de Cité Soleil.

La plupart du temps, les jeunes analysaient la violence de rue comme une simple reproduction des attitudes violentes dont ils avaient fait l'apprentissage au sein de leurs foyers. Les enfants de Cité Soleil subissent souvent des abus tant de la part de leurs mères que de leurs pères, eux-mêmes mis à l'épreuve par les pressions inhérentes à une existence dans des conditions d'extrême pauvreté. Il est courant pour les enfants d'habiter avec d'autres parents sous un même toit, et dans ces configurations la violence et la maltraitance sont encore plus fréquentes. L'expérience répétée de cette violence rend les enfants insensibles à la violence et la normalise dans leur esprit. Voici ce qu'un jeune déclare :

> *Quand un parent a recours à la force pour contraindre un enfant, ça devient une habitude. L'enfant se met à croire que c'est une chose normale et ça devient un jeu. J'ai entendu des adultes dire que lorsqu'un enfant est battu trop longtemps, il ne voit plus les coups comme une punition, ça ne l'atteint plus vraiment. Cet enfant, quand il grandira, s'achètera une arme pour pas cher et il deviendra un voyou sans scrupule.*

Ces jeunes étaient conscients du fait que, même s'ils observaient chez les adultes de leur entourage un usage de la violence comme moyen de résolution des conflits ou comme expression de la frustration, ils expérimentaient également la violence sous la forme de l'exclusion sociale. Les jeunes de Cité Soleil sont profondément conscients de la dépravation de leurs conditions de vie, et ils savent bien que tous les habitants d'Haïti ne vivent pas ainsi. Il n'est pas surprenant que les jeunes tendent à envisager la violence comme la composante d'un conflit social plus large. Le récit dominant sur la violence, chez les jeunes interrogés, parle de lutte contre l'exclusion et d'un profond désir de respect social. L'extrait qui suit et qui provient d'un entretien en groupe de discussion, illustre ces sentiments :

> « *Ils ne veulent pas nous voir. S'ils pouvaient nous faire disparaître, ils le feraient !* (Yo pa vle wè nou ! Si yo te ka fè nou disparèt yo tap fèl !) » dit un participant au groupe.
>
> « *Voilà qui est parler !* (Kounye a wap pale !) », répond un autre participant, applaudi par les autres qui l'approuvent.
>
> « *Depuis 1804* [indépendance d'Haïti], *des conspirateurs ont pris ce pays en otage ! Ce sont tous des conspirateurs !* » s'écrie un autre.
>
> À la question de l'enquêteur : « Qui ça "ils" ? », ils répondent presque en chœur :
>
> « *Ceux qui sont au pouvoir !* »
>
> « *La vermine qui est au pouvoir* (pès ki gen pouvwa yo !) », crie l'un.

> « *Ceux qui vivent sur les collines* », [faisant référence aux Haïtiens de la classe supérieure bourgeoise] « *qui,* dit un autre, *ont appelé les* blan [les étrangers, se référant ici à la MINUSTAH] *à l'aide pour les protéger de nous.* »
>
> « *Ils sont partout ; ils ont leurs sbires ici aussi. Les maires et tous ceux qui mangent avec eux.* » Cette déclaration est applaudie par tous.

Par le passé, ceux « des hauteurs » sont parvenus à mobiliser un grand nombre de jeunes à des fins de violence. Nos observations nous autorisent à penser que ce genre de manipulation se poursuit, même s'il est moins fréquent. Les chefs des gangs les plus importants ont été arrêtés ou incarcérés au cours de l'intervention de l'ONU de 2007, et la présence de forces de sécurité est suffisamment étendue pour qu'il ne soit plus possible aux gangs de « tenir leur territoire » comme ils le faisaient par le passé. Cependant, certains acteurs continuent d'employer des jeunes pour commettre des crimes, que ce soit pour régler des rivalités personnelles, voler de l'argent ou des biens, ou toute autre activité, ainsi qu'il sera décrit plus bas.

1.5.3. Victimes ou auteurs ?

Les jeunes de Cité Soleil considèrent qu'ils sont en guerre. Ils sont en guerre les uns avec les autres, avec leurs voisins et avec ceux « des collines », qui les excluent de ce qu'ils considèrent comme leur appartenant de droit. Certains ressentent probablement que s'ils ne prennent pas les armes, Cité Soleil ne changera jamais. Beaucoup pensent que l'éradication des « puissants » et des « bourgeois » est un passage obligé pour envisager un avenir à Cité Soleil. D'autres sont moins dogmatiques. Mais même ceux qui ont déclaré ne pas participer à la violence manifestent une certaine empathie pour ceux qui y prennent part, et se sont souvent sentis eux-mêmes poussés à de telles limites. En effet, l'un des thèmes les plus troublants à avoir émergé de cette étude est la ferme croyance des jeunes en la violence comme moyen crédible de subvenir à ses besoins quand la famille ou la communauté n'en offrent pas la possibilité :

> *Écoute, un jeune qui grandit dans un environnement où personne ne prend soin de lui, où il n'a personne à qui parler ou qui répond à ses besoins les plus élémentaires, comprend ce que je te dis : ventre affamé n'a pas d'oreilles.* […] *Eh bien, cette personne fera ce qui est nécessaire – même si moi je n'agirais pas de la même façon simplement car je suis chrétien – mais je ne peux blâmer cette personne pour avoir agi de cette façon.*

La conscience des différences de classes et de la lutte des classes sous-tend l'opinion commune que se font ces jeunes de la politique. Les personnes interrogées n'étaient pas très politisées, à tel point que pour elles la violence causée par la marginalisation, la faim, le manque d'accès au bien-être social, et le fait d'être sans emploi, était justifiée, prenant le pas sur leur sens des obligations et des responsabilités individuelles. Se battre

pour la communauté, c'est se battre pour soi-même avec des moyens qui ne sont pas acceptés des anciens ou des institutions locales. Une telle justification peut être envisagée selon les convictions suivantes : « *prendre ce qui est possible, partout où c'est possible car "un chien qui a faim ne joue pas (*chen grangou pa jwe*)"* » et « *la faim n'a pas d'oreille (*grangou pa gen zòrey*)* ». En d'autres termes, si l'État ou la communauté ne satisfont pas à leurs besoins, ils considèrent n'avoir pas d'autre choix que d'y répondre par eux-mêmes :

> *Parfois je me dis : je vais sortir dans la rue et arrivera ce qui arrivera, je ferai n'importe quoi, je tuerai s'il le faut – même si c'était ma propre mère – si j'étais sûr que personne ne saurait que c'est moi. Ce que je veux dire, à nouveau, c'est que la misère (la pauvreté) est dure. Et les autorités ne font rien pour résoudre les problèmes qui affectent la vie des jeunes. Avant de devenir adulte, tu dois passer par l'enfance, et si dans ton enfance personne ne subvient à tes besoins fondamentaux, tu apprendras à rechercher les moyens d'y subvenir.*

La façon la plus répandue pour ces jeunes d'exprimer leur rage et leur frustration est de la reporter sur leurs voisins. En fait, une grande partie de la violence ressortant dans cette étude a moins à voir avec la satisfaction des besoins matériels – comme le fait d'agresser quelqu'un pour de l'argent ou de la nourriture – qu'avec le fait d'obtenir le respect. De nombreux incidents violents ont commencé par des disputes mineures entre voisins accablés par l'expérience quotidienne de l'extrême pauvreté et la proximité des espaces de vie. Lorsqu'un habitant jette des eaux usées ou des ordures un peu trop près de la maison du voisin, cela peut déclencher une agression verbale qui dégénère ensuite en violence physique. Ces tensions quotidiennes s'accumulent avec le temps, déclenchant des rivalités à un niveau supérieur, et plus de violence, tout cela ayant pour cadre un climat plus général d'impunité, car la présence minimale de la police et un système de justice surchargé ne parviennent pas à gérer de tels problèmes.

Ces dynamiques expliquent en partie l'énorme développement de la violence envers les femmes et les jeunes filles à Cité Soleil (Marcelin, 2015 ; Reza *et al.*, 2014). La violence sexuelle est utilisée de longue date en Haïti par les leaders politiques pour museler l'opposition, de même qu'elle l'est par les gangs pour contrôler leurs territoires. Les jeunes d'aujourd'hui à Cité Soleil étaient des enfants à l'époque des violences des années 2004-2006, au cours de laquelle s'est produite une quantité effrayante de violences sexuelles. Ayant été témoins de telles pratiques, ils continuent d'utiliser le viol pour revendiquer la propriété d'une femme ou d'une jeune fille pour leur groupe. Comme l'indique une jeune femme :

> *Les choses sont différentes à présent. Il y a moins de coups de feu. Mais les rivalités* [entre les gangs] *sont toujours là. Vous êtes dans la rue quand de jeunes gars vous attaquent. Ils essaient de savoir qui est votre compagnon, et si c'est*

> *quelqu'un avec qui* [le chef] *est en bons termes, ils s'arrangent avec un autre qui ne connaît pas* [votre homme] *pour vous violer. La violence faite aux femmes, le viol, là-dessus, rien n'a changé.*

Mais au-delà de la violence entre voisins, les jeunes sont aussi prêts à répondre à toute mobilisation provenant d'acteurs extérieurs. Les jeunes interrogés ont clairement indiqué que la mobilisation des jeunes par des « entrepreneurs de la violence » se poursuit, même si elle est actuellement en sommeil. Ils se voient pris entre le désir de gagner leur vie et la pression de ces acteurs pour créer des troubles à des fins politiques. Il est important ici de noter une tendance générale à rendre responsables les acteurs politiques de la violence affectant Cité Soleil. De même, tout conflit engendré par des groupes politiques réactive les oppositions latentes entre factions et quartiers. Les jeunes ont affirmé que les dirigeants politiques continuent d'acheter les faveurs des chefs de gang de la zone, de telle sorte que les jeunes comprennent que la seule chose à faire pour s'attirer ce genre de soutien est de causer des troubles susceptibles d'attirer l'attention des politiques.

> *Quand on parle de violence politique, ça ne veut pas dire qu'ils viennent vraiment à Cité et font les actions eux-mêmes, mais enfin ils nous donnent les moyens d'agir à leur place. Imagine que j'ai de l'argent et que je vienne ici et vous l'offre pour commettre des crimes. C'est comme dit le proverbe : «* Moun ki lonje dwèt sou koulèv la se li ki tiye' *(celui qui montre le serpent à tout le monde est celui qui l'a tué) » De sorte que cet acte, vous ne l'auriez pas fait si je ne vous avais pas payé pour le faire à ma place. Ce sont les acteurs politiques qui sont la première cause de la violence et s'ils le veulent, ils créent de l'agitation par le biais de la violence.*

Si les jeunes se sentent manipulés par moments par ces acteurs extérieurs, ils soulignent également leur propre action dans leur manière de répondre – ou de choisir de ne pas répondre – à ces tentatives. En somme, tout comme ils peuvent être employés à servir la violence de l'un ou de l'autre acteur, ils peuvent tout aussi bien changer d'allégeance ou se refuser à la mobilisation.

Conclusion : d'agents de la violence à agents du changement positif

À première vue, la violence brutale en Haïti semble défier toute explication. Qu'est-ce qui peut bien pousser quelqu'un à brûler la maison de son voisin, à dévaliser autrui sous la menace d'une arme, ou même à violer l'institutrice de son enfant ? Nous avons montré comment ces actes violents commis par des jeunes gens ont fait d'une communauté l'otage de sa propre peur. Et nous avons tenté d'illustrer, avec la voix même de ces jeunes, comment eux-mêmes se sentent otages d'une société qui les exclut des occasions qu'ils recherchent.

Ce qui nous a le plus frappé au cours de cette étude, c'est le degré de désespoir et de cynisme que manifestent les jeunes de Cité Soleil, et pourtant, aussi, une passion commune quant à la justesse de leur vision de la situation et des manières qu'ils trouvent d'y répondre. Il y a une certaine contradiction au cœur des perceptions qu'ils ont d'eux-mêmes et de leurs relations à leur communauté. D'un côté, il y a l'idée que leur désespoir et leur marginalité justifient de porter un regard individualiste et égocentrique sur leur quotidien – c'est-à-dire cet individualisme extrême, même aux dépens d'autrui, que ce soient des amis ou des membres de leur famille. Dans cette vision, « chacun joue pour lui-même (*Chak koukouj klere pou je'w*) ».

D'un autre côté, nous observons un sens de la solidarité avec d'autres subissant les mêmes circonstances, exprimé par l'idée que chacun a sa propre « base », ou son propre réseau d'amis, ou que lorsqu'une force extérieure intervient dans leur communauté, une sorte d'unité de groupe apparaît. Souvent, les participants à l'enquête ont dit que le manque de confiance manifesté dans leur voisinage les rebutait et ne les incitait pas à trouver leur place parmi leurs voisins. En même temps, et ce, de manière paradoxale, les mêmes jeunes admettent que si un autre quartier « attaquait » le leur, ils le « défendraient » violemment. Et si la plupart des répondants ne prennent pas part aux activités violentes, ils manifestent généralement une certaine empathie envers ceux qui le font.

L'effondrement des normes et des valeurs culturelles communes, consécutif au dénuement socioéconomique, doublé de l'absence de toute institution viable pour assurer la sécurité ou la protection contre les prédations, conduit inévitablement à une sorte d'anarchie, à un vide dans lequel le pouvoir est entre les mains des plus forts. Mais la perception que toute la société haïtienne ne vit pas dans de telles conditions, et la connaissance qu'eux-mêmes n'ont pas toujours été dans cette situation débouchent sur des sentiments de marginalisation, suscitant rage et frustration. La violence et l'agression entre jeunes sont à la fois une expression de leur frustration et un moyen de s'opposer à leur mise à l'écart de la société. Cette ambiguïté constitue, de manière évidente, un terrain fertile pour la manipulation, que celle-ci soit le fait des politiciens, des trafiquants de drogues ou des criminels ordinaires.

Vues sous un autre angle, ces conditions pourraient constituer un terrain fertile pour amener un changement social positif. En effet, cet effondrement de la société ne peut pas être stoppé seulement par plus de violence. La solution ne peut être apportée qu'en remplaçant ce qui manque : des possibilités économiques, de la reconnaissance sociale et du respect.

De telles expériences ne sont pas propres à Haïti, et par conséquent la jeunesse de Cité Soleil et des bidonvilles de ce pays renferme un message qui peut être utile dans d'autres contextes. Ce message est le suivant : la

violence des jeunes en Haïti et ailleurs n'est pas « seulement » un problème de jeunes. Ce problème concerne la société tout entière et la manière dont elle intègre les jeunes. Envisager la question sous cet angle permet de comprendre l'échec partiel, dans bien des endroits, des approches rigides en termes de sécurité et de stabilisation ; de telles approches s'attaquent aux manifestations les plus immédiates et les plus visibles de la violence, mais elles ne touchent pas à ses causes fondamentales. Plus encore, envisager la violence des jeunes comme un problème plus large d'inclusion sociale ouvre de nouvelles possibilités dans la mobilisation des jeunes comme agents positifs du changement social et, finalement, dans le rétablissement du lien entre la jeunesse et les autres segments de la société. L'abandon de la jeunesse par les responsables du pays et l'indifférence que manifeste la société devant leur marginalisation ne font qu'accentuer la fragilité de la société haïtienne dans son ensemble et attisent les brasiers de la peur. Imaginer aujourd'hui l'avenir d'Haïti passe par l'étude des conditions d'existence de la jeunesse laissée pour compte de ce pays.

Bibliographie

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (APA) (1996). *Violence and the Family : Report of the APA Presidential Task Force on Violence and the Family*, Washington, DC, American Psychological Association.

BAIRD, A. (2009). « Methodological dilemmas : Researching violent young men in Medellín, Colombia », *Violence, Social Action and Research*, vol. 40, nº 3, p. 72-77.

BARBER, B.K. (2001). « Political violence, social integration, and youth functioning : Palestinian youth from the Intifada », *Journal of Community Psychology*, vol. 29, nº 3, p. 259-280.

BENARD, B. (1996). « Resilience research : A foundation for youth development », *New Designs for Youth Development*, vol. 12, nº 3, p. 4-10.

BLANC, P. (2016). *Le « dechoukay », un symptôme de violence armée en mal de traitement en Haïti*, <http://lenouvelliste.com/article/165268/le-dechoukay-un-symptome-de-violence-armee-en-mal-de-traitement-en-haiti>, consulté le 15 juin 2017.

BLUM, R.W., C.A. McNEELY et P.M. REINHART (2002). *Improving the Odds : The Untapped Power of Schools to Improve the Health of Teens*, Minneapolis, Center for Adolescent Health and Development, University of Minnesota.

BOURDIEU, P. (1997). *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil.

CAIRNS, E. (1996). *Children and Political Violence*, Cambridge, Blackwell.

CAYEMITTES, M., M.-F. PLACIDE, S. MARIKO, B. BARRÈRE, B. SÉVÈRE et C. ALEXANDRE (2007). *Enquête mortalité, morbidité et utilisation des services, Haïti, 2005-2006*, Calverton, Ministère de la Santé publique et de la Population, Institut haïtien de l'enfance et Macro International Inc.

DAHLBERG, L. (1998). « Youth violence in the United States : Major trends, risk factors and prevention approaches », *American Journal of Preventive Medicine*, vol. 14, nº 4, p. 259-272.

DAHLBERG, L. et L.B. POTTER (2001). « Youth violence : Developmental pathways and prevention challenges », *American Journal of Preventative Medicine*, vol. 20, p. 3-14.

DEL FELICE, C. (2008). « Youth criminality and urban social conflict in the city of Rosario, Argentina : Analysis and proposals for conflict transformation », *International Journal of Conflict and Violence*, vol. 2, nº 1, p. 72-97.

DORVILIER, F. (2012). *La crise haïtienne du développement : essai d'anthropologie dynamique*, Québec, Presses de l'Université Laval.

DUNST, C. (1993). « Implications of risk and opportunity factors for assessment and intervention practices », *Topics in Early Childhood Special Education*, vol. 13, nº 2, p. 143-153.

EDOUARD, R. (2013). *Violences et order social en Haïti : essai sur le vivre-ensemble dans une société postcoloniale*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

ELIAS, N. et J. SCOTSON (1994). *The Established and the Outsiders : A Sociological Enquiry into Community Problems*, London, Sage Publications.

FERNANDES, R.C. et M. NASCIMENTO (2007). *La violence à Bel Air, Port-au-Prince, Haïti : étude sur la victimisation*, Port-au-Prince, Université de Quisqueya et Viva Rio.

FILS-AIMÉ, M.-A. (2004). « Haïti dans la violence des chimères », <http://www.alterpresse.org/spip.php?article1919#.WRHbGoWcFfE>, consulté le 15 juin 2017.

GARBARINO, J. (1995). *Raising Children in a Socially Toxic Environment*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers.

GARBARINO, J. (2001). « An ecological perspective on violence », *Journal of Community Psychology*, vol. 29, nº 3, p. 361-378.

GARBARINO, J. et K. KOSTELNY (1996). « The effects of political violence on Palestinian children : An accumulation of risk model », *Child Development*, vol. 67, p. 33-45.

GEFFRARD, R. (2015). « Cité Soleil les gangs armées tuent et s'entretuent », <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/141667/Cite-Soleil-les-gangs-armes-tuent-et-sentretuent>, consulté le 15 juin 2017.

GENEVA DECLARATION (2008). *Global Burden of Armed Violence*, Geneva, Geneva Declaration.

HALLWARD, P. (2007). *Damming the Flood : Haiti, Aristide and the Politics of Containment*, London, Verso.

INSTITUT HAÏTIEN DE STATISTIQUE ET D'INFORMATIQUE (IHSI) (2015). *Population totale de 18 ans et plus : Ménages et densités estimés en 2015*, Port-au-Prince, Ministère de l'Économie et des Finances.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP (ICG) (2008). « Reforming Haiti's Security Sector », *Latin America/Caribbean Report*, nº 28, <http://www.genocidewatch.org/images/Haiti_08_09_18_Reforming_Haiti_s_Security_Sector.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP (ICG) (2009a). « Haiti 2009 : Stability at risk », *Latin America and Caribbean Briefing*, nº 19, <https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/b19-haiti-2009-stability-at-risk.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP (ICG) (2009b). « Haiti : Saving the environment, preventing instability and conflict », *Latin American and Caribbean Briefing*, nº 20, <https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/b20-haiti-saving-the-environment-preventing-instability-and-conflict.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

JUSTESEN, M. et D. VERNER (2007). *Factors Impacting Youth Development in Haiti*, World Bank Policy Research Working Paper No. 4110, Washington, DC, World Bank.

KISHOR, S. et K. JOHNSON (2004). *Profiling Domestic Violence – A Multi-Country Study*, Calverton, ORC Macro.

KOLBE, A.R. et R.A. HUTSON (2006). « Human rights abuse and other criminal violations in Port-au-Prince, Haiti : A random survey of households », *The Lancet*, vol. 368, p. 864-873.

KOLBE, A.R. et R. MUGGAH (2011). « Securing the state : Haiti before and after the earthquake », dans E. Lebrun (dir.), *Small Armys Survey 2011 : States of Security*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 229-259.

KRUG, E. *et al*. (2002). *World Report on Violence and Health*, Geneva, World Health Organization.

LUNDE, H. (2012). *The Violent Lifeworlds of Young Haitians Gangs as Livelihood in a Port-au-Prince Ghetto*, rapport de recherche, s. l., Fafo Institute.

MARCELIN, L.H. (2011). « Cooperation, peace, and reconstruction : A tale from the shanties », *Journal of Peacebuilding and Development*, vol. 6, nº 3, p. 17-31.

MARCELIN, L.H. (2012). « In the name of the nation : Ritual, blood, and the political habitus of violence in Haiti », *American Anthropologist*, vol. 114, nº 2, p. 253-266.

MARCELIN, L.H. (2015). « Violence, human insecurity and the challenge of building Haiti from the ground up : A study of two neighborhoods in Port-au-Prince, Haiti », *Current Anthropology*, vol. 56, nº 2, p. 230-255.

MARCELIN, L.H., B. PAGE, M. SINGER, R. LAURORE et A. SHETH (2008). *The Impact of International Aid in the Life of Cité Soleil Inhabitants*, Port-au-Prince, Interuniversity Institute for Research and Development (INURED).

MATERNOWSKA, M.C. (2006). *Reproducing Inequalities : Poverty and the Politics of Population in Haiti*, New Brunswick, Rutgers University Press.

MATHIEU, G. (2016). « Police take action against gangs in Petit-Goâve », <http://www.haitilibre.com/en/news-19429-haiti-flash-police-take-action-against-gangs-in-petit-goave.html>, consulté le 15 juin 2017.

MENDONCA, M.L. (2008). « U.N. Troops accused of human rights violations in Haiti », <http://www.worldpress.org/Americas/3056.cfm>, consulté le 15 juin 2017.

O'TOOLE, M.-E. (2002). *The school shooter : A threat assessment perspective*, Washington, Federal Bureau of Investigation, <file :///C :/Users/edition2/Downloads/school_shooter.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

PAGE, J.B. et L.H. MARCELIN (2003). « Formation of gangs and involvement in drug use among marginalized youth : Uses of the anthropological view », *Free Inquiry in Creative Sociology*, vol. 31, nº 2, p. 175-182.

PERRY, B.D. *et al*. (1995). « Childhood trauma, the neurobiology of adaptation and "use-dependent" development of the brain : how "states" become traits », *Infant Mental Health Journal*, vol. 16, p. 271-291.

PLAYER, C. et S. EATON (2009). *Things I Have Seen and Heard*, Research Brief, Charles Hamilton Houston Institute for Race and Justice, Harvard Law School.

REZA, A. *et al*. (2014). *Violence against Children in Haiti : Findings from a National Survey, 2012*, Port-au-Prince, Centers for Disease Control and Prevention and Interuniversity Institute for Research and Development (INURED).

SAMEROFF, A. *et al*. (1987). « Intelligence quotient scores of 4-year old children : Socio-environmental risk factors », *Pediatrics*, vol. 79, p. 343-350.

SLOAN, J. (2011). *The Militarisation of Peacekeeping in the Twenty-First Century*, Oregon, Hart Publishing.

TOLAN, P. (1996). « How resilient is the concept of resilience ? », *The Community Psychologist*, vol. 4, p. 12-15.

UDRY, J.R. (2003). *The National Longitudinal Study of Adolescent Health, Waves I and II, 1994-96, Wave III 2001-02*, Chapel Hill, Carolina Population Center, University of North Carolina at Chapel Hill.

WILLMAN, A. et L.H. MARCELIN (2010). « "If they could make us disappear, they would !" Youth and violence in Cité Soleil, Haiti », *Journal of Community Psychology*, vol. 38, n° 4, p. 1-17.

WORLD BANK (2004). *Youth in Numbers, Latin America and Caribbean Social Protection Unit*, Washington, DC, World Bank.

WORLD BANK (2008). *Youth at Risk in Latin America and the Caribbean : Understanding the Causes, Realizing the Potential*, Washington, DC, World Bank.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO) (2004). *Cause of Death Estimates : Death by Violence*, Geneva, World Health Organization.

YOUNGSTROM, E., M. WEIST et K. ALBUS (2003). « Exploring violence exposure, stress, protective factors and behavioral problems among inner-city youth », *American Journal of Community Psychology*, vol. 32, nos 1-2, p. 115-129.

CHAPTER

2

NEGOTIATING EDUCATION
GENDER, POWER AND VIOLENCE IN HAITI'S HIGHER EDUCATION INSTITUTIONS[1]

Toni Cela

1. This study resulted from several research grants. The first was a study on the Socio-Cultural Costs of Pursuing Higher Education for Women in Haiti (2016-2017), funded by the Spencer Foundation, Contract #201600158; the second, focused on the State of Higher Education in Haiti (2013-2015), funded by the United States Fulbright Scholar Program and the Interuniversity Institute for Research and Development (INURED). Additional data were collected under a study on Diaspora Involvement in Higher Education in Haiti (2011-2014), funded by the International Development Research Centre (IDRC) in Canada, Contract #C1100158.

RÉSUMÉ

La lutte pour l'égalité des sexes a été adoptée par de nombreuses nations comme faisant partie d'une initiative globale pour l'*empowerment* des femmes, et l'on considère qu'elle est essentielle au développement durable des pays du Sud. Au cœur de cet effort se trouve l'éducation, dont on pense qu'elle est porteuse d'une égalité capable d'améliorer l'accès des femmes au marché du travail, y compris à des postes décisionnels leur permettant d'avoir une incidence sur les politiques et les dispositions législatives. Tandis que des initiatives telles qu'Éducation pour tous concentrent leurs efforts sur la parité dans l'éducation, avec l'objectif d'aller vers plus d'égalité, des études ont montré que les contextes socioculturels dans lesquels les institutions éducatives opèrent posent de nouveaux défis à l'émancipation des femmes, et notamment par leur exposition à de nouvelles formes de violence.

En nous appuyant sur les données d'une évaluation nationale de l'enseignement supérieur datant de 2014, et sur une enquête ethnographique postérieure sur le pouvoir, le genre et la violence au sein des établissements d'éducation supérieure en Haïti, ce chapitre illustre comment la vulnérabilité des jeunes Haïtiennes s'étend aux campus universitaires en observant les coûts socioculturels de la poursuite d'études secondaires. Tout en examinant les expériences qu'ont les étudiantes de la violence et les significations assignées aux différentes formes d'abus, une attention particulière est portée aux dynamiques de pouvoir ainsi qu'au manque de mécanismes efficaces de responsabilité au sein de ces établissements. L'évaluation nationale et l'enquête ethnographique ont mis en évidence le fait que les universités haïtiennes ont négligé d'adopter des politiques de protection, pour les femmes qui fréquentent l'université, contre le harcèlement, l'exploitation et la violence sexuelle. Ce chapitre, « *Negotiating Education : Gender, Power and Violence in Haiti's Higher Education Institutions* [Négocier l'éducation : genre, pouvoir et violence dans les établissements haïtiens d'enseignement supérieur] » explore les différentes stratégies qu'ont employées ces jeunes femmes, par exemple la résistance, la complicité ou le consentement, pour survivre à cette expérience universitaire, persévérer dans leurs objectifs de formation, enfin, se protéger. Le chapitre se termine par trois recommandations clés pour les institutions de l'éducation supérieure en Haïti : *a*) le développement de codes de conduite qui établissent les paramètres relationnels entre administrateurs scolaires, facultés et étudiants et qui rendent chacune de ces parties comptable du respect de ces politiques ; *b*) l'adoption et le renforcement des politiques contre le harcèlement sexuel qui protègent les étudiants, en particulier les jeunes femmes, et qui maintiennent l'intégrité de ces établissements ; et *c*) l'adoption par les universités haïtiennes d'un rôle moteur dans la sphère publique en facilitant le dialogue communautaire sur la violence sexiste et son effet sur les institutions haïtiennes en particulier et sur la société en général.

2.1. Violence and the Threat to Women's Empowerment

Historically, gender-based violence within educational institutions in developing countries has been explored at the primary and secondary school levels; however, increasing reports of sexual abuse at universities in both the Global North and South have drawn attention to incidence of violence within higher education institutions. What these reports unveil is that universities function within a variety of sociocultural contexts in which phallocentric norms define women's positionality and female students' vulnerability within these institutions. Embedded in various forms of patriarchal structures, higher education institutions encode multilayered power differentials between administrators, instructors and students and enact gender biases that often lead to sexual harassment and the exploitation of female students at the very sites entrusted with their empowerment. The lines between consensual relationships and exploitation are often blurred for young women in university contexts, particularly in countries such as Haiti where there is no preexisting legal framework to deter sexual harassment. With gender-based violence scholarship and activism in Haiti disproportionately focused on intimate partner and community (gang) violence (Berg, 2010; Clark, 2006; Duramy, 2014; Farmer, 2004; James, 2010; Marcelin, 2015; Maternowska, 2006; Small *et al*., 2008; Willman and Marcelin, 2010), the pervasive nature of this phenomenon, which permeates modern institutions in Haiti, requires further exploration.

The fight for gender equality has been adopted by many nations as part of a global initiative for women's empowerment and is considered critical for sustainable development in the Global South (United Nations Development Programme [UNDP], 2015). At the heart of this effort is education, which is believed to have equalizing potential that will increase women's access to the labor market, including decision-making positions that will create opportunities for them to impact policy and legislation. While initiatives such as Education for All (EFA) focus on gender parity in education, with the aim of working toward equality, studies have shown that the sociocultural contexts under which educational institutions operate pose new challenges for women's empowerment, one of which is exposure to new forms of violence.

Drawing on data from a national study of university student experiences (2013-2015) and an ethnographic study of power, gender and violence at higher education institutions in Haiti (2016-2017), this chapter illustrates how the vulnerability of Haitian women extends to university campuses by exploring the sociocultural costs of pursuing higher education. While examining students' experiences of violence and the meanings assigned to various forms of abuse incurred, particular attention is paid to the power dynamics and lack of viable mechanisms for accountability within these institutions.

The chapter begins with a brief discussion of gender and education as related to the phallocentric values that permeate the field of higher education. The discussion then turns to the key theoretical explanatory argument drawn from Drummond's (1980) concept of the *cultural continuum*, a sociocultural frame that embeds values and norms about self and others, gender and sexuality, and color and class in the Caribbean where Haiti is an exemplar. The cultural continuum concept provides a theoretical framework to understand the logic and implicit meanings (Bourdieu, 1990, 2001) that underlay the uses of sexuality in higher education institutional life. The chapter argues that gender conditions in higher education institutions in Haiti are reflective of a cultural system rooted in the historical legacy of a plantation society. At the core of this cultural system is a hierarchy that classifies and categorizes, and establishes gender-based roles and associated practices embodied through sex and sexuality. These norms and values permeate Haitian institutions, in this case universities, where female students are subject to harassment and sexual violence. The chapter concludes with key recommendations on national and institutional policies that could protect female students, guarantee institutional accountability and position institutions of higher learning to play an active role in fostering dialogue and change on issues such as gender inequality and gender-based violence that continue to plague Haitian society.

2.2. Gender and Education in Haiti

The EFA initiative has mobilized nations around the world in an effort to provide access to quality education for all children, particularly those who are most vulnerable and have been historically marginalized (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO], 2016). As a result, much of the focus on education in the Global South has highlighted issues of access, as many nations have grappled with low participation rates. Historically, Haiti has had some of the lowest participation rates in the Caribbean region (Wolff, 2008). In 2007, Haiti's Ministry of Education (Ministère de l'Éducation nationale et de la Formation professionnelle [MENFP], 2007) reported primary and secondary participation rates at 75% and 22%, respectively. By 2014, overall participation rates rose to 88% for children ages 6 to 12 (Inter-American Development Bank [IDB], 2014). Despite these gains, educational access for Haitian girls remains an issue as Haiti's gender parity index is estimated at 0.81 (UNESCO, 2015). Only 6.5% of Haitian youth are enrolled in tertiary institutions where gender disparity persists with male students outnumbering their female counterparts by a ratio of 3 to 2 (UNESCO, 2015).

While increasing the participation rates of female students remains important, understanding their experiences within educational settings not only sheds light on their ability to persist but provides insights into the sociocultural factors that impede their participation.

Interest in the experiences of girls and women in educational settings has increased over the past several decades (Burke, 2014; Jacobs, 1996; Johnson, 2014). Studies have shown that schools, often considered safe havens, can serve as sites of non-partner violence (Contreras et al., 2010; World Health Organization [WHO], 2012). Similarly, at universities entrusted with the advancement and dissemination of knowledge and the instillation of civic virtues in members of society (Bowen, Kurzweil, and Tobin, 2005), female students have been victims of sexual harassment and violence in the Global North (Anderson, Svrluga, and Clement, 2015; Leach, 2013; Levin, 2016) and the Global South (Joubert, van Wyk, and Rothmann, 2011; Leach, 2013; WHO, 2012). The experience of violence within university settings in both developed and developing contexts calls attention to the need for further examination of the patriarchal structures and cultural contexts that facilitate such incidents. In Haiti, where political instability, natural disasters, and extreme poverty exacerbate vulnerabilities, particularly for women, understanding the sociocultural costs of pursuing higher education for young women is imperative for sustainable development efforts but also as a human rights issue. Yet, with the exception of an assessment of higher education institutions conducted in the aftermath of the 2010 earthquake (Interuniversity Institute for Research and Development [INURED], 2010), scientific inquiry into this phenomenon has been limited both in Haiti and globally.

Several studies of gender-based violence in universities in the Global South have been conducted in sub-Saharan Africa where data reveal that sexual harassment of female students by male instructors/administrators is widespread (Kayuni, 2009; Norman, Aikins, and Binka, 2013; Shumba and Matina, 2002; Zindi, 1994). Despite the pervasive nature of violence in the Caribbean, family and community violence against girls and women receives the lion's share of attention (Cobbett and Warrington, 2013; Contreras et al., 2010; Leach, 2013). In Haiti, estimates of the lifetime prevalence rates of sexual violence are particularly high at nearly 26% (Sumner et al., 2015). Further, studies have linked experiences of sexual violence with increased risk for later sexual exploitation (Jewkes, Sen, and Garcia-Moreno, 2002; Mimiaga et al., 2009), thereby suggesting that young Haitian women may be particularly vulnerable to the sexual exploitation present in university settings. Yet data on university-based violence in the Caribbean, in general, and Haiti, in particular, are nearly nonexistent despite high prevalence rates of sexual violence in these

contexts. As Cannella and Perez (2012) assert, "male dominance … is a major and rhizomatic form of power in higher education; patriarchy is alive, even healthy, unquestioned, and systemic" (p. 279).

University systems characterized by weak governance and limited resources in nations with high poverty levels and gender inequality render female students extremely vulnerable to sexual violence (Sharma, 2013). These abuses perpetuated by educators generally entail sexual favors as *quid pro quos* for grades, access to exams, and/or enrollment assistance (Leach, 2013). Yet the consequences of sexual harassment or violence for victims can be severe, resulting in depression, post-traumatic stress, psychological distress, and reproductive and physical health complications (Buchanan et al., 2009; Huerta et al., 2006; Jewkes et al., 2002). Examining student experiences of violence within university settings will broaden our understanding of gender-based violence as part of a cultural system that generates hierarchical relations between groups, in this case males and females, that are perpetuated in homes and communities, as well as in "modern" institutions that are expected to mitigate such behaviors.

2.3. Sociohistorical Legacies of Vulnerability: Power, Violence and Gender

The analysis in this chapter is framed within the larger Caribbean context of what Lee Drummond (1980) called the "cultural continuum," a spectrum of historical legacies of hierarchy, gender, race, class and patriarchy carried through values, norms and structures that shape Caribbean society in general and Haitian society in particular (Marcelin, 2012; Mintz and Price, 1992; Trouillot, 2002). It is argued that universities in Haiti encode these values through multilayered power differentials between administrators, instructors and students and enact gender biases that often lead to sexual harassment and exploitation.

Drummond (1980), in characterizing societies and institutions (*e.g.*, family, schools, religion or states) in the post-slavery/post-plantation Caribbean, introduced the concept of cultural continuum to depict a set of values and practices that have no uniform rules or invariant properties but defines societies in the region. Others (Mintz and Price, 1992; Trouillot, 2002) have shown the relevance of the concept of cultural continuum in examining how plantation legacies have served as a "cultural matrix" (Trouillot, 2002, p. 198) for Caribbean societies, including Haiti (Dayan, 1995; Marcelin, 2012, 2015), despite their different trajectories and realities. In this chapter, it is hypothesized that higher education institutions embed and enact multilayered sociocultural scripts from this cultural continuum matrix, which shape the interplay between sexuality and gender in academic sites. Violence, as part of the cultural system that informs

Haitian practices (Marcelin, 2012), is used to maintain social hierarchies rooted in patriarchy, of which gender is at the core. Cultural systems are kept intact through social systems (*e.g.*, family, community) and permeate modern institutions. Social norms and values generate normative interactions between groups that reinforce existing hierarchies and male/female typologies. As such, men and women have distinctive and prescribed languages with definitions, essentialized social roles, and embodied values (distinguished by class, ethnic group, urban/rural) that are rooted in social relations born of plantation societies. These deeply held values remain inculcated in society and are reproduced through habitus.

This historical legacy underlies masculine domination as well as the sexualization and objectification of women in Haiti. As the Inter-American Commission on Human Rights (IAHRC) (2009) asserts,

> Discrimination against women is a constant and structural feature in Haitian society and culture, both in times of peace and unrest. Accordingly, such discrimination must be addressed in order to ensure the full protection of women's rights and to achieve the eradication of the problem of violence against women in Haiti (para. 8).

In Haitian society, sex and sexuality must be negotiated by women, since culturally they have been deemed subordinate to men who dominate economically, politically and socially. As Bourdieu (2001, p. 66) explains,

> Masculine domination constitutes women as symbolic objects whose being (*esse*) is a being-perceived (*percipi*) [and] has the effect of keeping them in a permanent state of bodily insecurity, or more precisely of symbolic dependence …. They are expected to be "feminine"…, and what is called "femininity" is often nothing other than a form of indulgence towards real or supposed male expectations, particularly as regards the aggrandizement of the ego. As a consequence, dependence on others (and not only men) tends to become constitutive of their being.

Thus, Haitian women are characterized by their dependence on and objectification by men. There is no better place where popular attitudes regarding the subordinate status and objectification of women has been documented than in Haitian popular music. As the late *Coupé Cloué*[2] declared in one of his songs, *Nan peyi pa m fanm pa komandé* [Where I'm from women aren't in charge]. In the song titled, *Chambre Gaçon* [A Man's Room], but better known by its subtitle, *Sociss* [Sausage], *Coupé Cloué* emphasizes the importance of maintaining the dominance of Haitian men over women, while making disparaging remarks about lesbians and reminding his listeners that *sociss pa manje kanpe* [sausage isn't eaten

2. *Coupé Cloué* (1925-1998) was a prominent Haitian musician whose distinctive style of Haitian popular music, known as *kompa mamba*, included storytelling and was filled with innuendo.

standing up]. These misogynistic lyrics are well-known and sung by both men and women in Haiti. Similarly, a 2016 carnival song released by the Haitian musician known as Sweet Micky, who at the time was the outgoing President of Haiti, in response to a female political critic, journalist, and human rights activist, taunted, "Take it out and put it in her behind. Give her the banana!" In both songs, a double entendre is used as a reference to the male anatomy while reducing women to sexual objects. These forms of domination have evolved within global institutions, and such hierarchies are maintained through (often symbolic) violence that is encoded in "modern" institutions such as the university. Thus, the university's female constituencies are particularly vulnerable because they are generally outnumbered by their male counterparts who hold positions of power. Further, both males and females engage in social practices that conform to a cultural continuum that has established a rigid hierarchy along gender lines with associated stereotypes, values and norms that objectify women and reinforce their subordinate status.

Female students endure sexual harassment informed by the same sexist attitudes contained in the above-referenced lyrics, which are held by the broader society. According to Eliason, Hall, and Anderson (2012), gender harassment "expresses sexist beliefs" and "can consist of sexual objectification, gender role prejudice and stereotyping, or demeaning and derogatory comments" (p. 346). These beliefs may be hostile and have the aim of controlling and dominating women or take the form of benevolence, a paternalistic view that reinforces stereotypes such as the weakness of women (Sakalli-Uğurlu, Salman, and Turgut, 2010). Young women who attend university must, therefore, develop various strategies (agency) to pursue higher learning, while navigating institutions dominated by men (structure) who wield disproportionate levels of social, economic, and political power (capital) in society. Thus, Bourdieu's (1990) concepts of agency, structure, capital and habitus are critical in defining the sociocultural resources that are brought to enact and resist situations where the interplay between sexuality and gender leads to undesired materiality.

Female students' experiences of sexual abuse in university settings exemplify what Bourdieu (1990) refers to as symbolic power and symbolic violence. Power, whether political or economic, cannot be effectively deployed unless both the dominant and dominated groups consent to maintain the social order, a process of legitimization brought about through symbolic power. However, he notes that as exercising direct domination over others becomes more difficult, the need for more subtle forms of domination emerges, or what he terms symbolic violence. Through symbolic violence, the dominant "impose the means for comprehending and adapting to the social world by representing economic and political power in disguised, taken-for-granted forms" (Swartz, 1997, p. 89) making

dominated groups complicit in their own domination. In the university context, as in Haitian society, the social practice of gender differentiation occurs in which the "material point of reference" is sex and sexuality embodied through the "habitus" (Krais, 2006, p. 120-121).

Habitus shapes actions in relation to aspirations generated by the opportunities and disadvantages that result from objective structures and thus must be understood within their social context (*i.e.*, "habitus and institution, habitus and history, habitus and the social order;" Krais, 2006, p. 124). While one's life experiences may be unique, they "are shared in terms of their structure with others of the same social class, gender, ethnicity, sexuality, occupation, nationality, region and so forth" (Maton, 2008, p. 52). These opportunities and disadvantages are internalized and transformed into "durable, transposable dispositions" that are passed on from generation to generation (Bourdieu, 1990, p. 53), in this case unifying the experiences of masculine domination by women throughout Haitian society, including those attending institutions of higher learning.

As Bourdieu asserts, educational institutions play a principal role in "controlling the allocation of status and privilege in contemporary societies" (Swartz, 1997, p. 189). In the Caribbean, studies have shown that these institutions also serve as sites that reproduce gender inequities and social inequality through symbolic power and symbolic violence. The currencies of power and violence (symbolic or structural) are captured through quantitative and ethnographic methods in order to evaluate their efficiency and efficacy in Haiti's social and cultural contexts.

2.4. Research Methods

Data for this chapter are extracted from a national assessment of higher education conducted by INURED between 2013 and 2015. The assessment employed a multidisciplinary and mixed-methods approach which included document analysis, GIS mapping, surveys, semi-structured interviews, focus group discussions and observations. Findings from the assessment revealed the need for a closer examination of issues of power and violence in the higher education sector and their impact on student experiences, particularly young women. Funding was secured in 2016 to conduct a follow-up ethnographic study of power, gender and violence at institutions of higher learning in Haiti. The ethnographic study consisted of focus group discussions, in-depth interviews and ethnographic observations at university campuses. This chapter focuses exclusively on data drawn from the student survey, focus group discussions and semi-structured and in-depth interviews, as well as observations conducted during the 2013-2015 assessment and 2016 ethnographic study.

Of approximately 180 known higher education institutions operating in Haiti, a sample of 65 institutions were selected for participation in the assessment using the following criteria: geographic location, student population, institutional status (public or private) and legal status (including government recognized institutions and those operating without government recognition).[3] A national survey tool was administered to 983 students who were approached at their campus sites. Potential participants were informed of the study's objectives and asked for their written consent to participate prior to administering the survey. There was one criterion for participation in the student survey: respondents had to be enrolled at one of the higher education institutions in Haiti selected for inclusion in the study. Surveys were available in French, one of Haiti's two official languages as well as the official language of instruction at universities, and Haitian Creole, the nation's other official, and most commonly spoken, language. Participants were given the option of completing the survey in the language in which they were most comfortable. This chapter contains data derived from the section of the survey titled "Access and Equity." Within this section, 23 closed and 7 open-ended questions regarding students' experiences of discrimination, preferential treatment, harassment, abuse and violence were explored.

Qualitative approaches served as a complement to the survey, as they facilitated further exploration of themes (Bogdan and Biklen, 2006). A combination of several qualitative techniques, which have been documented as effective approaches (Agar and MacDonald, 1995; Maxwell, 2005; Strauss and Corbin, 1990), were employed in the assessment, including 35 semi-structured interviews with students, 14 focus group discussions with 106 participants and observations conducted at the 65 campus sites. Students were approached on campus where they were informed of the study's objectives then asked if they would agree to participate in an interview or focus group discussion. All study materials were made available in French and Haitian Creole. To facilitate candid and fluid dialogue, all focus group discussions and interviews were conducted in Haitian Creole. Focus group discussions and interviews were conducted at a location of the students' choosing, including both on- and off-campus sites, and covered themes, including ethics, academic integrity, discrimination,

3. The *Ministère de l'Éducation nationale et de la Formation professionnelle* (MENFP) (Ministry of Education) is responsible for the oversight of the recognition process which is distinct from accreditation. Higher education institutions can apply for government recognition once they are fully operational which results in many institutions functioning without it. Presently, there is no process for university accreditation in Haiti. For more information on the government recognition process, see INURED (2010) and Cela (2016).

harassment, abuse and violence. Whereas quantitative data were collected through surveys, interviews provided a deeper understanding of student experiences and perspectives on violence in the university context. Through observations, these experiences could be verified and inferences drawn from those perspectives (Maxwell, 2005, p. 94). Field observations were conducted at the 65 university sites across the country in order to record the complexity of interactions between people, space and time.

For the ethnographic study, 6 focus group discussions, 24 in-depth interviews and ethnographic observations were conducted at 15 university campuses. The themes covered included perceptions of female student abilities and performance at universities, student vulnerability to exploitation and violence, perceptions of the morality and ethics of intimate relations between students and faculty or students and administrators, existence and enforcement of sexual harassment policies at universities, areas of convergence/divergence in student experiences of exploitation/violence at public and private institutions and the role of social media in facilitating or hindering such relations. For the purposes of this chapter, the observations referred to herein highlight how resource constraints in the higher education sector are reflected in space limitations that exacerbate student vulnerability.

Descriptive and nonparametric analyses were drawn from the quantitative data for the identified questions using a Statistical Analysis Software Package (SPSS). Qualitative data were coded using thematically-based content/discourse analysis of the interviews and focus groups, which accounted for sentences, ideas, and events that genrerated an understanding of structural contexts that shaped the experiences of harassment and violence of female students at universites as well as the strategies they employed to confront these situations. The embedded themes in interview texts were highlighted with attention paid to their formulation by interviewees through fragmentation and coding of the interview texts.

2.5. CONFIDENTIALITY

The research team obtained approval from INURED's Institutional Review Board (IRB) and the IRB protocol was respected. The survey, focus group discussions, and in-depth interviews were preceded by an introduction to the study, and participants were informed of the voluntary and confidential nature of their participation and that their participation could be withdrawn at any time. In addition, all participants provided written or verbal consent to participate in the study. Consent was also obtained to tape record those who participated in focus group discussions or interviews.

2.6. FINDINGS

2.6.1. Quantitative Data

INURED's National Assessment of Higher Education institutions in Haiti included a student survey with questions regarding how instructors evaluated students' academic performance. Over three-fifths (63%) of student participants were between 18 and 24 years of age, slightly over one-third (34%) between the ages of 25 and 34, and approximately 2% were 35 years of age or older. More than half (54%) reported as male, 45% as female and less than 1% (0.6%) reported as other. The vast majority of students were single (91.5%), and just over 5% reported being married (Table 2.1).

TABLE 2.1.

Student Demographics

Student Demographics	Frequency	Percent
Age Distribution		
18–24 yrs.	625	62.7
25–34 yrs.	336	34.3
35–44 yrs.	18	1.8
45+ yrs.	4	0.4
Gender Distribution		
Female	445	45.3
Male	531	54.1
Other	6	0.6
Marital Status		
Single	899	91.5
Married	50	5.1
Divorced	2	0.2
Other	31	3.1

* All percentages are shown as percent of total responses. Percentages may not add up to 100.

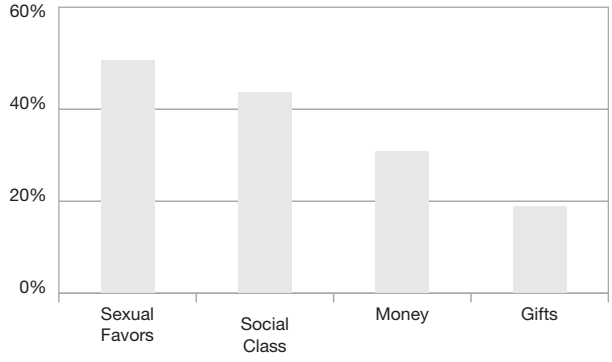
Source: INURED National Assessment of Higher Education 2015 (Compilation by INURED).

Study participants were asked whether university instructors' evaluations of student academic performance were influenced by non-academic criteria to which 44% (428 students) responded in the affirmative. Of those who reported that non-academic factors influenced student evaluations, they identified sexual favors (51%, 219 students), social class

(44%, 190 students), money paid to instructors (31%, 131 students) and gifts (19%, 82 students) as influencing student evaluations. Of note is that students were given the latitude to provide multiple responses for this question (Figure 2.1).

FIGURE 2.1.

Non-Academic Factors Influencing Student Evaluations



Source: INURED National Assessment of Higher Education 2015 (Compilation by INURED).

Notably, male respondents were more likely to report that non-academic factors influenced student evaluations overall, representing 57% of the 428 participants who responded affirmatively to this question. This pattern was consistent in all areas: 64% of the respondents who said sexual favors influenced student evaluations were male, 59% of the respondents who said social class influenced student evaluations were male, 63% of the respondents who believed money influenced student evaluations were male, and 67% of the respondents who reported that gifts influenced student evaluations were male. What the data from the survey reveal is that sexual favors were the most commonly identified non-academic factor that influenced how students were evaluated. However, when examined along gender lines, male participants (141 in total) identified sexual favors while female participants identified sexual favors (77) and social class (77) as the principal non-academic factors influencing student evaluations by instructors. As a result of these findings, student sexual exploitation was a major concern identified by participants of the survey, which was further explored through open-ended survey questions, qualitative and ethnographic methods, the results of which are elaborated on the next page.

2.6.2. Qualitative and Ethnographic Data

2.6.2.1. Marginalizing and Objectifying Female University Students

Field observations revealed that women, in general, were under-represented at most university campuses, though there were exceptions in professions deemed appropriate for them, such as nursing. In general, at most university campuses or sites, males outnumbered females in the student body, among the faculty, and in administration. Their minority status at these institutions reflects broader discriminatory practices affecting women throughout Haitian society influenced by cultural beliefs regarding their inferiority that were captured in student narratives. One student at a public university explained, "*When I was coming to take the* [entry] *exam, they told me I would not pass because I am a woman. It is not easy at all* [author's translation].[4]" Another female participant explained how her male peers attempted to intimidate their female counterparts in an engineering program, "*The guys are always making up* twoubadous[5] *about the girls saying that only ugly girls study here. There are fewer girls in this school than guys and women get jobs more quickly so the guys have become very aggressive toward us*." During an all-female focus group in the department of the West, a private university student expressed her frustration with how female students were perceived at her institution,

> *When I think of higher education, from administration down to the maintenance guys, they all have this manner, a way that they look at you … they look at women from a different angle than they do others. Your peers look at you as a weak being. They are always asking you if you can do this. They always underestimate women …. When you consult the Director, if he is not trying to make a deal with you, he wants something else.*

This student shared her experience of marginalization by different constituencies within the university ranging from the administrators to her peers, including the maintenance staff. Further, her objectification by an administrator illustrates the interplay between power and violence. The marginalization of young Haitian women fortunate enough to gain access to higher education institutions reflects the hierarchical relationship that exists between males and females throughout Haitian society. Sexual violence at these institutions is yet another manifestation of these social norms and values.

4. All quotes have been translated by the author, unless otherwise indicated.
5. *Twoubadou* is a genre of Haitian music that focuses on stories of love and often includes suggestive lyrics.

As mentioned above, sexual favors were most commonly reported as influencing student assessments at universities, and females were exclusively reported to be the victims of male instructors and administrators.[6] As one student from a private institution in the department of the North explained during an interview, "*A professor can have a sexual relationship with a student. Why? For grades!*" Female participants described harassment by male instructors as a regular occurrence, as this female student in the department of the West explained: "*It is quite uncommon for female students to study at the university without a male instructor making advances toward them. It's something that happens often.*" Another female student in the same focus group concurred, adding that, "*Most of my friends … have an instructor who is talking to them, making offers or demands.*" During a female focus group in the department of the North, one student suggested that male instructors do make sexual advances toward female students but that the student's comportment could facilitate or hinder such advances, "*You'll find some* [females] *who are somewhat reserved who make it hard for them* [instructors] *to make such advances … then you'll find some who are somewhat independent, very loose so they treat you in the manner in which you come.*" Here the student suggests that young women can instigate or prevent these sexual advances. Contrarily, this student in the South believed instructors had the power to dictate whether these relationships would happen: "*The professor can just decide they want the student and then you hear that the professor is involved with them.*"

Many participants agreed that instructors had the power to compel students to accept their advances. As in this example provided during a focus group discussion in which a participant explained how the thesis[7] requirement placed female students in a precarious position, "*These men* [faculty members] *think that they have to sleep with the girls before they allow them to defend their thesis. They say that this is particularly the case in the School of Law.*" During a focus group discussion in the North, a student shared her friend's experience:

> *They do not treat female and male students the same because where I am there is a staff member, from the day a female student registers he asks for their telephone number … I have a friend, he asked for her number, and she didn't give it to him and they marked down her exam … and during an argument the director told them to kick her out and told her to come back the next day for her money* [*exam fees*]. *He even asked her to apologize but my friend refused. She said she'd rather leave school than apologize.*

6. It should be noted that most university administrators in Haiti generally teach courses in addition to their administrative duties.
7. Most undergraduate programs in Haiti require that students complete a thesis to graduate. Students must independently secure a faculty sponsor to guide them through the development and defense of the thesis.

During focus group discussions, many female students shared their own experiences of sexual harassment. This particular student shared in an open-ended survey question her experience with a male instructor at a public university, "*I rejected a professor's advances and he failed me. What's worse is that students who had lower grades than me were allowed to take make-up exams. I didn't get that chance.*" Rebuffing the sexual advances of instructors or administrators can have severe consequences, as this student from a private university shared in an open-ended survey question, "*He* [the instructor] *tried to rape me.*"

2.6.2.2. Female Students and the Benevolent Predator

Throughout the study, students were asked whether males or females received preferential treatment from instructors. During a focus group discussion in the West, one female student shared, "*You find that there are professors who … give females priority … they give female students more importance.*" In a separate all-male focus group in the West, a student suggested that female students did receive preferential treatment while also questioning it:

> *There is a tendency down there that makes men mostly want to work with the ladies. In that sense, I can say there is preferential treatment. If he's not available for me, I mean my theme may not interest him, but how is it that all of a sudden you are available to work with a female right in front of me. Why weren't you available for other guys?*

In that focus group, all male participants concurred that male instructors were more readily available to advise and support female students than they were for male students. During the same focus group, another student questioned male instructors' availability to serve as thesis advisors for female students and their reluctance to advise male students with similar research interests. In a female focus group in the West, a similar remark was made about the preferential treatment female students receive:

> *Personally, based on my observations, things are more favorable for the girls … for example, if I don't understand something the professor is more likely to say, "Here's my number. You can call me, and we can meet up so that I can explain this …." I've seen that. It's different for guys. The professor will tell them, "You are a man, what is it that you can't understand? Just go to this website, click on it, and you'll find all the information. Here is a book you should check out."*

This student's statement suggests that there are different expectations for male and female students in terms of academic performance. Male instructors are more inclined to offer additional assistance to female students that extends beyond the classroom. However, some female students challenged the idea that they are better treated than their male peers as this student argued: "*You say that girls have priority, but I would say when a*

person gives someone priority, an advantage, it is something that is done for free. This is not free. They lean toward the girls in order to get something but it's not really priority that they are giving to girls. They are looking for something from them." This student challenges the notion of instructor benevolence toward female students by suggesting that preferential treatment is a method used by male instructors to prey on young women in their classrooms.

2.6.2.3. Sexual Violence and the Complicity of Female Students

While participants held divergent views of instructor motives behind the favorable treatment of female students, others emphasized how some students capitalized on the attention and were complicit in these arrangements. For example, one study participant explained: "*For a female student, sometimes they don't make the grade so they chose to sell their bodies so that the professor will pass them in the course so that they don't lose the entire year … This happens all the time in this society. I'm not the only one who knows it.*" During a focus group discussion, several female students provided a rationale for such complicity: "*Sometimes, when the person is involved with a director, they have privileges they can enjoy, for example, passing classes for the year. They don't pay* [fees] *as well. They may have never passed their classes.* [Yet] *they always have good marks.*" Another student explained how poor performing students actively sought such *quid pro quo* arrangements:

> *There may be things that are more or less confidential, sexual offers that makes them give a student grades they didn't earn. We see that generally with girls because there are not many female professors who teach classes and they tend to keep their distance from students. However male professors are always trying to get in your good graces, looking to sort of be friends with students. And, a lot of times as well, the students who are weak* [academically] *are looking to find out where the professor lives, their phone number, calling them on free nights.*[8]

Students shared stories regarding the prevalence of such *quid pro quo* exchanges during the period of exams. Participants explained how during exams students "*made arrangements*" with university personnel that might entail "*giving him money or having a sexual relationship with him.*" During an all-male focus group in the West, a student shared this story:

> *There are incidents in the school, particularly with female students … the instructor will let the student know in which hotel he will grade the exams … the instructor gives the student his number, he will grade the exam in the hotel, and the student can give herself whatever grade they want …. It is a terrible situation.*

8. Free nights is a reference to cellular phone service plans that offer free and unlimited calls at certain times in the evening.

The allegation that female students intentionally seduced instructors was made implicitly with references to "*painting their fingernails with red nail polish,*" which one participant claimed resulted in an instructor "*asking for her phone number*" and subsequently harassing her, while others were more explicit. One participant claimed that a female student had a habit of, "*Sitting in the front … in a negligent manner.*" The instructor was reported to have said to the female student in question, "*Didn't you notice that I was unable to teach the class well today? … When you sit in the front I get aroused because your feet are always spread apart.*" Such statements suggest that female students use their bodies to draw the attention of and gain favor with their male instructors. Male participants were particularly concerned about these *quid pro quo* arrangements that placed them at a distinct disadvantage. Indeed, many complained that, "*They might sleep with a professor for grades while you are working hard.*"

Of note is that during focus group discussions several female students shared that having a man in their life who could financially support their studies was a life strategy. One student explained: "*If it is a man you can get to help you, you must do what you have to do to accept that help.*" Another female student concurred, "*Sometimes you must do what is not right in order to have a career.*" Students shared stories of women they knew who "*had like eight men*" subsidizing their education including "*married men.*" What these participants suggest is that some female students engage in the exchange of sexual favors, whether with instructors or other men, in order to secure their own future.

While some women felt that this was a legitimate strategy to help them achieve their goals, others felt that these *quid pro quo* relationships fostered dependence, as this participant explained: "*I have to put forth the effort … my dream is to be independent … I would like to get there without the help of a man … I don't want any man to tell me that they are the one who helped me get there.*" Regardless of female participants' views on whether they should engage in sexual relationships with men, university personnel or otherwise, in order to get an education, there was collective acknowledgement that these arrangements existed both inside and outside of the university.

2.6.2.4. Perspectives on Sexual Relationships between University Personnel and Students

When asked about the recourse that students have when such incidents of sexual harassment or abuse occur, no specific policies or procedures were identified. In the following example, a female student attending a private institution in the West shared her own strategy for dealing with sexual harassment. "*It's possible to make a complaint. They* [female students]

can get the support of a female instructor although there are not too many …. There is no policy for this situation." None of the study's participants could recall any sexual harassment policies or code of conduct in place at their university.

In the absence of clear sexual harassment policies, the issue of instructor-student relationships has become an instructor's or student's prerogative. Participants had conflicting feelings regarding instructors dating students. On the one hand, some students were adamant that such practices were inappropriate since they could compromise the instructor-student relationship, as this male student's statement suggests: "*I think it's unjust for a professor to have a sexual relationship with a student because once that happens the rapport between the student and professor will change, particularly in the class … if the professor tells her to do something she may not respect it since she is his woman.*" A female student in the West shared a similar sentiment. "*A professor should have professional ethics. A student is a student, a professor is a professor, their relationship should be a professional one … it's not fair because if the student does something wrong he will not be able to take a serious stance against her.*"

And while some believed that instructors dating students was altogether inappropriate, others were of the opinion that one could not prevent such practices among consenting adults. However, even those who believed these relationships could not be prevented acknowledged the potential for them to disrupt the academic environment, as this male student in the South shared: "*In a university everyone is an adult. Professors can approach any student he wishes. Except, from my point of view, there is a time to do so, during class they should not do that.*" During a focus group discussion in the West, a male student raised an ethical dilemma posed by such relationships, "*Now, you can't prevent a student from dating a professor; however, you may begin to doubt the grades that they receive.*" A female student believed that consenting adults could have a relationship, but she raised concerns about the motives behind such relationships, "*It is normal for two adults to have a sexual relationship, but it's abnormal if one is making advances toward another in order to get something they want.*" This student suggests that while consenting adults at a university should be free to be intimately involved with whomever they choose, *quid pro quo* relationships, in her view, were unacceptable.

The study also revealed that such *quid pro quo* arrangements were common in educational institutions in Haiti, even at lower levels. During a focus group in the West, one female student explained that this happens in "*primary, secondary, and even university.*" Another female student shared the following during an interview: "*The majority of grade school teachers do this. They have always done this.*" To an open-ended survey question, a male student indicated that he had witnessed such practices: "*In secondary*

school, a teacher offered to give a student the exam he was preparing with the hopes of having a sexual relationship with her." What the study revealed is that sexual relationships between male instructors and female students are a problem in Haiti's educational system and are widely known to the public. As this student suggests, "*In the minds of the majority of Haitians, once they see a student with an instructor they will automatically think there is a relationship*." This statement assumes that any level of proximity between an instructor and student carries with it a perception of sexual intimacy and gives a sense of the pervasive nature of sexual abuse within educational institutions in Haiti.

2.7. Analysis and Discussion

2.7.1. Power, Violence and Student Vulnerability

Education is believed to promote equality and increase economic and social opportunities for its beneficiaries. However, as previous studies have demonstrated, and this study further unveils, educational institutions are influenced by the sociocultural contexts within which they operate. In contexts where women are considered subordinate to men and there exists "broad social tolerance of violence," those values permeate local institutions and result in weak policies and lack of enforcement (Leach, 2013) or, in the case of Haitian universities, the absence of sexual harassment policies altogether. While global initiatives to increase access to education for women and girls have made significant gains in providing these opportunities, the failure to address underlying sociocultural factors that contribute to gender-based domination in these societies has subject these students to new forms of discrimination, marginalization, exploitation and violence (Cannella and Perez, 2012; Ivinson, 2015; Leach, 2013; Plummer, 2013; Tora, 2013). In Haiti, cultural systems—rooted in plantation societies—exacerbate fundamental differences between groups and establish rigid gender-based hierarchies that remain encoded in modern institutions. These systems define what it means to be male or female, have a set of prescribed languages that carry certain values and norms, and are embodied by both genders through habitus (Krais, 2006).

The IAHRC (2009) describes discrimination against women in Haiti as a "widespread and tolerated phenomenon," which this study illustrates focusing on universities as sites of inquiry. Prevailing sexist attitudes toward female students were evidenced throughout this study; their aptitude was called into question since they were not expected to pass entrance exams, study in certain fields or persist in the classroom. Cultural values regarding sex and sexuality, generated through time, have been adapted to the university context and must be negotiated by its female

constituencies. For female students, the rules of the game are different because they are subject to gender harassment and exploitation based on sexist attitudes informed by gender-based stereotypes.

The findings of this study reveal that female students are perceived as less capable by their male counterparts. However, what these beliefs mask is that the presence of females at universities suggests an attempt to access (and thus redistribute) power. As Bourdieu (2001) explains, the presence of women in male spaces, such as those studying in domains believed to be male professions (*e.g.*, engineering and computer science), "places women in a 'double bind': if they behave like men, they risk losing the obligatory attributes of 'femininity' and call into question the natural right of men to the positions of power; if they behave like women, they appear incapable and unfit for the job" (p. 68). This was evidenced in the male engineering students expressing their disdain for their female classmates' chosen course of study by calling them "ugly." These young women were accused of not being feminine (or desirable) because they failed to conform to gender-based stereotypes that, at best, would allow them to pursue a career in the helping professions (*e.g.*, nurse, teacher, and receptionist) and, at its most extreme, require that they remain at home. Their pursuit of an engineering degree threatens status quo arrangements between males and females (Burgess and Borgida, 1999), which, by the female participant's own admission, may hold some truth as she contends that females in her program were more likely than their male counterparts to secure employment. Bourdieu (2001) stresses this point when he asserts, "The violence of emotional reactions to the entry of women into a given occupation can be understood when one knows that social positions themselves are sexually characterized, and characterizing, and that, in defending their jobs against feminization, men are trying to protect their most deep-rooted idea of themselves as men" (p. 96). The various forms of harassment and violence to which female university students are subjected serves to reinforce gender-based stereotypes in order to keep them in their proper place, which is subordinate to men.

Such sexist attitudes create hostile environments that facilitate harassment, discrimination, exploitation and violence. Findings from the study revealed that harassment and exploitation were the result of ambivalent sexism, which could take the form of benevolence or aggression (Glick and Fiske, 1996).

2.7.2. Benevolent Instructors and their Prey

The evidence from this study exposed the preferential treatment male instructors afforded female students. Female students who needed further guidance with their work were offered additional assistance outside of

classroom time, while their male counterparts were encouraged to independently conduct further research. However, instructors did not suggest to meet with female students during office hours or on campus, but offered their telephone numbers and, in some instances, to meet outside of the classroom, if not off campus. Studies of the Haitian higher education sector reveal severe resource constraints that have resulted in inadequate and insufficient office and meeting spaces for instructors (Cela, 2016; INURED, 2010, forthcoming). Observations conducted during this study revealed that the majority of university campuses or sites operated in structures that were limited in terms of space and in some cases altogether dilapidated. Most universities lacked the most basic facilities; there were few faculty offices or meeting spaces, rarely did these institutions have an auditorium or student lounges, and many spaces served multiple purposes. A number of universities shared space with secondary schools in which the latter operated during the day while the former operated at night. Some universities were housed in structures that were designed and built as modest private dwellings. Based on these observations, one could surmise that these space limitations might compel instructors to use their personal phones to communicate with students and to meet them at off-campus sites. However it can also be inferred that these resource constraints place female students at risk, since they are compelled to exchange personal telephone numbers with instructors and/or meet them at sites where interactions cannot be monitored. As several female students revealed during the study, the exchange of personal telephone numbers between instructors and students usually served as a precursor to a proposition. As one student shared, she was harassed by an instructor who insisted that she give him her telephone number. The student's rejection of his advances led him to lower her marks and her eventual dismissal from the university, thereby demonstrating how power differentials can be exploited to the detriment of the female student.

However, underscoring the generosity of instructors, who were more likely to assist female students in academic need, is the stereotypical view that women are "weaker" students than men, an example of what Sakalli-Uğurlu *et al*. (2010) called "protective paternalism." Drummond's (1980) principle of ethnic difference proves appropriate for an examination of gender differences when he states that "the social setting is populated by distinct kinds of people, who are what they are as a consequence of inborn qualities or deeply held beliefs manifest in their everyday behaviour and difficult or impossible to renounce" (p. 354). In the context of this study, women's academic inferiority to men is an inborn quality that has given rise to the belief that their place is in the home, not educational settings. As Bourdieu (2001, p. 13) asserted, female university students' "thoughts and perceptions are structured in accordance with the very structures of the relation of domination that is imposed on them, [thus] their acts

of cognition are, inevitably, acts of recognition, submission." Having accepted, whether consciously or unconsciously, their subordinate status, many female participants viewed the special treatment received from male instructors as an advantage. Thus, the Haitian cultural continuum is characterized by gender differences that "operate as representations because they take their significance from a pool of shared myth and experience" (Drummond, 1980, p. 353). Various studies of gender and education conducted from the 1970s through the 21st century suggest that female students question their own ability in relation to their male counterparts (Ivinson, 2015), which may explain why some female participants viewed the disproportionate attention received by male instructors in a positive light. However, this misrecognition of symbolic violence as benevolence on the part of female students only serves to reinforce social norms and values that subordinate women to men and foster dependence of the former on the latter. Yet not all female participants believed these male instructors were well-intentioned; specifically, they recognized that there existed sinister motives behind the special attention—sexual desire.

Some participants challenged the idea that the additional support female students received from instructors was, in fact, preferential treatment, explaining that this support came at a cost. They contend that male instructors use this approach to extend their relationships with female students beyond the classroom. From their perspective, exchanging telephone numbers and scheduling meetings to provide extra help outside of class time often leads to the solicitation of sexual favors. Therefore, these male instructors abuse their power in order to exploit female students while perpetuating gender-based stereotypes. Bourdieu (2001) explains that this act of symbolic violence as an effect of male domination, which exposes females to constant objectification and has produced a habitus whereby their body exists for the gaze of others, primarily men. In university settings, some female students pursue *quid pro quo* arrangements for their own validation as women and in furtherance of their academic goals.

2.7.3. Symbolic Violence and the Complicity of Female Students in their own Domination

An experience that most female students share is their objectification by the men around them. Several female students shared that instructors had made sexual advances toward them: calling them, sending text messages, or making face-to-face propositions. Similarly, studies conducted at universities in Ghana and Zimbabwe found that more than two-thirds of female students were victims of sexual harassment by male instructors (Norman et al., 2013; Shumba and Matina, 2002). Some female participants in Haiti

believed that sexual harassment by male instructors was a common experience for all female students. Another participant explained that during registration, an administrator may immediately ask for their phone number. In the classroom, instructors are more attentive to female students' needs in furtherance of their own motives. In turn, many participants believed that some female students have capitalized on this attention by using sex and sexuality as a strategy (agency) for academic advancement. As Bourdieu would put it, the academic arena, as other socially constructed spaces in Haiti, "assigns to women their social status as objects of exchange defined in accordance with male interests to help reproduce the symbolic capital of men" (Bourdieu, 2001, p. 43). Female students' use of sexuality as a strategy for academic success was one of the findings in Tora's (2013) study of sexual violence at a southern Ethiopian university. Tora (2013, p. 2364) found that "female students who lack money to fulfill their economic needs and have poor academic performance" were vulnerable to sexual violence.

While sexual exploitation was the principal non-academic factor identified by both male and female respondents, the latter identified social class along with sexual favors, thus giving these two factors equal importance. Their male counterparts, on the other hand, reported social class as the second most prevalent non-academic factor influencing student evaluations. Many of the students who participated in this study were, in fact, from modest backgrounds. Their economic and social vulnerability may make them an easy target since they (and their families) may not have the resources to take legal action or have the networks necessary to compel those in power, within or outside of the university, to intervene on their behalf. Therefore, these findings begin to unveil a relationship between sexual harassment and social class, consistent with Tora's (2013) findings at the southern Ethiopian university.

A similar study of sexual harassment at universities in Zimbabwe found that "the majority of the female respondents (fifty-nine percent) agreed that they 'would gladly go out with a male lecturer of their own choice'" (Shumba and Matina, 2002, p. 53). And while the reasons for dating an instructor in the Zimbabwean inquiry are unknown, some of the female participants in the current study provided a particular rationale for dating any man. They believed that having a man in their life who could help them advance in their studies, though morally questionable, served as a life strategy for young women with limited economic means. Other participants explained that some female students engaged in *quid pro quo* relations with male instructors in order to gain access to university, ensure that they would earn passing grades, or to help cover tuition fees. As Bourdieu (1990) puts forth, habitus orients our actions in relation to aspirations generated by the opportunities and disadvantages resulting

from objective structures. Essentialized social roles in the Haitian context has led to women's structural marginalization from "decision-making positions … professional opportunities … [and] educational opportunities" (IACHR, 2009, p. 15). Thus, Haitian women's trajectory has been structurally controlled by men, a pattern that has continued in modern institutions dominated by men such as the university. Another illustration of how Haitian men have adapted gender-based violence to institutional contexts can be found in Maternowska's (2006) study on fertility and population control in Haiti. She illuminates how a Haitian woman's livelihood can be arbitrarily placed in jeopardy by her male superiors:

> Several women also reported gendered abuses, in the form of rape and sexual coercion. Some women were obliged to engage in sexual relations with foremen and floor managers to get a job or keep it. Lack of resources and the dire need to remain part of the work force required some women to submit to this sexual abuse inside factories. (Maternowska, 2006, p. 65)

And while women have access to these modern institutions, young women at universities, similar to Maternowska's low-wage factory workers, have learned that access is insufficient since their academic success within these institutions, to a large extent, depends on the various men who are in power. And, for many young women, these (structural) disadvantages can only be overcome through sex and sexuality thus making the dominated complicit in reinforcing their own domination by making their (symbolic) dependence on and objectification by men "appear as natural" (Bourdieu, 2001, p. 35).

This structural dependence on male gatekeepers and powerbrokers keeps female students in a constant state of "bodily insecurity" (Bourdieu, 2001) that requires male validation in order to secure their future. Female students are perceived as seeking the gaze of their male instructors in order to validate their femininity. Some were described as having seduced male instructors with their bodies. In one case, an instructor referred to a student's red nail polish as a pretext to exchange telephone numbers, suggesting that the nail polish was worn to capture his attention. As Drummond (1980) argues, "Classification of an actual slice of behaviour depends greatly on who is doing the classifying and where the behaviour is taking place" (p. 357). The wearing of red nail polish has a particular meaning in this cultural context that suggests some sort of sexual overture on the part of the female student wearing it. In yet another case, an instructor is persistent in his pursuit of a female student whom he accuses of sitting suggestively in the front of the class in order to capture his attention. Within this sociocultural frame, the social construction of the female is naturalized through biological difference (Bourdieu, 2001, p. 23). Using their bodies, female students willingly engage in *quid pro quo* exchanges of sex for access, grades, or economic advantages. This is consistent with

several studies of sexual violence in South Africa that link sexual indebtedness and resource exchange among casual sex partners (Wojcicki, 2002; Woods, Lambert, and Jewkes, 2007). Moral codes may be sacrificed as young women learn that opting not to play by the rules, or conform to gender roles, may result in missed opportunities or failure, which has significant consequences in a nation ravaged by poverty with limited resources and opportunities.

Yet not all young women were complicit in these arrangements, as some rejected these advances. While some participants reported that rebuffing the sexual advances of a male instructor had no negative consequences on their academic pursuits, many reported the contrary. As the evidence revealed, many female students who had turned down the propositions of male instructors were academically penalized. Some students received lower grades than they thought they deserved. Others reported that in addition to receiving lower marks, they were not allowed to take make-up exams. One student was targeted as a troublemaker after refusing to give her telephone number to an administrator while registering for courses. She was eventually dismissed from the university in a separate incident but attributed her dismissal to her rebuff of the administrator. Disproportionate power ratios between female students and male instructors and administrators are exploited as a means by which to coerce young women to comply with the sexual demands of university personnel. The cost of non-compliance can have economic implications if students are forced to repeat a course or, even worse, end their academic pursuits. More troubling is one student's report that she was a victim of attempted forced sex by an instructor. As numerous studies have shown, sexual violence is often underreported. In this regard, silence is a prevalent coping strategy among women due to the limited availability of services, absence of social support, and/or denial of abuse (Ahmed, Reavey, and Majumdar, 2009; Cannella and Perez, 2012; Tankink, 2013). Therefore, it can be inferred that the prevalence of violence against women at institutions of higher learning in Haiti may be much higher than is divulged by study participants. As this study has demonstrated, instructor abuse of power and students' exposure to violence often threaten the future of young Haitian women, which begs the question: what protective measures exist for young women who experience sexual harassment at Haitian universities?

2.7.4. Fending for Oneself in a Policy Void

Perhaps the most significant finding of this study is that there were no known sexual harassment policies or codes of conduct at Haitian universities to which male or female participants could refer that protected female students from gender-based harassment and violence or served to maintain

the integrity of the academic environment. What the evidence suggests is that in the absence of policies and ethical standards that clearly define the role of instructors in relation to students and the nature of those relationships, the burden rests on female students to protect themselves from their predators while providing no recourse for other students whose academic experience may be negatively impacted by these relationships.

The sexual harassment policy void reinforces culturally-based gender biases by exacerbating power differentials between men, who hold the majority of administrative leadership and faculty positions, and women, who represent a numeric minority generally found in subordinate positions and in the student body at these universities. The absence of such protections allows male administrators and instructors to use their power to prey on female students, thereby compromising the integrity of students who comply or acquiesce while perpetuating culturally-rooted biases regarding their academic abilities. For some victims, harassment affects their academic performance and, in more extreme cases, may result in their withdrawal or dismissal from the program.

At Haitian universities, sexual harassment remains a personal matter to be negotiated between the victim and assailant, since no protective measures have been adopted to prevent it. Consistent with sexual harassment studies undertaken in other countries (Sakalli-Uğurlu et al., 2010; Woods et al., 2007), both male and female students in this study shared a "blame the victim" mentality in which women were believed to have provoked instructors and were deemed responsible for their own victimization. In this study, male participants often referred to the seductive measures undertaken by female students to capture the instructor's attention. And while female participants emphasized the importance of (female students) being "reserved" so as not to draw unwanted attention to oneself, they shared a view that some were complicit in these arrangements by describing them as "independent" or "loose." This is consistent with Bourdieu's (2001) assertion that the female body exists to please men and that the embodiment of any form of femininity serves the purpose of capturing a man's (even one's instructor's) attention. As such, just as women have the ability to spark male sexual desire, study participants, both male and female, believed that by being "reserved" young women can also tame, if not police, those desires.

In the absence of institutional dialogue on sexual harassment, students have had to reflect on this issue independently. Student perspectives on these relationships ranged from believing that sexual involvement between an instructor and a student was unethical to the acceptance that one could not intervene in matters between consenting adults. However, most participants expressed concern regarding its impact on the academic experience. Of those who did not believe that sexual relations between an

instructor and a student were appropriate, their primary concern was with how the dynamics, as well as *quid pro quo* arrangements between the two parties, could affect classroom learning. There were concerns about the instructor's authority being compromised if he was no longer able to impartially evaluate and critique the student's work. And, as one male student pointed out, once the relationship is made public, doubts will be raised regarding whether the student's grades were earned. Many participants lamented the academic benefits some female students yielded from these arrangements, specifically grade inflation. Yet students enrolled in classes where these *quid pro quo* arrangements existed felt victimized as well. One male student complained about working hard while some female students reaped the rewards of dating an instructor. Moreover, other participants shared how male students were often placed at a disadvantage compared to their female counterparts who received additional attention, support and advisement from instructors. These benefits reinforce a cultural continuum rooted in historical hierarchies that subordinate women to men by perpetuating female students' (symbolic) dependence on male instructors who are, in turn, credited with ensuring their academic success. There was an overall sense of powerlessness among students because there were no sexual harassment policies or ethical standards to protect them from such abuses of power.

Study participants could not identify any ethical standards or codes of conduct that protected them against such abuses. Codes of conduct address issues such as conflicts of interest, academic integrity and equal treatment and protections, all of which could serve as a first step in protecting university students in Haiti. As Rezaee, Elmore, and Szendi (2001) contend, "A college code of conduct can help eliminate unethical practices, relieve ethical dilemmas, and demonstrate a commitment to ethical conduct" (p. 179). Codes of conduct allow higher education institutions to establish clear standards for ethical behavior to maintain their academic integrity (Rezaee et al., 2001). Without these measures, students are made vulnerable and the public trust in these institutions may be compromised (Rezaee et al., 2001). The absence of known and enforced codes of conduct suggests a more pervasive issue of accountability which is beyond the scope of this chapter. Until Haitian higher education institutions take on the responsibility of establishing an environment conducive to learning for all their students, which necessarily requires addressing sexual harassment, they will continue to serve as sites of adapted forms of gender-based violence and women's disempowerment.

Conclusion

Young Haitian women's experiences of marginalization, within and outside of the university, shape their habitus, which is structured by the opportunities (*i.e.*, access to formal education) and obstacles (*i.e.*, male domination) they confront in their daily lives. These university students must negotiate new forms of gender-based discrimination, harassment and violence, rooted in patriarchal systems that subordinate them to men, in the absence of institutional protections and safeguards. As Krais (2006) asserts, "modern gender order … constitutes a field of open struggle … [in which] women exist not only as *objects* but also as *social subjects*, agents who act in their own rights and in defence of their own interests" (p. 124). Young women who attend university in Haiti must confront (symbolic) violence while pursuing tertiary education in a variety of ways, including resistance, complicity or acquiescence. These students have had to employ a range of strategies in order to endure a university experience that places them among the distinguished few with access to higher education, while reinforcing their subordinate status as Haitian women in this "privileged" space. Social hierarchies rooted in the legacy of plantations place female students' academic pursuits, and their future and status, in jeopardy.

What this study reveals is that the absence of sexual harassment policies and codes of conduct renders female students vulnerable to predatory behaviors, abuse and violence by men in positions of power and institutional authority. Without these protections, they are left to fend for themselves against men who may wield enough power to permanently change the course of their lives. As a first step, codes of conduct, as well as sexual harassment policies, must be adopted and enforced by higher education institutions in Haiti. A study conducted by Williams, Lam, and Shively (1992) found that the incidence of faculty/student harassment declined as policies and grievance procedures were put in place. Policies must be adopted, widely distributed, and include training for university personnel, as well as students, to be effective. Procedures must be put in place to hold instructors accountable for inappropriate and unethical behavior to protect female students and maintain the integrity of higher education institutions. As this study elucidates, gender-based violence at higher education institutions comes at a cost to *a*) female students, whose grades (and competence) are called into question via reinforced gender-based stereotypes; *b*) instructors, whose integrity may be called into question by their relationships with students; and *c*) universities, whose reputations as merit-based institutions are compromised by such *quid pro quo* arrangements and abuse.

As institutions that play critical roles in the public sphere, universities are responsible for promoting women's empowerment not only within their walls but throughout Haitian society. By adopting and enforcing

sexual harassment policies that protect the student body in general and their female constituencies in particular, higher education institutions in Haiti can serve as an example to other Haitian institutions that are in need of similar reforms. Finally, university leadership in this arena could help bolster grassroots initiatives to eradicate gender-based violence by facilitating dialogue and reflection on its impact on Haitian society. These measures will ensure that this critical and pervasive issue is understood as a phenomenon that is not exclusive to urban slums or rural areas, women in poverty or *restaveks*[9] but part of a cultural continuum that permeates Haitian society and frames the life of individuals, families, communities and institutions at all levels.

References

AGAR, M. and J. MacDONALD (1995). "Focus groups and ethnography", *Human Organizations*, vol. 54, no. 1, p. 78-86.

AHMED, B., P. REAVEY and A. MAJUMDAR (2009). "Constructions of 'culture' in accounts of South Asian women survivors of sexual violence", *Feminism & Psychology*, vol. 19, no. 1, p. 7-28.

ANDERSON, N., S. SVRLUGA and S. CLEMENT (2015). "Survey: More than 1 in 5 female undergrads at top schools suffer sexual attacks", <https://www.washingtonpost.com/local/education/survey-more-than-1-in-5-female-undergrads-at-top-schools-suffer-sexual-attacks/2015/09/19/c6c80be2-5e29-11e5-b38e-06883aacba64_story.html?utm_term=.a553dd54f899>, consulté le 15 juin 2017.

BERG, L.-A. (2010). "Crime, politics and violence in post-earthquake Haiti", *Peace Brief*, 58, Washington, DC, United States Institute of Peace.

BOGDAN, R. and S. BIKLEN (2006). *Qualitative Research in Education: An Introduction to Theory and Methods*, Boston, Allyn and Bacon.

BOURDIEU, P. (1990). *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press.

BOURDIEU, P. (2001). *Masculine Domination*, Stanford, Stanford University Press.

BOWEN, W., M. KURZWEIL and E. TOBIN (2005). *Equity and Excellence in American Higher Education*, Charlottesville, University of Virginia Press.

BUCHANAN, N.T. et al. (2009). "Unique joint effects of sexual and physical harassment on college students' well-being", *Basic and Applied Social Psychology*, vol. 31, no. 3, p. 267-285.

BURGESS, D. and E. BORGIDA (1999). "Who women are, who women should be: Descriptive and prescriptive gender stereotyping in sex discrimination", *Psychology, Public Policy, and Law*, vol. 5, no. 3, p. 665-692.

BURKE, J. (2014). "Higher education pedagogies: Gendered formations, mis/recognition and emotion", *Journal of Research in Gender Studies,* vol. 4, no. 2, p. 52-67.

9. *Restaveks* are children from poor, typically rural, families that are unable to properly care for them and who are sent to work for less impoverished or affluent families in towns or cities (see Chapter 3 in this volume).

CANNELLA, G.S. and M.S. PEREZ (2012). "Emboldened patriarchy in higher education: Feminist readings of capitalism, violence, and power", *Cultural Studies – Cultural Methodologies*, vol. 12, no. 4, p. 279-286.

CELA, T. (2016). *(Re)conceptualizing Higher Education in Post-Disaster Contexts: A Processual Analysis of Diaspora Engagement in Haiti's Reconstruction*, Unpublished doctoral dissertation, New York, Columbia University.

CLARK, M. (2006). "Domestic violence in the Haitian culture and the American legal response: *Fanm Ahysyen ki gen kouraj*", *U. Miami Inter-American Law Review*, vol. 297, no. 37.

COBBETT, M. and M. WARRINGTON (2013). "'Sometimes it's fun to play with them first': Girls and boys talk about sexual harassment in Caribbean schools", *Culture, Health and Sexuality*, vol. 15, no. 19, p. 1026-1039.

CONTRERAS, J.M. et al. (2010). *Sexual Violence in Latin America and the Caribbean: A Desk Review*, Pretoria, Sexual Violence Research Initiative.

DAYAN, J. (1995). *Haiti, History, and the Gods*, Berkeley, University of California Press.

DRUMMOND, L. (1980). "The cultural continuum: A theory of intersystem", *Man*, vol. 15, no. 2, p. 352-374.

DURAMY, B.F. (2014). *Gender and Violence in Haiti: Women's Path from Victims to Agents*, New Brunswick, Rutgers University Press.

ELIASON, K., M.E.L. HALL and T.L. ANDERSON (2012). "Because god said so: Religious facets of sexual and gender harassment in Christian academia", *Journal of Psychology and Theology*, vol. 40, no. 1, p. 345-355.

FARMER, P. (2004). "An anthropology of structural violence", *Current Anthropology*, vol. 45, no. 3, p. 305-325.

GLICK, P. and S.T. FISKE (1996). "The ambivalent sexism inventory: Differentiating hostile and benevolent sexism", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 70, no. 3, p. 491-512.

HUERTA, M. et al. (2006). "Sex and power in the academy: Modeling sexual harassment in the lives of college women", *Personality & Social Psychology Bulletin*, vol. 32, no. 5, p. 616-628.

INTER-AMERICAN COMMISSION ON HUMAN RIGHTS. (2009). "The right of women in Haiti to be free from violence and discrimination", <http://www.ijdh.org/wp-content/uploads/2009/03/Right-of-Women-in-Haiti-to-be-Free-from-Violence-and-Discrimination-2009-1.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

INTER-AMERICAN DEVELOPMENT BANK (2014). "The IDB will invest $24 million to improve education in Haiti", <http://www.iadb.org/en/news/news-releases/2014-12-02/investment-education-system-in-haiti,11003.html>, consulté le 15 juin 2017.

INTERUNIVERSITY INSTITUTE FOR RESEARCH AND DEVELOPMENT (2010). "The challenge for higher education: A post-earthquake assessment of higher education institutions in the Port-au-Prince metropolitan area", <http://www.inured.org/uploads/2/5/2/6/25266591/the_challenge_for_haitian_higher_education.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

INTERUNIVERSITY INSTITUTE FOR RESEARCH AND DEVELOPMENT (forthcoming). *2014 National Assessment of Higher Education in Haiti*, Port-au-Prince, Interuniversity Institute for Research and Development.

IVINSON, G. (2015). "Gender, power and education", in A. Kupfer (ed.), *Power and Education*, New York, Palgrave Macmillan, p. 111-127.

JACOBS, J.A. (1996). "Gender inequality and higher education", *Annual Review of Sociology*, vol. 22, p. 153-185.

JAMES, E. (2010). *Democratic Insecurities: Violence, Trauma, and Intervention in Haiti*, Oakland, University of California Press.

JEWKES, R., P. SEN and C. GARCIA-MORENO (2002). "Sexual violence", in E.G. Krug *et al*. (eds.), *World Report on Violence and Health*, Geneva, World Health Organization, p. 147-181.

JOHNSON, A.T. (2014). "Performing and defying gender: An exploration of the lived experience of women in higher education administrators in sub-Saharan Africa", *Educational Management Administration & Leadership*, vol. 42, no. 6, p. 835-850.

JOUBERT, P., C. VAN WYK and S. ROTHMANN (2011). "The effectiveness of sexual harassment policies and procedures at higher education institutions in South Africa", *SA Journal of Human Resource Management*, vol. 9, no. 1, p. 1-10.

KAYUNI, H.M. (2009). "The challenge of studying sexual harassment in higher education: An experience from the University of Malawi's Chancellor College", *Journal of International Women's Studies*, vol. 11, no. 2, p. 83-99.

KRAIS, B. (2006). "Gender, sociological theory and Bourdieu's sociology of practice", *Theory, Culture & Society*, vol. 23, no. 6, p. 119-134.

LEACH, F. (2013). *Corruption as Abuse of Power: Sexual Violence in Educational Institutions, Global Corruption Report: Education*, New York, NY, Routledge.

LEVIN, S. (2016). "Disturbing details of sexual harassment scandal at UC Berkeley revealed in files", <http://www.theguardian.com/us-news/2016/apr/06/uc-berkeley-staff-sexual-harassment-scandal>, consulté le 15 juin 2017.

MARCELIN, L.H. (2012). "In the name of the nation: Blood symbolism and the political habitus of violence in Haiti", *American Anthropologist*, vol. 114, no. 2, p. 253-266.

MARCELIN, L.H. (2015). "Violence, human insecurity, and the challenge of rebuilding Haiti: A study of a shantytown in Port-au-Prince", *Current Anthropology*, vol. 56, no. 2, p. 230-255.

MATERNOWSKA, C. (2006). *Reproducing Inequities: Poverty and the Politics of Population in Haiti*, New Brunswick, Rutgers University Press.

MATON, K. (2008). "Habitus", in M. Grenfell (ed.), *Pierre Bourdieu: Key concepts*, 2nd edition, Cambridge, Acumen Publishing, p. 48-64.

MAXWELL, J. (2005). *Qualitative Research Design: An Interactive Approach*, Thousand Oaks, Sage Publications.

MIMIAGA, M.J. et al. (2009). "Childhood sexual abuse is highly associated with HIV risk-taking behavior and infection among MSM in the EXPLORE study", *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes*, vol. 51, no. 3, p. 340-348.

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE ET DE LA FORMATION PROFESSIONNELLE (MENFP) (2007). *La stratégie nationale d'action pour l'éducation pour tous*, Port-au-Prince, Gouvernement d'Haïti.

MINTZ, S. and R. PRICE (1992). *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Approach*, Boston, Beacon Press.

NORMAN, I.D., M. AIKINS and F.N. BINKA (2013). "Sexual harassment in public medical schools in Ghana", *Ghana Medical Journal*, vol. 47, no. 3, p. 128-136.

PLUMMER, D.C. (2013). "Masculinity and risk: How gender constructs drive sexual risks in the Caribbean", *Sex Research and Social Policy*, vol. 10, no. 3, p. 165-174.

REZAEE, Z., R.C. ELMORE and J. SZENDI (2001). "Ethical behavior in higher educational institutions: The role of the code of conduct", *Journal of Business Ethics*, vol. 30, no. 2, p. 171-183.

SAKALLI-UĞURLU, N., S. SALMAN and S. TURGUT (2010). "Predictors of Turkish women's and men's attitudes toward sexual harassment: Ambivalent sexism, and ambivalence toward men", *Sex Roles*, vol. 63, no. 11, p. 871-881.

SHARMA, Y. (2013). "Harassment, sexual abuse corrupts education worldwide", <http://www.universityworldnews.com/article.php?story=20131001155054992>, Page accessed on June, 5, 2015.

SHUMBA, A. and A.E.M. MATINA (2002). "Sexual harassment of college students by lecturers in Zimbabwe", *Sex Education*, vol. 2, no. 1, p. 45-59.

SMALL *et al*. (2008). "Intimate partner and nonpartner violence against pregnant women in rural Haiti", *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, vol. 102, no. 3, p. 226-231.

STRAUSS, A.L. and J. CORBIN (1990). *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*, Newbury Park, Sage Publications.

SUMNER, S.A. et al. (2015). "Prevalence of sexual violence against children and use of social services—Seven countries, 2007-2013", *Morbidity and Mortality Weekly Report*, vol. 64, no. 21, p. 565-569.

SWARTZ, D. (1997). *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, University of Chicago Press.

TANKINK, M.T.A. (2013). "The silence of South-Sudanese women: Social risks in talking about experiences of sexual violence", *Culture, Health, & Sexuality*, vol. 15, no. 4, p. 391-403.

TORA, A. (2013). "Assessment of sexual violence against female students in Wolaita Sodo University, southern Ethiopia", *Journal of Interpersonal Violence*, vol. 28, no. 11, p. 2351-2367.

TROUILLOT, M.R. (2002). "Culture on the Edges: Caribbean Creolization in Historical Context", in B.K. Axel (ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham, NC, Duke University Press, p. 189-210.

UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (UNDP) (2015). "Goal 5: Gender equality", <http://www.undp.org/content/undp/en/home/mdgoverview/post-2015-development-agenda/goal-5.html>, Page accessed on June, 15, 2017.

UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO) (2015). Institute for Statistics. "Data centre", <http://www.uis.org/datacentre>, Page accessed on June, 15, 2017.

UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO) (2016). "Education for all goals", <http://www.unesco.org/new/en/education/themes/leading-the-international-agenda/education-for-all/efa-goals/>, Page accessed on June, 15, 2017.

WILLIAMS, E.A., J.A. LAM and M. SHIVELY (1992). "The impact of a university policy on the sexual harassment of female students", *Journal of Higher Education*, vol. 63, no. 1, p. 50-64.

WILLMAN, A. and L.H. MARCELIN. (2010). "If They Could Make Us Disappear, They Would! Youth and Violence in Cité Soleil, Haiti", *Journal of Community Psychology*, vol. 38, no. 4, p. 1-17.

WOJCICKI, J. (2002). "She drank his money: Survival sex and the problem of violence in taverns in Gauteng Province, South Africa", *Medical Anthropology Quarterly,* vol. 16, no. 3, p. 267-293.

WOLFF, L. (2008). *Education in Haiti: The Way Forward*, Washington, DC, Partnership for Educational Revitalization in the Americas.

WOODS, K., H. LAMBERT and R. JEWKES (2007). "Showing roughness in a beautiful way: Talk about love, coercion, and rape in South African youth sexual culture", *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 21, no. 3, p. 277-300.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO) (2012). *Understanding and Addressing Violence against Women*, Geneva, World Health Organization.

ZINDI, F. (1994). "Sexual harassment in Zimbabwe's institutions of higher education", *Zambezia*, vol. 21, no. 2, p. 177-186.

CHAPITRE

3

LES JEUNES EN CIRCULATION EN HAÏTI
DE L'ENFANCE À LA DOMESTICITÉ

Myrvine Marcelin

Abstract

Based on the results of a study of children in domesticity in Haiti, this chapter, "*Les jeunes en circulation en Haïti: de l'enfance à la domesticité* [Youth in Circulation in Haiti: From Childhood to Domesticity]," shows that the circulation of children in Haiti via various forms of fosterage is determined by a cultural logic firmly rooted in the traditional family model. The scale of the phenomenon of child domesticity in Haiti is linked to a social dynamic shaped by the accelerated impoverishment of rural families. It is part of a set of adaptive strategies used by poor families who are faced with chronic and structural social difficulties. This chapter shows that the form of domestic child labor practiced in this country can be traced back to a past that many would prefer not to discuss: slavery and its symbolic, residual traces in Haitian mentalities and social practices. It is proposed in this text that in order to properly understand child domesticity in the Haitian context, it is necessary to step back from the supposedly "universal" vision of the child and of childhood that permeates outsiders' interpretations of these phenomenon. In fact, the everyday life of families in impoverished areas of Haiti, and in the larger Caribbean region, demonstrates that children experience a diverse range of situations, whether they live with their biological families or are placed in homes as domestic workers.

The circulation of children and youth is examined in this chapter as a sociocultural background that privileges different forms of child placements, one of which is domesticity. These practices contain a number of risks and opportunities. In this chapter, I put forth the idea that the continued deterioration of living conditions among poor families in Haiti has accelerated the transformation of this cultural, traditional and familial practice into a space of various forms of social predation and violence. It renders children who were already vulnerable while living with their family of origin even more vulnerable under the condition of domesticity. This chapter demonstrates that variations among child placement practices disguise a diversity of experiences of symbolization and construction of meaning, which in most cases help children contend with the material reality of Haitian society. In this way, the circulation of children, as it is practiced in Haiti, sheds light on an experiential dimension of events which Haitians—young and old—attempt to sublimate, every day.

La circulation d'enfants revêt de multiples facettes dans l'espace caribéen. En Haïti, elle porte l'empreinte d'une histoire, d'une culture fondée sur une éthique d'échange et de solidarité. Cette circulation d'enfants et de jeunes, plus généralement, met en scène tout un mécanisme riche et complexe qui témoigne d'un système relationnel séculaire et très opérant dans le quotidien des familles. Elle invite en outre la participation d'une large communauté d'acteurs dans l'élevage d'un enfant qui trouve son sens dans l'*ethos* culturel haïtien. La circulation des jeunes définit, en ce sens, les frontières du dedans et du dehors dans différents espaces de vie, proches ou éloignés de l'environnement familial. En cela, elle contraste avec les représentations modernes qu'on a de l'enfant ou de l'enfance où la mère biologique est la seule mère possible pour son enfant. Dans ce contexte, élever son enfant implique une stratégie relationnelle particulière qui le relie à sa famille, à sa communauté et au sens du devoir conforme à son univers culturel. Ce mécanisme relationnel s'intègre au circuit d'échange et de réciprocité de toute une communauté. Cette approche n'invite pas pour autant à une généralisation excessive. Dans ce chapitre, je développerai tout un mode d'organisation plurielle autour de l'enfant en Haïti, qui commence dès le berceau et fait de l'arrivée d'un enfant un événement collectif avant d'être un événement privé.

Je décris dans les pages qui suivent les pistes théoriques et méthodologiques de la recherche (Marcelin, 2013) qui a donné lieu à cette publication. Je commence par discuter la notion de « fosterage » et ce qu'elle implique dans différentes sociétés. Puis je soulève la question de la circulation d'enfants et des jeunes en Haïti en montrant comment elle est prise dans des paradoxes entre « principes » et « pratiques ». Je présenterai quelques situations cliniques issues de mon terrain de recherche pour illustrer ces paradoxes, en les situant dans le contexte latino-américain et caribéen dans lequel elles s'inscrivent.

3.1. Le fosterage et la circulation d'enfants dans les écrits scientifiques

Le concept de fosterage renvoie à la manière dont les parents élèvent leurs enfants ; il inclut le fait d'éduquer, de nourrir et de prendre soin de sa progéniture (voir Goody, 1982 ; Lallemand, 1993 ; Vandermeersch, 2002). Bien qu'une telle pratique soit présente dans toutes les sociétés humaines, il existe tout un éventail de pratiques d'élevage et de circulation d'enfants à l'intérieur des familles qui va du confiage jusqu'au don d'enfants, en passant par leur prêt. D'une manière générale, les pratiques de fosterage s'inscrivent dans un système de sens et de lignage ; elles résultent d'une

transformation des rapports de parenté « généalogique » en famille « fonctionnelle[1] ». De tels aménagements impliquent que la communauté des parents et des adultes autour de l'enfant s'organisent de telle manière que ses membres soient « associés par des obligations économiques plus que par des rapports de consanguinité » (Meillassoux, 1964, p. 136). C'est l'idée de la parenté classificatoire qui permet de penser utilement l'instrument de cette rééquilibration des cellules productives dans la situation de l'adoption-fosterage. Ces obligations sont présentées comme un paradigme possible pour trouver d'autres moyens d'adjoindre de nouveaux individus aux groupes de travail existants : insertion de captifs, de clients, dons d'épouses, enlèvements de femmes, fusion entre familles affaiblies (Meillassoux, 1975, p. 76).

Dans la même ligne de pensée, Lallemand (1993), citant Ottino (1970), a montré que dans le contexte océanien, l'adoption permet, au sein de petits groupes ayant des liens de parenté, de maintenir un nombre total et un rapport des sexes (*sex ratio*) permettant la satisfaction de besoins très divers, de nature familiale, économique et défensive. Ces approches ont mis en relation la disponibilité des ressources (la production) et la population. D'autres études ont été réalisées dans le même sens en Amérique du Sud, en Afrique et dans les Caraïbes (Mintz et Wolf, 1950 ; Scheper-Hughes, 1992), au Cameroun (Notermans, 2008), sans oublier l'apport de Goody (1982) en Afrique de l'Ouest. De son côté, Pérouse de Montclos, Ducamp et Ridel (2001) ont travaillé sur la société calédonienne. Cette étude décrit un transfert d'enfants qui s'inscrit dans le cadre d'échanges entre clans mais aussi entre voisins. Dans ce contexte, le don d'enfants se fait au bénéfice des tuteurs apparentés. Il s'agit d'une forme de circulation d'enfants basée sur les liens familiaux à l'opposé des transferts d'enfants réalisés au bénéfice d'autres adultes qui ne sont pas de la famille. Il y a donc des modalités de déplacements juvéniles qui varient à l'intérieur d'une même société et entre les sociétés. D'autres études se sont intéressées aux pratiques de filiations différentes (Ouellette, 2004 ; Leblic, 2005 ; Collard, 2004). Pour sa part, Leinaweaver (2009) a observé, dans le contexte péruvien, les multiples facettes de la circulation rurale-urbaine des jeunes filles au Pérou qui favorise les connexions entre ces deux mondes. On comprend que ces transferts d'enfants constituent une stratégie pour sortir de la pauvreté. Ainsi, une approche compréhensive de ces pratiques de fosterage permet de souligner leur pertinence et d'en saisir le sens.

1. Je me contente ici d'aborder le sens dans lequel la circulation d'enfants se pratique en Haïti.

3.1.1. Une clarification du concept de fosterage

Goody (1969) a fait une distinction significative entre deux formes extrêmes de circulation d'enfants : l'« adoption », suivant laquelle il y a cession irréversible entre parents géniteurs et enfants, et le « fosterage », dont la séparation est provisoire et réversible. C'est aussi pour tenter de voir plus clair sur ces diverses appellations qu'Étienne (1979, p. 79-82) a distingué les notions suivantes : le prêt, la mise en tutelle et le don en adoption. Les deux premières formes correspondraient à un déplacement provisoire tandis que l'adoption constituerait une cession définitive. Massard (1983, 1988), qui a travaillé dans la société péninsulaire malaisienne, distingue deux cas de figure relatifs à ces pratiques : celle qu'elle désigne comme une forme d'« adoption totale » à caractère définitif et celle considérée comme une « adoption ou partage symbolique », qui reste partielle. Dans le premier cas, l'adoption s'apparente à la relation qui existe entre un enfant et ses parents biologiques. Il y aurait une deuxième forme d'adoption qui est réglementée au niveau du droit coutumier et admise exclusivement au sein du cercle familial restreint. Elle est mise en œuvre pour répondre à des situations de stérilité ou de fertilité. Dans cette forme d'adoption plus symbolique, il s'agit d'assurer à l'enfant une présence constante grâce à la multiplication des parents dans sa vie dans un « objectif sociologique et thérapeutique ». Pour Massard (1983, p. 112), « les deux formes d'adoption établissent une relation triangulaire entre parents biologiques, enfants et parents d'adoption, mais alors que l'adoption totale est établie d'abord au bénéfice des parents dépourvus socialement, le partage symbolique l'est au profit de l'enfant dont on prétend augmenter le potentiel vital ».

Pour Lallemand (2004), ces différents prêts ou dons d'enfants pratiqués dans de nombreuses sociétés non occidentales constitueraient des réponses adaptées à des problèmes sociaux qui affectent la vie domestique. Elle évoque des exemples tels :

> le rééquilibrage des inégalités de fertilité des couples apparentés alliés ; détermination notamment pour une femme – quoique pas nécessairement par elle –, des moments électifs du cycle de vie où se livrer à la surveillance et à l'éducation d'enfants ou bien à des activités productives que facilite leur éloignement ; recherche de meilleurs rendements éducatifs ou professionnels de la progéniture chez les collatéraux, voire chez des alliés ; ou inversement, remise des enfants à des consanguins vieillis ou en situation de dénuement afin de venir en aide à ces derniers, etc. (Lallemand, 2004, p. 299).

L'idée qui est mise en avant ici est que le fosterage est favorisé par une structure sociale basée sur le partage des droits, obligations et ressources parmi les membres du groupe. Il constitue en ce sens un cas très particulier de ce partage (Goody, 1982). C'est aussi le sens de la recherche de Fonseca (1995, 2000, 2004) qui s'est intéressée à la société brésilienne à travers de

riches études ethnographiques réalisées à Vila do Cachorro Sentado, à Porto Alegre. Ces études se sont échelonnées sur une période de 12 ans au cours de laquelle elle a rapporté des témoignages sur la pratique du fosterage en milieu urbain d'habitats précaires au Brésil. Selon cette auteure, ce genre de pratiques a pour but de redéployer la charge financière de l'enfant et de resserrer les liens du groupe sanguin. Fonseca (2000) situe son analyse de la circulation d'enfants pauvres du Brésil, qu'elle définit comme « une pratique locale dans un monde globalisé » (p. 53). Elle montre par ailleurs que dans les familles pauvres du Brésil, tous n'ont pas des chances égales de tirer parti des flexibilités du système familial dans lequel ils évoluent.

Au total, on distingue deux principales formes de circulation d'enfants : *a*) une première forme qui renforce des liens d'amitié ou des liens familiaux et *b*) une seconde qui relève d'une situation de crise et dans laquelle les parents donateurs n'ont pas vraiment le choix quant au placement de leurs enfants, ni ne peuvent influer sur leurs conditions de garde. Dans ce deuxième cas, les parents qui « donnent » leurs enfants et ceux qui les accueillent sont dans un système de relations asymétriques, qui influe aussi sur les relations futures de l'enfant « fosteré » ou placé avec sa nouvelle famille. C'est à partir de l'analyse de ces deux types de pratiques par l'examen de l'alliance matrimoniale et le principe de dévolution des biens que Goody (1969) a montré que la polygamie et l'héritage indivis rendent l'adoption superflue en Afrique. Pour lui, le fosterage seul y suffit. Selon l'auteur, la souplesse du fosterage contribue largement à résoudre les problèmes de stérilité dont l'une des solutions est essentiellement l'adoption. C'est d'ailleurs à la suite de son travail de terrain que de nombreux chercheurs travaillant sur le transfert d'enfants ont été obligés de nuancer leurs propos ou de préciser le type de transfert dont les enfants issus de leurs terrains de recherches étaient l'objet. L'auteur a notamment fait ressortir comment la parenté constitue un noyau articulateur des relations sociales. Ce faisant, il a déconstruit les bases centrales qui ont traditionnellement soutenu la vision occidentale de la parenté, soit les systèmes terminologiques, les règles de descendance, le mariage et la résidence. Ces différentes recherches ont répertorié cinq types de dispersions infantiles : l'adoption, le fosterage, la mise en nourrice temporaire, le prêt d'enfant à un parent stérile et le placement d'un enfant à titre d'aide ou domestique.

3.1.2. Le fosterage et la circulation de jeunes en Haïti

En observant la structure familiale haïtienne, on se rend compte que la famille s'organise et se structure autour de l'enfant. Dans les milieux populaires, les familles haïtiennes ont de tout temps géré et négocié la

circulation de leurs enfants sans l'intervention de la loi classique. Cette pratique est régie par la culture et n'obéit qu'à sa propre loi, soit celle de la tradition. Les parents ou, le cas échéant, la famille élargie ont toute la liberté de décider du placement de un ou plusieurs de leurs enfants. Celui-ci circule d'abord dans sa parenté proche, puis vers la communauté plus large. La réversibilité des déplacements de l'enfant dans la culture haïtienne est fortement soutenue par les représentations sociales où le don d'enfant n'est pas toujours, dans l'esprit des parents, synonyme d'abandon. En effet, l'élevage d'enfants en Haïti montre que le maternage (Stork, 1986, p. 85-86), comme toutes les autres activités liées au parentage[2], n'est pas circonscrit à l'espace de la maison. Il se définit dans un contexte relationnel plus large, dans une relation d'échange et de réciprocité avec ceux considérés comme étant les siens. En cela, le maternage n'est pas une fonction exclusivement assumée par les mères. Il se construit dans la maison comme dans la rue, car c'est aussi dans la rue que se jouent les enjeux de la survie des foyers modestes en Haïti. C'est d'ailleurs ce qui fait du maternage haïtien une fonction qui peut être exercée par n'importe quel proche ou tiers relationnel, qu'il soit consanguin ou non.

À l'instar de ce qu'affirmait Panter-Brick (2000, p. 6) sur le fosterage africain, en Haïti, la circulation de l'enfant se caractérise par une très grande flexibilité qui favorise la mobilité sociale. D'ailleurs, l'*ethos*[3] de la parentalité développé dans ce contexte pose la mère, et les femmes en général, au centre de l'éducation de leurs enfants mais aussi de n'importe quel enfant. Ce contexte culturel favorise une structure de « parenté multiple » ou « parenté plurielle » (Cadoret, 1995), reposant surtout sur la femme comme figure maternelle possible. Ainsi, la circulation des jeunes en Haïti prend son sens dans les pratiques quotidiennes des familles, et dans les quartiers étudiés, elle est polysémique. Il arrive qu'un enfant choisisse de vivre dans tel ou tel autre foyer s'il s'y sent bien accueilli, et ce, quel que soit son degré de parenté avec la personne choisie. Généralement, ces changements de domicile dépendent du degré de connivence de ses parents avec la famille dite d'accueil[4].

2. Union par les liens du sang ou par les alliances de famille.
3. Concept utilisé en anthropologie pour désigner un ensemble de valeurs acceptées, cultivées par une communauté, intériorisées par des individus définissant des rapports naturels dans son environnement social. Ce concept renvoie aussi aux référents sociaux symboliques partagés au sein d'une communauté.
4. Le terme *famille d'accueil* n'est pas utilisé ici dans le même sens que dans les pays du Nord. Cette notion désigne en Haïti une famille souvent installée en ville, qui prend en charge l'enfant en échange de services domestiques. Il n'y a aucune décision et implication légale dans ces transactions. L'enfant est soumis au bon vouloir de la famille à laquelle il devra désormais s'adapter.

Il y a donc une structure sociale qui permet à d'autres membres de la communauté, aux femmes en particulier, de participer à l'élevage de son enfant ou de n'importe quel enfant comme si celui-ci pouvait avoir « plusieurs mères ». C'est d'ailleurs le sens de cet adage très courant en Haïti : « *Doulè fanm se pou fanm* » (la douleur d'une femme est pour toutes les femmes). Il s'agit là d'une éthique sociale et sociétale partagée par les membres de la communauté qui pose la mère et toute femme au centre de l'élevage de n'importe quel enfant. En effet, si en Haïti l'élevage d'un enfant peut s'étendre à l'ensemble des adultes qui interviennent de près ou de loin dans son éducation, c'est qu'en réalité il existe un principe implicite partagé dans la communauté sur les droits et obligations du voisinage et des autres membres d'un foyer ou d'une communauté de « jeter un œil » sur l'enfant en l'absence de ses parents. Une manière d'interpeller la communauté dans ses fonctions autour de ce qu'on peut définir comme une « coparentalité ». En somme, c'est tout un réseau relationnel qui est mobilisé dans la vie du jeune, incluant les parrains et les marraines. Ces derniers forment une « parenté spirituelle » souvent très impliquée dans la vie de leur filleul ou filleule. En cas d'incapacité des parents, ils sont susceptibles d'intervenir sur le plan socioéducatif dans la vie de leur filleul. C'est un mécanisme de redistribution de la richesse auprès des plus modestes, car les parents spirituels ont une obligation morale de générosité vis-à-vis de leur filleul. Le rôle des liens entre classes différentes et de redistribution de cette forme de parenté rituelle a été rapporté depuis longtemps en Amérique du Sud (Mintz et Wolf, 1950). En 1937, Herskovits évoquait déjà cette pratique de transfert d'enfants en Haïti. Bastien (1985) et Moral (1961) ont aussi décrit le rapport d'échange et de solidarité qui existe dans le monde rural haïtien. Plus récemment, dans un contexte post-séisme, Schwartz (2011), Hoffman (2012) et World Vision Haiti (2013) ont également fait état dans leurs écrits de ces transferts d'enfants en Haïti. Ces pratiques mettent au jour une forme de réciprocité entre membres d'une même famille, entre voisins ou habitants d'une même maison qui régulent les liens sociaux dans la communauté, voire entre les générations (Marcelin, 2013). La flexibilité du fosterage en Haïti montre la grande diversité des possibilités qui existent dans la circulation des jeunes dans ce pays, tout en témoignant des aspects polymorphes d'une pratique dynamique et relationnelle.

La circulation juvénile est aussi configurée par un contexte social et relationnel qui empêche, du moins en apparence, l'émergence de rivalités autour de la légitimité de la mère biologique par rapport à une mère de substitution, par exemple. En effet, dans l'idéal collectif haïtien, l'enfant doit circuler dans son groupe familial et une mère qui couperait son enfant de son milieu, de son groupe social et familial serait considérée comme

une égoïste, une « mauvaise mère[5] ». À l'inverse, l'image de la « bonne mère » est celle qui élève son enfant en l'autorisant à aller vers les autres, vers son groupe. Elle ne garde pas pour elle l'enfant comme l'objet de son amour exclusif. Par sa place et son rôle dans la famille, la femme, la mère, devient dans ce contexte une pièce maîtresse, un élément central dans la relation du jeune avec son environnement familial et extrafamilial. En réalité, l'enfant circule d'abord dans la communauté proche, non loin du regard de la mère qui observe l'enfant évoluer. Elle est le lieu « focal » par où transitent les relations de l'enfant avec sa communauté proche ou éloignée. Elle assure aussi la régulation des liens entre l'intérieur et l'extérieur. Une fois entré dans le monde, l'enfant sera construit dans un réseau de parenté totalement antérieur à son existence et dans lequel il sera défini comme personne. Sa place ou son rôle dans la famille préexiste à son existence (Marcelin, 2013). On est loin de la perception de la mère biologique comme la *seule* mère possible pour son enfant. Il n'y a pas non plus d'interdits qui empêcheraient un enfant de circuler de maison en maison, de partir ou de revenir au gré de ses envies sans que cela menace les relations familiales. L'enfant qui grandit dans un tel contexte développe naturellement cet *aller vers*, ce qui explique par ailleurs sa mobilité. Il est courant de voir, par exemple, un enfant vivre chez une grand-mère, une tante ou sa marraine ou n'importe quel autre parent alors que la mère biologique vit à moins de 200 mètres.

3.1.3. Le fosterage et la domesticité

S'il y a une matrice sociale et culturelle qui confirme la pertinence des stratégies familiales à travers l'élevage et la circulation des jeunes, la domesticité n'en est qu'une forme abusive. En effet, elle s'inscrit dans un contexte marqué par un certain paradoxe et une dimension d'inégalité sociale. En Haïti, les jeunes placés en domesticité sont appelés des *restavek*. Ce mot vient des mots français *rester* et *avec* (en anglais, *living with*). Le terme *restavek* comporte une connotation négative dans le contexte de cette étude. Il s'agit, en fait, d'une injure qui renvoie dans l'imaginaire collectif à une catégorie d'exclus. Être *restavek,* c'est être placé au plus bas niveau de la hiérarchie sociale, exclu des rapports d'échanges égalitaires.

5. La notion de « bonne » ou « mauvaise » mère a été conceptualisée par Winnicott (1991, 1997) dans l'idée d'une articulation à trouver entre les qualités nécessaires pour être une « bonne » mère et la capacité naturelle de l'enfant à aller bien. L'auteur insistait sur la potentialité créatrice de l'enfant, du bébé qui ne peut s'exprimer que dans un environnement favorable. Cela suppose un contexte social, biologique et psychique satisfaisant. Il met en avant cette capacité créatrice de l'enfant, du bébé en l'occurrence, qui nécessite un environnement favorable.

Dans la réalité, le restavek ou domestique (fille ou garçon) vit chez un adulte qui peut être de sa parenté ou non ; il rend des services contre logis et couvert. Dans certains foyers, il ou elle bénéficie d'une scolarité *a minima*, généralement des cours du soir, qui lui permet d'avoir une éducation de base.

L'âge de rentrer en domesticité peut varier entre 7 et 16 ans, voire un peu plus. Dans la plupart des cas, le jeune se retrouve dans une zone géographique très éloignée de sa région d'origine. Toutefois, tous les enfants qui vivent loin de leurs parents ne sont pas des domestiques pour autant. La domesticité est marquée par cette relation hiérarchique, parfois de maltraitance physique et psychologique à laquelle le jeune est soumis. En général, la domesticité se fait de bas en haut, c'est-à-dire des catégories les plus pauvres vers les catégories jugées plus aisées. Cette tendance s'observe de moins en moins, pour finalement se localiser dans les milieux les plus pauvres. L'obligation pour les femmes d'investir la rue a favorisé la réorganisation et le réaménagement de l'espace de la maison et de la vie domestique. C'est ce qui explique la croissance des demandes dans les familles urbaines modestes de jeunes en domesticité pour les seconder dans leurs activités du quotidien. Plus les femmes investissent la rue ou ont une activité salariale, plus elles ont besoin d'être aidées et secondées dans la gestion de la maison, des tâches ménagères, pour la garde des enfants, la corvée de l'eau, etc.

3.1.4. Sur le nombre de jeunes en domesticité en Haïti

Les chiffres actuels sur le nombre d'enfants vivant en domesticité en Haïti sont très flous, allant de 109 737 (Dorelien, 1990) à 407 000 (Sommerfelt, 2015, p. 35). En 1998, l'UNICEF et IPSOFA relevaient le nombre de 300 000. Une étude du Consortium réunissant le Programme des Nations Unies (PNUD), l'UNICEF, le Bureau international du travail et le Programme international pour l'élimination du travail des enfants (BIT/IPEC), Save The Children UK and Canada, menée en 2001 par une firme norvégienne, Fafo, sur environ 7 000 ménages, a fait état d'une estimation de 173 000 enfants en domesticité. Dans des rapports publiés par Haïti Solidarité Internationale (2003), environ 400 000 enfants en domesticité sont répertoriés en Haïti. Une récente étude sur la domesticité en relève 407 000 (Sommerfelt, 2015). Cette grande disparité quant au nombre d'enfants et de jeunes placés en domesticité en Haïti renseigne sur le caractère imprécis et approximatif du sujet étudié. De même, la prédominance féminine par rapport à la population masculine dans cette pratique donne une idée de la répartition homme/femme du travail domestique dans ce pays.

3.1.4.1. Les origines géographiques des jeunes

Les jeunes domestiques viennent majoritairement du milieu rural : le nord du pays, le département de la Grand-Anse, le département du sud-est, du sud, la région centre et le département de l'Artibonite (Haïti Solidarité Internationale, 2003). Dans la majorité des cas, ils sont issus de familles monoparentales aux prises avec de graves difficultés financières. Pour comprendre cette surpopulation rurale dans la domesticité juvénile, il est nécessaire de faire une brève digression historique. Le monde rural haïtien montre une forme d'organisation sociale atypique au sein de la Caraïbe. En effet, au lendemain de l'indépendance d'Haïti, plus de 80 % de la population d'anciens esclaves se sont repliés dans les mornes pour créer une autre société et garder leur liberté face au pouvoir de la ville et des anciens colons. Ils y ont établi de nouveaux[6] rapports familiaux à travers le *lakou*[7] et l'organisation de la vie en communauté. C'est tout un système familial basé sur la production agricole et sur la *bitasyon* (l'habitat) qui s'est créé en y instituant d'autres modes de sociabilité et d'associations de travail : le *kombit*, la *corvée*[8] par exemple. Les paysans haïtiens, durant tout le XIX^e^ siècle, se sont établis dans le monde rural produisant plus de 60 % des ressources du pays (Moral, 1961 ; Trouillot, 1986). Jusqu'à l'occupation américaine en 1915, la paysannerie haïtienne a maintenu son rôle indépendamment des supports économiques des villes et de l'État comme institution. L'administration américaine d'Haïti a institué une centralisation excessive et abusive de Port-au-Prince sur le reste du pays (Anglade, 1982 ; Trouillot, 1986). La déstructuration de l'économie agraire engendrée par ce système foncier a entraîné sans aucun doute un exode rural sans mesure. Les femmes sont de plus en plus nombreuses à laisser le monde rural pour émigrer dans les villes à la recherche d'autres stratégies de survie. Ces femmes, en quittant la production agricole, se retrouvent principalement dans le commerce vivrier et les autres secteurs dits informels de la capitale (les « *madan sara*[9] » par exemple). En s'installant aux portes des grandes villes, les femmes amènent souvent avec elles leurs enfants.

6. Ces rapports sociaux et les modes de sociabilité qui en découlaient étaient nouveaux eu égard aux rapports sociaux esclavagistes.
7. Dans le temps, le lakou ressemblait à des petits villages formés par un ensemble de ménages apparentés vivant sous l'autorité d'un chef.
8. Les paysans haïtiens ont développé une forme collective de travail (*eskwad*, *kombit* ou corvée) basée sur l'échange et non sur une rémunération monétaire. On partage en général la nourriture et la boisson (le *clairin*) en échange des services, généralement la culture de la terre, le sarclage et ce qui a trait à la culture vivrière.
9. La *madan sara* (femme sara) représente un échelon assez important dans l'économie rurale. Le nom *madan sara* viendrait de celui d'un oiseau local très bruyant lorsqu'il est en quête de nourriture. La femme est l'agent obligé des relations villes-campagnes et campagnes-villes ; elle se spécialise dans le stockage et la vente de un ou plusieurs produits agricoles à l'intérieur d'une région donnée.

Cette situation témoigne de la précarité des familles rurales et rend compte de la dégradation de leurs conditions de vie. Cette migration interne a pour conséquence directe d'augmenter, entre autres choses, la pression sur le marché du travail, principalement à Port-au-Prince, mais également de modifier les conditions de vie de la population, qu'elle soit rurale ou urbaine (SACAD, 1980 ; Ministère de la Santé publique et de la Population [MSPP], 2000). D'après le Rapport national de 1994 sur la population, le pourcentage de femmes à la campagne a considérablement diminué (Secrétaire d'État à la population, 1994, p. 58). Entre 1950 et 1971, cette diminution était de près de 22 % ; les agriculteurs sont passés de 89 % en 1950 à 83,2 % de la population masculine active en 1971, et les agricultrices, de 82,2 % en 1950 à 61,4 % en 1971. En 1982, l'agriculture ne parvenait à absorber que 30,8 % de la population féminine active (Secrétariat d'État à la population, 1994). Ces changements sont directement liés à la dégradation des conditions de vie à la campagne.

En résumé, il s'est créé un système social d'inclusion et d'exclusion hautement hiérarchisé dans le pays qui maintient une idéologie et un système de pensée hérités de la société de plantation dont elle est issue. Cette empreinte est à la fois symbolique et réelle. Elle a favorisé progressivement la création au sein du pays de deux grandes structures donnant lieu à deux logiques sociales différentes : *a*) une structure sociale économique et politique dominée par les gens de la ville et *b*) une structure sociale basée sur la production agricole, qui privilégie un mode d'organisation familiale centré sur les traditions communautaires, bien loin du pouvoir central de l'État et de la ville. C'est ce mode de fonctionnement que Trouillot (1986) appelle une « crise généralisée » conduisant à l'effritement des institutions familiales traditionnelles. Déjà en 1961, Paul Moral avait souligné la nécessité fondamentale de rompre l'isolement ancestral des campagnes haïtiennes avec le reste du pays. Bastien (1985) a aussi tenté de montrer comment la désarticulation du monde rural fragilisait la structure familiale paysanne à travers la migration accélérée vers les villes. Pour ces auteurs, l'isolement et l'exclusion de la paysannerie haïtienne du reste du pays ont pesé sur les familles les plus modestes. Cette précarité a aussi favorisé la mise en domesticité infantile et des jeunes en Haïti.

3.1.4.2. Vers une désarticulation d'une pratique traditionnelle ?

Si, traditionnellement, les jeunes circulaient dans leurs communautés au sein de leur parenté, aujourd'hui, des personnes complètement étrangères à la famille peuvent se voir confier un enfant ou plusieurs enfants d'une famille rurale. De très vagues connaissances peuvent « recruter » un enfant dans sa famille d'origine, comme des *pratik* (clientes) installées en ville ou l'ami d'un ami. Les demandes de jeunes domestiques transitent par des

intermédiaires et se pratiquent de plus en plus en dehors du réseau de parenté et de connaissances où ces enfants étaient plus ou moins protégés. De plus en plus de familles d'accueil ont recours à des « courtiers » pour leur trouver un « bon enfant » à garder. Par « bon enfant », cette famille entend généralement un enfant docile, soumis, ne s'opposant pas aux règles du foyer d'accueil. Ces courtiers recrutent en dehors des zones géographiques du jeune, ce qui participe à son éloignement de sa famille d'origine. La présence de ces courtiers peut être analysée sous un double aspect : elle rend compte de l'ampleur de ce phénomène mais aussi d'une modification profonde d'une pratique traditionnelle. Si jadis la présence de ces jeunes dans les familles récipiendaires s'accompagnait de présents en nature et de dons de toutes sortes de la campagne vers la ville, de nos jours, les conditions de vie des familles rurales ne permettent que des échanges asymétriques. La mise en circulation des jeunes se fait pour des raisons pragmatiques et opportunistes. Dans un tel contexte, l'espoir réside pour le jeune dans la seule « chance » de tomber sur une « bonne famille », c'est-à-dire une famille non maltraitante capable d'offrir une perspective d'avenir à l'enfant.

3.2. LA MÉTHODOLOGIE

J'ai organisé la première phase de cette recherche en 2009. Au cours de cette première phase, je me suis familiarisée avec les grandes questions que posaient la recherche et la problématique de l'enfance en domesticité en Haïti. J'ai visité des structures qui accueillent ces jeunes. J'ai discuté avec des familles qui ont confié leurs enfants en domesticité (comme Thérèse, présentée dans ce texte) et d'autres familles qui ont élevé des enfants domestiques. Au total, une vingtaine d'entretiens ont été réalisés avec d'anciens domestiques pour parler de leur vécu. Ces divers entretiens qualitatifs et biographiques ont permis de mieux comprendre les trajectoires des parents biologiques qui confient leurs enfants en domesticité. Ils ont aussi permis de mieux saisir la complexité de cette pratique. Grâce à cette approche, j'ai pu considérer différents contextes et ainsi acquérir une représentation plus large de la question étudiée. La circulation infantile est traitée dans cette recherche comme une question empirique centrale avec en toile de fond ce questionnement : Comment la société haïtienne arrive-t-elle à la production de la domesticité des enfants ? Et plus particulièrement : Comment devient-on *restavek* en Haïti ? Cette première étape, d'une durée de deux mois, a été importante, car elle a permis de mieux orienter les questions de recherche, d'adapter et de tester le questionnaire par rapport à mon terrain de recherche. La deuxième phase, qui eut lieu quatre mois plus tard, consistait en la réalisation de l'étude proprement

dite. Dans une perspective longitudinale, je suis retournée en Haïti en 2012 et en 2016 afin de réactualiser les données de la recherche, séjours qui donneront lieu à d'autres publications.

3.2.1. Les lieux sélectionnés pour la recherche

J'ai sélectionné une zone populaire pour la recherche, soit Poste Marchant, un quartier situé au centre de Port-au-Prince, considéré comme un quartier « chaud[10] » de la ville où j'ai recruté directement les jeunes dans leur famille d'accueil. Le Foyer Maurice Sixto (FMS) est le deuxième lieu où j'ai pu recruter des enfants domestiques. Ce foyer social accueillant les enfants en domesticité est situé à Carrefour, une banlieue sud de Port-au-Prince.

3.2.2. Le recrutement des jeunes dans leur famille d'accueil

Dans les familles de placement, il n'a pas été facile d'avoir accès aux jeunes domestiques pour plusieurs raisons : d'abord, le thème de la domesticité n'est pas facile à aborder auprès des familles. Celles-ci craignent d'être pointées du doigt ou d'être accusées de maltraitance envers leurs domestiques, d'où leur réticence. D'autres raisons expliquent ces difficultés, par exemple leur indisponibilité dans leur foyer de placement. En effet, le temps du domestique est régulé en fonction des besoins de sa famille d'accueil, aussi était-il difficile de les voir ou de disposer de leur temps dans le cadre de cette recherche. Pour y arriver, il a fallu discuter avec la famille d'accueil pour libérer le jeune quelques heures pour les besoins de l'étude. Sans le soutien d'un informateur qui a facilité l'accès aux deux premières familles, les collectes de données auraient été très compliquées. Une fois qu'on m'a introduite et acceptée dans le quartier, ces familles ont facilité la rencontre avec d'autres familles. Après avoir obtenu l'accord de la famille, il a fallu expliquer aux enfants les buts de la recherche afin qu'ils puissent eux aussi donner leur accord pour réaliser cette étude. Une fois leur accord obtenu, je les ai rassurés en faisant attention à leur vulnérabilité, c'est ce que j'ai décrit dans la section 3.2.5.

10. Ces quartiers comportent en général un taux d'insécurité très important, beaucoup plus que dans d'autres quartiers qui ne sont pas considérés comme « chaud ». En période de crise politique, ces quartiers sont souvent impénétrables pour ceux qui n'y habitent pas.

3.2.3. Sur la méthodologie utilisée

Les techniques utilisées dans cette recherche combinent l'observation directe et participative, le questionnaire, l'entretien en profondeur et l'entretien en groupe. La recherche a été élaborée autour de trois axes centraux :

- Le premier axe a permis d'évaluer la situation démographique et socioéconomique des participants, l'âge, le milieu et les conditions de vie dans la famille d'origine.
- Le deuxième axe rassemblait les questions sur l'univers relationnel du jeune (famille, pairs, réseau de soutien…).
- Le troisième axe portait sur le vécu personnel à travers des entretiens en profondeur.

Ces techniques combinées ont permis de combler le manque d'informations disponibles auprès des services officiels sur l'organisation des familles et notamment en ce qui concerne les revenus, les dépenses et les conditions de vie des familles qui confient leurs enfants en domesticité. Les observations et entretiens réalisés au sein de ces familles ont été très riches et ont permis de mieux connaître la réalité socioéconomique de cette population. Les entretiens exploratoires réalisés avec certains parents qui ont placé leurs enfants en domesticité m'ont aidée à comprendre les raisons qui les avaient amenés à faire ce choix.

3.2.3.1. Les entretiens de groupe

Au total, six entretiens de groupe ont été réalisés ; chaque groupe était constitué de huit jeunes, ce qui portait à 48 le nombre de jeunes domestiques rencontrés en groupe. J'ai recruté au-delà de mon échantillon d'étude dans les séances de groupe, pour avoir une vision plus large du problème étudié. Ces séances étaient réalisées en créole et duraient deux heures chacune. J'avais fait l'hypothèse que les jeunes pourraient plus facilement parler de leurs difficultés dans un groupe de pairs. J'ai utilisé quelques contes haïtiens qui ont permis, à travers leur métaphore, une mise à distance des événements. Le premier conte utilisé en groupe était l'histoire de Ti Sentanize[11] ; je leur ai demandé ce qu'ils en pensaient et ce qu'ils diraient s'ils pouvaient parler pour le personnage. Un autre conte a été créé *in situ* avec le groupe et cela a donné une issue bien différente à l'histoire de Ti Sentanize. L'utilisation des contes comme support a permis d'accéder plus facilement à l'imaginaire de ces jeunes.

11. Ti Sentanize est un texte du conteur Maurice Sixto qui raconte l'histoire d'une domestique et relate son quotidien.

3.2.3.2. Les entretiens individuels

J'ai également effectué des entretiens individuels pour mieux connaître le contexte général du jeune, son histoire familiale, son environnement et ses liens sociaux. Dans le Foyer, un bureau était mis à ma disposition pour les rencontres individuelles. Ces entretiens étaient plus compliqués à réaliser dans les familles d'accueil, car bien souvent le jeune n'était pas seul et la parole était plus difficile à recueillir dans ce contexte. Dans ce cas, il a fallu plus de temps, entre autres pour établir un climat de confiance afin d'obtenir un cadre plus confidentiel permettant au jeune de parler de son vécu. Dans certaines familles, la notion d'intimité et de confidentialité n'était pas toujours bien comprise. Les entretiens individuels duraient en moyenne une heure trente minutes. Ils étaient moins longs que les entretiens de groupe parce que plus ciblés et plus personnalisés. Certaines fois, le jeune parlait peu, ce qui nous obligeait à abréger l'entretien. Dans d'autres cas, il a fallu interrompre ces entretiens parce que les émotions étaient trop intenses.

Tous les entretiens ont été enregistrés avec l'accord des participants. Ces entretiens ont été par la suite retranscrits et traduits du créole au français pour l'analyse. Les données, une fois recueillies et analysées, ont été regroupées par thèmes pour en faire une analyse thématique. Un rapprochement et un croisement des données issues du questionnaire et des entretiens en groupe ou en profondeur ont été réalisés en vue d'en extraire les éléments les plus pertinents.

3.2.4. Le profil des participants

Un groupe de 24 jeunes a été recruté pour cette recherche, dont la majorité était des filles (22). Deux garçons seulement ont pu participer à cette recherche. Ces jeunes avaient de 11 à 16 ans et vivaient dans des familles d'accueil comme domestiques. Ils avaient tous vécu au moins deux ans successifs en domesticité au moment de leur recrutement. La taille restreinte de notre échantillon a été imposée par les conditions du terrain et la difficulté d'observer les jeunes domestiques dans leurs familles de placement.

3.2.4.1. Le niveau d'instruction des parents biologiques

Plus de la moitié des parents biologiques (13 sur 24) étaient analphabètes. Lorsqu'ils étaient scolarisés, le niveau de formation ne dépassait pas le primaire (tableau 3.1).

TABLEAU 3.1.

Niveau d'instruction des parents biologiques

Niveau d'instruction	Nombre
Aucun	13
Alphabétisation de base	7
Primaire	4
Total	24

Ces chiffres concordent avec le degré d'analphabétisme plutôt élevé en milieu rural en Haïti (Ministère de la Santé publique et de la Population, 2000).

3.2.4.2. La répartition des revenus des familles d'origine

Les revenus des parents biologiques proviennent essentiellement de la vente des produits agricoles provenant de la culture familiale (tableau 3.2). Ces commerces sont souvent improvisés sans fonds propres. L'absence de capitaux amène quelquefois les familles à contracter des prêts usuriers à des taux exorbitants, ce qui les fragilise encore plus sur le plan économique. Pour un grand nombre d'entre elles, les revenus du commerce et de la vente des produits alimentaires suffisent à peine à nourrir leurs membres.

TABLEAU 3.2.

Activités des familles

Activités des familles	Nombre
Agriculture	14
Commerce	8
Sans revenu fixe	2
Total	24

Notons à ce sujet que la plus importante part des dépenses des familles est consacrée à l'alimentation (60 %) ; le reste est assigné, dans l'ordre, aux postes de dépenses suivants : l'instruction des enfants, l'entretien de la maison, l'habillement et les frais de traitement en cas de maladie. Les soins de santé sont couverts essentiellement par les familles. En cas de maladie, ces familles vont d'abord chercher à se soigner par la

phytothérapie (la médecine des plantes). Quand la famille peut se le permettre, la médecine classique n'intervient qu'en dernier recours et souvent trop tard (Marcelin, 2013).

3.2.5. La confidentialité et la protection du sujet humain

Les entretiens de recherche en individuel et en groupe ont été menés avec le consentement éclairé des enfants et de leur famille d'accueil. Des informations sur l'objet de la recherche ont été données au début de chaque entretien individuel ou en groupe. J'étais attentive aux comportements et réactions des enfants qui sont, pour certains, déjà fragilisés par leur situation. Mon protocole de recherche, ainsi que le guide d'entretien, ont été préalablement validés par l'Université René-Descartes, Paris V et par l'Institut interuniversitaire de recherche et de développement (INURED) à travers son comité technique pour la conformité à l'éthique de la recherche auprès de jeunes vulnérables. Sur le terrain de recherche, j'ai porté une attention toute particulière aux jeunes plus fragiles. J'ai pris au préalable des mesures pour obtenir une écoute et une prise en charge spéciales au cas où il deviendrait difficile pour eux de poursuivre les entretiens conformément à la recommandation du comité d'éthique. Par ailleurs, en tant que psychologue clinicienne habituée à travailler auprès des enfants et plus généralement auprès des personnes vulnérables, j'ai pu poursuivre les objectifs de ma recherche tout en portant une attention plus clinique à ces jeunes dont le récit de vie était particulièrement pénible.

Outre la précaution de la protection du sujet humain et des plus vulnérables, j'ai changé les noms et prénoms des participants à la recherche et, dans le cadre de ce chapitre, pour garder l'anonymat, la confidentialité et la vie privée des participants de la recherche tout au long de ce texte. Enfin, dans un souci éthique, j'ai présenté un formulaire de consentement à la famille d'accueil et aux jeunes qui contient un descriptif de la recherche, une explication sur les règles de confidentialité, la garantie de non-obligation du participant de fournir des informations jugées trop intimes et, enfin, sur son droit de retrait.

3.3. Les résultats : des études de cas de domesticité en Haïti

Je propose dans cette partie d'illustrer mes propos à partir de trois récits. Le premier cas montre les conditions de vie de parents qui font le choix de placer leur enfant en domesticité. Les deux autres situations illustrent le vécu de deux enfants qui sont placés en domesticité. Les échanges se sont construits au fil des questions dessinant ainsi la construction du récit. J'ai choisi ces récits parce que chacune de ses situations rend compte d'une réalité différente : Thérèse, une mère qui a eu recours au placement en

domesticité ; Agnès, une jeune fille placée chez son oncle ; et Tikele, qui a été confié par sa mère à une autre femme pour être élevé. Ces récits montrent également comment le contexte de vie de l'enfant peut varier selon sa famille de placement. À travers ces récits, nous avons cherché à comprendre le vécu subjectif du jeune mais aussi celui des parents qui se résolvent à faire à ce choix. Pour autant, ces données ne reflètent pas toutes les réalités cliniques des jeunes domestiques dans ce pays, tout au plus en dessinent-elles les formes et certaines réalités individuelles.

3.3.1. La présentation et la justification des cas choisis

J'ai choisi ces cas pour leurs différences et leurs complémentarités. Le cas de Thérèse évoque un choix difficile : garder ou non son enfant. Ce récit montre la trajectoire de vie d'une mère sans ressource élevant seule ses cinq enfants. Agnès et Tikele ont suivi deux parcours qui se distinguent de ces placements traditionnels. Je rappelle que les prénoms utilisés dans ce texte sont des pseudonymes servant à garder l'anonymat et à préserver la confidentialité des participants. Ces situations laissent entrevoir plusieurs facettes de la réalité de la vie en domesticité tout en faisant ressortir la variabilité des conditions de vie du jeune domestique selon le contexte socioéconomique de la famille de placement.

3.3.2. La production de la domesticité : le cas de Thérèse

J'ai rencontré Thérèse dans la maison où elle vit avec ses cinq enfants. Elle habitait dans deux pièces avec une petite terrasse attenante où elle m'a reçue. Quand j'ai rencontré Thérèse pour la première fois, son désespoir était très perceptible. Elle avait l'air fatiguée, usée par la vie ; son visage était marqué par la misère et la souffrance. Elle devait avoir 45 ans (elle ne connaissait pas son âge) ; elle évoquait des événements se rapportant à sa vie (cyclones, tempêtes, inondation, pluie, les événements politiques), autant d'événements, d'allure banale dans certains contextes socioculturels, mais qui se révèlent catastrophiques en Haïti. Elle a parlé de la mort de son conjoint d'une violente fièvre. Elle pensait d'ailleurs que son compagnon n'était pas mort d'une mort naturelle. Après son décès, Thérèse a eu beaucoup de mal à joindre les deux bouts. Elle a d'abord monté un petit commerce grâce à un prêt usuraire de 1000 gourdes contre 1 250 gourdes pour un mois. Ces pratiques sont appelées en créole « *kout ponya* » (coup de poignard). Il s'agit d'un prêt usurier avec des taux d'intérêt exorbitants pour l'emprunteur. Thérèse raconte :

> *Avec le* ponya, *je ne m'en sortais pas, je dépendais des caprices du temps : un vent, une pluie diluvienne, une sécheresse, une inondation et tout est à refaire. À chaque fois que je faisais un pas en avant, j'en refaisais dix en arrière. Quand mon*

compagnon était vivant, on luttait ensemble avec la vie et on s'en sortait tant bien que mal, on pouvait s'appuyer l'un sur l'autre. La maladie l'a foudroyé, on n'a rien vu venir ! Après sa mort, je me suis serré la ceinture, je me suis endettée pour lui offrir un bel enterrement. Il le méritait, c'était un bon malheureux[12]*, on lui devait bien cela. Je me suis occupée seule de mes trois enfants. On a vécu par la grâce de Dieu, par la bonne volonté des «* kretyen vivan *» (chrétiens vivants)*[13].

Quelque temps après, je me suis mise en ménage avec un autre monsieur, c'était un bon prochain, on a eu deux enfants, ce qui me faisait cinq au total. La situation devenant trop difficile, j'ai dû m'adresser à la famille qui m'a aidée comme elle pouvait. Puis ce monsieur est parti ne pouvant faire face au quotidien, les responsabilités devenaient beaucoup trop lourdes pour lui. Je me suis donc retrouvée sans revenu avec mes trois premiers enfants et les deux siens. Il fallait vivre et faire vivre mes enfants, c'est ainsi que j'ai commencé à chercher à placer les plus grands en domesticité. Ce n'était pas une décision facile. J'ai contacté un courtier, un homme de la ville, qui m'a trouvé deux familles à Port-au-Prince. Il fallait bien trouver une solution, car je ne me voyais pas me remettre encore en ménage et avoir encore d'autres enfants sans pouvoir m'en occuper. Aujourd'hui, j'ai fait le choix de vivre seule. J'en ai fini avec la vie des hommes […] *Je m'en remets à Dieu, qui nous défendra contre la maladie et contre la mort. Tout cela pour vous dire, Madame, que je n'ai pas choisi la domesticité, c'est elle qui s'est imposée à moi.* […] *«* Sa w vlem fè ? *» (Que faire ?)* Mwen pa ka fè dlo sòti nan ròch *(Je ne peux pas faire sortir de l'eau de la pierre). Cela fait des années que je lutte et je n'arrive toujours pas à joindre les deux bouts. Ce n'est pas une vie ça.*

Le récit du cas de Thérèse révèle le contexte et les conditions qui peuvent contraindre un parent à placer son enfant en domesticité. Nous défendons ici l'idée que la dégradation actuelle des conditions de vie dans les familles pauvres d'Haïti participe à la transformation d'une pratique culturelle, traditionnelle et familiale. Ainsi, un ethos culturel qui était structuré et orienté sur fond d'entraide et de solidarité peut se transformer en quelque chose de potentiellement dommageable pour le jeune. À travers les deux prochaines situations, soit le cas d'Agnès et de Tikele, nous allons voir comment est vécue la domesticité du point de vue du jeune.

3.3.3. Le vécu de l'enfant placé en domesticité : le cas d'Agnès, 12 ans

Agnès vient d'une famille nombreuse : elle a 11 frères et sœurs, soit quatre du côté de sa mère et sept du côté de son père. Les parents d'Agnès sont séparés et elle vit avec sa mère et ses frères et sœurs. Elle a toujours

12. Le terme *malheureux* veut dire ici quelqu'un de condition modeste ou qui n'a pas beaucoup de revenus.
13. L'expression désigne ici « prochain » ; dans l'acception haïtienne du terme, tout être humain est un chrétien vivant, du créole *kretyen vivan*.

été « affectionnée » par sa grand-mère, un peu plus que les autres, me dira-t-elle. Agnès était placée chez son oncle depuis deux ans quand je l'ai rencontrée. Elle n'a jamais accepté son départ de sa famille, de son village. Elle a tenté d'échapper à la décision de sa mère, mais comme elle dit, c'est la décision des adultes qui prime. Elle explique :

> *Je ne voulais pas laisser ma famille. Un jour, je suis allée faire la lessive à la rivière avec ma sœur, de retour à la maison, ma mère m'a dit que j'allais partir pour Port-au-Prince chez un oncle. Sa femme avait besoin de quelqu'un pour l'aider. J'ai été très surprise, je ne m'attendais pas à cette nouvelle. Je lui ai dit que je n'avais aucune envie de partir, que je ne voulais pas laisser la maison. Mais elle ne voulait rien entendre. Comme si je ne lui avais rien dit, elle a continué à préparer mes affaires et les a ensuite bien rangées dans un sac prêt pour que je parte. Voyant qu'elle était décidée à me faire partir de la maison, je me suis enfuie avec la complicité de mes frères et sœurs. Je me suis cachée dans le grenier de la maison. Durant tout ce temps, je ne pensais qu'à une chose : pourvu que ma mère laisse tomber cette idée, pourvu que je reste avec tout le monde. Je ne voulais pas partir loin de ma famille, de mes frères et sœurs et de l'endroit où j'ai toujours vécu. J'avais trop peur de la ville, de l'inconnu…*
>
> […] *quand elle m'a retrouvée, elle m'a reproché de ne pas vouloir profiter de ma chance, de partir pour une meilleure vie en ville. Aujourd'hui, je me demande bien où elle est cette vie meilleure !*
>
> […] *Mes frères et sœurs ne voulaient pas non plus que je parte. Mon grand frère a rappelé à ma mère ce qui s'est passé avant, quand je vivais chez ma marraine, il disait que ce n'était pas bien de m'envoyer une fois de plus chez les autres. Avant, je vivais chez ma marraine. Elle habitait dans notre village, pas trop loin de la maison de ma mère. Celle-ci m'avait brûlée au bras. Elle m'avait demandé de nettoyer une casserole pour elle. Je ne l'ai pas fait tout de suite, j'ai dû oublier. Quand elle s'en était aperçue, elle a réchauffé une cuillère sur le feu et me l'a collée sur ma peau et m'a brûlée avec. Elle voulait me punir juste parce que j'avais oublié de laver une casserole. Cette grosse tache sur mon bras, c'est elle qui me l'a faite. Je suis quand même partie malgré l'intervention de mon frère, je vous l'ai dit, chez nous, les parents ont toujours raison…*

Agnès a vécu son départ comme un arrachement de son village natal et de ses repères habituels. Pour des raisons qui paraissent évidentes, le milieu d'origine renvoie au lieu de la mère, lieu physique mais aussi symbolique. Agnès a un vécu abandonnique et l'absence de relation avec sa famille biologique n'a fait qu'amplifier son sentiment d'abandon. Quand je lui ai proposé d'interrompre l'entretien pour reprendre le jour suivant, elle a voulu poursuivre pour profiter des rares moments dont elle disposait pour parler de ces choses. Elle a insisté pour décrire son vécu.

> *Depuis que je suis dans cette famille, on ne m'a jamais emmené voir mes parents. Je n'ai pas revu ma mère ni mes frères et sœurs. Je ne comprends vraiment pas ce que je fais ici. Je ne suis pas un enfant abandonné* [pleurs]*… à plusieurs reprises, j'ai demandé qu'on m'emmène voir ma famille, à chaque fois on me dit plus tard, plus tard et j'attends toujours. Je ne peux pas m'empêcher de penser à ma famille, pourquoi ils ne sont pas avec moi ? Pourquoi ils ne sont jamais là ?*

Elle évoque le souvenir de sa grand-mère. Elle voudrait retourner dans son village pour la revoir. Elle est obnubilée par l'idée que sa grand-mère puisse décéder en son absence. Elle en parle ainsi :

> *J'aimerais tant la revoir une dernière fois. Quand je vivais avec elle, un jour on m'a montré sa tombe tout près de l'église qu'elle avait fait construire pour sa mort*[14]*, cela m'a beaucoup attristée. J'avais très peur qu'elle disparaisse réellement* [pleurs]*… j'étais terrorisée à l'idée de la perdre. Si grand-mère était à la maison, jamais elle ne m'aurait laissée partir en domesticité, jamais, même si ma mère le voulait.*

Sur le plan relationnel, Agnès s'est fait quelques amies, et elles se rencontrent tous les matins et après-midi, sur la route qui mène au marché.

> *On se donne rendez-vous pour aller chercher de l'eau ensemble à la fontaine publique. On en profite pour parler de nos chagrins, de nos désillusions ou nos projets. On parle de nos rêves, de ce qui nous fait envie et de ce qu'on aimerait avoir. Il nous arrive aussi de partager notre argent quand on en a. C'est une manière d'être solidaire parce qu'on est dans la même galère. Il y a une fille dans le groupe qui elle, est très à l'aise là où elle est. Je l'envie un peu, j'aimerais bien moi tomber sur une famille comme cela mais je ne sais pas comment faire. Cette fille est gentille avec moi, elle a souvent de l'argent, je ne sais pas où elle le trouve, elle partage quand même. Ainsi, avant de rentrer dans nos maisons respectives, on s'achète de quoi manger, souvent des fritay*[15]*. Quand on a fini de manger, on rentre. Dans ce cas, vous savez, on cache bien notre jeu, on fait semblant de mourir de faim… Pour moi, ce qui est le plus douloureux, c'est de ne pas avoir des nouvelles des miens. Je n'ai jamais revu ma mère, ni mes frères et sœurs, ma grand-mère.*
>
> *Je ne suis pas bien ici, je voudrais retourner chez ma mère. Je ne pensais pas que j'allais être confrontée à tant de souffrances, à tant d'humiliations. Il faut dire que mon oncle a beaucoup insisté pour que l'une d'entre nous vienne à Port-au-Prince. Il a tant vanté le charme de cette ville; il disait qu'il était facile de faire de l'argent, que la vie y était moins dure qu'à la campagne. Tout cela, c'était pour attirer ma mère dans un piège, et dire qu'elle doit penser que suis heureuse ici!*
>
> *Le seul avantage que je trouve ici, c'est le fait de pouvoir aller à l'école. Chez ma mère, je n'allais pas à l'école, elle n'en avait pas les moyens. De plus, l'école était bien trop loin de notre village. Je suis en 1re année, je trouve que c'est bien l'école, j'apprends à écrire mon nom.* […] *Des fois, je rêve que ma grand-mère décède et cela me fait pleurer. Je rêve aussi de ma mère, dans mon rêve, elle était morte, alors je prie Dieu pour que cela n'arrive pas en vrai.*

14. Il est habituel dans le milieu étudié que les personnes âgées préparent leur mort de leur vivant. La tombe, la toilette est choisie minutieusement par l'intéressée de son vivant.
15. Les fritures qu'on achète au bord de la rue.

3.3.4. Le cas particulier de Tikele, 12 ans

L'histoire de Tikele montre à sa manière la subtilité et la complexité de ces placements traditionnels. Tikele est un garçon jovial ; je l'ai rencontré plusieurs fois dans son foyer d'accueil à Port-au-Prince. Il est toujours bien habillé chaque fois que je viens le voir dans sa famille d'accueil dans le cadre de mes observations. D'une certaine manière, la question de l'appartenance à la famille d'accueil a été posée pour Tikele. Il a toujours vécu avec sa mère qui travaillait comme « bonne à demeure » dans une famille aisée de Port-au-Prince. Celle-ci ne pouvait envisager une vie de famille normale à cause de ce travail. En effet, comme bonne à demeure, il fallait être disponible de jour comme de nuit pour ses patrons. Elle ne pouvait disposer que de son dimanche pour voir le reste de sa famille, vivre une relation conjugale quand cela était possible et voir ses autres enfants plus grands. À la naissance de Tikele, Yvette, sa mère, n'avait pas d'autre choix que de l'emmener avec elle à son travail afin de lui prodiguer les soins nécessaires. Tikele vivait avec sa mère dans sa chambre de bonne. Il a ainsi grandi dans l'entourage de cette famille qui, peu à peu, lui a témoigné de la sympathie.

La maîtresse de maison lui faisait des gâteries de temps en temps, lui donnant des vêtements, des médicaments quand il fallait. Tikele vivait dans cette maison sous un double statut, il était apprécié par les patrons de sa mère et, à ce titre, il pouvait accéder au périmètre intérieur de la maison, c'est-à-dire au salon, aux chambres, à la salle à manger. Mais en même temps, il était le fils de la bonne qui elle, en raison de son statut, n'avait accès qu'au périmètre extérieur de la maison. En général, les bonnes et les domestiques investissent prioritairement l'espace extérieur et périphérique de la maison. On les retrouve majoritairement dans les dépendances, la cuisine ou dans la cour. En revanche, les chambres comme sphère de l'intime leur sont souvent interdites, sauf pour y faire le ménage ; il en est de même pour le salon ou la salle à manger.

Quand la mère de Tikele a dû se rendre au chevet de son père mourant, elle a décidé de ne pas emmener son enfant dans son village, car elle craignait les « mauvais œil » (maléfices provenant des mauvais esprits). Elle a alors demandé à sa patronne si elle pouvait laisser son fils dans sa maison aux soins de la cuisinière, en attendant son retour. À sa grande surprise, sa patronne lui proposa de garder son enfant avec elle, de le scolariser, et en échange, il pourra lui rendre des services mais aussi lui tenir compagnie dans la maison[16]. La proposition de garder Tikele arrangeait bien Yvette, qui pensait que son enfant serait bien mieux à vivre dans une famille riche qu'avec elle, car il aurait ainsi de meilleures perspectives d'avenir. Le choix

16. Les enfants de la maîtresse de maison ne vivent plus chez leurs parents. Ils vivent entre New York, la Floride et Port-au-Prince.

de laisser son fils témoigne aussi de la confiance de la mère de Tikele en sa patronne à qui elle a confié la garde de son fils sur une simple demande. Elle espère que ce choix permettra à son fils d'être pleinement intégré dans cette famille aisée, inaccessible pour lui autrement. Pour la mère, c'est une chance pour son fils de pouvoir vivre dans cette famille, d'aller à l'école et de parler le français. Nous sommes dans un contexte où parler le français n'est pas seulement pouvoir communiquer avec l'autre, mais aussi se distinguer de ceux (la majorité de la population) qui n'ont pas accès à une éducation suffisante pour s'exprimer en français. Parler français fait partie des attributions du paraître en Haïti. Aussi, Yvette s'exclut pour ne pas interférer dans la relation entre sa patronne et son fils et pour lui permettre ainsi de se « frotter », comme elle dit, à ce monde qui n'est pas le sien. Elle laisse le travail en confiant son fils à sa patronne.

Pour Tikele, cette situation n'est pas claire et le met dans un conflit interne quasi permanent : être ou ne pas être dans cette famille n'était pas une question facile pour lui. Il était dans une ambivalence vis-à-vis de la maîtresse de maison. Le fait d'être dans cette famille implique pour ce jeune garçon un conflit identitaire et de loyauté. Tikele s'exprimait toujours en français quand je venais le voir. Mme J., la maîtresse de maison, me l'a tout de suite fait remarquer : « *C'est grâce à moi* », me disait-elle. En me voyant, Tikele s'agitait, il n'arrêtait pas de parler. Il parlait de tout et de rien, en évoquant tantôt sa scolarité, ses relations avec les professeurs, ses amis… comme pour me prouver qu'il avait réussi, qu'il faisait partie de cette famille ou qu'il n'était pas un *restavek*. Le créole lui était interdit dans la maison alors que sa mère ne parlait que le créole. Il évoquait très peu les souvenirs de sa mère biologique avec moi. Il avait l'air d'être très à l'aise dans la maison. Il avait de l'affection pour Mme J., mais je sentais en même temps une gêne à manifester cet attachement, comme s'il ne s'autorisait pas à avoir des gestes affectueux envers cette femme ou à l'investir comme une mère possible pour lui. Plusieurs fois, je l'ai vu tendre la main dans un geste affectueux, mais il s'est chaque fois ravisé. Les deux fois, il a retiré un brin de cheveux sur le dos de Mme J., puis une poussière dans ses cheveux. Mme J. le laissait faire chaque fois, comme pour l'encourager dans ces gestes. Parfois, elle pouvait répondre « *Merci, chéri* » ou « *Qu'est-ce ce que je ferais sans toi, mon garçon ?* ». Pour Tikele, c'est comme si les gestes affectueux envers cette femme ne pouvaient être envisagés que dans une relation d'aide ou de service. On voit bien dans ces rapports toute l'ambiguïté de cette relation dont les contours ne sont pas clairement définis. Il n'est pas un fils, mais en même temps, il n'est pas traité comme un *restavek* non plus. C'est ce que Tikele a exprimé en ces termes :

> *Je ne sais plus sur quel pied danser, je ne sais pas si je dois me considérer comme un membre de cette famille ou non. Il est vrai qu'ici, je suis comme chez moi, je partage d'ailleurs plus de choses avec Mme J. qu'avec ma propre mère que j'ai très peu vue. Je sais bien que je ne suis pas son fils, mais en même temps, elle clame*

à qui veut l'entendre que je suis son « protégé », que je suis « son petit garçon »… Je crois que par moment elle m'aime bien, mais je ne sais jamais jusqu'où aller avec elle. C'est assez difficile de trouver sa place dans ces conditions…

3.4. Discussion

Si la pratique de la domesticité est souvent décriée par son côté inique et aléatoire pour l'enfant, la réalité des parents qui confient leurs enfants en domesticité semble être plus complexe et invite à traiter la question de la domesticité infantile avec plus de nuances. Le cas de Thérèse illustre bien la difficulté des familles pauvres qui souvent n'ont pas beaucoup de solutions pour sortir de la précarité. Bien des familles n'ont pas toujours le loisir de garder avec elles leurs enfants, faute de moyens et de perspectives futures. Pour ces familles, la domesticité devient une solution possible. Le récit de Thérèse nous invite en tout cas à prendre en considération les trajectoires des parents biologiques et leurs conditions de vie. Ma rencontre avec Thérèse fut marquée par des moments de doute et d'incertitude. Elle pouvait passer durant l'entretien d'un sourire sarcastique aux larmes, tout en proférant des lamentations et des plaintes, comme pour dire sa souffrance. Elle pouvait aller ainsi de soupir en plaintes, de plaintes en soupir comme si elle ne pouvait pas tout me dire, comme si les mots ne pouvaient pas tout dire. Ces attitudes non verbales sont très codifiées et renvoient à des catégories analytiques très précises en Haïti, notamment sur la santé mentale. Le trauma ou le mal-être psychologique s'exprime aussi par des gémissements, des plaintes et d'autres gestes posturaux qui renseignent très directement sur l'état psychologique d'un individu. Ces positions corporelles et ces gestuelles signifient dans ce contexte qu'on est à bout, qu'on n'en peut plus. Par exemple, Thérèse gardait toujours un bout de tissu qu'elle a noué à sa taille tout en me parlant, signe qu'elle avait besoin d'être soutenue physiquement mais aussi psychiquement. Un besoin d'étayage qui était sans cesse renforcé par ses plaintes ou ses lamentations qui pouvaient être assez déroutantes. Tout cela pour dire que du point de vue des parents, la démarche vers la domesticité n'est pas toujours simple et qu'elle est souvent empreinte d'ambivalences et de contradictions. Nombreux sont ceux qui, comme Thérèse, voient dans cette démarche une dimension de progrès, qu'elle soit réelle ou imaginée.

Du côté de l'enfant, la réalité est tout autre.

a) Le cas d'Agnès

Le cas d'Agnès montre un vécu très amer de la domesticité, qui suscite chez elle un fort sentiment d'abandon. Quand nous lui avons proposé d'arrêter les entretiens pour reprendre le jour suivant, elle a voulu poursuivre, car, selon elle, rares étaient les moments où elle pouvait parler de ces choses-là. Elle a insisté pour exprimer son vécu. En réalité,

elle n'a jamais accepté son départ de sa famille ni de son village. La séparation a été vécue comme un abandon. Elle surinvestit son passé et reste dans une idéalisation de la vie d'avant. Agnès privilégie un mode assez clivé de relations : le bon objet (sa famille, son passé) par opposition au mauvais objet (la famille d'accueil, son foyer actuel) qu'elle a du mal à investir. Cette idéalisation du passé ne lui permet pas d'investir son quotidien et l'empêche d'accéder à l'ambivalence. Par ailleurs, la peur de perdre sa grand-mère occupe une grande place dans sa tête au point d'en faire des cauchemars. Elle évoque l'absence, le vide qui l'envahit loin de sa fratrie et loin de ses figures d'attachement. Il s'agit d'une position très régressive qui l'enferme dans sa souffrance. Agnès rejette tout et ne s'explique pas pourquoi elle est la seule à être placée, à vivre loin de sa famille. Elle parle de sa situation avec un sentiment d'abandon, comme si elle avait vécu une situation d'injustice en comparaison de ses autres frères et sœurs. Elle évoque avec tristesse le fait de se sentir nulle part, comme une *san fanmi* (sans famille, paria)… Outre sa tristesse, très perceptible, Agnès peut se montrer à certains moments très en colère, contre sa mère, son oncle et cette situation. C'est aussi cette colère qui la protège d'un effondrement traumatique.

b) Où se situer pour exister dans la relation ? Le cas de Tikele

En analysant la situation de Tikele, on voit que sa position est assez ambivalente : D'une part, il voudrait se réclamer de sa famille d'accueil mais en même temps, il refuse d'investir totalement ce cadre de vie, ce qui est vraisemblablement une manière d'être loyal à sa famille d'origine. En effet, Tikele vit encore dans la chambre de bonne de sa mère, c'est-à-dire dans les dépendances au périmètre extérieur de la maison. L'ambivalence de Tikele a quelque chose de semblable avec celle de J., qui parle de lui comme d'un fils, qu'il n'est pas. Cette confusion est alimentée par des échanges de gestes affectueux qui s'inscrivent dans un « comme si ». Elle lui touchera les cheveux, lui fera peut-être un câlin, etc., mais ça n'ira pas plus loin. L'évocation de mots gentils peut être aussi une source de confusion alimentant le flou chez l'enfant : « *Merci, mon garçon, qu'est-ce que je ferais sans toi ?* » ou « *Viens prendre cela ou viens faire ça pour moi, chéri* ». Ces mots peuvent être adressés aussi bien à un fils qu'à un gentil domestique.

Tikele se trouve ainsi dans un entre-deux assez inconfortable psychiquement : tantôt il cherche à s'adapter aux exigences de la famille d'accueil, tantôt il se soumet aux volontés de sa mère en réussissant socialement. Tikele souhaite faire des études plus tard pour travailler dans une banque afin d'aider sa mère. Ce choix semble l'inscrire dans une forme de loyauté à sa mère mais aussi à sa famille d'accueil en restant dans ce schéma de « réussite sociale ». Il peut se définir comme un membre de la famille d'accueil en s'exprimant en « bon français » (preuve de son intégration) et en créole avec les bonnes pour marquer son affiliation à sa

mère. Ces éléments participent à des degrés divers au processus de symbolisation et de construction identitaire de Tikele qui éprouvera chaque fois des sentiments oscillant entre loyauté et déloyauté. Cette situation montre également que l'influence du contexte et des relations favorables comme les marques d'affection reçues dans le cadre des relations sociales peuvent contribuer à sortir l'enfant d'une certaine prédictibilité pathognomonique en améliorant ses compétences pour se développer favorablement.

3.4.1. Les effets psychologiques de la domesticité dans la vie du jeune

Il est nécessaire à ce stade de la discussion de faire une mise au point sur les effets psychologiques de ces déplacements dans la vie du jeune qui se sépare de sa famille. En effet, si les études anthropologiques ont tendance à montrer l'unité du système et sa totalité comme un tout cohérent, dans les faits, les individus ne vivent pas toujours leur réalité de manière linéaire et cohérente. Il y a des nuances, des aménagements ou des réaménagements psychiques que chacun va mobiliser et mettre en place selon son contexte de vie et sa réalité psychique. Comme Tikele, certains s'en sortent et d'autres, comme Agnès, ne s'en sortent pas. Comme psychologue, je me suis intéressée à la manière dont ces jeunes vivaient ces déplacements afin de comprendre les ambivalences et les contradictions qui entourent cette pratique. En effet, le changement de domicile et de contexte relationnel implique un important travail psychique. Le jeune va devoir s'adapter à son environnement en s'appuyant, entre autres, sur ses assises narcissiques intégrées depuis l'enfance à travers notamment l'intégration des imagos parentales. Laisser un mode de vie connu et familier pour aller vers un autre moins familier demande la mobilisation de ressources internes importantes pour faire face à la nouvelle réalité et s'y adapter. Cette adaptation doit être appréhendée dans sa mouvance mais aussi dans ses irrégularités.

3.4.2. Un contexte potentiellement violent

Si la décision de placer son enfant peut être violente pour l'enfant comme pour ses parents, cette violence est à comprendre à différents niveaux de la société. Dans la pratique, il y a une violence qui apparaît en toile de fond dans la domesticité, qui est une métaphore de la violence plus globale qui sévit dans le pays (Marcelin, 2013). Cette violence est partout et perceptible dans tous les interstices sociaux. Elle est présente dans l'espace public aussi bien que dans l'espace privé sous différentes formes. Il s'agit d'une violence structurelle qui laisse ses traces dans le quotidien des familles, qu'il s'agisse de la famille biologique ou de la famille d'accueil.

La rue est très souvent le lieu de théâtralisation de cette violence qui n'épargne ni les enfants, ni les adultes. Des *zenglendos*[17] aux *chimè*[18], en passant par le kidnapping, la violence envahit la pensée en Haïti. Elle peut prendre plusieurs formes : de la misère à l'insécurité, de la famine au manque d'accès aux soins et aux services sociaux de base ; les enfants sont affectés directement par cette violence, qui a des répercussions sociales et psychologiques gravissimes dans leur vie. Laplanche et Pontalis (1997 [1967]) décrivent les capacités de l'enfant à se protéger dès son plus jeune âge contre l'environnement extérieur quand celui-ci devient trop violent pour lui. L'enfant, nous disent-ils, se développe en se soustrayant un temps aux influences du monde. Il lui faut, poursuivent-ils, ce va-et-vient, cette alternance de présence et d'absence pour que l'interne se nourrisse de l'externe, pour que le monde soit en lui. Dans le cas d'Agnès, sa difficulté d'adaptation dans sa famille d'accueil venait en partie de cette absence de relation entre sa famille biologique et la famille d'accueil, une absence de relation qui a d'ailleurs amplifié son vécu abandonnique. Agnès était assez mélancolique et envahie par ses émotions. Il faut signaler que cette régulation de présence et d'absence dont parle Laplanche ne se réalise pas en dehors d'une certaine temporalité. En effet, si l'enfant s'absente trop longtemps de la réalité externe, l'auteur évoque la possibilité d'un repli sur soi, une tendance à la mélancolie, une perte de contact avec les objets. Par contre, pas suffisamment d'absence l'expose à un envahissement permanent de la réalité extérieure qui empêche la différenciation. C'est grâce à la présence active d'un parent intégré que l'enfant fait l'expérience de la fiabilité dont il a besoin pour investir le monde. Dans le cas de Tikele, il s'est très vite adapté à sa famille d'accueil tout en maintenant un lien fiable avec sa mère. Il vit un double attachement malgré son ambivalence. Notons que cette régulation émotionnelle devient très difficile à mettre en place sans soutien extérieur.

17. Bandits armés.
18. Chimère, ce mot est utilisé pour désigner des groupes armés, principalement des membres de la milice civile de l'ex-président Jean-Bertrand Aristide. Ce groupe est caractérisé par la « publicité » de sa violence et de la jeunesse de ses membres. Ils assiégeaient les rues de la capitale, se livrant à toutes sortes d'exactions pour terroriser la population. Être « chimè », chimère en Haïti, c'est être capable de tout. Outre la violence infligée à la population générale par leurs actions qu'ils nomment opérations « coups de poing », on peut trouver une dimension « contestataire » dans leurs revendications qui remettent en question à la fois leur place de citoyens dans la société et un certain ordre social. La violence qu'ils mettent en scène dans les manifestations renvoie étrangement à la celle qui leur est faite par leur exclusion sociale et la privation de leurs droits sociaux. En somme, ils crient leur souffrance et dénoncent la violence qu'ils subissent par des moyens tout aussi violents.

La domesticité telle qu'abordée dans ce texte soulève aussi la question de l'identité, en ce sens qu'il s'agit d'une métaphore permettant de concevoir un certain nombre de rapports sociaux d'inégalité en Haïti. En effet, la mise en domesticité d'un individu suppose qu'il y a une dimension de l'autre qu'on rejette ou qu'on assujettit. Elle pose la question de l'altérité de cet autre qui nous est à la fois proche et éloigné, cet autre si différent qu'on rejette dans une attitude ambivalente. D'ailleurs, le domestique est un reste avec (*restavek*), sa place dans sa famille d'accueil est discutable : ni complètement dedans, ni complètement dehors. Dans sa forme la plus violente, la domesticité par sa subjectivation renvoie à une métaphore d'un passé esclavagiste refoulé et mis en scène dans cette pratique. Aujourd'hui, certaines familles comme celle de Mme J., sensibles à la notion de droit et de protection de l'enfance, tendent à proposer un cadre plus souple qui laisse certainement à l'enfant un espace pour se développer favorablement. Néanmoins, cette intrication du passé et du présent accroît l'ambiguïté de la circulation infantile en Haïti. Dans beaucoup de familles, la domesticité s'organise sur des signifiants et des déterminants sociohistoriques qui définissent en quelque sorte une conception de l'espace domestique et du privé comme lieu privilégié où les règles et les valeurs familiales se confinent. Ces règles définissent le mode de traitement que recevra le jeune domestique.

En tout état de cause, cette pratique de domesticité des jeunes invite à penser à des présupposés culturels d'un système social fortement hiérarchisé, dont l'origine remonte à la société coloniale dans la répartition de la population en plusieurs catégories (les inclus et les exclus, le rural et l'urbain, etc.) Cette hiérarchie sociale a perduré à travers des mécanismes sociaux et psychologiques profondément ancrés dans les mentalités. C'est ce que Drummond (1980) appelle le « continuum culturel ». Pour Drummond, il existe une continuité entre les sociétés de plantation et le contexte actuel de certains pays de la Caraïbe. En Haïti, cette continuité culturelle renferme ses propres paradoxes et la domesticité des enfants et des jeunes en est un exemple. En effet, il y a une forme d'oblitération de la condition de l'enfance et des jeunes qui ne se définit pas par l'âge, mais par les conditions sociales du jeune. Plus le niveau économique et social du jeune est modeste, plus sa vulnérabilité sera grande et plus fragile sera son réseau de soutien pour faire face aux aléas de la vie, à la précarité et aux problèmes de tout genre du quotidien. C'est un peu comme si l'attribut de l'enfance ou de l'adolescence dépendait plus du statut social du jeune que de son âge chronologique. Cette pratique domestique définit une condition d'exception (Agambem, 2005) pour ceux qui y sont soumis par rapport à ceux qui vivent avec leurs parents biologiques. Les règles qui s'appliquent aux enfants domestiques ne s'appliquent pas toujours aux enfants biologiques du foyer où il est placé. C'est tout le paradoxe d'une

société qui promeut une valeur intrinsèque sur la notion de circulation d'enfants et des jeunes, à travers un mécanisme riche de solidarité et de partage, et qui nie en même temps cette valeur.

Conclusion

J'ai montré dans ce chapitre que la problématique de la domesticité juvénile en Haïti était liée à une logique culturelle bien ancrée dans les traditions familiales urbaines et rurales. De plus, en Haïti, l'enfant circule librement dans sa famille et dans son environnement en toute confiance, dans une certaine fiabilité relationnelle. La circulation d'enfants et de jeunes est représentée dans ce texte comme une toile de fond socioculturelle qui favorise diverses formes de placements d'enfants, dont la domesticité. Ces pratiques recèlent une panoplie de risques et d'opportunités. Dans ce chapitre, j'avance l'idée que la dégradation continue des conditions de vie des familles pauvres d'Haïti a accéléré la transformation de cette pratique culturelle, traditionnelle et familiale, en un véhicule favorisant toutes sortes de prédations sociales et de violences, rendant les enfants, déjà vulnérables au sein de leurs familles d'origine, encore plus vulnérables en condition de domesticité. D'un ethos culturel structurant, basé sur un fond d'entraide et de solidarité, on est passé à une pratique intéressée, opportuniste, potentiellement préjudiciable pour le jeune. En effet, aujourd'hui, cette pratique est mise à mal par l'utilisation excessive de jeunes domestiques dans les familles récipiendaires de plus en plus modestes sans contrepartie pour le jeune, contrairement à ce qu'on a vu dans le cas de Tikele. Certaines situations évoquent la nécessité d'une politique de sauvegarde, de protection de l'enfance et de la jeunesse adéquate. En effet, loin de la protection officielle de la loi classique, ces domestiques s'accrochent comme ils peuvent à un destin aléatoire qui peut ou non leur permettre de tirer profit de ce système. On a ainsi vu comment les règles familiales se dessinent sur une pratique et un système de relations qui participent d'un processus historique qui a laissé sa marque de longue durée (Braudel, 1958) sur la construction du présent haïtien. C'est à travers ce processus de longue durée que l'histoire rend compte des ruptures et des continuités. L'idée d'un continuum culturel, suggérée par Drummond (1980, p. 370), rend bien compte des continuités de l'expérience plantocratique – inscrites dans les systèmes de relations qui configurent chacune des sociétés afro-caribéennes dans leur diversité, mais aussi dans leur individualité historique et culturelle. Cette diversité historique trouve, selon Drummond, une unité dans le fait de partager un ensemble de mythes sur la différence et sur la même expérience de cette dernière.

À travers les situations évoquées, j'ai mis en relief l'intrication de plusieurs niveaux d'expériences individuelle et collective qui invite à traiter la circulation d'enfants et des jeunes de manière globale, soit en tenant compte des aspects sociohistoriques, familiaux et transgénérationnels. En effet, comprendre les réalités locales de la circulation des jeunes en Haïti devrait être au cœur des débats actuels sur un plan géopolitique autour de la nécessité d'instaurer une politique de protection de l'enfance et de la jeunesse efficace dans ce pays. Cette politique devrait privilégier une compréhension des dynamiques internes et externes à travers les nuances sociales, psychologiques et historiques dans une approche émique et loin d'une forme d'éthique imposée.

Bibliographie

AGAMBEM, G. (2005). *The State of Exception*, Chicago, University of Chicago Press.

ANGLADE, G. (1982). *L'espace haïtien*, Montréal, Alizés.

BASTIEN, R. (1985). *Le paysan haïtien et sa famille*, Paris, Karthala.

BRAUDEL, F. (1958). « La longue durée », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 13e année, no 4, p. 725-753.

CADORET, A. (1995). *Parenté plurielle : anthropologie du placement familial*, Paris, L'Harmattan.

COLLARD, C. (2004). « La politique du fosterage et de l'adoption internationale en Haïti », dans I. Leblic (dir.), *De l'adoption : des pratiques de filiations différentes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, p. 239-267.

DORELIEN, R. (1984). *Résumé de la communication sur « Interprétation des données statistiques relatives à l'enfance en domesticité recueilles à partir des résultats d'un échantillon tiré du recensement de 1982 »*, Atelier de travail sur l'enfance en domesticité, Port-au-Prince, Institut du bien-être social et de recherche, décembre.

DRUMMOND, L. (1980). « The cultural continuum : A theory of intersystem », *Man*, vol. 15, p. 325-74.

ETIENNE, M. (1979). « Maternité sociale, rapports d'adoption et pouvoir des femmes chez les Baoulé », *L'Homme*, vol. 19, nos 3-4, p. 63-107.

FONSECA, C. (1995). « Valeur marchande, amour maternel et survie : aspect de la circulation des enfants dans un bidonville brésilien », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 40, no 5, p. 991-1022.

FONSECA, C. (2000). « La circulation des enfants pauvres au Brésil : une pratique locale dans un monde globalisé », *Anthropologie et sociétés*, vol. 24, no 3, p. 53-73.

FONSECA, C. (2004). « The circulation of children in a Brazilian working-class neighborhood : A local practice in a globalized world », dans F. Bowie (dir.), *Cross-Cultural Approaches to Adoption*, New York, Routledge, p. 165-181.

GOODY, J. (1969). « Adoption in cross-cultural perspective », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 11, no 1, p. 55-78.

GOODY, E. (1982). *Parenthood and Social Reproduction : Fostering and Occupational Roles in West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

HAÏTI SOLIDARITÉ INTERNATIONALE (2003). *Lutte contre l'exploitation des enfants domestiques en Haïti*, Port-au-Prince, Haïti Solidarité Internationale.

HERSKOVITS, M.J. (1937). *Life in a Haitian Valley*, New York, Alfred A. Knopf.

HOFFMAN, D.M. (2012). « Moving children in Haiti : Some hypotheses on kinship, labor, and personhood in the Haitian context », *The Journal of Haitian Studies*, vol. 18, n° 1, p. 102-119.

LALLEMAND, S. (1993). *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*, Paris, L'Harmattan.

LALLEMAND, S. (2004). « Mes mères et mes pères. Rapports entre filiation, terme de parenté et adoption-fosterage », dans I. Leblic (dir.), *De l'adoption : des pratiques de filiation différentes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, p. 299-321.

LAPLANCHE, J. et J.B. PONTALIS (1997 [1967]). *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France.

LEBLIC, I. (2005). « Circulation des enfants et parenté classificatoire paicî (Ponérihouen, Nouvelle Calédonie) », dans I. Leblic (dir.), *De l'adoption : des pratiques de filiation différentes*, Clermond-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, p. 81-136.

LEINAWEAVER, J. (2009). « Choosing to move : Child agency on Peru's margins », *Childhood*, vol. 14, p. 375-392.

MARCELIN, M. (2013). *Circulation d'enfants et pratique de la domesticité en Haïti : adversités et résilience*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris 8.

MASSARD, J. (1983). « Le don d'enfants dans la société malaise », *L'Homme*, vol. 23, n° 3, p. 101-114.

MASSARD, J. (1988). « Engendrer ou adopter : deux visions concurrentes de la parenté chez les Malais insulaires », *Anthropologie et sociétés*, vol. 12, n° 2, p. 41-62.

MEILLASSOUX, C. (1975). *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.

MEILLASSOUX, C. (1999 [1964]). *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire : De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, <http://books.openedition.org/editionsehess/94>, consulté le 15 juin 2017.

MINISTÈRE DE LA SANTÉ PUBLIQUE ET DE LA POPULATION (MSPP) (2000). *Enquête mortalité, morbidité et utilisation des services, EMMUS-V, Haïti 2012*, Pétion-Ville, Institut haïtien de l'Enfance et Calverton, MEA-SURE DHS, ICF International.

MINTZ, S.W. et E.R. WOLF. (1950). « An analysis of ritual co-parenthood (Compadrazgo) », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 6, n° 4, p. 341-368.

MORAL, P. (1961). *Le paysan haïtien : étude sur la vie rurale en Haïti*, Paris, Maison Neuve et Larose.

NOTERMANS, C. (2008). « The emotional world of kinship : Children's experiences of fosterage in East Cameroon », *Childhood*, vol. 15, n° 3, p. 355-377.

OTTINO, P. (1970), « Adoption on Rangiroa Atoll, Tuamotu Archipelago », dans V. Caroll (dir.), *Adoption in Eastern Oceania*, Honolulu, University of Hawai Press, p. 88-118.

OUELLETTE, F.R. (2004). « Adopter c'est donner », dans I. Leblic (dir.), *De l'adoption : des pratiques de filiation différentes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, p. 269-296.

PANTER-BRICK, C. (2000). « Nobody's children ? A reconsideration of child abandonment », dans C. Panter-Brick et M.T. Smith (dir.), *Abandoned Children*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-26.

PÉROUSE DE MONTCLOS, M.O., E. DUCAMP et B. RIDEL (2001). « Lien social et processus d'attachement chez l'enfant adopté en milieu kanak », *Psychiatrie de l'enfant*, vol. 44, n° 1, p. 233-265.

SACAD (1993). *Paysans, systèmes et crise : travaux sur l'agraire haïtien. Systèmes agraires caribéens et alternatives de développement*, Port-au-Prince, Université d'État d'Haïti Pointe-à-Pitre, Faculté d'agronomie et de médecine vétérinaire, Groupe de recherche-formation SACAD.

SCHEEPER-HUGUES, N. (1992). *Death without Weeping : The Violence of the Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.

SCHWARTZ, T.T. (2011). *Sex, Family and Fertility in Haiti*, 2nd edition, Create Space Independent Publishing Platform.

SECRÉTAIRE D'ÉTAT À LA POPULATION (1994). *Rapport national*, Port-au-Prince, Secrétaire d'État à la population.

SOMMERFELT, T. *et al*. (2015). *Child Fosterage and Child Domestic Work in Haiti in 2014 : Analytic Report*, Oslo, Fafo.

STORK, H. (1986). *Enfances indiennes*, Paris, Bayard.

SYSTÈMES AGRAIRES CARIBÉENS ET ALTERNATIVES DE DÉVELOPPEMENT (SACAD) (1980). *Paysans, systèmes et crise*, Port-au-Prince, SACAD.

TROUILLOT, M.-R. (1986). *Les racines historiques de l'état duvaliérien*, Port-au-Prince, Henri Deschamps.

UNICEF et IPSOFA (1998). *Restavek : la domesticité juvénile en Haïti*, Port-au-Prince, UNICEF/IPSOFA.

VANDERMEERSCH, C. (2002). « Les enfants confiés âgés de moins de 6 ans au Sénégal en 1992-1993 », *Population*, vol. 57, nos 4-5, p. 661-688.

WINNICOTT, D.W. (1991). *L'enfant et sa famille*, Paris, Payot.

WINNICOTT, D.W. (1997). *La mère suffisamment bonne*, Paris, Payot.

WORLD VISION HAÏTI (2013). « Le système de protection de l'enfant en Haïti : Une étude réalisée par World Vision Haïti entre février et juin 2012 », <http://www.wvi.org/fr/haiti/>, consulté le 15 juin 2017.

CHAPITRE

4

LES JEUNES, LA MIGRATION ET LES SOLIDARITÉS HAÏTIANO-DOMINICAINES

UN ENTRETIEN AVEC COLETTE LESPINASSE[1]

Louis Herns Marcelin

1. L'entretien a été réalisé en créole entre mars et juin 2016. Nous remercions Kéthia Charles et Dabouze Estinvil pour l'aide apportée aux transcriptions et à la traduction des entretiens, ainsi que Natacha Nicaise. L'enregistrement audio intégral de l'entretien est au catalogue de l'INURED.

Abstract

In recent years, the media has repeatedly echoed the spectacle of misery, suffering and desolation offered by the deportations of Haitian migrants and refugees, brought back to the border by the Dominican authorities. These painful images, which testify to the erosion of the fundamental principles of human rights, have aroused, both in Haiti and abroad, a panoply of emotions and calls for action. The case of these Haitians, driven by economic difficulties to come and go between Haiti, the Dominican Republic, and the rest of the Americas, illustrates the endurance of the displaced who, in times of war as in times of peace, leave behind their goods and their families in search of opportunities mirrored by the predatory force of globalization.

In this interview, Colette Lespinasse, a Haitian human rights activist, draws our attention to the fact that the images of Haitian migrants, brutally forced to leave their places of existence, offer an absolute, almost caricatural view of human vulnerability and suffering. This humane vision can lead to Manichean interpretations of their situation. In the search for causes and solutions "true and fair" to the migratory crisis on the border of Haiti, Dominican solidarity with Haitian migrants is often neglected in the media and in scientific studies. As this interview shows, this solidarity dates back several decades and takes many forms: it is the patient and continuous product of many local actors. However, there is also a tendency to forget the complicity of certain Haitian actors, economic or political, who do not care about the fate of their compatriots or their descendants on Dominican soil. Colette Lespinasse shares her insights from years of social activism working with Haitians living in the Dominican Republic. She describes the reality experienced by Haitian migrants and youth in the Dominican Republic, the social movements carried out in Haiti over the last 30 years, and her hopes for the future. Ultimately, a future of justice and prosperity for both Haiti and the Dominican Republic can only be realized through Haitian-Dominican solidarity.

Au cours des dernières années, les médias n'ont cessé de se faire l'écho du spectacle de misère, de souffrance et de désolation qu'offrent les déportations de migrants et de réfugiés haïtiens, ramenés à la frontière par les autorités dominicaines et laissés pour compte par le gouvernement haïtien. Ces images douloureuses qui témoignent de l'érosion des principes fondamentaux des droits humains et d'une absence de justice, ont suscité, tant en Haïti qu'à l'étranger, une panoplie d'émotions et d'appels à intervention. Le cas de ces Haïtiens, poussés par les difficultés économiques à aller et venir entre Haïti, la République dominicaine et le reste des Amériques, illustre l'endurance des déplacés qui, en temps de guerre comme en temps de paix, doivent abandonner leurs terres, leurs biens et leurs proches pour tenter de profiter des possibilités de travail ou d'études que leur propose la force prédatrice de la mondialisation. Ce spectacle des souffrances à distance (Boltanski, 1993), les révoltes et les indignations éphémères que ces situations dramatiques inspirent conduisent inévitablement à la question suivante : Comment pouvons-nous y répondre ? À quels types d'actions nous faut-il recourir pour résoudre ces problèmes ?

Saturés par ces images, nous prenons le risque d'oublier d'introduire à notre lecture une perspective temporelle. Quels sont les processus sociaux, économiques et politiques qui sous-tendent ces situations dramatiques ? À quelles marques historiques collectives, à quelles luttes et blessures renvoient les expériences individuelles observées ? Comment ces vécus individuels s'inscrivent-ils dans la perception d'un vécu collectif ? L'intrication de ces dimensions subjectives et collectives disparaît souvent dans la représentation que nous avons de l'Autre en souffrance. C'est cette complexité qu'il nous faut décrire et comprendre.

En effet, le spectacle de la tragédie conduit très souvent à stéréotyper ceux qui la vivent. Les images des migrants haïtiens, forcés brutalement de quitter leurs lieux d'existence, offrent une vision absolue, presque caricaturale, de la vulnérabilité et de la souffrance humaine. Cette vision sans nuance peut mener à des interprétations manichéennes de leur situation. Dans la recherche des causes et de solutions « vraies et justes » à la crise migratoire aux frontières d'Haïti, la solidarité des Dominicains envers les migrants haïtiens est souvent négligée dans les médias comme dans les études scientifiques. Comme nous le montrera cet entretien, cette solidarité date de plusieurs décennies et prend diverses formes : elle est le produit patient et continu de nombreux acteurs locaux. Il existe aussi une tendance à oublier la complicité de certains acteurs haïtiens, du domaine économique ou politique, qui ne se soucient guère du sort de leurs compatriotes ou de leurs descendants sur le sol dominicain. Pour certains, enfin, c'est une indifférence à la production structurelle de la vulnérabilité qui fait des populations rurales ou récemment urbanisées des proies privilégiées pour les réseaux régionaux de trafic humain.

Cette exigence de compréhension du présent par l'histoire passée ainsi que la complexité des relations haïtiano-dominicaines constitue la toile de fond de cet entretien. C'est dans l'esprit de ces réflexions que s'inscrit l'entretien avec Colette Lespinasse qui est ici reproduit et qui porte sur le travail à peine rémunéré, quasi d'esclave, de nombreux Haïtiens en République dominicaine ainsi que sur l'expérience des jeunes Haïtiens qui partent y étudier.

La thèse qui préside à l'entretien est la suivante : la solidarité haïtiano-dominicaine est la condition *sine qua non* d'un avenir de justice et de prospérité pour les deux pays. À travers la trajectoire intellectuelle et d'activisme social de Colette Lespinasse, nous parcourons celle des mouvements sociaux menés en Haïti ces 30 dernières années et les chemins qu'ont parcourus les jeunes issus du monde rural et urbain d'Haïti.

Colette Lespinasse est née le 14 février 1961 à Fonds-des-Nègres, dans le département des Nippes, au Sud d'Haïti. Mariée et mère de deux enfants, elle est journaliste et gestionnaire. Elle a accumulé plus de 30 ans d'expérience de travail social, particulièrement dans l'encadrement et la formation de groupes de paysans, de femmes, de rapatriés, de jeunes de quartiers marginaux et de communautés résidant dans la zone frontalière haïtiano-dominicaine. Pendant plus de 10 ans (2001-2013), elle a encadré le Réseau frontalier Jeannot Succès (RFJS), une structure d'organisations communautaires faisant la promotion des droits humains à la frontière entre Haïti et la République dominicaine. Dès 1982 et jusqu'en 1994, Colette Lespinasse a participé activement à un programme d'échange et de solidarité entre les deux pays : elle est membre fondatrice du Groupe d'appui aux rapatriés et aux réfugiés (GARR), une plateforme interinstitutionnelle œuvrant pour la promotion et la défense des droits des migrants, particulièrement des Haïtiens en République dominicaine. Elle a dirigé cette organisation 14 ans durant, de 1999 à 2013. Même si elle s'est depuis retirée du GARR, Colette Lespinasse a conservé un grand intérêt pour la question de la migration et des relations haïtiano-dominicaines et continue à participer à des groupes de réflexions, à des programmes de recherches et à des conférences, et à publier dans les revues nationales et internationales qui traitent de ces sujets.

En juin 2012, Colette Lespinasse a pris la parole devant la Cour interaméricaine des droits humains, à San Jose (Costa Rica), aux côtés des victimes, lors d'un procès contre la République dominicaine. Était en cause le massacre dit « de Guayubin » au cours duquel périrent six Haïtiens et un Dominicain. Entre 2008 et 2010, elle a occupé le poste de liaison honoraire au Haut-commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (UNHCR). Le 10 mai 2012, elle a reçu à Washington le prix Richard-Holbrooke de Refugees International pour son engagement aux côtés des rapatriés et des réfugiés. En mars 2014, elle a reçu la distinction Femme Courage de la part de l'ambassade américaine en Haïti.

Louis Herns Marcelin (LHM)

Malgré les préjugés qui divisent les Haïtiens et les Dominicains, malgré les barrières et les réalités qui cimentent cette division, vous expliquez que l'avenir de ces deux peuples passe par une solidarité réciproque. À partir de quel moment avez-vous pris conscience que le mouvement populaire haïtien de transformation sociale ne sera entièrement possible que s'il est fondé sur la solidarité entre les deux parties de l'île ?

Colette Lespinasse (CL)

Nous sommes au début des années 1980. À cette époque, le mouvement de la théologie de la libération germait et se renforçait en Haïti. Dans le cadre du Groupe religieux inséré dans les milieux populaires (GRIMPO), nous avions voulu nous inspirer d'un ensemble d'expériences provenant de l'Amérique latine pour faire avancer le processus de changement en Haïti. Des textes et des programmes d'éducation populaire étaient disponibles, mais nous ne pouvions pas les utiliser en raison de la langue espagnole que nous ne maîtrisions pas. Au sein du GRIMPO, nous avions mis en place un programme pour permettre à des Haïtiens d'apprendre l'espagnol, non seulement pour qu'ils puissent lire les textes mais aussi pour pouvoir les faire circuler. La République dominicaine a été choisie comme pays parlant l'espagnol où l'on pouvait envoyer des gens pour apprendre cette langue. Ce choix a été fait pour des raisons de coûts, en raison de la proximité géographique, et aussi parce qu'aller dans ce pays offrait l'occasion de rencontrer les Dominicains, qui sont nos voisins les plus proches.

J'ai été l'une des premières personnes à participer à ce programme. Dans ce premier groupe, nous étions trois personnes, un animateur de programmes religieux à Radio Soleil, un journaliste de la revue *Bon Nouvel* et moi-même. En République dominicaine, dans la ville de Santiago de Los Caballeros, il existait une organisation qui s'appelait Centro de Promoción Humana Integral (CPHI). C'est elle qui nous avait reçus.

Et là, j'ai retrouvé une amie dominicaine de longue date, Maxima Peña, que j'avais connue quelques années auparavant lors d'un séminaire en communication dans le cadre de mon travail à Radio Soleil. J'ai aussi rencontré Cecilia Rosario, une autre employée du CPHI qui travaillait dans les *bateyes*[2] avec les Haïtiens. Ensemble, nous avions conçu un programme de visites des *bateyes* tout en apprenant l'espagnol. Une fois le stage terminé, à la suite de l'évaluation, nous avions estimé que nous devrions renforcer les relations entre Haïtiens et Dominicains, car nous sommes à la fois très proches et très éloignés. Et c'est ainsi qu'à partir de 1982 nous avions établi ce programme d'échanges et de solidarité entre Haïti et la République dominicaine.

2. Campement où vivent les coupeurs de canne.

LHM

Le premier groupe, c'était en 1982 ?

CL

Oui, et par la suite, chaque année, nous avions envoyé des gens en République dominicaine pour apprendre l'espagnol, faire connaissance avec la culture de l'autre, d'une manière générale, effectuer des échanges avec les Dominicains. Je crois que c'est après 1986 que nous avions décidé que les Dominicains devaient eux aussi venir en Haïti. Depuis lors, chaque année, des familles dominicaines accueillaient et hébergeaient un groupe d'Haïtiens pendant que des familles haïtiennes faisaient de même avec des Dominicains. Une petite structure en Haïti et en République dominicaine coordonnait tout cela. Les groupes qui venaient en Haïti devaient partager la réalité haïtienne, vivre dans les quartiers auprès de ceux qui les accueillaient, aller en province, monter à cheval, prendre les routes rocailleuses de notre territoire, travailler avec les gens tout en apprenant le créole. Du côté dominicain, on faisait de même. Cette stratégie permettait de lier connaissance, d'apprendre à connaître la culture et le pays de l'autre ainsi que sa langue. Cela faisait tomber beaucoup de préjugés.

LHM

Le projet était de voir comment rapprocher les deux sociétés ?

CL

C'était l'objectif. Rapprocher les deux peuples par le biais d'une connaissance réelle venue du terrain, non pas en se basant sur les ouï-dire, mais en observant le vécu au quotidien de l'Autre, son mode de vie, sa langue, ses difficultés, sa réalité. C'est pourquoi, pendant qu'un groupe d'Haïtiens était en République dominicaine pour apprendre l'espagnol, des cours de créole étaient donnés à des Dominicains en Haïti, accompagnés de visites de sites historiques et d'excursions dans diverses provinces.

En République dominicaine, l'une des activités du programme était la visite des *bateyes*. Le CPHI qui coordonnait le programme à Santiago travaillait déjà dans ces communautés. Grâce à ces visites, j'ai découvert ce qu'étaient les *bateyes* dont on parlait tant dans les livres, dans les documentaires. À l'époque, je faisais des reportages à Radio Soleil, où je travaillais. Une fois, je suis allée à la ville de Croix-des-Bouquets, en Haïti, pour observer comment se passaient les opérations d'embauchage de coupeurs de canne destinés à la récolte de la canne (la *zafra*) en République dominicaine. Ce que j'ai vu dans cette ville m'avait vraiment bouleversée,

révoltée. J'étais littéralement face à une traite d'esclaves. Ce jour-là, j'ai pleuré. Je me suis dit : ce qui se passe là ressemble exactement à ce qu'on raconte dans l'histoire à propos des esclaves que l'on achetait et que l'on embarquait sur les négriers à destination de l'Amérique et des Caraïbes. Et le plus dur, c'était de constater que tout cela était organisé par des Haïtiens, par des *makout*[3], avec des fouets en main… Après cette visite, j'ai produit un témoignage sur ce que j'avais vu et l'émotion que j'avais ressentie.

4.1. L'EMBAUCHE DE *BRACEROS*, LA FRONTIÈRE ET LA DÉPORTATION

LHM

À Croix-des-Bouquets, sur le lieu d'embauchage, qu'avez-vous vu ?

CL

L'endroit était très sale. Des gens se trouvaient là depuis plusieurs jours, sans nourriture, sans endroit pour dormir, pour satisfaire leurs besoins physiologiques primaires ou encore se laver. Des gens affamés, livrés à eux-mêmes et qui faisaient la queue, avec un commandant et des chefs *makout* qui les surveillaient munis de longs fouets. Ces personnes vendues aux Dominicains venaient de tout le pays, notamment du Sud-Est et de Léogane.

LHM

Est-ce à dire que les violences subies par des compatriotes en République dominicaine prolongent celles orchestrées depuis Haïti par certaines autorités du pays ?

CL

Absolument. Il y a eu un gros scandale autour de ce dossier après la chute de l'ex-président à vie Jean-Claude Duvalier en 1986. Un mois après son départ, le gouvernement de transition (Conseil national du gouvernement), présidé par le général Henry Namphy, a dû rembourser deux millions de dollars aux Dominicains. Il s'agissait de l'argent reçu en échange de *braceros*, de coupeurs de canne. Les Dominicains avaient payé pour

3. Le terme *makout* désigne la milice armée des Duvalier.

acheter des êtres humains et étant donné que l'accord n'avait pas pu être respecté en raison des remous qui ont entouré le départ de Duvalier, il fallait rendre l'argent !

LHM

À cette époque, les services de sécurité de l'aéroport Toussaint-Louverture, à Port-au-Prince, avaient surpris l'ambassadeur d'Haïti en République dominicaine avec une valise remplie de dollars américains…

CL

En effet. Peu de temps avant la chute de Duvalier, des Dominicains accompagnés de militaires et de cet ambassadeur étaient rentrés au pays avec une valise remplie d'argent. Arrivés à l'aéroport Toussaint-Louverture de Port-au-Prince, ils avaient signé un accord sur l'embauche d'Haïtiens. Mais vu les événements en cours en Haïti à cette époque-là, l'accord ne pouvait pas être respecté. Voilà pourquoi, peu de temps après la chute de Jean-Claude Duvalier, les Dominicains ont réclamé leur argent. Cela a provoqué un énorme scandale dans les médias. À ce moment, Jean-Bertrand Aristide, qui était prêtre à la paroisse de Saint Jean Bosco, avait organisé un événement dans la ville de la Croix-des-Bouquets, lieu symbolique de ces opérations d'embauchage, pour signifier la fin de ces pratiques. Depuis lors, aucun contrat officiel d'embauchage avec les Dominicains n'a été signé. Certains pensent que le phénomène a été banni, mais d'après les recherches que j'ai menées et surtout mes observations de la frontière, ce n'est pas le cas. Les embauchages officiels ont cessé, certes, mais les pratiques se sont poursuivies et même se sont intensifiées, mais de manière officieuse.

Lorsque Aristide est arrivé au pouvoir, en 1991, il a prononcé un discours devant les Nations Unies sur la situation des coupeurs de canne haïtiens en République dominicaine. Il avait fait cette déclaration juste après la publication d'un rapport par l'organisation Human Rights Watch, qui dénonçait l'embauche d'enfants par les Dominicains dans le travail de la coupe de canne (Human Rights Watch Report, 1989 ; voir aussi O'Neill et Amato, 1991 ; Lemoine, 1991 ; Murphy, 1991). En réaction à la déclaration d'Aristide devant les Nations Unies, la République dominicaine a décidé d'expulser de son territoire un grand nombre d'Haïtiens et de descendants d'Haïtiens (Wooding et Moseley-Williams, 2005). Le gouvernement dominicain, présidé à ce moment-là par Joaquin Balaguer, avait émis un décret afin de déporter les mineurs ainsi que les personnes âgées de plus de 60 ans qui travaillaient dans la coupe de la canne. On a estimé qu'entre le mois de juin et le 30 septembre 1991 (date du coup

d'État militaire contre Aristide), entre 75 000 et 100 000 Haïtiens et personnes d'ascendance haïtienne ont été déportés à la frontière haïtiano-dominicaine (Wooding et Moseley-Williams, 2005). Certains sont rentrés volontairement, car une rumeur circulait qui prétendait qu'Aristide allait distribuer gratuitement des maisons et des terrains s'ils rentraient chez eux. Beaucoup d'autres ont été « jetés » de l'autre côté de la frontière, sans famille ni amis. Depuis lors, les rapatriements n'ont jamais cessé.

LHM

Vous venez de dire quelque chose de très important. Quel que soit le gouvernement, de droite ou de gauche, progressiste, démocratique ou non, le mouvement clandestin de population lié à la coupe de canne entre Haïti et la République dominicaine n'a jamais cessé, qu'il se fasse de manière camouflée ou non.

CL

Oui, c'est le cas, parce qu'il n'y a jamais eu de décision en profondeur quant au besoin d'emplois, d'un côté, et de main-d'œuvre de l'autre. Aristide avait organisé des cérémonies pour enterrer symboliquement ces pratiques, mais on a constaté qu'elles se sont poursuivies de manière officieuse. Loin de les voir cesser, on a plutôt assisté à une forme de libéralisation généralisée de ces pratiques. Des anciens commandants *makout* et des Dominicains d'origine haïtienne qui participaient aux opérations d'embauchage ont continué à contrôler ce marché. Ils sont devenus ce qu'on appelle des *boukonn* ou *buscones*, un mot dérivé du verbe espagnol *buscar*, qui signifie chercher. Les *boukonn* sont généralement des hommes qui connaissent la réalité haïtienne et celle de la République dominicaine. Ils vont directement dans les communautés haïtiennes pour chercher et amener des travailleurs vers les usines. Ils sillonnent les provinces pour former des groupes, ensuite, ils les amènent à différents points de la frontière pour les faire embaucher…

En 1991, la République dominicaine allait émettre pour la première fois un décret officiel pour organiser la déportation d'enfants et de personnes âgées vivant en République dominicaine et travaillant généralement dans la coupe de canne à sucre. À la suite de l'adoption de cette mesure, des gens de tout âge ont commencé à affluer partout à la frontière. J'estimais que c'était une grande injustice de la part du gouvernement dominicain de l'époque. Un nombre important de personnes ayant consacré leur vie au service d'un pays étaient expulsées sans aucun dédommagement.

Dans la panique et la révolte qu'a suscité cette décision, plusieurs réunions ont eu lieu entre Haïtiens afin de savoir comment gérer cette crise. N'oubliez pas que le gouvernement haïtien fraîchement sorti des premières élections démocratiques n'était entré en fonction que depuis quelques mois. Je me souviens d'une réunion à l'hôtel Le Plaza, à l'époque l'hôtel Holiday Inn ; Ruben Silié, l'actuel ambassadeur de la République dominicaine en Haïti, était présent ainsi que deux amis dominicains issus du mouvement que nous avions créé afin d'organiser le lien entre les deux pays, dont Maxima Peña, qui travaille encore aujourd'hui dans le mouvement de solidarité haïtiano-dominicain. Il y avait des organisations non gouvernementales, principalement européennes, qui voulaient soutenir l'État haïtien dans sa gestion des déportations. À l'issue de ces rencontres, les ONG ont décidé de mettre sur pied une petite structure pour coordonner l'aide, car, légalement, elles ne pouvaient pas la verser directement à l'État haïtien.

À cette même époque, Mme Myrtho Celestin, la ministre haïtienne des Affaires sociales, avait fait appel à Sr Maureen Fukell, une infirmière canadienne de la congrégation des Sœurs de Sainte-Croix qui travaillait à la Croix-Rouge haïtienne, pour venir l'aider dans l'accueil des rapatriés. On avait demandé à la sœur de gérer le Centre d'accueil des rapatriés haïtiens (CARHA) que le gouvernement avait entre-temps mis en place à l'ancien Hôpital de Michèle Bennett, à Bon Repos, au nord de Port-au-Prince. Puisque j'avais bénéficié dans le milieu d'une certaine légitimité et d'une reconnaissance à la suite de mon implication dans le mouvement Échange-Solidarité avec la République dominicaine (à l'époque, plusieurs groupes d'Haïtiens avaient déjà suivi le programme d'échanges et d'apprentissage de l'espagnol), les organisations non gouvernementales ont fait appel à moi pour intégrer le groupe qu'elles avaient constitué en vue d'apporter leur contribution à la gestion de cette crise migratoire. Plusieurs jeunes professionnels en faisaient partie, par exemple Melius Hyppolite, qui représentait à cette époque Oxfam Grande-Bretagne et qui suit maintenant une carrière politique (il a été élu sénateur de la République). Il y avait aussi un jeune animateur, Jose Ulysse, lui aussi maintenant dans la politique, qui travaillait à l'époque à la Haitian Association of Voluntary Agencies (HAVA), une association d'ONG, puis Maurice Fouron, qui était directeur de la Coopération haïtiano-néerlandaise, Bureau de recherche et de développement (COHAN-BRD). Nous avions aussi une personne comme Kathy Mangonès, aujourd'hui décédée, qui était à cette époque directrice de HAVA et André Gilbert d'Oxfam-Québec. Il y avait également Aramick Louis – qui fait une carrière dans la sécurité publique –, arrivé un peu plus tard, comme employé, après l'inauguration d'un programme de réinsertion des rapatriés.

Chaque personne faisant partie de cet espace de solidarité aux déportés venait d'une organisation. Moi, je travaillais à ce moment-là pour le Comité PROTOS-Haïti (CPH), la branche haïtienne d'une ONG belge. On avait fait appel à moi pour deux raisons : d'une part, parce que j'étais dans un mouvement d'échanges avec la République dominicaine et, d'autre part, parce que je travaillais dans le Plateau Central, dans une région où arrivaient de nombreux rapatriés. À cette époque, j'allais souvent à Thomassique et à Saltadère dans le cadre de mon travail. De là, je pouvais observer la quantité de gens qui arrivaient et les conditions dans lesquelles ils étaient expulsés. Avec le CPH, j'avais déjà lancé un petit programme de réinsertion des rapatriés de Saltadère. À Thomassique, il y avait un prêtre belge, Marc Fivez, qui accueillait aussi les expulsés qui arrivaient de partout. Ce prêtre travaillait dans cette région depuis longtemps. Un peu plus tard, le frère Franklin Armand nous a aidés à réinsérer plusieurs rapatriés à Pandiassou, une localité située à l'ouest de la ville de Hinche où se trouvent les installations du frère Armand, le fondateur des deux congrégations Les Petits Frères et Petites Sœurs de l'Incarnation. On m'avait demandé de faire partie du groupe et je suis allée apporter ma contribution à cette initiative dont la mission était de recevoir, du mieux qu'on le pouvait, les gens que la République dominicaine rejetait.

4.2. Le coup d'État et la dictature militaire : la création du GARR et la réinsertion des migrants et des réfugiés

Et boum ! C'est le coup d'État du 30 septembre 1991. La première chose que le gouvernement putschiste avec à sa tête M. Jean-Jacques Honorat a ordonné fut la fermeture du centre d'accueil des rapatriés de Bon-Repos alors qu'il y avait encore beaucoup de gens hébergés dans ce local et beaucoup d'autres à la frontière. Le sanglant coup d'État militaire contre le président Jean-Bertrand Aristide m'a surprise à Saltadère, dans le Haut Plateau Central. J'y ai passé quatre jours sans pouvoir rentrer chez moi. En revenant à Port-au-Prince, j'ai dû amener avec moi dans le véhicule quatre rapatriés qui se rendaient dans le Sud-Est, du côté de Jacmel. Après beaucoup de péripéties, en traversant les tranchées que les gens avaient creusées pour protester contre le coup d'État, je suis arrivée à Port-au-Prince en plein couvre-feu, le vendredi 4 octobre 1991. J'ai encore en mémoire ces pauvres rapatriés que j'ai dû déposer à la Saline, un quartier populaire de Port-au-Prince, alors qu'il n'y avait plus de transport. Je me suis souvent demandé : Que sont-ils devenus ? Sont-ils arrivés à bon port ? Les militaires armés étaient partout.

Après le putsch, les militaires dominicains ont permis à quelques expulsés de retourner chez eux tout en refusant catégoriquement à d'autres de traverser la frontière. Le jour même du coup d'État, les Dominicains ont interrompu les rapatriements. Selon certains analystes, les expulsions massives de 1991 menées par le gouvernement de la République dominicaine avaient pour objectif de déstabiliser le fougueux président Aristide en provoquant des troubles sociaux à l'intérieur d'Haïti.

À partir du coup d'État, les déportés du centre de Bon Repos sont devenus notre problème, le gouvernement putschiste ne voulait pas entendre parler d'eux. Nous n'avions pas le choix, nous devions assumer cette responsabilité, car l'État ne donnait plus un seul centime pour les gens du centre et beaucoup ne savaient pas où aller… Voilà comment ce groupe, qui avait été créé pour venir en aide au CARHA, a été obligé de se transformer en une structure de gestion et d'accueil des rapatriés et d'apporter de l'aide humanitaire à des milliers de personnes qui n'avaient nulle part où aller.

LHM

C'est à ce moment que le GARR a été créé ?

CL

Oui. Et je me souviens du jour où nous avions choisi le nom de l'organisation. Nous avions dans un premier temps appelé le groupe GAR. Quand nous nous sommes rendu compte que parmi les gens qui étaient expulsés, il y avait beaucoup d'étrangers, notamment des Dominicains noirs de peau et même un Sud-Africain en exil en République dominicaine, nous avions décidé d'ajouter le second « R » pour Réfugiés. D'où le nom Groupe d'appui aux rapatriés et aux réfugiés, le GARR.

LHM

Entre 1991 et 1994, toutes les actions du GARR, toutes ses activités avaient-elles le soutien de l'État haïtien ? Y avait-il un interlocuteur au niveau de l'État ? Une structure à ce niveau ?

CL

Non. Nous étions seuls, en plein coup d'État. Les nouveaux dirigeants de l'État avaient fait fi de ces gens-là. Mais des ONG étrangères, notamment européennes, nous aidaient. Nous avions, par exemple, soutenu le frère Armand dans les actions pour les personnes qu'il aidait à Pandiassou.

Nous avions aussi soutenu des gens à Thomassique, à Lascahobas, à Fonds-Verrettes. Nous avions appuyé des groupes de rapatriés à la Plaine, à Bon Repos, à Ganthier, à Fonds-Parisien et à Cité Soleil. Je me rappelle du prêtre Jean-Marie Vincent – qui a été plus tard assassiné, le 28 août 1994. Il est venu un jour nous voir et il nous a dit : « *Il faut construire des logements pour ces gens, pour les "sédentariser".* » Je me souviens encore très bien de ce concept de sédentarisation dont nous avions discuté avec lui lors de cette rencontre. Il voulait que les gens puissent s'enraciner dans le pays où ils avaient été expulsés. Il avait raison. L'une des premières préoccupations des expulsés était en fait de trouver un logement. Ils se demandaient toujours : Qu'allons-nous devenir lorsque le bail de la maison qu'on a louée pour nous arrivera à terme ? À cette époque, Jean-Marie possédait un vaste terrain tout près de la Minoterie (aujourd'hui Moulin d'Haïti). Il nous avait proposé d'y construire des logements pour ces gens, où ils auraient la possibilité de mettre les terres en valeur en y pratiquant l'agriculture. Il nous avait même soumis un dossier. C'était un grand projet. Malheureusement, nous n'avions pas les moyens de le financer. De plus, dans un contexte de grande répression, avec un régime putschiste, ce n'était pas prudent. Voilà pourquoi ce projet n'a jamais vu le jour.

LHM

Comment avez-vous fait à l'époque, entre 1991 et 1994, pour répondre aux besoins des réfugiés et des rapatriés ? Avec l'intensification de la violence politique en Haïti, comment êtes-vous intervenus auprès des réfugiés tout en vous protégeant contre les escadrons de la mort, les militaires ? Il y avait beaucoup de gens qui fuyaient la persécution politique, notamment par ce qu'on appelle en Haïti le « marronnage[4] ».

CL

En effet, il y avait beaucoup de gens qui fuyaient, qui se cachaient. Je me souviens de deux groupes de jeunes qui venaient du Cap. Ils fuyaient et n'avaient même pas de quoi se nourrir. C'était le cas, par exemple, de Nahoum Marcelus, qui était très jeune à cette époque et qui suit maintenant une carrière politique comme sénateur de la République d'Haiti. Il était avec plusieurs jeunes du Cap-Haïtien, tous venus se réfugier à Port-au-Prince dans des conditions extrêmement difficiles. Nous soutenions les

4. Réseau de résistance informelle.

rapatriés, les déportés et nous aidions aussi des gens en fuite. Quelqu'un comme Maurice Fouron, qui, à cette époque, était le directeur de COHAN-BRD, a joué un rôle important dans tout cela.

LHM

Je me souviens aussi que même les jeunes Dominicains provenant des réseaux catholiques de la société civile dominicaine se sont solidarisés avec notre combat en Haïti. La solidarité des Dominicains ne s'est pas seulement manifestée lors des crises connues, comme les déportations arbitraires, par exemple. C'était aussi une solidarité dans des situations à haut risque, où leur propre vie était en danger, comme c'était le cas des périodes violentes de convulsion politique.

CL

Absolument. Plusieurs Dominicains, avec l'appui de quelqu'un comme le prêtre belge Pedro Ruquoy, à l'époque directeur de la Radio Enriquillo, ont beaucoup aidé les Haïtiens. Dans un contexte de muselage de la presse en Haïti, cette radio diffusait des nouvelles en créole et maintenait ainsi le peuple haïtien informé de la situation en Haïti. Pedro était un homme courageux. Il est passé un jour par Cornillon/Grand-Bois pour se rendre à Port-au-Prince en utilisant la route des montagnes. Il a été arrêté. Ce jour-là, la première personne qu'on a appelée, c'était moi, parce qu'on avait mon numéro de téléphone. À ce moment-là, je travaillais avec le CPH et j'avais toutes ces connexions, grâce aux réseaux dominicains et à toutes les amitiés qu'on avait construites au fil des années. Aussi, la nouvelle de l'arrestation du père Pedro Ruquoy s'est vite répandue en République dominicaine et dans le monde… Pedro a aidé beaucoup de gens du mouvement Lavalas à traverser la frontière après la chute de Jean-Bertrand Aristide, afin qu'ils puissent échapper à la mort. De nombreuses personnes dans les deux pays ont pris part à la résistance contre la nouvelle dictature militaire. Une bonne sœur avait été arrêtée à la frontière parce qu'elle transportait des tracts en faveur du retour d'Aristide.

LHM

Parlez-nous un peu du père Pedro…

CL

Pierre Ruquoy est un citoyen de la Wallonie, la partie francophone de la Belgique. Puisqu'il se trouvait en République dominicaine, où l'on parle l'espagnol, on l'appelait « Pedro ».

LHM

Il était le responsable de la pastorale haïtienne dans la région de Barahona ?

CL

Oui. Durant son passage en République dominicaine, il a occupé plusieurs postes. Il était directeur de Radio Enriquillo, professeur au Grand Séminaire où l'on forme les prêtres. Il était aussi curé des *bateyes* Sud et responsable de la pastorale haïtienne de l'Église catholique dans cette zone. Pedro vivait au *Batey* 5. Le centre paroissial se trouvait au sixième. Mais Pedro ne limitait pas son travail pastoral à cette région, pourtant très vaste. Il fréquentait tous les *bateyes*, même ceux des mornes, dans les plantations de café, qui sont peu connus des organisations de défense des droits humains. Ce sont des *bateyes* pires que ceux de la canne. Les gens y vivent dans un système comparable au régime féodal. Pedro allait demander la permission des prêtres sous la juridiction desquels se trouvent ces plantations de café afin de pouvoir rendre visite aux Haïtiens qui y travaillaient. Il se chargeait de tous ces oubliés ; il disait la messe pour eux, mais il ne pouvait pas leur donner la communion.

LHM

Pourquoi ?

CL

Je ne sais pas. Apparemment, cela lui avait été interdit par le curé. Il semble qu'on ne considérait pas ces Haïtiens comme des chrétiens catholiques à part entière et méritant la communion. Et comme ce n'était pas sa paroisse, Pedro ne pouvait fournir un encadrement rapproché à ces gens et lever ainsi l'interdiction. Cette situation le mettait mal à l'aise. Il voulait être aux côtés de ces gens, mais ne pouvait pas partager avec eux l'Eucharistie. Mais il accordait beaucoup d'importance à cette présence auprès d'eux, aussi courte qu'elle pût être, chaque dimanche, et les gens lui manifestaient beaucoup de reconnaissance pour cela. J'ai eu l'occasion de

l'accompagner quelques fois quand il allait dire la messe dans ces plantations et j'ai vu comment les gens étaient réconfortés par cette présence, comment ils étaient contents que le père vienne jusqu'à eux et qu'il parle leur langue. Pedro parlait créole. Il passait parfois deux heures sur la route, en grimpant dans les montagnes, juste pour aller rencontrer les gens.

4.3. *Esclaves au Paradis*

LHM

Qu'est devenu le père Pedro aujourd'hui ?

CL

En raison de son engagement envers les *braceros* (les coupeurs de canne), il a été expulsé de la République dominicaine. Comme il était aussi journaliste, un prêtre engagé, il dénonçait à travers ses écrits, ses photos, la situation des coupeurs de canne dans les *bateyes*. Il avait beaucoup de contacts dans le monde, notamment en Belgique, ce qui lui a permis de lever le voile sur ce qui se passait. Pedro était aussi un grand intellectuel et un docteur en théologie. Il a fait venir beaucoup de gens influents dans les *bateyes*. Des journalistes de renommée internationale ont écrit des articles, réalisé des reportages audiovisuels dans plusieurs langues. Il était donc devenu un élément gênant, pour le gouvernement dominicain et pour l'Église dominicaine. Des démarches ont été entreprises auprès du Vatican pour qu'il quitte le pays. La décision officielle a été prise par le responsable de sa congrégation, les Missionnaires de Scheut, qui l'ont d'abord transféré en Belgique et ensuite très loin, en Afrique.

Actuellement, il est en Zambie, dans le sud de l'Afrique, où il travaille avec des orphelins dont les parents sont morts du sida. Il continue à écrire et publie régulièrement dans un journal dominicain, *El Amigo del Hogar*, surtout des articles religieux, mais avec une perspective d'engagement social très profond. Le père Pedro Ruquoy a toujours été un homme très engagé. Même quand il a quitté la République dominicaine, nous avions continué à mener ensemble des activités sur le plan international autour de la réalité des migrants haïtiens et de leurs descendants dans ce pays. J'ai participé avec lui en mai 2007 à une exposition de photos intitulée *Esclaves au Paradis*, une initiative d'une grande photographe franco-péruvienne, Céline Anaya Gauthier[5], qui avait fait ce travail dans les *bateyes* de l'Est et du Sud et qui avait organisé une exposition à Paris. Cet événement avait

5. Voir le site de Céline Anaya Gautier consacré à ce projet : <http://www.celineanayagautier.com/esclaves-au-paradis/>, consulté le 15 juin 2017.

fait beaucoup de bruit. Des affiches avec des photos de situations dans les *bateyes*, dans les champs de canne avaient été exposées dans diverses stations de métro de Paris. En plus d'une grande exposition de ces photos à Paris dans un lieu spécialisé pendant une semaine, le programme était aussi accompagné de conférences dans des salles prestigieuses de la Sorbonne, de projections dans des lieux de spectacles à Paris et dans plusieurs villes du sud et du nord de la France telles que Marseille, Toulouse, Bordeaux, etc. C'était extraordinaire et mobilisateur ! Un autre prêtre anglo-espagnol, Christopher Hartley, lui aussi expulsé en raison de son engagement auprès des habitants des *bateyes* des Vicini, la riche famille propriétaire des terres qui exploitait ces travailleurs, y était présent.

Cela n'avait pas du tout plu au gouvernement dominicain, lequel a mobilisé des firmes de communication pour monter un lobby et se défendre. La République dominicaine a même demandé au maire de Paris d'interdire l'exposition et les affichages dans les stations de métro. Le maire a, bien entendu, refusé, et de manière catégorique ! Des détracteurs sont alors venus perturber la conférence à la Sorbonne. À un certain moment, nous avions dû quitter la salle. Il y avait beaucoup de pression. Une famille très puissante en République dominicaine, grande propriétaire d'usines sucrières dans ce pays, et qui avait été, elle aussi, dénoncée par le père Christopher Hartley dans le film *Esclaves au paradis*, avait fait débarquer dans la salle de conférence une équipe de gens pour venir semer le trouble. *Esclaves au Paradis* est un documentaire qui présente des témoignages sur les conditions de vie des enfants dans ces *bateyes*. À cette époque, le père Pedro avait déjà quitté la République dominicaine, mais il était toujours engagé sur la question des immigrants haïtiens.

Lorsque Pedro Ruquoy se trouvait dans le Sud de la République dominicaine, le prêtre Christopher Hartley faisait le même travail à l'Est. Ce dernier venait d'une famille de nobles très connue en Angleterre, les Hartley, propriétaires d'une marque de confiture qui porte leur nom. Ce prêtre avait des contacts importants aux États-Unis, en Angleterre et en Espagne. Il les a utilisés pour dénoncer les conditions de vie dans les *bateyes* appartenant à cette puissante famille en République dominicaine. C'est lui qui a donné le nom *Esclaves au Paradis* à la situation dont il avait été témoin en République dominicaine et qui a inspiré le titre donné à l'exposition de photos, qui cherchait à montrer de cette manière le contraste entre la réalité des communautés des *bateyes* et celle des belles plages et des riches hôtels touristiques qui se côtoient.

Entre 2001 et 2005, le père Pedro Ruquoy et moi avons travaillé très dur pour monter un système de détection rapide des nouveaux venus dans les *bateyes*, ainsi que leur trajectoire pour arriver en République dominicaine. Nous étions particulièrement attentifs à la situation des enfants et des jeunes. Nous avions des contacts avec le père Hartley, à l'Est, pour

contrôler l'arrivée des camions transportant les travailleurs recrutés. Le trafic de travailleurs de canne a souvent lieu la nuit. Nous étions parvenus à reconnaître les militaires qui les accompagnaient, car on ne peut pas passer la frontière haïtienne pour atteindre l'est de la République dominicaine, de l'autre côté de la capitale Santo Domingo, sans passer par des contrôles à de nombreux endroits. Cette vigilance nous a permis de comprendre que les travailleurs haïtiens n'arrivaient pas par hasard là-bas. Dans beaucoup de cas, ce sont des usines en quête de main-d'œuvre pour la récolte qui les recrutent en payant notamment leur transport. Tout cela est possible grâce à la complicité du gouvernement dominicain et des fonctionnaires de l'État qui ferment les yeux.

LHM

Entre 1991 et 1994, beaucoup de jeunes leaders d'organisations paysannes telles que le Mouvement paysan papaye (MPP), Tèt Ansanm Pou yon Mouvman Peyizan (TANMP) et Tèt Kole pou yon Mouvman Ti-Peyizan, ont subi des violences extrêmes et ont parfois même été tués par les militaires ou leurs sbires. Mais, en 1994, il y a eu l'intervention militaire des États-Unis pour faire revenir le président Aristide au pays après trois ans d'exil. Cette intervention a changé le panorama de la violence en Haïti. Comment aviez-vous continué votre travail ?

CL

Nous avions continué à accompagner jusqu'en 1994 les rapatriés de la première vague de déportations massives qui avait eu lieu en 1991. Le premier programme de réinsertion des expulsés de la République dominicaine s'est déroulé entre 1991 et 1994. Les organisations qui constituaient le GARR à ce moment-là n'avaient pas ce genre d'activités dans leur mission. Elles répétaient toujours qu'une fois le programme terminé, elles se désengageraient. Le programme a pris fin en 1994, au moment des préparatifs pour le retour d'Aristide avec les Américains. À ce moment, nous avions fait une évaluation. Les recommandations ont été remises au ministère des Affaires étrangères qui travaillait sur le retour de personnes ayant fui la répression pendant le coup d'État. Des pays tels que les États-Unis avaient adopté un moratoire – le moratoire de Guantánamo[6] – destiné aux personnes qui avaient quitté le pays dans des embarcations de fortune (les *boat people*) ou qui avaient fui dans différents pays comme le Mexique. Un groupe était emprisonné dans la base militaire américaine

6. Le gouvernement américain avait suspendu temporairement l'expulsion vers Haïti des Haïtiens capturés en haute mer.

de Guantánamo. D'autres se trouvaient à Cuba. Ce moratoire stipulait que lorsque le président Aristide reviendrait au pouvoir, le retour de ces personnes serait organisé. Dans ce contexte, j'ai collaboré avec une femme très dynamique, Nicole Grégoire, qui travaillait au ministère des Affaires étrangères, et qui est malheureusement décédée lors du séisme du 12 janvier 2010. Avec elle, nous avions élaboré des scénarios pour la venue des réfugiés. Après le retour d'Aristide au pouvoir, Mme Claudette Werleigh, qui faisait partie du mouvement social haïtien, est devenue ministre des Affaires étrangères. Comme elle connaissait le travail mené par le GARR, elle nous a demandé de lui soumettre une proposition pour gérer les rapatriements si une telle situation se reproduisait. Le GARR a donc travaillé sur un document pour le ministère des Affaires étrangères, qui contenait deux grandes propositions : l'une suggérait la création d'une structure d'État chargée de l'accueil et de la réinsertion des rapatriés. À l'époque, c'était la Croix-Rouge haïtienne qui accueillait les *boat people*. La seconde proposait la création d'une structure pour s'occuper de la communauté des Haïtiens vivant à l'étranger (la « diaspora »), en vue de mieux l'intégrer dans la lutte pour la démocratie et le développement d'Haïti, elle qui avait montré tant de détermination, de capacité de mobilisation et de pression pendant la période du coup d'État de 1991 à 1994.

Nous avions donc proposé au gouvernement la création de deux structures séparées. Je me souviens que c'est Melius Hyppolite, membre du GARR, qui avait remis le document à Mme Werleigh. Je me souviens aussi de l'invitation qu'on avait reçue pour aller au ministère des Affaires étrangères présenter la proposition devant les représentants du ministère des Affaires sociales. Certains fonctionnaires ne comprenaient pas la démarche, et nous sommes sortis de la réunion avec un certain malaise. Puis, ce fut le silence.

Quelques mois plus tard, j'ai su que deux institutions avaient été créées pour gérer la question migratoire. L'une était l'Office national de la migration (ONM) et l'autre, le ministère des Haïtiens vivant à l'étranger (MHAVE). Le gouvernement avait au moins pris en considération nos deux propositions. Entre-temps, Claudette Werleigh est devenue la première ministre du gouvernement d'Aristide. Quant au GARR, il s'était démobilisé à la suite de la clôture et de l'évaluation du programme de réinsertion des rapatriés.

On est maintenant en 1998. René Préval est au pouvoir, succédant au président Aristide. Rony Smart devient premier ministre. En République dominicaine, le président Leonel Fernandez décide de reprendre les rapatriements massifs pour la seconde fois. Il avait accédé à la tête de l'État en concluant une alliance avec des partis nationalistes anti-haïtiens, notamment avec le parti de l'ex-président Joaquin Balaguer, qui avait entamé les premières expulsions massives.

Le premier ministre Rony Smart, qui était au courant de l'expérience du GARR, a fait appel aux organisations qui avaient participé à cette initiative pour l'aider dans l'accueil et la réinsertion des rapatriés qui arrivaient. À cette époque, l'ONM était un jeune organisme de l'État, pas encore bien rodé pour faire face à ce nouveau flux massif de rapatriés. L'ONM était dirigé à ce moment-là par Carol Joseph. Deux organisations se sont retirées de l'alliance GARR, mais Oxfam-Québec et le Comité PROTOS-Haiti, où je travaillais, sont restées ; une ou deux nouvelles organisations nous ont rejoints.

Nous avions alors élaboré un deuxième programme, basé cette fois-ci davantage sur la réinsertion et en dialogue avec l'ONM qui nous avait informés d'une forte concentration de rapatriés dans le Nord-Est, particulièrement à Ouanaminthe. Dans le cadre de ce deuxième programme, le GARR reconstitué a aidé à l'équipement de l'ONM en matériel pour l'accueil (matelas, lits, tentes, etc.). Nous avions aussi construit des maisons à Mont-Organisé ainsi qu'un centre pour un mouvement paysan (le Mouvement paysan de Mont-Organisé), qui servait aussi de lieu d'accueil pour les rapatriés qui arrivaient par les mornes du Nord-Est. Nous avions mis en place un programme similaire à Lascahobas, dans le bas Plateau Central, à Thiotte et à Anse-à-Pitres dans le Sud-Est.

En concluant ce deuxième programme, en 1999, nous avions constaté la nécessité d'une plus grande implication des communautés locales dans l'accueil des rapatriés. Il y avait trop d'indifférence face à ce drame. La réflexion aussi a porté sur la récurrence des rapatriements et sur les graves violations de droits humains qui les accompagnaient. Nous avions décidé de maintenir la structure du GARR de manière permanente en accordant une place prioritaire à la promotion et à la défense des droits des rapatriés, tout en poursuivant l'accueil et la réinsertion des rapatriés, cette fois-ci avec la participation des communautés locales.

La structure du GARR a ainsi été réorganisée avec de nouvelles organisations, principalement haïtiennes. Un premier plan stratégique de cinq ans a été élaboré. En 2000, nous avions commencé à promouvoir la création de comités de citoyens à la frontière pour favoriser l'accueil des rapatriés et leur défense en raison de l'augmentation des cas de violences, d'assassinats, d'extorsions de toutes sortes perpétrés contre les Haïtiens.

Avec la présence du Service jésuite aux réfugiés et migrants (SJRM) établi à la frontière depuis 2002, le GARR a décidé de concentrer ses actions dans la région frontalière sud et centre, allant d'Anse-à-Pitres dans le Sud-Est à Cerca-la-Source, dans le haut Plateau Central. Les jésuites travaillaient dans le nord et le nord-est d'Haïti et en République dominicaine. À l'époque, le père Pedro Ruquoy était dans les *bateyes* du Sud de la République dominicaine (dans la région de Barahona) et toutes ces

organisations des deux côtés de l'île ont travaillé conjointement. Cette stratégie de collaboration avec la participation d'organisations communautaires nous a permis de couvrir toute la frontière, du nord au sud, et d'être informés de ce qui se passait.

Depuis 2000 et jusqu'à aujourd'hui encore, en 2016, le GARR continue à encourager et à accompagner l'expansion de comités de défense de droits humains dans les régions frontalières. Des comités sont établis des deux côtés, aux points stratégiques d'embauchage, de traversée fréquente, d'échanges commerciaux, de rapatriements, etc. C'est ainsi que le réseau frontalier Jeannot Succès, un réseau composé de comités frontaliers de droits humains, s'est formé. En 2016, il comprenait plus de 50 comités qui surveillaient la situation de la frontière haïtiano-dominicaine.

4.4. Le réseau frontalier binational et les comités de défense des droits humains

LHM

Ces comités travaillaient avec des Haïtiens et des Dominicains ? Y avait-il des échanges ?

CL

Oui. C'est un réseau frontalier binational. Il comprend des comités haïtiens et dominicains qui travaillent ensemble en poursuivant le même objectif : la promotion et la défense des droits humains des usagers de la frontière (résidents, voyageurs, commerçants, migrants), qu'ils soient Haïtiens ou Dominicains. Au début, l'organisation s'appelait le Réseau binational Jeannot Succès. Pour pouvoir le légaliser dans les deux pays, nous avions dû utiliser le terme *frontalier*, car le concept binational n'existe pas juridiquement. C'est un concept original créé sur l'île d'Haïti/Hispaniola pour exprimer la volonté des citoyens des deux pays de cohabiter en paix.

LHM

Plus généralement, sur le plan de la société civile des deux pays, les acquis résultant des efforts des groupes de base sur la frontière sont de temps en temps menacés à cause de l'instabilité politique chronique en Haïti, mais aussi des exactions cruelles commises contre les migrants ou les commerçants en République dominicaine. Comment les secteurs des droits humains des deux pays ont-ils réagi, particulièrement au début des années 2000 où il y a eu beaucoup d'exactions ?

CL

En 2000, un groupe de jeunes chrétiens dominicains avaient pris l'initiative de marcher de Santo Domingo à Port-au-Prince pour demander pardon à Dieu pour tous les abus commis contre les Haïtiens en République dominicaine. En effet, 2000 a été une année très dure au cours de laquelle beaucoup de drames ont été enregistrés, beaucoup de crimes ont été commis contre les Haïtiens – tels que le massacre de Guayubin, l'assassinat de Jeannot Succès, etc. (Wooding et Moseley-Williams, 2005). En 2004, c'était différent. Le groupe avait marché dans le cadre de la célébration du 200e anniversaire de l'indépendance d'Haïti. À ce moment-là, Aristide était au pouvoir. La marche avait été lancée à Port-au-Prince, au kiosque Occide Jeanty, juste après la cérémonie au Palais national. J'ai accompagné le groupe dans les rues de Port-au-Prince, au milieu d'une vive tension. En cours de route, le 1er janvier 2004, au niveau de la rue Péan menant vers Delmas, des hommes armés partisans d'Aristide nous ont stoppés, ils ont pointé leurs armes contre nous et m'ont donné des coups à la poitrine et à l'estomac. Nous avions dû interrompre la marche. Nous l'avions reprise trois jours plus tard, à la frontière.

LHM

Entre-temps, vous aviez continué à multiplier les efforts de renforcement du réseau frontalier binational sur les frontières des deux pays. Mais pourquoi l'avait-on appelé « Jeannot Succès » ?

CL

Jeannot Succès est le nom d'un jeune paysan haïtien de Petite-Rivière, de l'Artibonite. Il faisait partie d'un groupe de son village qui avait décidé de se rendre en République dominicaine. Il avait traversé la frontière de façon irrégulière, le 13 août 2000, en transitant par Savanette et le point frontalier Miguel, dans le bas Plateau Central. À San Juan de la Maguana, le véhicule qui le transportait a eu un accident. Jeannot Succès et ses amis ont décidé de rebrousser chemin et de retourner chez eux. Arrivés à la frontière de Cañada, des militaires dominicains leur ont demandé de payer pour rentrer en Haïti. Jeannot Succès et ses compagnons n'avaient plus de quoi payer : ils avaient tout perdu dans l'accident. Les militaires les ont battus puis les ont jetés dans un cachot. Selon le témoignage de ses compagnons de route, Jeannot Succès a été torturé aux testicules. Le lendemain, il a été retrouvé mort dans sa cellule. Les militaires ont libéré ses camarades. Ils ont transporté le cadavre vers la ligne de démarcation entre les deux pays et l'y ont jeté. Ce crime avait soulevé la colère de plusieurs personnalités en République dominicaine et en Haïti. La mairesse

de Savanette à cette époque, Mme Guerda Benjamin, aujourd'hui (2016) candidate au poste de député de Savanette, avec d'autres personnes dont des membres de Regroupement des jeunes de Savanette (RAJES), du GARR, du *Sant Pou Ayiti*, avait mis sur pied un mouvement de protestation. Pendant ce temps, j'étais en République dominicaine chez le père Pedro Ruquoy. Apprenant la nouvelle, nous sommes allés à Cañada. Nous avions vu la tombe où le corps de Jeannot Succès avait été enterré. De retour à Barahona, Pedro, qui était aussi journaliste, a publié un article accompagné de photos dans le quotidien *El Diario*. Le président Rafael Hipólito Mejía Domínguez venait d'arriver au pouvoir en République dominicaine. Quelques jours plus tard, nous avions organisé un grand rassemblement avec la participation de plusieurs organisations haïtiennes et dominicaines venues de partout pour dire «JAMAIS PLUS». Nous avions planté sur la tombe une croix avec la même inscription. Cette même année, en 2000, un autre Haïtien qui traversait la rivière Massacre dans le Nord-Est avait aussi été lâchement fusillé. De grandes mobilisations ont eu lieu dans le Nord-Est, dont une cérémonie de prière avec des Dominicains et des Haïtiens rassemblés des deux côtés de la rivière Massacre. L'année 2000 a été terrible pour les migrants haïtiens et pour les relations haïtiano-dominicaines. Beaucoup d'assassinats ont été enregistrés. C'est l'année du massacre de Guayubin (le 4 janvier 2000), au cours duquel des militaires dominicains ont assassiné six jeunes Haïtiens et un Dominicain à bord d'un véhicule transportant des clandestins haïtiens.

LHM

Quelle a été la réponse de la justice dominicaine face aux actes de ces militaires ?

CL

Nous avions entrepris des démarches pour le cas de Jeannot Succès et pour celui de Guayubin. Le jour du rassemblement autour de la tombe de Jeannot Succès, le président Hipólito Mejía, qui venait de prendre le pouvoir à la suite du président Leonel Fernandez, avait fait survoler la frontière par des hélicoptères militaires pendant que se déroulait la cérémonie. Le nouveau gouvernement avait annoncé qu'il allait ouvrir une enquête. Nous avions contacté les témoins qui accompagnaient Jeannot Succès. Ils se sont rendus en République dominicaine et ont porté plainte au tribunal. Un avocat, qui avait l'habitude de travailler avec le père Pedro, actuellement procureur à Barahona, maître Esteban Sanchez, était responsable du dossier. Mais il n'y a pas eu de justice pour le cas de Jeannot Succès. Pour celui de Guayubin, nous avions suivi toute la procédure avec des

organisations dominicaines, mais là non plus il n'y a pas eu de justice. Au contraire, les militaires impliqués ont été libérés et blanchis par la cour martiale. Avec l'appui de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), nous avions présenté le dossier à la Commission interaméricaine des droits humains (CIDH). Après dix ans de procédures, le dossier a été accepté pour un jugement de la Cour interaméricaine de justice. La Cour a condamné la République dominicaine.

4.5. La violence, la justice et la défaillance de l'état civil haïtien

À partir du cas emblématique de l'assassinat de Jeannot Succès et observant les difficultés pour trouver les documents d'identité, dont des passeports pour les témoins qui devaient se rendre en RD pour porter plainte, le GARR s'est fortement impliqué dans les questions de l'état civil. En effet, pour pouvoir présenter le cas de Jeannot Succès devant la justice dominicaine, nous avions besoin de témoins. Les seuls témoins étaient les jeunes paysans qui accompagnaient le défunt dans son voyage. Pour les amener en République dominicaine, nous avions été confrontés au problème de l'absence d'acte de naissance, de carte d'identité et de passeport. L'un d'entre eux avait demandé l'émission de son acte de naissance à cinq reprises. À chaque fois, le document était refusé par le Service d'immigration parce qu'il comportait des erreurs. Pour effectuer ces démarches administratives, le paysan avait déjà vendu la seule vache qu'il possédait pour financer les nombreux déplacements que requérait la préparation de l'acte de naissance, pour payer les honoraires des avocats qui s'occupaient du dossier de déclaration tardive, tout cela avant de pouvoir faire la demande d'un passeport. Depuis lors, le GARR milite pour la réforme du système d'état civil en Haïti et pour que tous les Haïtiens puissent détenir ce document fondamental.

LHM

Quel est le Service d'immigration qui avait refusé les cinq actes de naissance délivrés au témoin ?

CL

La Direction haïtienne de l'immigration et de l'émigration. Pour faire un passeport, on exige un extrait des archives que très souvent le citoyen ou la citoyenne ne peut pas obtenir parce que son acte de naissance ne figure pas dans les registres de l'État. Sans cet extrait, on ne peut pas obtenir de

passeport. Pour résoudre le problème, il faut contracter les services d'un avocat pour régulariser la situation, obtenir les papiers d'identité (notamment l'extrait des archives) avant de pouvoir se présenter à nouveau au Service d'immigration pour le passeport. Tout cela fait perdre beaucoup d'énergie, de temps, d'argent, un luxe que la grande majorité des paysans pauvres ne peuvent pas se payer.

LHM

Qui délivre les actes de naissance ?

CL

Les officiers du système de l'état civil, mais souvent les documents sont remplis d'erreurs. Ce sont des violations du droit à l'identité et à la liberté de circulation.

LHM

L'immigration haïtienne, un organe de l'État haïtien, n'accepte pas un document fourni par un autre organe d'État ?

CL

C'est exact ! La loi décrit les démarches à entreprendre pour obtenir un acte de naissance pour un nouveau-né. Le délai est de 25 mois. Passé ce délai, il faut faire une déclaration tardive après avoir obtenu l'autorisation du doyen du Tribunal civil, ce qui coûte de l'argent et nécessite un avocat. Plusieurs décrets ont tenté d'écourter la procédure pour faciliter la rédaction des actes. Mais ces décrets sont limités dans le temps et comme le problème n'est jamais résolu à la base, de nombreux citoyens haïtiens n'ont toujours pas leur acte de naissance. Certains fonctionnaires ont continué à délivrer des actes de naissance en vertu du décret de 1982 alors qu'il était déjà expiré. Tous ces actes sont donc déclarés nuls. Mais quelle que soit la situation, même si l'acte est correctement rédigé, il faut présenter la preuve qu'il figure dans les registres de l'État gardés aux Archives nationales. Sans cet extrait, vous ne pouvez pas délivrer un passeport.

LHM

Est-ce le résultat de l'incompétence de l'État haïtien ou d'un dysfonctionnement des organes de l'État ?

CL

Les deux ! L'État haïtien peut produire cinq fois le même document sans s'en rendre compte. Il adopte un ensemble de mesures administratives qui souvent entravent l'accès des citoyens aux services plutôt que de le faciliter, sans pour autant renforcer le niveau de sécurité et de crédibilité des institutions publiques.

LHM

Avez-vous reçu le soutien de l'ambassade d'Haïti en République dominicaine ?

CL

Non. Nous n'avons jamais reçu de soutien de l'État haïtien ni de son ambassade à Santo Domingo dans tout ce que nous entreprenons. Ce sont des organisations de la République dominicaine et des universités qui nous ont aidés. Dans le cas précis de l'affaire Jeannot Succès, c'était l'avocat des *bateyes* qui travaillait avec le père Pedro qui s'est chargé du cas, et gratuitement.

LHM

Revenons à la question de l'état civil. Elle est importante. Vous avez fait cinq tentatives pour obtenir combien de passeports ?

CL

Nous avions besoin de trois passeports pour les trois témoins qui accompagnaient Jeannot Succès. Nous sommes parvenus à faire délivrer les passeports grâce à l'intervention de la directrice de l'Immigration d'alors, Mme Jeanne Bernard, donc grâce à une procédure spéciale. L'avocat a recueilli les témoignages, il a documenté les plaintes et elles ont été déposées chez le fiscal, l'équivalent du parquet dans le système judiciaire haïtien. Aucune suite n'a jamais été donnée à ce dossier.

LHM

Quels documents aviez-vous pour Jeannot Succès ? Était-il lui aussi sans papiers ?

CL

Jeannot Succès s'était rendu en République sans documents pour entrer légalement dans le pays, c'est-à-dire sans passeport et sans visa. J'ignore s'il avait un acte de naissance. Nous avions seulement une photo du cadavre et de sa tombe.

LHM

Le cas de Jeannot Succès vous a ouvert les yeux sur le problème de l'identification des Haïtiens en République dominicaine. Selon vous, ce problème renforce-t-il la vulnérabilité des Haïtiens, des jeunes en particulier, qui circulent entre Haïti et la République dominicaine ?

CL

Quand j'ai commencé à travailler sur le dossier des immigrants haïtiens en République dominicaine, nous avions eu des rencontres avec nos interlocuteurs de la société civile dominicaine. Dès la première rencontre, nos partenaires de l'autre côté nous ont dit : « *S'il vous plaît, permettez aux Haïtiens d'avoir des papiers d'identité haïtiens, parce que lorsque nous voulons les défendre, nous ne pouvons rien faire, c'est comme si la personne n'existait pas.* » En 2002, la question de l'état civil n'aurait pas été aussi difficile pour les témoins de l'assassinat de Jeannot Succès si ces derniers avaient au moins disposé de leur acte de naissance ou encore d'une carte d'identité haïtienne. On aurait aussi pu aider des travailleurs migrants expulsés à exiger de leurs employeurs le paiement de leurs salaires. Mais sans aucun document d'identité, on ne peut rien faire. Si la personne va au tribunal et déclare avoir été victime d'abus, elle ne peut pas être entendue si elle ne peut pas s'identifier avec un document d'identité reconnu par-devant un juge.

Je me rappelle encore du cas de trois jeunes haïtiens que des *bucones* avaient amenés dans un *batey* après leur avoir fait parcourir de nombreux kilomètres dans les montagnes et volé tout ce qu'ils avaient. Ils étaient tous mineurs. Le père Pedro les avait pris sous sa responsabilité et avait décidé de porter plainte à Neyiba contre le trafiquant. Le procès avait été retardé, car le traducteur qu'on avait trouvé (un Haïtien vivant dans les *bateyes*) n'avait pas de pièce d'identité. Il n'a donc pas été accepté comme traducteur au tribunal. Je me suis rendue tout de suite au tribunal. Je me suis alors proposée pour le remplacer, en utilisant mon passeport, ce qui a permis au procès d'avoir lieu. Les trafiquants ont été condamnés et les jeunes ont disposé de 24 heures pour quitter le territoire dominicain. Le lendemain, je les ai accompagnés à Port-au-Prince et ils sont rentrés chez eux.

LHM

Quel âge avaient ces jeunes, approximativement ?

CL

15, 16 et 17 ans, des mineurs. C'est pourquoi le père Pedro les avait pris en charge et les avait amenés devant le juge.

LHM

Ils voyageaient seuls ?

CL

Oui, avec l'aide d'un *boukonn* pour finir dans un *batey*. La question de l'état civil est un problème grave. Pour défendre les immigrants, il faut d'abord pouvoir les identifier. Voilà pourquoi, très tôt, le GARR a commencé à travailler sur la question de l'identité des Haïtiens en République dominicaine. C'est dans ce contexte que j'ai réalisé mon premier travail de diagnostic du système de l'état civil haïtien (Groupe d'appui aux rapatriés et aux réfugiés [GARR] et Droits et démocratie [RD], 2007). Ce travail m'a permis de comprendre que l'origine du problème de l'absence de documents d'identité des migrants haïtiens se trouve en Haïti. Même quand quelques-uns disposent de leurs documents, ces derniers peuvent se révéler n'être d'aucune utilité parce qu'ils ne figurent pas dans les registres de l'État ou parce qu'ils sont bourrés d'erreurs.

En 2002, le président Aristide, à la suite d'une visite en République dominicaine, avait pris la décision de délivrer des pièces d'identité (passeports, actes de naissance et cartes d'identité) aux immigrants haïtiens vivant dans le pays voisin. Un bon nombre d'actes de naissance ont ainsi été préparés et remis aux immigrants haïtiens. Mais puisqu'il n'y avait pas une bonne réflexion à la base de cette louable décision, ni une organisation appropriée pour l'appliquer, beaucoup de ces actes de naissance n'ont jamais été enregistrés légalement. Après le tremblement de terre, en 2011 et 2012, dans le cadre d'un programme de demandes de résidence pour des immigrants haïtiens avec Movimiento de Mujeres Dominico-Haitianas (MUDHA) et le UNHCR, le GARR a essayé, sans succès, de retrouver ces actes de naissance aux Archives nationales. Pourtant, la plupart des personnes concernées avaient en main leur acte de naissance qu'elles avaient obtenus en 2002. Mais puisqu'on ne pouvait pas les retrouver dans les Archives de l'État, on ne pouvait pas en produire d'extraits et la démarche pour préparer les passeports avait été bloquée. Le directeur des Archives

nationales nous a dit qu'il semblerait que des gens travaillant dans les consulats et à l'ambassade d'Haïti en 2004 soient partis avec les registres, à la suite du départ précipité d'Aristide. Beaucoup de ces dossiers ne sont donc jamais arrivés, ni aux Archives nationales, ni au ministère des Affaires étrangères.

LHM

Dans le contexte de cette crise des relations haïtiano-dominicaines (2016), l'État haïtien devrait-il faire quelque chose pour que ses citoyens soient munis de papiers d'identité ? Où en sommes-nous selon vous ?

CL

Ce qui s'est passé en République dominicaine avec le Programme d'identification des immigrants haïtiens (PIDIH) est un véritable scandale (Alterpresse, 2015). Le quotidien haïtien *Le Nouvelliste* a écrit un article à ce sujet, « Plus qu'un échec, c'est un scandale » (*Le Nouvelliste*, 2016). Un rapport interne commandité par le ministère des Finances a montré comment les fonds alloués pour le fonctionnement du PIDIH ont été gaspillés. L'ambassadeur haïtien en République dominicaine, Daniel Supplice, a perdu son poste dans la foulée parce qu'il voulait prendre le contrôle de ce programme dirigé depuis le Palais national et qui contribuait à semer la pagaille devant l'ambassade. De longues files d'attente se formaient devant la représentation diplomatique. Des citoyens haïtiens y passaient la nuit pour avoir une chance d'accéder à ce service. En raison de ce chaos, le bureau du PIDIH a été chassé du quartier par les habitants.

LHM

Ils faisaient attendre leurs concitoyens sans leur donner de délai ?

CL

C'est exact. Les gens venaient de partout pour s'inscrire. Mais le service était lent et mal organisé.

LHM

La République dominicaine avait convenu de leur donner des permis de séjour ?

CL

Oui, mais à la condition de connaître leur véritable identité. Des documents tels que les actes de naissance, les cartes d'identité et les passeports sont du ressort de l'État haïtien. Sous le gouvernement Martelly-Lamothe, l'ancien premier ministre Laurent Lamothe est allé en République dominicaine en 2014. Il a fait de grandes promesses en annonçant qu'il allait délivrer 300 000 actes de naissance, autant de passeports et de cartes d'identité aux citoyens haïtiens. Ces promesses sont la preuve qu'il n'était pas au courant de la réalité de l'état civil en Haïti. Jusqu'à présent, l'État haïtien ne parvient pas à enregistrer les 250 000 naissances annuelles sur le territoire national. Comment pourrait-il faire pour délivrer 300 000 actes supplémentaires ? Ces dirigeants n'ont pas tenu compte des moyens de l'État en assumant ces engagements et ont fait preuve d'une grande légèreté et d'une méconnaissance des dossiers.

LHM

Quelle a été la réponse des Dominicains devant la paralysie de l'État haïtien face à cette question ? Les Dominicains ont-ils donné des documents de séjour aux migrants haïtiens dans le cadre du programme Plan national de régulation des étrangers (PNRE) ?

CL

Oui. Voyant les difficultés de l'État haïtien à tenir ses promesses, et face aux nombreuses critiques, les Dominicains ont accepté de recevoir les inscriptions des migrants haïtiens pour le PNRE avec une attestation d'identité prouvant que l'État haïtien reconnaissait ces personnes comme ses ressortissants en attendant que les documents d'identité soient prêts.

LHM

Sur les 300 000 promis, combien ont été distribués ?

CL

Ils ont fourni à peine 3 000 passeports jusqu'en février 2016 et moins de 50 000 actes de naissance et Cartes d'identification nationale sur une période d'une année.

LHM

Que sont devenus ces actes de naissance ?

CL

Ils ont réussi à en remettre une partie à leurs propriétaires. Mais ils n'arrivent pas à [en] distribuer une bonne partie parce que le service a été mal organisé dès le départ. J'ai eu un entretien avec les directeurs respectifs des Archives nationales et de l'Office national d'identification (ONI). Mais, le problème reste leur distribution.

LHM

Les Archives nationales gardent les documents ?

CL

Les pièces d'identité sont à l'ambassade. Mais les responsables prétendent ne pas trouver un espace à louer pour héberger l'infrastructure nécessaire pour les distribuer.

LHM

Pourquoi ?

CL

Ils disent qu'ils ne savent pas où trouver les propriétaires de ces documents.

LHM

Mais ils représentent ces gens !

CL

En théorie, oui. Ils les ont fait venir de partout, jusqu'à Santo Domingo, pour collecter les informations permettant la préparation des documents. Mais rien n'a été organisé pour la distribution des documents une fois prêts. Maintenant, l'ambassade est ouverte le samedi et le dimanche, le temps de distribuer quelques pièces d'identité. Mais cela ne suffit pas. Le ministère des Finances vient de publier un rapport interne sur l'utilisation des deux millions de dollars qui étaient disponibles pour la fabrication des documents d'identité. C'est une catastrophe !

LHM

C'est un rapport du ministère des Finances ?

CL

Oui. C'est un rapport interne justifiant les dépenses faites des deux millions de dollars pour le PIDIH. On a découvert que ces fonds ont financé des activités qui n'ont rien à voir avec le PIDIH, comme des voyages en Corée du Sud, l'achat d'œuvres d'art, etc. Ce programme représentait de grands enjeux pour l'image d'Haïti. Et le pays a laissé passer l'occasion de montrer aux Dominicains qu'il est capable de relever le défi. J'ai récemment donné une conférence et quelqu'un de l'auditoire est intervenu et a dit que la crise actuelle entre Haïti et la République dominicaine posait la question de la propre identité de l'État haïtien, parce que quand un État n'arrive pas à se défendre, à défendre ses propres citoyens et à les identifier, c'est comme s'il n'existait pas.

LHM

L'État haïtien démissionne de l'une de ses fonctions les plus importantes qui est le contrôle de sa propre population…

CL

C'est exact. C'est l'une des fonctions régaliennes d'un État de pouvoir dire qui est son citoyen ou sa citoyenne et qui ne l'est pas.

LHM

Il est donc clair que la situation des rapatriés devient de plus en plus difficile, n'est-ce pas ?

CL

Absolument, car on ne peut même pas établir l'identité de ceux et celles qui retournent. En écoutant l'histoire des gens qui sont rapatriés ces jours-ci à la suite de la clôture du PNRE, on se rend compte que leur situation est révélatrice de la profondeur de la crise de la paysannerie et de l'État haïtien. Quand ils vous racontent comment et pourquoi ils sont partis, on comprend qu'ils étaient abandonnés depuis longtemps par l'État. Ce qui les avait poussés à partir, c'est la sécheresse, le chômage, la pauvreté extrême. Mais ce que je viens d'indiquer n'est que la manifestation d'une

crise plus profonde de la paysannerie et de la place des jeunes au sein de celle-ci et de la société haïtienne en général. La majorité de la population haïtienne, jusqu'en 2015, résidait dans les zones rurales. En 2016, selon ce qui est dit, on est à 50% urbain et 50% rural. Mais nous avons une population de jeunes très élevée, 60%, qui délaisse de plus en plus la campagne. L'espace rural en Haïti est caractérisé par une grave dégradation de l'environnement, la paupérisation de ses villes rurales et la disparition d'une agriculture organisée. Les jeunes des régions rurales d'Haïti n'ont plus la configuration sociale de la famille, du travail et de la société pour guider leur parcours de vie (Marcelin, 1990, 2012). L'élimination progressive de l'économie agricole, les catastrophes naturelles et l'absence d'infrastructures et de services accélèrent la migration depuis les zones rurales (Marcelin, Cela et Shultz, 2016). Et c'est pourquoi, après avoir abandonné l'espace rural, il est si difficile pour les jeunes de revenir chez eux, dans ce dénuement total. Ils préfèrent rester aux alentours de la frontière, en cherchant à saisir la moindre occasion pour retourner en République dominicaine. C'est la crise de la paysannerie! La crise de l'État haïtien au cœur d'une société haïtienne en crise!

LHM

Un changement est-il possible, selon vous?

CL

La structure actuelle de l'État continue d'exclure la majorité de la population, comme au temps de l'esclavage. C'est le même système d'exclusion qui se perpétue. Il faut le changer, mais comment? Il y a un auteur qui a dit qu'on ne peut pas changer un système si on ne le connaît pas. C'est comme une machine. On ne peut pas changer une pièce si on ne sait pas comment elle fonctionne, sinon elle tombe à nouveau en panne. Il faut comprendre son fonctionnement ainsi que le rôle de chaque pièce pour pouvoir changer celle qui est défectueuse, ou encore en changer le moteur. Et c'est ce qui arrive au mouvement populaire haïtien. Des jeunes s'impliquent dans le mouvement social, sans mémoire, sans aucune connaissance de l'histoire, sans une compréhension profonde du mode de fonctionnement de l'État en Haïti. Ils font de grands efforts, ils dépensent beaucoup d'énergie, mais le mouvement stagne. Ils errent, ils se perdent dans la recherche de la voie à suivre. Malgré ces égarements, nous ressentons un nouveau souffle qui arrive. Un mouvement est en marche. Les jeunes cherchent quelque chose que l'État ne peut pas donner. Mais il ne peut plus récupérer ces mouvements.

4.6. La frontière binationale, les droits de l'homme et la coopération internationale

LHM

Revenons maintenant sur les réseaux frontaliers de défense de droits humains. Il existe ce discours qui affirme qu'Haïti et la République dominicaine sont deux nations qui se détestent, mais on peut cependant observer toute une série de pratiques qui contredisent ce discours et tentent de montrer aux deux peuples que leurs destins sont liés. Actuellement, combien d'organisations travaillent à la frontière ? Sont-elles affectées par la tension permanente entre Haïti et la République dominicaine ?

CL

Au cours des trente 30 années, nous nous sommes battus dans beaucoup de domaines afin de réaliser un travail de rapprochement, de dialogue, entre Haïti et la République dominicaine. Certaines organisations agissent de bonne foi et maintiennent cet objectif malgré les tensions. D'autres agissent en fonction d'intérêts personnels, à la recherche de financement, car c'est très à la mode de parler de « binational ». L'Union européenne soutient depuis plusieurs années des projets binationaux. Une partie de ces fonds est allouée aux gouvernements des deux pays, une autre aux ONG. Certaines organisations n'ont rien à voir avec l'effort de rapprochement entre les deux sociétés et ne comprennent même pas ce que veut dire le terme *binational*, mais elles se présentent comme candidates pour des projets frontaliers. Lorsque surgissent des problèmes, on ne les voit jamais, on ne les entend jamais ! Ce sont presque toujours les mêmes organisations qui s'aventurent des deux côtés. Je dis toujours que le binational est une construction, un positionnement, un combat. C'est une position par rapport à ce que nous voulons pour notre île : la paix et non la zizanie ! Le respect et non le mépris ou l'humiliation. Nous voulons nous défaire de l'injustice en passant par une transformation. C'est quelque chose à construire, un processus. Ce n'est pas un projet ponctuel qu'on développe avec un financement éphémère et qu'on arrête dès que le financement est terminé. Le binational est une construction à long terme.

LHM

Qu'est-ce que ce positionnement implique pour le destin des deux peuples ?

CL

Quand je parle de positionnement, je veux faire la différence entre les gens qui élaborent des projets binationaux pendant que la situation à la frontière se dégrade et ceux qui travaillent effectivement pour que les relations s'améliorent en s'investissant tous les jours dans la résolution de problèmes, avec ou sans argent. Le positionnement veut dire aussi la dénonciation, le rejet de certains discours qui humilient l'autre. C'est aussi la manifestation de sympathie, d'empathie, de solidarité, de confiance les uns envers les autres. Haïti vit une situation dramatique : le binational ne doit pas être un prétexte pour profiter au maximum de cette faiblesse, mais au contraire cela devrait mener à une véritable collaboration pour permettre au pays de bénéficier de plus de moyens, au bénéfice des deux pays de l'île. Il ne s'agit pas d'un partage plus ou moins égal des fonds disponibles. Certaines personnes ont des positions inexplicables. Elles déforment les informations sur la situation de la frontière pour attirer des ressources dans leur région. Souvent, c'est la République dominicaine qui en sort gagnante, car il est bien plus facile d'y réaliser un projet là-bas qu'en Haïti.

LHM

De fait, la République dominicaine a un pouvoir qui joue en défaveur d'Haïti.

CL

C'est exact. Voilà pourquoi le binational n'est pas une simple affaire de projets, mais une construction pour rééquilibrer les relations de pouvoir. Un positionnement sur le binational permettrait à Haïti de bénéficier du soutien de son voisin pour avancer. La partie qui détient le plus de moyens, celle qui domine, devrait parfois modérer un peu son appétit, se passer de quelques avantages qu'elle peut facilement gagner, pour permettre à l'autre d'avancer. L'objectif du binational devrait être la recherche de l'équité ou, du moins, la réduction des déséquilibres, des inégalités, pour construire de meilleures relations sur l'île. Malheureusement, ce n'est pas le cas.

Sur le plan de la société civile, les organisations des deux pays ont beaucoup travaillé ensemble, en particulier celles qui agissent dans le domaine de la migration et des droits humains. Aujourd'hui, toute une série d'organisations existent à la frontière. Le GARR est là depuis 1999. Il dispose de bureaux à Belladère, Lascahobas, Thomassique, Fonds-Verrettes et des antennes à Anse-à-Pitres, Grand Bois, etc. D'autres organisations, comme Solidarité frontalière, sont présentes dans plusieurs

points frontaliers. Le Réseau Jeannot Succès est là, des deux côtés. On observe de plus en plus l'implication des organisations de la société civile dans ce qui se passe à la frontière, notamment pour les sujets qui ont rapport avec les droits humains (Solidaridad Fronteriza-Solidarité Fwontalye [SF], 2007). Avant, personne n'accordait d'importance aux migrants qui arrivaient dans ces communautés, hormis quelques personnes de bonne volonté, souvent proches des Églises qui leur faisaient la charité. On embauchait en cachette. On trafiquait des êtres humains au vu et au su de tout le monde. Voilà pourquoi nous avions encouragé la création de comités citoyens de vigilance à la frontière, pas seulement pour les immigrants, mais pour tous les usagers, les voyageurs, les marchands, les transporteurs, etc. Ils peuvent tous être victimes d'abus et de violence. L'organisation des principaux acteurs est aussi encouragée afin qu'ils parlent de leur propre voix lors des discussions.

4.7. Le partenariat et les préjugés

LHM

Comment percevez-vous l'effort de solidarité et de partenariat interorganisations en République dominicaine ?

CL

Ce n'est pas un pari gagné d'avance, mais un effort permanent des deux côtés. Il y a tout un travail à faire au regard des mentalités. Nous avons parfois des réunions difficiles avec les Dominicains. Chacun y vient, de bonne volonté, mais aussi avec tout le poids du passé, des préjugés, de l'histoire. Les deux pays sont infestés d'une forme de « racisme », de préjugé négatif, envers les pauvres, en général, et les plus démunis, en particulier. L'image que se font les Haïtiens des Dominicains est le produit de structures et de processus historiques profondément ancrés dans nos psychés. Il en est de même des Dominicains : le récit et l'image qui dominent représentent Haïti comme la quintessence de la sauvagerie et de l'état de nature. Ces représentations véhiculent une conception des Haïtiens comme étant essentiellement vils et pauvres. Ces représentations traversent toutes les formes sociales et culturelles des deux sociétés. Les acteurs solidaires et les partenaires doivent eux-mêmes combattre leurs propres démons. Nous ne sommes donc pas totalement libres des conditions objectives qui ont informé et filtré nos subjectivités, nos visions réciproques de l'Autre. La solidarité et les conditions de partenariat ne sont donc pas gagnées d'avance, elles doivent être construites et reconstruites constamment.

Par exemple, avec nos amis et partenaires dominicains, nous discutons beaucoup, car souvent les Dominicains ont une vision très arrêtée d'Haïti. Ils ont parfois une attitude faite de pitié et d'une volonté de faire la charité. Pour donner un exemple, si vous êtes invité à une réunion, vous y êtes présent, mais on ne vous considère pas comme un interlocuteur égal, tout comme votre pays. Notre démarche se situe dans une perspective des droits de l'Homme : pas de charité ni de pitié. Chaque acteur est important et peut apporter quelque chose. Nous devons apprendre des Dominicains, mais eux aussi doivent apprendre de nous ; ils doivent connaître notre langue, le créole, de la même manière que nous apprenons l'espagnol, afin de pouvoir discuter dans les deux langues lors de réunions, notamment.

LHM

Ce que vous dites montre que cette construction demande une vigilance constante sur nous-mêmes et sur la façon dont nous voulons investir cette relation entre voisins, n'est-ce pas ?

CL

C'est exact. Par exemple, les Dominicains nous font des reproches. Ils disent que nous nous présentons toujours comme des victimes et, en quelque sorte, ils ont raison, alors que nous oublions parfois qu'ils ont aussi des problèmes. Je me rappelle qu'au cours d'une rencontre entre le comité de droits humains de Ouanamithe et celui de Dajabon, les deux parties étaient sorties fâchées parce que l'un n'était pas content du comportement de l'autre. Un chauffeur dominicain qui conduisait un gros camion avait tué un enfant sur la route menant au Cap-Haïtien. Le chauffeur a été mis en détention préventive et son camion, confisqué en Haïti. La population a tendance à prendre la place de l'État pour ce faire. Les Dominicains nous ont reproché de n'avoir rien fait pour défendre le chauffeur. Et les Haïtiens ont dû mettre des avocats au service du Dominicain. La vigilance dont nous parlons passe par des rapports égalitaires et elle doit être constante à tous les niveaux, franche et sincère.

LHM

Est-ce que les pays donateurs appuient des activités solidaires menées à la frontière ?

CL

Oui, mais pas de manière structurée. Il s'agit souvent d'aide fournie dans le cadre de projets ponctuels, excepté le cas de quelques ONG européennes, par exemple Christian Aid, une organisation anglaise, ou encore l'Aide de l'Église norvégienne (NCA), qui appuient les organisations qui réalisent ce genre de travail à long terme. Il existe cependant une sorte de collaboration permanente entre les habitants des deux côtés de la frontière, notamment entre les paysans. De nombreux cultivateurs haïtiens travaillent en République dominicaine comme ouvriers agricoles. De plus en plus, les Dominicains des couches sociales pauvres préfèrent s'insérer dans d'autres secteurs d'activité, comme le créneau de la mototaxi, laissant ainsi le travail agricole aux Haïtiens.

Je me rappelle de l'opération « Sauve qui peut » de Neyiba, en 2013. À la suite de l'assassinat d'un Dominicain pour lequel un Haïtien avait été accusé, de nombreux actes de vengeance contre la communauté haïtienne avaient été enregistrés. Des familles entières avaient dû fuir. Une situation qui dérangeait les agriculteurs de la frontière, surtout les paysans haïtiens qui travaillent selon le « système de moitié[7] » dans des champs appartenant à des Dominicains ou encore dans de grandes plantations de tomates, de café, de riz, d'agrumes, etc. Le travail dans les grandes plantations se fait souvent avec de la main-d'œuvre haïtienne et une bonne partie des produits agricoles est écoulée sur le marché haïtien. C'est ce que nous appelons l'interdépendance économique entre les deux peuples. Pour nous, la reconnaissance de cette réalité doit s'imposer afin que nous puissions avoir des échanges harmonieux et aboutir à des changements véritables dans les conditions de vie et de travail des ouvriers. On ne peut pas empêcher les Haïtiens de traverser la frontière pour trouver du travail. Aujourd'hui, les Dominicains ont besoin de notre main-d'œuvre pour produire la nourriture de leur population et des quatre millions de touristes qu'ils reçoivent chaque année. Ils ont également besoin de notre marché pour écouler leurs productions. Nous leur offrons beaucoup d'avantages sur le plan économique. Donc, il faut bien gérer cette relation, cette interdépendance économique, pour qu'elle soit au bénéfice des deux pays.

Entre les organisations dans différents secteurs, la collaboration est plus permanente, plus régulière. Au niveau des Églises, de l'État, de petits efforts de collaboration ont aussi été réalisés ces dernières années. Les structures de santé ont mené des opérations conjointes, car une épidémie

7. L'expression *de moitié* désigne une forme d'arrangement entre un propriétaire terrien et un travailleur agricole, dans lequel ce dernier apporte tous les intrants pour la culture en échange de la remise au propriétaire de la moitié de la récolte. Cela se fait donc aux dépens de tous les investissements (et des dettes) du travailleur.

déclarée dans un pays peut rapidement se propager dans l'autre territoire en attaquant des animaux, des plantes ou des êtres humains. Ç'a été le cas pour le chikungunya, pour le virus Zika, etc.

LHM

Si ce n'était des activités des réseaux, des organisations de défense des droits humains, des Églises, des associations communautaires tant en Haïti qu'en République dominicaine, qu'adviendrait-il des migrants haïtiens ? Sans l'intermédiaire des institutions de la société civile, quelle serait la contribution de l'État haïtien à la résolution des problèmes des migrants ? Est-ce que l'État utilise la présence de ces institutions pour se rendre visible dans la prise en charge des questions migratoires ?

CL

Sans ces organisations, ces immigrants n'auraient aucune voix et seraient davantage victimes d'abus de toutes sortes. La présence de l'État haïtien auprès de ses ressortissants migrants en République dominicaine est peu visible et très faible. Il n'utilise pas les canaux des organisations d'accompagnement de migrants pour assurer une plus grande proximité auprès de ses citoyens. Aujourd'hui, un gouvernement, un président, un premier ministre ne peut pas parler des relations haïtiano-dominicaines sans tenir compte de la question migratoire. Haïti ne peut pas nier qu'une partie de son histoire est liée à celle de la République dominicaine. En travaillant sur le dossier de la migration, nous n'avions pas simplement dénoncé des abus mais aussi élaboré des propositions que nous avons soumises aux différents gouvernements qui se sont succédé en Haïti. Depuis 2002, et tout particulièrement entre 2005 et 2010, nous avons beaucoup travaillé avec des organisations dominicaines, des avocats dominicains, des sociétés civiles des deux côtés, par exemple le Centre culturel dominicano-haïtien (CCDH), le MUDHA de la feue militante de droits humains Sonia Pierre.

Dans le PNRE, nous avions noté que des éléments que nous avions proposés pour la régularisation éventuelle des immigrants haïtiens en République dominicaine ont été repris. Tous les gouvernements haïtiens post-1986 ont reçu ces propositions. L'une des choses sur lesquelles nous avions toujours insisté est le fait qu'aucun des deux pays ne pourra jamais, à lui seul, résoudre tous les problèmes liés à cette migration. Nous leur avions toujours proposé de collaborer avec les institutions capables de les aider à mettre en place leurs orientations, parce que […] certaines organisations bénéficient d'une longue expérience [de travail] auprès des migrants : elles savent où se trouvent les gens, ce qu'ils font, elles peuvent aider à les identifier. Malheureusement nos conseils n'ont pas été suivis.

Prenons l'exemple du PNRE : ça pouvait être une bonne stratégie, mais le contexte à partir duquel il a été élaboré n'a pas facilité sa mise en œuvre. On se méfiait de ce plan à travers lequel les Dominicains cherchaient en fait à réaliser ce qu'ils avaient toujours voulu : gérer la question des apatrides en faisant passer pour Haïtiens des Dominicains d'origine haïtienne nés sur leur territoire.

L'application du plan posait donc un sérieux problème. Tout en disant vouloir régulariser les immigrants, on exigeait en même temps de ceux qui étaient nés là-bas et qui n'avaient pas de papiers d'identité d'aller se faire enregistrer en tant qu'étrangers au cours de la même période. Cela a créé une grande confusion pour la population concernée. Parfois, ces gens ont tellement souffert qu'ils ne savent plus qui ils sont. On discute avec eux d'un tas de choses qu'ils ne comprennent pas. La seule chose dont ils sont sûrs, c'est qu'ils sont nés sur un territoire, qu'ils ont vécu à tel endroit toute leur vie, qu'ils y ont des amis, des attaches et que leurs parents sont originaires d'Haïti. Toutes ces confusions sont manipulées pour marginaliser ces gens. Ils sont allés plus loin encore en retirant leurs documents d'identité à ceux qui en avaient déjà. De ce fait, ce plan, qui aurait pu être une initiative heureuse pour la population migrante en République dominicaine, s'est transformé en un cauchemar pour des milliers de Dominicains qui sont devenus des apatrides.

Je me souviens de Guy Alexandre, l'ancien ambassadeur d'Haïti en République dominicaine, aujourd'hui décédé. Ensemble, nous avions déployé beaucoup d'efforts pour promouvoir un dialogue sérieux entre les deux pays après l'adoption par la Cour constitutionnelle dominicaine de l'arrêt 168-13 qui dénationalisait des milliers de personnes nées de parents étrangers, la plupart venant d'Haïti. Nous avions réussi à organiser une ou deux rencontres avec le gouvernement haïtien lors desquelles nous avions présenté nos propositions. Nous avions aussi sollicité la participation de la société civile dans les négociations avec les Dominicains. Il nous a été répondu que les homologues dominicains n'étaient pas d'accord avec la participation du secteur des droits humains à ces discussions. Par contre, le secteur privé des affaires, qui n'a jamais levé le petit doigt sur la question migratoire, était représenté. À notre grand étonnement, au lieu de parler de problèmes liés à la thématique des migrations, au lieu de se concentrer sur les problèmes des migrants et de l'incidence de l'arrêt 168-13, qui avait soulevé l'indignation dans le monde entier, les débats lors de ces rencontres ont porté sur d'autres thématiques, comme les relations commerciales, la gestion de la frontière, etc. C'est une façon de court-circuiter la réflexion et de préserver les intérêts de gens puissants des deux côtés. L'État haïtien et, en fait, les deux gouvernements pratiquent une sorte de « politique de marronnage » l'un envers l'autre. Ils ne veulent pas discuter des questions fondamentales, ni prendre de décisions. Ils font « comme si ». La Commission mixte qu'ils ont instituée ne fonctionne pratiquement pas. Les

Dominicains ont malgré tout réussi à fournir des permis de séjour à plus de 150 000 personnes. Mais l'État haïtien n'a pas assumé son devoir d'identifier ses ressortissants en leur fournissant des documents d'identité.

Le Programme d'identification des immigrants haïtiens (PIDIH) aurait pu être une grande initiative. Le PNRE aurait pu lui aussi mieux fonctionner dans un contexte différent si des concertations avaient été faites au préalable des deux côtés. Nous avions malheureusement dû constater que c'était à cause de la pression internationale mais aussi nationale en République dominicaine que les autorités avaient fini par adopter quelques mesures en faveur des migrants. C'est le même cas pour Haïti avec le PIDIH. Donc, aujourd'hui, il y a des gens qui continuent d'évoluer sans papiers. Et le nombre d'apatrides en République dominicaine a augmenté. Le dernier rapport des Nations Unies sur les droits de l'Homme en Haïti, le rapport annuel d'Amnesty International sur la Caraïbe pour 2015, ainsi qu'un rapport de la Commission interaméricaine des droits de l'Homme, ont mis en évidence ce grave problème. La situation n'a pas beaucoup évolué. Les deux pays ont perdu une occasion très importante de trouver des solutions aux problèmes issus d'une migration vieille de presque un siècle et que les deux États ont à un moment donné encouragée. Mais ce n'est pas dans l'intérêt des secteurs dominants, des deux côtés, de changer la situation, tout comme ils n'ont jamais fait fonctionner les commissions mixtes. Quand l'ex-premier ministre haïtien, Laurent Lamothe, devait prendre une décision, il est allé discuter directement avec la République dominicaine sans passer par cette commission. Et vous savez quoi ? Il a même monté une autre commission mixte parallèle. Derrière ce manque de volonté de l'État, on retrouve de puissants groupes économiques haïtiens et dominicains qui ont intérêt à ce que cette situation se maintienne et que les États des deux pays ne s'entendent jamais sur le dossier migratoire. On a soudainement vu le premier ministre Laurent Lamothe discuter d'un tas d'autres choses n'ayant [rien] à voir avec les problèmes de migration. Les sujets tournaient autour du commerce des œufs, du salami, du fer, du ciment alors que se posait avec acuité le problème de la survie de gens arrêtés, de ceux vivant sous la menace de déportations ou tués par des civils.

4.8. La frontière binationale et la circulation d'étudiants haïtiens en République dominicaine

LHM

Pouvez-vous nous parler des jeunes Haïtiens qui étudient en République dominicaine ? Avez-vous eu l'occasion de les rencontrer au cours de votre travail ou par l'intermédiaire d'autres organisations qui travaillent avec eux ? Quel est leur profil ?

CL

Je n'ai pas eu dans mon expérience à travailler directement avec les étudiants haïtiens en République dominicaine. Cependant, j'ai eu à suivre quelques cas de violations de droits humains qui ont rapport avec des étudiants. Mais ce sont surtout des anecdotes de gens proches des étudiants qui ont attiré mon attention par rapport à ce groupe. En province, en Haïti, je rencontre des parents avec qui j'ai l'habitude de travailler, des paysans, des animateurs, des gens à faibles revenus. En leur demandant des nouvelles de leurs enfants, j'ai été fort surprise d'apprendre que plusieurs étudiaient en République dominicaine. Cela a suscité ma curiosité. Pourquoi envoient-ils leurs enfants étudier là-bas ? N'est-ce pas plus cher ? Ils doivent être nourris, logés et leur scolarité doit être payée. J'ai découvert que beaucoup de ces familles avaient très souvent une relation en République dominicaine ou bien connaissaient des associations religieuses qui prennent parfois en charge l'hébergement des enfants. Dans d'autres cas, les étudiants sont issus de familles qui peuvent se permettre de louer un appartement et de les nourrir. Dans tous les cas de figure, il existe quelque part des ressources, des contacts qui permettent de financer ou de supporter le coût de ces études.

LHM

J'ai également observé des cas d'enfants haïtiens aux États-Unis dont les parents ne peuvent pas payer les frais universitaires, ou qui ne sont pas admissibles aux yeux des universités américaines, et qui partent étudier en République dominicaine. J'ai interviewé beaucoup de jeunes Haïtiens sur ce sujet. C'est un mouvement en sens inverse, qui part des États-Unis vers la République dominicaine, avec des jeunes qui sont des résidents américains et qui circulent régulièrement en République dominicaine pour étudier, particulièrement dans le domaine de la médecine et d'autres professions qui leur garantiront une forme d'intégration dans la société américaine.

CL

Exactement ! On rencontre des jeunes issus de toutes les couches sociales qui vont étudier en République dominicaine, même ceux issus de familles peu aisées. Je connais des familles qui sont propriétaires de grands magasins et de *business* importants en Haïti et qui envoient leurs enfants étudier là-bas. Je connais des familles qui envoient en République dominicaine du riz, des haricots d'Haïti pour nourrir leurs enfants, comme faisaient dans le temps les parents de la province envers leurs enfants partis en ville

pour leurs études. Quand je leur [ai] demandé s'ils étaient sûrs que ces études n'étaient pas moins chères en Haïti, la grande majorité [ont] répondu que le coût de l'université en Haïti est plus élevé.

LHM

La qualité de l'enseignement sera également différente, n'est-ce pas ?

CL

Probablement, mais pas pour toutes les universités ou tous les centres de formation, car en République dominicaine il y a aussi des institutions et des centres universitaires qui n'apprennent pas grand-chose aux jeunes. Ce qui se passe à l'Université d'État d'Haïti décourage aussi les parents. Non seulement cette Université d'État ne peut pas absorber la grande demande de jeunes qui veulent faire des études supérieures, mais son fonctionnement occasionne beaucoup de gaspillage et de perte de temps en raison des crises qui y éclatent régulièrement. Les facultés sont souvent en grève. Certains jeunes refusent d'aller à l'Université d'État d'Haïti parce que, selon eux, c'est un lieu de désordre permanent et qu'à tout moment n'importe qui peut paralyser l'Université. Donc, certains parents préfèrent envoyer leurs enfants en République dominicaine. La majorité part étudier à Santo Domingo, la capitale, et à Santiago, la deuxième ville […] du pays. Quelques-uns étudient aussi à Barahona et à l'Est.

En République dominicaine, l'étudiant étranger doit payer ses études en dollars américains. Une forme d'exception est autorisée pour les Haïtiens. Il y a de très bonnes universités en République dominicaine, comme celle de l'Église catholique Puca Maima Madre y Maestra à Santiago, Universidad Iberoamericana (UNIBE), Universidad Tecnolica de Santiago (UTESA), etc. De nombreux jeunes Haïtiens y font leurs études. Il y a également des étudiants qui vont dans des écoles supérieures techniques.

Une autre raison qui pousse les parents à envoyer leurs enfants en République dominicaine est la possibilité d'obtenir des crédits pour financer leurs études, ce qui est pratiquement impossible en Haïti. J'ai des amis qui ont des enfants qui étudient en République dominicaine. Une fois arrivé le moment du paiement des frais universitaires, on leur demande de chercher des sponsors capables de leur donner une lettre de garantie. Si vous êtes une personne identifiable avec une adresse permanente et qui assume dans cette lettre la responsabilité du remboursement en cas de non-paiement, ils acceptent le jeune à l'université et les parents se débrouillent pour honorer leur dette. Il existe également des programmes de bourses qui permettent à des étudiants de réduire le coût des études. Ces possibilités sont rares en Haïti.

LHM

Ces jeunes font-ils face aux mêmes types de discrimination que d'autres groupes de migrants haïtiens ? Ont-ils besoin d'instruments garantissant [le respect de] leurs droits en République dominicaine ?

CL

Oui, ils subissent aussi des discriminations. Ils font face à beaucoup des difficultés auxquelles est soumise la population d'origine haïtienne en général. Les Dominicains ont une vision négative d'Haïti qui est alimentée depuis l'enfance. Mais, une chose que je peux vous dire, c'est que les jeunes Haïtiens font beaucoup d'efforts pour réussir leurs études, et de ce fait contribuer à changer la perception qu'ont les Dominicains d'Haïti et des Haïtiens. Mais il y a le problème de la disparité dans le système éducatif en Haïti. De ce fait, l'on retrouve des jeunes issus de ce qu'on appelle les « bonnes écoles », qui intègrent facilement n'importe quelle institution à l'étranger, tandis qu'il y en a d'autres qui ont des difficultés. Je me rappelle d'une anecdote : le président Leonel Fernandez remettait des distinctions aux meilleurs étudiants du pays. À un moment donné, ils se sont rendu compte que les Haïtiens figuraient parmi les plus brillants ! Les jeunes Haïtiens qui savent pourquoi ils sont en République dominicaine et qui prennent au sérieux leurs études se débrouillent très bien.

En tout cas, les Haïtiens y ont une très bonne renommée en tant qu'étudiants. Je crois que leur contact avec les jeunes Dominicains est un facteur qui peut contribuer à provoquer un changement de mentalité. Leur présence permet de montrer que tous les Haïtiens ne sont pas des coupeurs de canne, des ouvriers de la construction, des mendiants ou encore des marchands de rue. Il y a aussi quelques professeurs haïtiens dans les universités dominicaines. Ce sont des gens qui ont immigré là-bas ou qui se sont mariés avec des Dominicains. Malgré tout, on rencontre des étudiants haïtiens qui vous racontent qu'ils ont été victimes de racisme et de discriminations.

LHM

C'est systémique ?

CL

Oui ! Très souvent, la personne n'est pas vue comme un étudiant, mais comme un Noir parlant créole. Nous avons créé un registre des situations où des jeunes sont victimes de violence, comme ç'a été le cas de cette jeune

étudiante haïtienne venue de Petit-Goâve, assassinée alors qu'elle s'apprêtait à louer une maison. Ce cas a eu beaucoup de répercussions en Haïti et le militaire coupable du meurtre a été arrêté, jugé et condamné. Les problèmes impliquant des étudiants reçoivent une plus grande visibilité que celle des travailleurs, parce que les étudiants ont beaucoup plus de contacts, ce qui leur permet de parler plus facilement de leurs problèmes !

Je remarque également que les mêmes discriminations qui existent en Haïti entre les différentes classes sociales, comme envers les paysans, les ouvriers, les représentants de l'État, sont reproduites en République dominicaine. Un problème rencontré par un étudiant aura plus de répercussions dans la presse que celui d'un coupeur de canne. Quand cette demoiselle avait été assassinée, nous en avions parlé au GARR et dans les médias. On a assisté à tout un défilé de députés et de sénateurs venus parler du sujet dans la presse. Ils avaient même organisé une délégation pour en discuter en République dominicaine avec leurs homologues, ce qu'ils n'ont jamais fait pour les autres catégories sociales. Chez les étudiants, on ne constate cependant pas toujours cette solidarité envers le reste de la population haïtienne.

LHM

Est-ce parce qu'ils veulent se distinguer des autres catégories ? Cultiver une autre image d'eux-mêmes ?

CL

Ils veulent projeter une autre image et le font en se démarquant du reste. Ce n'est pas facile de rencontrer des étudiants haïtiens qui visitent les *bateyes*. Ils ont aussi leurs propres problèmes, notamment la question des visas d'étudiants leur permettant de séjourner plus longtemps là-bas, sinon ils paient des amendes. J'en parlais à l'ambassadeur d'Haïti récemment. Il m'a dit que beaucoup de jeunes vont étudier en République dominicaine sans visa d'étudiant. Ils voyagent avec un visa de touriste valable pour un an et ils restent pour faire des études. Quand ils veulent rentrer en Haïti, on exige d'eux le paiement d'indemnités, car ils ne sont pas supposés passer plus d'un mois dans le pays en tant que touristes.

LHM

Ces étudiants reviennent-ils en Haïti ? Est-ce qu'ils pensent qu'ils pourront jouer un rôle de pont entre la République dominicaine et Haïti ?

CL

Je n'ai pas encore rencontré cette prise de conscience, cette préoccupation binationale. Ils vont là-bas pour leurs études et parfois trouvent sur place un emploi, ou bien ils retournent chez eux. Les quelques associations que j'ai côtoyées se sont formées autour de l'objectif de la défense de leurs droits en tant qu'étudiants, notamment pour résoudre le problème du visa. Je me souviens d'un groupe qui avait son propre autobus, un bus que l'ex-président Leonel Fernandez leur avait donné. Certains étudiants restent là-bas après leurs études. L'avantage de parler plusieurs langues, en particulier le français en plus de l'espagnol, leur offre des possibilités d'emploi, surtout dans le secteur touristique. La question de la langue donne aussi aux étudiants qui retournent en Haïti certains avantages comparatifs. Un jeune qui avait étudié la communication en République dominicaine a travaillé avec moi au GARR. Il n'aurait pas obtenu cet emploi s'il ne parlait pas l'espagnol.

Ceux qui vont étudier là-bas choisissent des filières comme l'agronomie, la médecine et d'autres branches techniques. Dans le cas de la médecine, par exemple, ils ne sont pas autorisés à faire leurs stages là-bas. Ils doivent donc revenir en Haïti pour faire leur « résidence ».

LHM

Vous parliez du mode d'organisation des jeunes à l'université. Ils sont surtout basés à Santiago et à Santo Domingo, mais ils s'organisent aussi entre eux afin de revendiquer et de créer leurs espaces. Est-il possible d'envisager ces étudiants en République dominicaine comme des facilitateurs de nouveaux rapports entre les deux sociétés ?

CL

Oui, dans la mesure où la présence d'étudiants haïtiens sur le territoire dominicain peut favoriser une meilleure compréhension de ce pays voisin, en nous aidant à combler le manque de connaissance sur le pays voisin. Les étudiants haïtiens peuvent être formés dans de nouvelles disciplines qu'ils peuvent ensuite mettre au service de leur pays. Il y a cet exemple du jardin botanique, à l'entrée de la ville des Cayes, qui est une initiative d'un groupe d'étudiants haïtiens qui avaient étudié en République dominicaine.

LHM

La possibilité d'échanges entre des jeunes d'Haïti et de la République dominicaine est à construire continuellement. Et cette construction va exiger un positionnement de ces jeunes. La pédagogie que vous utilisez au regard des frontières devrait se faire à différents niveaux, celui des échanges universitaires, mais aussi, évidemment, au niveau de l'État et de la société.

CL

Oui, exactement. L'action collective binationale est à construire. Ce n'est pas un acquis. Nous avions mené quelques actions isolées qui n'ont pas encore pris la forme d'un mouvement binational. Je connais un jeune agronome qui a étudié en République dominicaine et qui est revenu en Haïti. Il a ouvert une petite entreprise d'engrais dans le Nord, mais c'est un cas isolé. Nous n'avons pas encore de modèles de capitalisation de l'expérience des jeunes partis étudier à l'étranger. Malheureusement, cette situation ne concerne pas seulement ceux qui étudient en République dominicaine, il y a aussi ceux de Cuba par exemple. Certains partent étudier à l'étranger sans trop savoir pourquoi. Dans la plupart des cas, il s'agit de projets individuels qui ne visent pas la collectivité. L'État haïtien a d'ailleurs fourni des bourses d'études à des jeunes pour étudier à Cuba. À leur retour, ils sont face à eux-mêmes, ils sont au chômage et ce sont des ONG qui les emploient. Le GARR a recruté plusieurs de ces jeunes, surtout des agronomes. Soit ils travaillent pour des ONG, soit ils quittent définitivement le pays, car leurs études ne sont pas valorisées. On en revient à nouveau à la question de l'État, lequel néglige ses ressources humaines, au pays comme dans la diaspora. Nous sommes aujourd'hui un pays de migrants. Nous devrons un jour l'assumer et utiliser cette réalité comme une occasion pour développer le pays. Après l'indépendance, le pays a accueilli des étrangers en quête de liberté. Maintenant ce sont nos enfants qui s'en vont ailleurs à la recherche d'une vie meilleure.

Nous faisons face aujourd'hui à une situation où les jeunes pensent qu'il existe un ailleurs meilleur qu'en Haïti et que la seule porte de sortie pour s'épanouir et réussir sa vie, c'est la migration. Je trouve que c'est quelque chose de très grave et de dangereux, car il est difficile de construire un avenir avec des groupes qui portent en eux de tels sentiments par rapport au pays où ils vivent. Au début de cette entrevue, nous avions parlé du mouvement social haïtien. Il est très difficile de rencontrer un jeune diplômé qui accepte de rester dans sa communauté pour y travailler. Tout le monde pense à s'en aller… Qui reconstruira dès lors la communauté ?

LHM

Faut-il donc voir dans cette quête de l'ailleurs une indifférence profonde par rapport à l'avenir du pays ?

CL

Oui, et cela se reflète dans tous les domaines. Mais c'est la résultante de tant de déceptions vécues par les jeunes ! Quand on porte en soi de tels sentiments, on peut difficilement apprécier les efforts qui sont faits, on ne s'apprécie plus, on ne cultive plus l'amour de la patrie, on ne s'engage plus. On devient pessimiste.

LHM

Ce que vous décrivez me pousse à vous demander, non sans une certaine tristesse : dans un pays où l'État fait tout pour marquer son absence, alors que ses agents emmagasinent sans redistribuer, sans aucune gêne ; un pays où les jeunes n'arrivent pas à s'enraciner, où les vieillards et les enfants meurent de faim ; un pays dont les jeunes sont à l'étranger et pour beaucoup aimeraient revenir pour soutenir leur patrie, mais dont les rêves ou les projets ne sont pas soutenus par l'État qui ne leur offre aucune opportunité à leur retour ; un pays dont le progrès est quotidiennement remis en question et est perçu comme provenant d'ailleurs, comment voyez-vous l'avenir ?

CL

Comment je vois l'avenir ? Je ne peux pas blâmer ceux qui partent. Mais je leur dirais de rester attachés à leurs familles, à leur région d'origine, à leur pays. Je leur dirais, aussi petit qu'il soit, de donner quelque chose en retour de ce qu'ils ont reçu, d'essayer de jouer un rôle pour Haïti. Quand ils arrivent ailleurs, ils se rendent souvent compte qu'en fait l'origine de quelqu'un, l'endroit où il a vécu, revêt tout un sens qu'on ne peut pas négliger. Son origine, c'est la base sur laquelle on se repose pour construire sa vie, sinon, on est comme déraciné.

Parfois, c'est la nostalgie de la terre natale qui redonne la force et la foi dans l'avenir, l'énergie pour construire une nouvelle vie tout en étant dans une autre société. Je pense que les jeunes qui sont partis pourront revenir avec des idées nouvelles, du sang neuf, pour redynamiser leurs régions, leur pays, pour changer les politiques aussi. Ah ! Cette politique qui nous tue. Je pense également qu'il y a beaucoup de choses à faire en Haïti, de grands défis à relever, une immense lutte pour la justice sociale à laquelle les jeunes peuvent participer. Et c'est cela qui me donne la force

de continuer. Je ne sais pas si je verrais de meilleurs lendemains, mais je parie sur l'avenir, sur les jeunes, sur l'éducation. Je reste en Haïti et j'encourage mes enfants à y rester, car tout le monde ne peut pas partir en abandonnant la lourde barque à ceux et celles qui n'ont pas eu les mêmes possibilités que nous. On doit rester pour aider à construire des choses positives, différentes de ce que nous proposent les politiciens que nous avons connus jusqu'ici. Il nous faut aujourd'hui des gens qui sont sur le terrain et s'engagent pour la construction d'un nouvel État, main dans la main avec ceux qui sont partis et qui sont restés connectés.

LHM

Vous avez témoigné d'un ensemble de faits que vous avez personnellement observés, vous avez témoigné de beaucoup d'initiatives qui n'ont pas porté leurs fruits. Êtes-vous déçue des résultats de vos efforts, ou gardez-vous encore un espoir ?

CL

Je crois énormément au travail de sensibilisation et d'éducation. C'est ce que j'ai fait toute ma vie, que ce soit à la radio, au GARR, dans les organisations de base, ou encore dans les communautés où j'ai travaillé. Actuellement, je suis très impliquée dans l'éducation aux droits humains. Quand on travaille avec des groupes, après un séminaire passé à entendre les gens expliquer ce qu'ils ont découvert sur les valeurs des droits humains, sur les droits des femmes, des enfants par exemple, je ne peux que penser que quelque chose va changer en eux, qu'il y a des situations insupportables qui ne seront plus acceptées. Quand une paysanne, par exemple, vous dit qu'elle a découvert qu'elle a droit à la parole, qu'elle peut elle aussi prendre la parole pour donner son opinion, pour participer, c'est très gratifiant. Mon expérience avec le peuple haïtien me prouve qu'il est bien conscient de ses droits et des violations systématiques dont il est l'objet. Malheureusement, ce peuple n'est pas encore arrivé à une forme d'organisation qui lui permettrait d'avancer et de transformer sa réalité. Il y a certes des périodes d'errements et de tâtonnements, mais on voit, on sent qu'il y a un mouvement en cours pour un changement en profondeur qui ne va pas mourir de sitôt. J'inscris tout mon travail ainsi que toutes mes luttes dans cette perspective-là.

Ce qui nous fait défaut aujourd'hui, c'est […] un leadership politique conscient de la dimension et de la profondeur de la crise à laquelle nous faisons face. Un leadership qui comprend et assume sa responsabilité pour canaliser les énergies en faveur d'un changement social et économique véritable en Haïti. Mon plus grand souhait, c'est que le peuple haïtien

parvienne à construire ce leadership pour diriger son avenir. C'est clair qu'il est déjà en mouvement et il est évident qu'il ne continuera pas éternellement à vivre dans l'indigence.

Bibliographie

ALTERPRESSE (2015). « Haïti-RD : le PIDIH est un échec, persiste Daniel Supplice après son limogeage », <http://www.alterpresse.org/spip.php?article18549#.WMXsFNIizmI>, consulté le 15 juin 2017.

BOLTANSKI, L. (1993). *La souffrance à distance : morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié.

GROUPE D'APPUI AUX RAPATRIÉS ET AUX RÉFUGIÉS (GARR) et DROITS ET DÉMOCRATIE (RD) (2007). « Diagnostic des systèmes d'enregistrement à l'État civil et d'Identification nationale en Haïti », <http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/E8B23C313DABE0B285257515007EAF91-Rapport_Complet.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

GROUPE D'APPUI AUX RAPATRIÉS ET AUX REFUGIÉS (GARR), GROUPE MÉDIALTERNATIF et ESPACIO INSULAR (2009). *Tendencias en la prensa socre temáticas de la isla*, Santo Domingo, GARR, Groupe Médialternatif et Espacio Insular.

GROUPE D'APPUI AUX RAPATRIÉS ET AUX RÉFUGIÉS (GARR) et MOVIMIENTO DE MUJERES DOMINICO-HAITIANA (MUDHA) (2005). *Enquête de la vie : une étude sur les femmes haïtiennes impliquées dans la migration en République dominicaine*, Port-au-Prince, GARR et MUDHA.

GROUPE D'APPUI AUX RAPATRIÉS ET AUX RÉFUGIÉS (GARR) et PLATE-FORME VIDA (2003). *Sur les traces des Braceros*, Santo Domingo, GARR et Plate-forme VIDA.

HUMAN RIGHTS WATCH REPORT (1989). « Dominican Republic », <http://www.hrw.org/reports/1989/WR89/Dominica.htm>, consulté le 15 juin 2017.

LEMOINE, M. (1991). *Sucre amer*, Paris, Éditions Encre.

MARCELIN, L.H. (1990). *Du rural à l'urbain : transformation de la famille en Haïti*, Mémoire de maîtrise, Port-au-Prince, Université d'État d'Haïti.

MARCELIN, L.H. (2012). « In the name of the nation : Ritual, blood, and the political habitus of violence in Haiti », *American Anthropologist*, vol. 114, nº 2, p. 253-266.

MARCELIN, L.M., T. CELA et J.M. SCHULTZ (2016). « Haiti and the politics of governance and community responses to hurricane Matthew », <http://dx.doi.org/10.1080/21665044.2016.1263539>, consulté le 15 juin 2017.

MURPHY, M.F. (1991). *Dominican Sugar Plantations*, New York, Greenwood Publishing.

LE NOUVELLISTE (2016). « PIDIH, plus qu'un échec, un cas de mauvaise gestion de fonds publics », <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/155240/PIDIH-plus-quun-echec-un-cas-de-mauvaise-gestion-de-fonds-publics>, consulté le 15 juin 2017.

O'NEILL, W.G. et T. AMATO (1991). « Children lost to the cane fields », <http://www.csmonitor.com/1991/0606/06191.html>, consulté le 15 juin 2017.

SOLIDARIDAD FRONTERIZA-SOLIDARITÉ FWONTALYE (SF) (2007). *Situations des droits humains à la frontière Nord entre la République dominicaine et Haïti*, Santo Domingo, service jésuite des réfugiés et migrants.

WOODING, B. et R. MOSELEY-WILLIAMS (2005). « Les immigrants haïtiens et leurs descendants en République Dominicaine », <http://www.progressio.org.uk/sites/default/files/Les%20immigrants%20ha%C3%AFtiens.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

CHAPITRE

5

DIASPORA, CIRCULATION ET MOBILITÉ
LES JEUNES HAÏTIENS AU BRÉSIL

Handerson Joseph

Abstract

"*Diaspora, circulation et mobilité: les jeunes Haïtiens au Brésil* [Diaspora, Circulation and Mobility: Haitian Youth in Brazil]" examines the circulation and mobility of Haitians in Brazil, following the January 12, 2010 earthquake in Haiti, and analyzes the diverse ways in which the Haitians studied used the term diaspora as a cultural category (emic).

This chapter draws from ethnographic research conducted between 2012 and 2013. The first phase of fieldwork was conducted on the borders of Brazil, Colombia and Peru, notably in the city of Tabatinga and in Manaus (the capital of the Amazonas states), from January to February 2012. The second phase of fieldwork was conducted in Suriname (Paramaribo) and French Guiana (Cayenne) from March to May 2013. The third phase of fieldwork was conducted in Haiti (Fonds-des-Nègres and Pemerle) in July 2013.

From 2010 to 2012, approximately 7,000 Haitians crossed the borders between Brazil, Colombia and Peru in the Amazonas states. Between 2010 and 2015, forty thousand Haitians crossed the borders between Brazil, Bolivia and Peru in the Acre states. Others arrived through various Brazilian airports, including São Paulo, Rio de Janeiro and Brasilia, with a valid visa obtained by the Brazilian Embassy in Port-au-Prince, Haiti. Based on the official reports of the Federal Police Department, which is under the jurisdiction of the Brazilian Ministry of Justice, between 2010 and 2016, eighty thousand Haitians were granted humanitarian visas. This does not mean, however, that these Haitians remained in Brazil.

Following the 2014 World Cup and the 2016 Olympic Games, due to political and socioeconomic crises affecting Brazil, rising unemployment and the devaluation of Brazilian currency, as well as rising racism and xenophobia across the country, some Haitians left Brazil for Chile, French Guiana, the United States, among other places. Based on official data, over a six-year period (from 2010 to 2016), more than 60,000 Haitians either resided in or passed through Brazil. This data suggests that Brazil now represents the sixth most popular migration pole following the United States, Canada, France, the Dominican Republic and Cuba, respectively.

During fieldwork in Brazil and Haiti, the ways in which the term diaspora was employed by and among Haitians who migrated to Brazil and those who have remained in Haiti were examined. It was employed as a noun and adjective to describe and qualify people, objects, currencies, homes and actions. This study elucidates how the term diaspora has become central to understanding the social significance of mobility in the Haitian transnational space. The term is used to refer to fellow Haitians who reside abroad but return to Haiti for short periods. The polysemic semantic field of the term diaspora revolves around three verbs: reside abroad, return to Haiti and return abroad. The data show how the social uses of the term diaspora are linked to the world of mobility and how such mobility has become constitutive of the social world of Haitians.

Ce chapitre examine la circulation et la mobilité des Haïtiens au Brésil, après le tremblement de terre du 12 janvier 2010[1], en Haïti, et analyse en même temps la façon dont les Haïtiens étudiés utilisent diversement le terme *diaspora* comme catégorie émique ou culturelle[2].

Durant le travail de terrain au Brésil et en Haïti, j'ai observé la façon dont le terme *diaspora* est utilisé par les Haïtiens en circulation au Brésil et ceux restés en Haïti[3]. Il sert comme nom et adjectif pour décrire et qualifier les personnes, les objets, les monnaies, les maisons et les actions. Le terme *diaspora* est utilisé pour désigner les compatriotes haïtiens qui résident à l'étranger, mais qui reviennent en Haïti pour une courte période de temps avant de repartir à l'extérieur : *Dyaspora, ki jan ou ye?* (Diaspora, comment allez-vous ?). Le champ sémantique polysémique du terme *diaspora* s'articule autour de trois verbes : « résider » à l'étranger, « revenir » en Haïti et « retourner » à l'extérieur.

Ce terme *diaspora* a des usages émiques variés. La musique haïtienne produite par des Haïtiens résidant aux États-Unis est appelée « musique diaspora ». Les vêtements envoyés de l'extérieur sont appelés « *Pèpè* » ou « *rad dyaspora* » (vêtement diaspora). Le dollar américain et l'euro sont appelés « *lajan dyaspora* » (l'argent diaspora). Les maisons construites en Haïti par les compatriotes qui vivent à l'étranger sont appelées par les Haïtiens « *kay dyaspora* » (maisons diaspora). Le terme *diaspora* sert également à qualifier les actions. Généralement, les personnes disent « *W'ap fè bagay dyaspora* » (Vous faites des trucs de diaspora) pour désigner une certaine attitude, un comportement, la posture de quelqu'un, le fait d'acheter une grosse voiture, une grande maison, etc.[4].

---

1. Il est important de mentionner que le séisme du 12 janvier 2010 a aussi contribué aux déplacements en masse des Haïtiens en direction du Brésil et d'autres pays de l'Amérique latine (Nieto, 2014, p. 13 ; Organisation internationale pour les migrations [OIM], 2014, p. 9, 2017 ; Joseph, 2015, p. 51).
2. Notes de l'éditeur : le mot *émique* (de l'anglais *emic*) renvoie au point de vue du groupe social étudié (catégorie culturelle), alors que celui de l'analyste *qua* observateur est désigné par le mot *etic* (perspective analytique). Sur les débats associés aux usages des catégories *etic* et *emic*, voir Headland, Pike et Harris (1990).
3. La recherche a été financée par la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nivel Superior (CAPES), par la Fundação de Apoio à Pesquisa do Rio de Janeiro (FAPERJ) et par le Núcleo de Cultura e Economia (NUCEC) du Programme d'anthropologie sociale au Musée national/Université fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ).
4. Selon Nina Glick Schiller (2011), le terme *diaspora* est devenu populaire en 1980 chez les Haïtiens de New York : c'était alors une sorte de slogan lors de la mobilisation de masse contre la dictature duvaliériste. En 1985, parmi les 96 dirigeants haïtiens interrogés, tous résidents de la région métropolitaine de New York, « seulement ceux qui sont directement en rapport avec les prêtres catholiques ou qui provenaient des médias haïtiens avaient entendu parler du terme de diaspora » (Glick Schiller, 2011, p. XXV, traduction libre). Certains n'avaient jamais entendu ce mot. Selon l'auteure, « en 2010, le terme de diaspora est devenu profondément imbriqué dans le sens commun de l'identité haïtienne à New York, au sud de la Floride et en Haïti » (Glick Schiller, 2011, p. XXVII, traduction libre).

Sur un autre plan, d'un point de vue analytique, depuis les années 1990, la diaspora haïtienne a fait l'objet de nombreuses recherches scientifiques. Durant cette période, l'usage du terme s'est généralisé dans l'espace transnational haïtien, notamment dans le discours politique. Cette littérature scientifique met davantage en évidence la diaspora haïtienne aux États-Unis, en France, au Canada et dans les Caraïbes (Basch, Glick Schiller et Szanton-Blanc, 1994 ; Audebert, 2012). Selon les données officielles du MHAVE, il y aurait 4,5 millions d'Haïtiens en diaspora partout dans le monde, dont la majorité vit dans les pays mentionnés[5]. Cela représente presque la moitié des habitants d'Haïti estimés à environ 10 millions en 2013 par l'Institut haïtien de statistiques et d'informatique (IHSI) ; 59 % d'entre eux ont moins de 21 ans (IHSI, 2012).

Plus de la moitié des Haïtiens ont déjà voyagé à l'échelle nationale et internationale au moins une fois ; 13 % deux fois et 7 % plus de deux fois (IHSI, 2012). Parmi ceux-ci, environ 7 000 sont passés par la frontière entre le Brésil, la Colombie et le Pérou dans l'État de l'Amazonas, 40 000 par la frontière entre le Brésil, la Bolivie et le Pérou dans l'État de l'Acre, de 2010 à 2015, et d'autres sont arrivés par les aéroports brésiliens (principalement São Paulo, Rio de Janeiro et Brasilia) munis d'un visa délivré par l'ambassade brésilienne à Port-au-Prince, en Haïti[6]. Selon les données officielles du département de la Police fédérale, lié au ministère de la Justice brésilienne, de 2010 à nos jours, 80 000 Haïtiens ont reçu un visa humanitaire brésilien et ils sont tous en cours de processus pour l'obtention du statut de résident permanent dans le pays[7].

Il est important de souligner qu'après la Coupe du monde de 2014 et les Jeux olympiques de 2016, en raison de la forte crise politique et socioéconomique qui touche le Brésil actuellement, et du racisme et de la xénophobie subis par les Haïtiens dans le pays, certains ont décidé de se

5. Selon les données du Congrès mondial haïtien (CMH) en 2005, ils seraient un million à New York et dans le New Jersey ; 750 000 à Miami ; 150 000 à Boston, à Chicago et à Los Angeles ; 120 000 au Canada ; 100 000 en France, incluant les départments d'outre-mer (DOM) ; 750 000 en République dominicaine ; 400 000 à Cuba et 75 000 dans les autres pays de l'Amérique latine, sans compter ceux qui sont en Afrique et en Asie (Laëthier, 2011).
6. Parmi ceux qui sont venus au Brésil avec un visa, la majorité l'était dans le cadre du regroupement familial et d'autres avaient déjà un réseau d'amis dans le pays.
7. Voir <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2016/09/governo-prorroga-visto-humanitario-para-haitianos>, consulté le 15 juin 2017. Ces données officielles du gouvernement brésilien sont problématiques parce qu'il est complexe de rapporter des chiffres de manière précise, certains étant arrivés sans papiers et d'autres, qui avaient reçu les papiers brésiliens, ont déjà quitté le pays pour aller au Chili, en Guyane française, aux États-Unis, etc. Dans ce contexte, il est pratiquement impossible de mesurer un monde en mouvement. De plus, cela ne veut pas dire que tous les 80 000 Haïtiens enregistrés officiellement à la Police fédérale brésilienne sont tous dans le pays actuellement.

rendre clandestinement au Chili, en Guyane française et surtout aux États-Unis, en particulier ceux qui ont un membre de la famille, des amis ou des connaissances dans ces pays[8]. Il y a une tradition historique de la mobilité haïtienne, depuis les années 1940 vers les États-Unis et 1963 vers la Guyane française (Joseph, 2015). Dans le cas du Chili, les années 1990 marquent l'arrivée des Haïtiens dans le pays. Depuis 2010, après le tremblement de terre en Haïti, le mouvement d'entrée au Chili s'est intensifié[9] (Pedemonte et Dittborn, 2016). Parmi ces immigrants, certains ont été affectés par le séisme du 12 janvier 2010, en Haïti, et un mois plus tard, lorsqu'ils sont venus au Chili, ils ont encore été victimes d'un séisme, soit celui survenu le 27 février 2010.

Étant donné que la mobilité haïtienne de masse au Brésil est récente, la circulation des Haïtiens ainsi que les usages sociaux du terme *diaspora* chez eux n'ont pas été un objet d'analyse scientifique. En conséquence, une analyse des usages sociaux du terme *diaspora* chez les Haïtiens venus au Brésil et ceux restés en Haïti enrichirait et refondrait les études dans le contexte de la circulation transnationale haïtienne (Glick Schiller et Fouron, 2001 ; Jackson, 2011). Cette approche doit être comprise dans le cadre de l'objectif de ce livre collectif sur les jeunes Haïtiens dans les Amériques.

Ce livre montre que depuis plusieurs décennies les Haïtiens occupent un espace singulier de circulation dans les Amériques, particulièrement la Caraïbe et l'Amérique latine, par conséquent, ce chapitre rapporte que c'est à partir de 2010 qu'un grand flux de circulation de ces Haïtiens a

8. Les Haïtiens qui décident d'aller aux États-Unis passent par le Pérou, la Colombie, l'Équateur, le Panama, le Costa Rica, le Nicaragua, le Guatemala et le Mexique, pour arriver en Californie (États-Unis). Durant le parcours, ils voyagent en bus et en pirogue, et parfois poursuivent à pied. Certains sont décédés durant les parcours, d'autres ont été déportés en Colombie et au Nicaragua, et ont ensuite été obligés de retourner au Brésil ou en Haïti. Ceux qui ont réussi à atteindre les États-Unis ont mis entre 20 et 40 jours pour effectuer ce trajet. Voir <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/09/onda-de-haitianos-que-deixou-brasil-chega-na-fronteira-entre-eua-e-mexico.html>, consulté le 15 juin 2017.
9. Selon les données du Departamento de Extranjería y Migraciones analysées par l'Observatorio iberoamericano sobre Movilidad Humana, Migraciones y Desarrollo, le gouvernement chilien a accordé un visa permanent à plusieurs Haïtiens qui étaient déjà dans le pays, en 2014, soit à 3 644 Haïtiens, et en 2015, à 8 888 Haïtiens (Pedemonte et Dittborn, 2016, p. 24). Il convient de souligner que les citoyens haïtiens n'ont pas besoin d'un visa pour entrer au Chili : il leur suffit d'avoir une lettre d'invitation de quelqu'un vivant dans le pays. Selon les données officielles, actuellement, les Haïtiens seraient plus de 40 000 au Chili. Dans la commune de Quilicura, au Chili, la communauté haïtienne est si importante que ce lieu a été appelé « *pequeña Haití* » (petite Haïti), comme « *Little Haiti* » à Miami. Voir <http://www.latercera.com/noticia/nacional/2016/04/680-676783-9-la-dificil-expansion-haitiana.shtml>, consulté le 15 juin 2017.

commencé vers le Chili, le Pérou, l'Argentine et surtout le Brésil[10]. Cela ne signifie pas pour autant qu'avant cette date il n'y avait pas d'Haïtiens dans ces pays. Par exemple, selon les données officielles de l'Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), les premiers Haïtiens sont arrivés au Brésil dans les années 1940[11].

Après avoir donné un aperçu du cadre théorico-méthodologique utilisé dans cette étude, mon argumentation commencera par un bref exposé structurel permettant de mieux comprendre les dynamiques sociales des Haïtiens étudiés, d'après le contexte sociopolitique qui les a amenés à prendre la décision de se rendre au Brésil et dans d'autres pays d'Amérique latine, les itinéraires qu'ils ont parcourus pour arriver aux frontières amazoniennes, au nord du Brésil, et leurs caractéristiques (état civil, âge, lieux d'origine, lieux de provenance, niveau d'instruction, etc.). Ensuite, le chapitre analysera, du point de vue émique, les usages sociaux du terme *diaspora* chez les Haïtiens étudiés au Brésil et en Haïti, et comment ce terme est associé à quelques pays qui sont considérés comme « pays blancs » ou non.

5.1. Le cadre théorico-méthodologique de l'étude

Ce chapitre a été rédigé à partir de la recherche ethnographique de ma thèse de doctorat intitulée *Diaspora : As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa* (Joseph, 2015), soutenue dans le cadre du Programme de post-graduation en anthropologie sociale au Musée national de l'Université fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ). J'y analyse les usages sociaux du terme *diaspora* et les mobilités haïtiennes résultant de l'expérience des Haïtiens qui sont venus ou ont passé au Brésil de 2010 à 2013, ainsi qu'au Suriname et en Guyane française, destinations de plusieurs d'entre eux.

Pour l'enquête ethnographique de terrain, les directives de Bronislaw Malinowski (1997) ont été appliquées : *a*) le séjour prolongé dans le monde social des interlocuteurs haïtiens permettant de recueillir des données

10. La présence de la MINUSTAH créée par la résolution 1542 du 30 avril 2004, qui opère dans le pays jusqu'à nos jours, a contribué à cette nouvelle configuration de circulation des Haïtiens dans ces pays de l'Amérique du Sud. La MINUSTAH, commandée par le Brésil, est composée de troupes d'environ 21 pays, dont le Brésil, l'Argentine, l'Uruguay, le Chili, la Bolivie et le Paraguay.
11. Selon les données de l'IBGE, en 1940, il y avait 16 personnes de nationalité haïtienne au Brésil ; en 1950, 21 ; en 1960, ils sont passés à 159 ; en 1970, il y avait 90 immigrants haïtiens ; en 1980, 127 ; en 1991, 141 ; en 2000, 15 ; et, actuellement, ils seraient environ 80 000. Il est important de souligner que, parmi les Haïtiens qui sont venus au Brésil avant 2010, la majorité était des étudiants universitaires, des religieux et des diplomates.

grâce à l'observation participante, dans la mesure où je participais à leurs activités quotidiennes ; et *b*) le suivi des Haïtiens pendant leurs parcours et trajectoires de mobilité vers le Brésil, la Guyane française, et également en Haïti, pendant la préparation du voyage.

La première étape du travail de terrain s'est déroulée sur la frontière entre le Brésil, la Colombie et le Pérou, notamment dans la ville de Tabatinga et à Manaus (capitale de l'État d'Amazonas), de janvier à février 2012 ; la deuxième, au Suriname (Paramaribo) et en Guyane française (Cayenne) de mars à mai 2013 ; et la troisième, en Haïti (Fonds-des-Nègres et Pemerle), en juillet de la même année. Les langues utilisées sur le terrain étaient le créole et le français dans l'interaction avec les Haïtiens, le portugais avec les Brésiliens, l'espagnol avec les Péruviens et Colombiens, et le français avec les Guyanais et les Français de la métropole.

Durant le travail de terrain, des observations en profondeur des Haïtiens ont été réalisées dans ces différents contextes socioculturels et par la suite sur un échantillon de 90 entretiens (40 au Brésil, 15 en Haïti, 15 au Suriname et 20 en Guyane française) avec les Haïtiens étudiés.

Dans le cadre de la mobilité des Haïtiens dans la Caraïbe et en Amérique latine, notamment au Brésil, c'est l'acteur en mouvement et en circulation plutôt que l'immigré ou l'émigré qui est au cœur de l'analyse (Simon, 1981 ; Tarrius, 2000 ; Doraï et Hily, 2005). Dans son enquête sur les dynamiques économiques à Port-au-Prince, Federico Neiburg (2016) a noté : « Plus que la notion d'émigration […], la notion de mobilité permet de décrire cet itinéraire de la vie sociale haïtienne, à l'échelle locale, nationale et transnationale dans un unique espace social par lequel transitent les personnes, les monnaies et les marchandises » (p. 8, traduction libre). D'où la complexité de caractériser ces acteurs en mouvement comme des citoyens résidents dans des villes ou des pays. Il serait plus opportun de les inscrire dans l'équation de la mobilité, de la circulation et du mouvement. Toutefois, d'autres personnes sont dans l'incapacité de voyager pour de multiples raisons : santé, irrégularité administrative, argent, etc. La mobilité prend aussi son sens à partir du rôle particulier de ceux qui sont immobiles dans la circulation (Bergeon *et al.*, 2013).

Le cadre théorique de la recherche se situe dans le paradigme de la mobilité, de la circulation et de la diaspora. J'utilise le modèle ethnographique pour soutenir mes arguments, en interrogeant la manière dont William Safran (1991)[12] et Robin Cohen (1997), entre autres, ont discuté la

12. J'utilise le terme *diaspora* défini par William Safran parce qu'il a été l'un des premiers auteurs à publier un article théorique dans la revue nord-américaine *Diaspora*, éditée par Kachig Tölölyan. Safran (1991) définit les *diasporas* comme des communautés de minorités expatriées : *a*) qui sont dispersées depuis un centre originel vers au moins deux espaces « périphériques » ; *b*) qui maintiennent une « mémoire », même

catégorie diaspora à travers un « modèle centre », selon James Clifford (1994, 1999), en utilisant des critères de classification pour définir le concept de diaspora. Je ne retracerai pas ici l'histoire lexicologique[13] et conceptuelle du mot *diaspora*[14] ni ne ferai de débat théorique sur le sens originel de cette catégorie. Je privilégie une approche pragmatique, c'est-à-dire qui relève les significations et les usages sociaux ainsi que les pratiques expérientielles du terme *diaspora* chez les Haïtiens étudiés, situés dans différents contextes d'interaction, en explorant les sens émiques de cette catégorie.

L'approche de Clifford (1994, 1999), avec sa proposition des « *traveling cultures* », examine de façon critique le « type idéal » du modèle fermé de « diaspora » avec des critères bien définis, tels que formulés par Safran (1991). La critique de Clifford est également orientée vers la vision décentrée s'intéressant plus aux frontières de la diaspora qu'à son cœur, qui serait de comprendre ce à quoi diaspora s'oppose : à l'État-nation, d'où la notion de cultures de circulation, proposée par Benjamen Lee et Edward LiPuma (2002). Selon Clifford (1994, 1999), Israël en est le premier exemple.

Stéphane Dufoix (2011a) a réalisé une analyse de l'évolution de l'usage du terme selon une échelle sémantique. D'après lui, la diaspora « peut alors être un nom propre, un semi-nom propre ou un nom commun » (Dufoix, 2011a, p. 1). Il y a eu plusieurs tentatives de définir le terme *diaspora*, notamment celles de Safran (1991), Cohen (1997), Schnapper (2001) et Bordes-Benayoun (2012). Les principes théoriques et empiriques sur lesquels ils se sont basés éclairent la manière dont cette notion organise le récit d'une expérience individuelle et collective dans le monde social haïtien.

Avant d'approfondir l'usage du terme *diaspora* dans le monde social haïtien, je vais présenter quelques données sur les Haïtiens au Brésil.

5.2. L'arrivée dans le « port des Haïtiens »

Après un long voyage de plusieurs jours, se déplaçant par avion, bus, voiture ou bateau et pirogue, les Haïtiens arrivaient à la frontière entre le Brésil, la Colombie et le Pérou, notamment dans le « port des Haïtiens » qui relie le Pérou et le Brésil par le fleuve Solimões, ainsi dénommé par les

mythique, de la « terre d'origine » (*homeland*) ; *c*) qui ressentent qu'elles ne sont pas – et peut-être ne peuvent pas – être totalement acceptées dans leur pays d'accueil ; *d*) qui voient dans leur terre ancestrale un lieu de retour au moment opportun ; *e*) qui sont engagées dans le maintien ou la restauration de la « terre d'origine » (*homeland*) ; et *f*) pour lesquelles la conscience et la solidarité du groupe sont fortement définies par les liens continus avec la « terre d'origine » (*homeland*).

13. Pour une approche historiographique du mot *diaspora*, voir les travaux de Dufoix (2011b).
14. Voir les travaux de Safran (1991), Clifford (1994, 1999) et Cohen (1997).

Péruviens en raison de la grande quantité d'Haïtiens qui fréquentaient ce lieu[15]. Après un voyage de 9 heures en bateau à moteur de la ville d'Iquitos à Santa Rosa, au Pérou, ils se dirigeaient vers le secteur migratoire de la Police péruvienne, pour recevoir un tampon de sortie sur leurs passeports haïtiens. Après ce processus, ils payaient 5 reais (2 dollars américains à l'époque) pour traverser en pirogue du côté brésilien, sans visa, car il n'existe pas de contrôle de la Police fédérale brésilienne dans le « port des Haïtiens ». Dès leur arrivée, ils prenaient leurs bagages et se dirigeaient vers le chemin menant au marché situé au « port des Haïtiens ». Ils se trouvaient alors en présence de l'environnement chaotique du marché, où une majorité de vendeurs péruviens proposaient des produits de toutes sortes : légumes, boissons, vêtements, etc.

Lors de mon séjour sur place, quand les Haïtiens arrivaient à la frontière amazonienne, trouver un logement pour vivre devenait une priorité. Dans cette situation, celui qui avait un ami ou un parent à Tabatinga (ville brésilienne à la frontière) était un privilégié. Ceux qui avaient des amis, des parents ou des connaissances provenant de la même ville d'origine étaient accueillis par eux au « port des Haïtiens ». Ceux qui ne connaissaient personne et qui n'avaient pas d'argent vivaient derrière la maison du prêtre (*Dèyè kay pè a*), une maison louée par le prêtre catholique qui les accueillait grâce aux donations faites par la Pastorale de la mobilité humaine à Tabatinga. D'autres cherchaient une chambre à louer ou à partager entre compatriotes haïtiens.

Au fil du temps, après avoir dépensé l'argent qu'ils avaient gardé pour le voyage, ils téléphonaient à leur famille en Haïti et en particulier à ceux qui vivent dans d'autres pays comme les États-Unis, la France, le Canada et la Guyane française pour leur demander de l'argent afin de subvenir à leurs besoins quelques jours ou même des mois. Peu d'entre eux trouvaient un travail rémunéré sur le site. Ceux qui y parvenaient, dans le bâtiment, la restauration ou la livraison de journaux, utilisaient l'argent pour subvenir à leurs besoins immédiats, puis achetaient un billet de bateau pour Manaus afin de s'y installer ou bien de continuer le voyage dans d'autres villes brésiliennes, au Suriname ou en Guyane française. Comme l'a affirmé Sidney da Silva (2012, p. 305), quand l'argent s'épuisait durant le parcours, ils étaient contraints de trouver un emploi ou de demander plus de ressources à la famille. Ils téléphonaient alors à leur famille en Haïti et à ceux qui vivaient dans d'autres pays comme les États-Unis, la France, le Canada et la Guyane française pour leur demander de l'argent afin de pouvoir subvenir quelques jours, voire des mois à leurs besoins. Peu d'entre eux trouvaient un travail rémunéré sur le site. Ceux

15. Les Haïtiens appellent le « port du *bò dlo a* » (au bord de l'eau, de la rivière) et la population locale « port des Haïtiens ».

qui y parvenaient, dans le bâtiment, la restauration ou la livraison de journaux, utilisaient l'argent qu'il gagnait pour subvenir à leurs besoins immédiats, puis achetaient un billet de bateau pour Manaus afin de s'y installer ou bien continuer le voyage vers d'autres villes brésiliennes, au Suriname ou en Guyane française.

Le passage de la frontière entre le Brésil, la Colombie et le Pérou était une étape importante dans les *territoires de la mobilité* (Faret, 2003) de ces Haïtiens. La Pastorale de la mobilité humaine à Tabatinga et les Haïtiens (formés de familles et amis), qui avaient déjà passé quelques jours ou quelques semaines sur le site, joueraient un rôle très important dans les réseaux d'accueil des nouveaux arrivés. Les Haïtiens étaient obligés de séjourner sur place pour faire une demande de papiers (*protocolo*) à la Police fédérale brésilienne. Lorsqu'ils recevaient le *protocolo* brésilien, ils poursuivaient leur voyage. Certains d'entre eux n'attendaient pas d'obtenir ce document : ils allaient clandestinement à Manaus en bateau par la rivière Solimões puis par le fleuve Amazone pour atteindre d'autres destinations.

Les premiers Haïtiens qui sont venus au Brésil en 2010 arrivaient sans le visa requis par le gouvernement brésilien. C'est à partir de l'expérience de ces premiers, en mi-juin de cette année, que les responsables gouvernementaux commencèrent à se demander comment ils pourraient créer un nouveau dispositif légal et juridique pour accueillir les Haïtiens, puisqu'ils étaient illégaux sur le territoire et n'étaient pas reconnus comme réfugiés d'après le Comité national pour les réfugiés (CONARE) et le UNHCR (ou HCR), selon la Convention de Genève du 28 juillet 1951, qui classifie comme réfugié toute personne persécutée du fait de son ethnie, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques. À cette époque (jusqu'à nos jours), pour recevoir un visa permanent du Brésil, le candidat devait satisfaire à certaines exigences : *a*) être conjoint d'un citoyen brésilien ou d'un résident permanent au Brésil ; ou *b*) être membre proche (dépendant) de la famille d'un citoyen brésilien ou d'un résident permanent du Brésil. À cette époque, les Haïtiens qui venaient au Brésil ne remplissaient pas ces exigences.

C'est dans ce contexte que le gouvernement brésilien a créé en janvier 2012 la Résolution 97, pour légaliser la situation des Haïtiens au Brésil à travers la création d'un « visa humanitaire[16] ». Cette résolution a simplifié le processus pour l'accès des Haïtiens à un visa permanent brésilien. À

16. En septembre 2016, le Conseil national d'immigration (CNIg) brésilien, lié au ministère du Travail, a prolongé pour la quatrième fois pour plus de 12 mois, jusqu'à octobre 2017, la Résolution normative 97, qui donne accès aux migrants haïtiens à un visa humanitaire de 5 ans pour vivre et travailler au Brésil. Voir <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2016/09/governo-prorroga-visto-humanitario-para-haitianos>, consulté le 15 juin 2017.

partir de ce moment, les demandes de visa à l'ambassade brésilienne à Port-au-Prince ont considérablement augmenté, le processus prenant actuellement de deux à huit mois[17]. C'est pour cela que, jusqu'à la fin de 2014, un grand nombre d'Haïtiens ont continué d'entrer au Brésil clandestinement par la frontière entre le Brésil, la Bolivie et le Pérou, dans l'État brésilien d'Acre.

En 2015, l'arrivée clandestine des Haïtiens a diminué radicalement. Si en 2014 il en arrivait environ 100 par semaine, en 2015, ils étaient plutôt de 15 à 20. En raison de cette diminution – à cause de la crise socioéconomique et politique au Brésil, de la dévalorisation de la monnaie brésilienne (1 $US équivalait à 2,5 $R, en 2012, et à 4 $R en 2015), de l'augmentation du chômage au Brésil (après la Coupe du monde et les Jeux olympiques), du durcissement des politiques migratoires dans les pays de transit (Équateur, Pérou et Bolivie) pour atteindre le Brésil, du racisme et de la xénophobie subis par certains –, le gouvernement de l'État d'Acre a voulu fermer le logement qui accueillait ces migrants dès leur arrivée sur le site[18].

Initialement, l'Amazonie a été choisie comme une étape dans la trajectoire de certains. L'arrivée des premiers Haïtiens dans la région semble être liée à leur présence en Guyane française. Beaucoup d'entre eux n'aspiraient pas à rester au Brésil. Cela correspondait à ce que disaient certains de mes interlocuteurs haïtiens et des coordinateurs de la Pastorale de la mobilité humaine à Tabatinga : la frontière et le Brésil étaient un « couloir », un « transit » pour arriver en Guyane (le territoire de la France d'outre-mer), même si beaucoup d'entre eux sont finalement restés au Brésil, comme nous l'avons vu dans les données officielles. Le Brésil est entré dans les réseaux de l'espace de la mobilité haïtienne à partir du moment où les gouvernements surinamais et français ont durci les contrôles d'entrée des Haïtiens dans ces deux pays.

En 2009, le gouvernement français était sous la présidence de Nicolas Sarkozy. Celui-ci a demandé au gouvernement du Suriname de délivrer moins de visas aux Haïtiens afin de contrôler la mobilité haïtienne en

17. En septembre 2015, dans le cadre de son engagement à faciliter la migration et au nom de l'ambassade du Brésil, l'Organisation internationale pour les migrations (OIM) a inauguré un Centre de réception de demandes de visas pour le Brésil (BVAC) à Port-au-Prince, en Haïti. Deux catégories de visa sont traitées par le BVAC : les visas spéciaux permanents et les visas permanents de réunification familiale. Voir <https://www.iom.int/fr/news/loim-ouvre-un-centre-bresilien-de-traitement-des-visas-humanitaires-en-haiti>, consulté le 15 juin 2017.
18. Pour plus d'information, voir <http://migramundo.com/dolar-alto-crise-economica-e-xenofobia-afetam-diaspora-haitiana-no-brasil-afirma-pesquisador/>, consulté le 15 juin 2017.

Guyane[19]. À partir du moment où l'on a *fèmen* (fermé) le Suriname – expression créole utilisée par les Haïtiens –, ceux-ci ont commencé à créer d'autres réseaux et itinéraires, et par conséquent d'autres circuits se sont « ouverts » pour gagner le département français d'outre-mer. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'arrivée, en janvier 2010, de centaines d'Haïtiens à la frontière amazonienne.

Ces expériences montrent qu'il y a une relation entre les politiques migratoires des gouvernements et la façon dont les personnes en mouvement créent des mécanismes et des nouvelles pratiques pour faciliter leur circulation. Pour les gouvernements, et particulièrement celui du Brésil, le tremblement de terre était important dans la prise de décisions politiques au sujet de l'aide humanitaire en faveur des Haïtiens comme le « visa humanitaire ». Pour les interlocuteurs, ce n'était pas vraiment ou seulement l'enjeu principal.

Du point de vue des interlocuteurs, divers facteurs ont contribué à faire du Brésil un nouveau lieu d'installation : *a*) le fait que le Brésil représente pour certains un couloir, un lieu de « transit » pour aller en Guyane française ; *b*) le fait que le Brésil joue un rôle politique et économique important en Haïti depuis la création de la MINUSTAH par la résolution 1542 du 30 avril 2004 ; *c*) la position publique et internationale de l'ouverture et de l'hospitalité du gouvernement brésilien en faveur des Haïtiens ; *d*) la rumeur circulant parmi les Haïtiens (en Haïti et à l'étranger) suivant laquelle le gouvernement brésilien encourageait la migration haïtienne au Brésil, notamment pour avoir de la main-d'œuvre haïtienne pour la construction des stades pour la Coupe du monde de 2014 (ce qui n'était pas forcément vrai) ; *e*) l'image du Brésil comme un pays multiculturel, sans discrimination raciale, en particulier dans l'esprit de ceux qui ont subi des préjugés de couleur en République dominicaine et en Équateur ; *f*) la diffusion de l'information parmi les Haïtiens qu'au Brésil les gens touchent un salaire mensuel variant entre 2 000 $US à 3 000 $US. En outre, il est important de mentionner que le séisme du 12 janvier 2010 a aussi contribué au déplacement en masse des Haïtiens vers le Brésil.

19. La migration haïtienne vers la Guyane française et le Suriname remonte aux années 1960 et 1970 (Piantoni, 2009 ; Laëthier, 2011 ; Joseph, 2015). À partir de 1980, la migration haïtienne en direction de la Guyane a subi des contraintes. Maud Laëthier a noté dans son article le rôle joué par le Suriname dans les circulations des Haïtiens en direction de la Guyane française. Selon l'auteure, « à partir des années quatre-vingt, alors que la présence des migrants devient numériquement significative dans le département d'outre-mer, le durcissement de la politique nationale et l'exigence d'un visa contribuent à l'organisation d'un nouveau mode migratoire passant par le Suriname voisin et notamment par sa capitale, Paramaribo », pour s'installer en Guyane (Laëthier, 2011, p. 2).

5.3. Les Haïtiens au Brésil

Les données quantitatives et qualitatives ont permis d'analyser : *a*) la circulation des hommes, des femmes et des mineurs haïtiens qui sont passés par la frontière amazonienne entre le Brésil, la Colombie et le Pérou de janvier 2010 à 2012 ; et *b*) les données par rapport au sexe, âge, lieux de provenance[20], état civil et scolarité des Haïtiens qui sont passés par la frontière de 2010 à 2012. Au-delà du travail ethnographique de vivre avec les gens, de les accompagner dans les différents lieux d'installation et durant quelques parcours de leur circulation, de visiter certains de leurs lieux de départ ou d'origine en Haïti, je dispose d'un volume de données quantitatives qui ne sont pas homogènes, mais qui doivent être analysées dans le contexte où elles ont été produites[21].

À partir des formulaires remplis par les Haïtiens à Manaus et Tabatinga (445 au total), il est possible d'observer que 51 % d'entre eux ont moins de 30 ans ; 26 %, entre 30 et 41 ans ; et 6 %, entre 42 et 48 ans. Mais il y avait des exceptions : par exemple, il y avait un homme de 47 ans et une femme de 62 ans. Concernant la situation familiale, 56 % ont déclaré être mariés (y compris ceux qui ne sont pas mariés officiellement) ; 40 % ont affirmé qu'ils étaient célibataires.

Dans la population enquêtée, les niveaux d'étude sont divers : 14 % ont fait des études supérieures en droit, infirmerie, pharmacie, comptabilité, administration, économie, journalisme, théologie, sciences informatiques, vétérinaire, sciences de l'éducation/normale supérieure ; 59 % ont terminé leurs études secondaires et 27 % leurs classes primaires. Par rapport à la population totale d'Haïti, ces Haïtiens étudiés ont donc une formation scolaire avancée. Selon les données de l'Institut haïtien de statistique et d'informatique (2003), le niveau d'analphabétisme de la population âgée de 10 ans ou plus est de 61 % dans tout le pays. Selon les

20. Les sources sont : *a*) les données recueillies par les membres de la Pastorale de la mobilité humaine à Tabatinga ; *b*) les formulaires de la Pastorale de la migration à Manaus, liée à l'Église de São Geraldo ; et *c*) les formulaires que j'ai distribués lors des réunions de l'Association des immigrants haïtiens au Brésil (AIHB). La Pastorale de la mobilité humaine à Tabatinga a été créée en 2005 à l'initiative de trois diocèses de la frontière : Santa Rosa (Pérou), Letícia (Colombie) et Tabatinga (Brésil).
21. L'identification du lieu d'origine (naissance) ou de départ est problématique parce que certains d'entre eux, à leur arrivée au Brésil, venaient de leurs lieux de naissance et d'autres, d'une ville de départ qui n'est pas leur lieu d'origine. Mais, de toute façon, les données permettent d'approfondir les analyses et de comprendre certaines dimensions de la problématique migratoire.

données de l'Observatoire migratoire international (OBMigra) à Brasília, à partir de 2013 et 2014, le nombre d'Haïtiens classés comme analphabètes a augmenté au Brésil :

> En ce qui concerne le niveau d'instruction des Haïtiens qui ont un emploi formel au Brésil, ceux qui ont terminé leurs études secondaires sont nombreux. Ils représentaient 39 % du total en 2011, passant à 31 % en 2012 et à 33 % en 2013. Ce segment a une croissance proportionnelle relativement stable de 2011 à 2012 (296 %) et en 2013 (274 %). Le nombre d'individus ayant des études primaires complètes a également augmenté, passant de 18 % du total en 2011 à 21 % en 2013. Le nombre de personnes n'ayant pas achevé leurs études primaires a également augmenté, passant de 8,6 % en 2011 à 11,7 % en 2012 et 15,8 % en 2013. […] Il y a aussi une présence accrue des Haïtiens classés comme analphabètes, de 2012 à 2013 (Cavalcanti, Oliveira et Tonhati, 2015, p. 110-111, traduction libre)[22].

Les données recueillies par la Coordination de la pastorale de la mobilité à Tabatinga montrent que les hommes représentent 84 % des Haïtiens enquêtés, les femmes 16 % et les mineurs 0,4 %. Les données quantitatives indiquent que la plupart des Haïtiens qui sont venus au Brésil sont des hommes et des jeunes. Je vais examiner à présent les itinéraires des Haïtiens étudiés pour montrer comment se sont construits leurs itinéraires de mobilité et leurs parcours au Brésil.

5.4. Les itinéraires de la mobilité haïtienne vers le Brésil

Les itinéraires des Haïtiens étudiés permettent d'analyser en profondeur les nouvelles configurations de la mobilité haïtienne à une échelle globale, au sein desquelles le Brésil devient un nouveau pôle dans l'espace de la circulation transnationale haïtienne. La dynamique de la mobilité haïtienne au Brésil renvoie à la problématique actuelle de la globalisation des migrations internationales et des rapports de l'État-nation avec le territoire, sur les plans national et supranational.

Il y a plusieurs échelles dans la mobilité haïtienne vers le Brésil. Cette mobilité dans la région amazonienne revêt de nombreuses formes suivant l'expérience de chaque personne en déplacement : *a*) ceux qui ont quitté le milieu rural d'Haïti pour la première fois ; *b*) certains qui s'étaient déjà déplacés à l'intérieur même du pays ; *c*) d'autres qui avaient déjà émigré à

22. Selon les résultats des données de l'OBMigra, appuyés sur les données du ministère du Travail (MTE) et du Rapport annuel des informations sociales (RAIS), parmi les populations migrantes au Brésil, les Haïtiens sont ceux qui ont le plus d'emplois avec un contrat formel. Pour la première fois dans l'histoire des populations migrantes au Brésil, les Haïtiens dépassent en la matière les Portugais, qui étaient depuis des décennies la population migrante dans le pays qui avait le plus accès à l'emploi formel (Cavalcanti, Oliveira et Tonhati, 2015).

l'extérieur quand ils ont décidé d'aller à la frontière. Plusieurs d'entre eux, quand ils ont fait le voyage, pouvaient avoir vécu en République dominicaine[23], à Cuba, au Chili ou en Équateur. Un groupe important n'avait donc pas quitté Haïti pour la première fois. Durant le travail de terrain, j'ai observé que trois Haïtiens sur dix n'en étaient pas à leur premier voyage à l'extérieur d'Haïti et qu'ils avaient déjà visité ou vécu dans d'autres pays. Outre les pays mentionnés, quelques-uns avaient déjà vécu aux États-Unis, en Guyane française, en Guadeloupe, aux Bahamas, à Grand Turk, à Curaçao et dans d'autres pays. Dans certains cas, ils avaient été déportés en raison de leur situation de sans-papiers.

La plupart des Haïtiens rencontrés au Brésil étaient originaires de l'Ouest et du centre d'Haïti, de lieux comme Port-au-Prince, Croix-des-Bouquets, Léogâne, Ganthier, Fond-Parisien et Gonaïves, mais aussi du Sud et du Sud-Est, comme Jacmel, Aquin, Les Cayes, Fond-des-nègres et Miragoâne. Il y avait un petit groupe de Cap-Haïtien, au Nord. Il n'était pas commun de rencontrer des personnes du Nord du pays, vu que la tradition de mobilité de ces derniers est plus orientée vers Miami, les Bahamas, Porto Rico, la République dominicaine, Grand Turk, la France, le Canada et les États-Unis. Il est toutefois important de rappeler que les gens du Sud vont, eux aussi, dans ces différents lieux.

Dans le cas de la mobilité haïtienne vers le Brésil, quels sont les itinéraires et comment se sont-ils construits ? Les premiers groupes qui sont venus au Brésil de 2010 à 2013 sont sortis d'Haïti ou de la République dominicaine en faisant escale au Panama. Après, ils allaient à Quito (Équateur) en bus, puis à Lima (Pérou), de Iquitos (Pérou) à Santa Rosa (Pérou) en bateau, et lorsqu'ils arrivaient dans cette ville, ils prenaient une pirogue pour traverser jusqu'à Tabatinga (Brésil). D'autres voyageaient d'Haïti à Panama, puis allaient directement à Lima, avant d'atteindre Iquitos, Santa Rosa et Tabatinga. Il y a aussi d'autres itinéraires, allant directement de Port-au-Prince à Lima, jusqu'à Tabatinga. Certains passaient par la frontière amazonienne, entre le Brésil, la Bolivie et le Pérou pour arriver dans

23. La République dominicaine est l'un des premiers pays, avec Cuba, où a commencé l'immigration haïtienne de masse au début du XIX[e] siècle. Cependant, il y a une forte discrimination raciale envers les Haïtiens vivant sur le territoire dominicain. Cela est évident dans les crises diplomatiques et politiques entre les deux pays tout au long de l'histoire. Depuis 2013, on a pu observer une succession d'actes de violation des droits humains commis envers les Haïtiens vivant dans ce pays. Cette même année, la Cour constitutionnelle a retiré le droit de nationalité et de l'acte de naissance aux descendants des Haïtiens qui sont nés sur le territoire dominicain. Les données de ma recherche suggèrent qu'un grand nombre d'Haïtiens ont quitté la République dominicaine pour venir au Brésil à la suite de ces discriminations. Pour plus d'information, voir <http://www.el-nacional.com/noticias/mundo/republica-dominica-retira-nacionalidad-250000-descendientes-haitianos_159983>, consulté le 15 juin 2017.

l'État de l'Acre (Brésil). Les parcours et les itinéraires qu'ils choisissent dépendent de leurs conditions financières, de leur niveau d'instruction, de leurs réseaux sociaux et de circulations, et des lieux de départ.

Les circulations des Haïtiens observées depuis le départ dans la Caraïbe (Haïti et République dominicaine) jusqu'à la frontière amazonienne, au Brésil, s'inscrivent dans une logique et un jeu de circulation et mobilité permanent. Cette étude s'inscrit dès lors dans un paradigme de circulation où l'analyse de la mobilité dans ses composantes sociales et spatiales permet de mieux saisir la réalité dans l'espace transnational haïtien.

Il convient de noter l'influence des niveaux sociaux et d'éducation, en plus du niveau économique, dans les parcours et les trajectoires de mobilité. Ceux qui ont un niveau d'instruction plus élevé, par exemple un Bac + 2 ou 3 ou un cours supérieur, sont sortis de Port-au-Prince pour aller directement au Pérou, ce qui rend le voyage plus court et moins cher, autour de deux à trois jours, et entraîne des frais variant entre 1 000 $US et 1 500 $US. Pour la comparaison, ceux qui sont passés par la République dominicaine, Panama, l'Équateur et le Pérou ont mis environ d'une semaine à quinze jours parce qu'une partie de leur voyage s'est effectuée en bus et en bateau, ce qui le rallonge d'autant plus ; d'autres ont vécu des contraintes (infligées par les policiers équatoriens et péruviens) pendant leurs parcours. Évidemment, ces derniers ont dépensé plus d'argent, autour de 2 000 $US à 5 000 $US. Ces montants peuvent varier en fonction du lieu de départ et des contraintes rencontrées pendant le voyage, et surtout de l'obligation de payer des passeurs (haïtiens, équatoriens, péruviens et d'autres nationalités), en République dominicaine, en Équateur et au Pérou.

En ce qui concerne la logique de financement du voyage, certains ont contracté des prêts en Haïti (à la banque officielle ou avec quelqu'un qui prête de l'argent à un taux très élevé, qui peut varier entre 100 % à 200 % par mois) ; d'autres ont reçu des fonds (par Western Union et Caribbean Air Mail [CAM] Transfer) de leurs parents et amis vivant à l'étranger (*lòt bò dlo*), notamment aux États-Unis, au Canada, en France, y compris dans les départements outre-mer comme la Guyane française, la Martinique et la Guadeloupe. Certains ont vendu des biens matériels comme des maisons, des voitures (surtout ceux qui viennent de la capitale et des grandes villes) et des lopins de terre (ceux qui viennent des zones rurales).

Parmi eux, certains ont laissé leur emploi en Haïti, comme les agents de police, les commerçants, enseignants, ingénieurs, gestionnaires, dentistes, infirmières. D'autres ont quitté leur travail et ont retiré l'argent économisé à la banque pendant plusieurs années pour l'investir dans le voyage, avec l'espoir de trouver de meilleurs emplois et des salaires plus élevés au Brésil. La majorité est frustrée à son arrivée au Brésil, puisque le revenu mensuel et le salaire minimum sont très faibles dans ce

pays : en 2013, 678 R$, en 2014, 724 R$, et actuellement, 788 R$, équivalant à 231 $US. Pour certains, cette valeur est très faible, même s'ils étaient au chômage et sans salaire fixe en Haïti, et recevaient mensuellement pour survivre de 100 $US à 200 $US de leurs parents vivants à l'étranger, notamment aux États-Unis, au Canada, en France, aux Bahamas, etc.

C'est dans cette perspective que le terme *diaspora* prend son sens dans l'univers haïtien. La diaspora haïtienne et le terme *diaspora* jouent des rôles importants dans le monde social haïtien, notamment du point de vue économique, politique, social et moral.

5.5. DIASPORA, COMMENT VAS-TU ?

Durant le travail de terrain en Haïti, il était commun que les Haïtiens utilisent le mot *diaspora* pour nommer un autre compatriote qui voyage et réside à l'étranger, mais qui revient régulièrement en Haïti : « *Dyaspora, ki jan ou ye?* » (Diaspora, comment vas-tu ?) ; « *Sa k'ap fèt dyaspora?* » (Qu'est-ce que tu fais diaspora ? Comment ça va diaspora ?) ; « *Mwen se dyaspora* » (Je suis diaspora) ; « *Rèv mwen se pou'm dyaspora* » (Mon rêve est d'être diaspora). Au Brésil et en Haïti en particulier (mais aussi aux États-Unis, en France, au Canada, dans les Caraïbes, etc.), il est utilisé pour désigner des compatriotes qui vivent à l'extérieur mais qui reviennent temporairement en Haïti puis retournent à l'étranger.

Le voyage temporaire en Haïti sert à témoigner de la réussite personnelle et collective de la personne diaspora. Du point de vue émique, ce n'est pas un retour, mais une visite à la famille, aux amis, au pays, etc. Pour mieux comprendre cette idée, il semble préférable d'utiliser les expressions de mes interlocuteurs. Ceux-ci n'utilisaient pas le mot en créole *tounen* (retourner) pour décrire l'expérience du voyage de la personne diaspora en Haïti, mais plutôt l'expression *dyaspora rive* : diaspora est arrivée ; ou « *dyaspora vini* » : diaspora est venue, du point de vue de ceux qui restent. Ceux qui partaient utilisaient les mots, « *Dyaspora pral vizite Ayiti* » (Diaspora se rendra en Haïti) ou « *Dyaspora ap desann Ayiti* » (littéralement : Diaspora descendra en Haïti).

Le voyage temporaire en Haïti se caractérise par une visite rendue possible grâce aux liens affectifs, familiaux et amicaux avec les « maisons diasporas » construites en Haïti. Les constructions des « maisons diasporas » et les liens avec Haïti permettent à la personne diaspora de ne pas s'isoler du pays[24].

24. Pour une approche sur les « maisons diasporas », voir le chapitre 4, « Casa diáspora, diáspora da casa » (Joseph, 2015, p. 270-339).

Sur le terrain de recherche, la maison ou les maisons sont devenues importantes pour analyser les expériences de mobilité et pour mieux comprendre les logiques sociales de la diaspora. Les réseaux des propriétaires de ces maisons sont des réseaux transnationaux. La majorité des personnes vivant à l'extérieur qui reviennent en Haïti pour construire leur maison y laissent leurs parents pour s'en occuper.

Si l'on examine la relation entre les maisons (*kay*, en créole) et la diaspora, ainsi que les intérieurs, il n'y a pas seulement des objets de la diaspora : les maisons elles-mêmes sont appelées par les Haïtiens « maisons diasporas » (*kay dyaspora*).

Si être diaspora a parfois une valeur morale et sociale, avoir une « maison diaspora » est un privilège : cela devient un moyen de maintenir la qualité de la relation avec ceux qui restent en Haïti. Du point de vue de ceux qui restent, le voyage de la personne diaspora au pays constitue un acte et une démonstration de loyauté envers Haïti et leurs familles. Glick Schiller et Fouron (2001) désignent ces liens familiaux et sociaux comme des « liens de sang avec Haïti ».

De quelle manière le terme *diaspora* révèle des façons de comprendre la dynamique des relations entre ceux qui partent et ceux qui restent, entre ceux qui résident dans le pays natal et ceux qui viennent, entre ceux qui vont et reviennent ? Au-delà de l'argent et des objets envoyés, beaucoup parmi ceux qui sont en Haïti attendent de celui qui voyage qu'il mette en place le processus « *fil* » (regroupement familial pour des parents proches, mère, père, époux, épouse, enfants, frères et sœurs). Cela consiste à « *voye chèche* » (envoyé chercher) et « *antre* » (faire entrer) certaines personnes parmi celles qui sont restées[25]. Ces verbes sont utilisés et conjugués par les Haïtiens pour décrire un « devoir » (peut-être le principal) de celui qui se déplace, qui voyage.

Souvent, la première question que l'on pose à une personne diaspora en Haïti est : « Quand allez-vous *envoyer chercher* vos parents ? » ; « Quand allez-vous *faire entrer* votre frère ? » ; « Quand allez-vous *fil* pour vos enfants ? » Les verbes *voye chèche* et *antre* en créole peuvent être utilisés tant pour les voyages par voie légale, avec une demande de visa, que pour les voyages clandestins. Le terme *fil* vient du mot anglais *fill*, qui renvoie à la démarche bureaucratique de remplir un formulaire, c'est-à-dire au voyage par voie légale. Il est commun qu'une personne diaspora reçoive des critiques de quelqu'un en Haïti, portant sur le fait de résider 10 ans ou plus à l'extérieur tout en ayant toujours des enfants, des frères, ou

25. Ces deux processus sont généralement faits par voie illégale à travers les services d'un *raketè*.

parents en Haïti. « *Fil* », « envoyé chercher » et « faire entrer » un membre de la famille constituent une valeur morale de la diaspora : c'est honorer la famille face aux voisins et à la société haïtienne.

Du point de vue ethnographique, le terme *diaspora* est articulé autour de trois verbes : *vivre* à l'extérieur (*viv lòt bò dlo*), *revenir* en Haïti (*vini an Ayiti*) et *retourner* à l'étranger (*tounen aletranje*). Selon les Haïtiens étudiés en Haïti et au Brésil, celui qui retourne définitivement en Haïti n'est pas qualifié de diaspora et son retour peut être interprété comme synonyme d'échec de son expérience à l'étranger[26]. Le terme *diaspora* correspond toujours à la mobilité d'une personne ou d'un groupe de personnes dans un espace de mobilité internationale.

Sur un autre plan, le fait d'être une personne diaspora, principalement du point de vue de ceux qui restent et des attentes envers ceux qui partent, suppose qu'on a de l'argent, qu'on a bien réussi économiquement. Une bonne partie de l'économie d'Haïti est soutenue par les transferts d'argent de la diaspora. D'après les données du Fonds multilatéral d'investissement lié à la Banque interaméricaine de développement, en 2006, le pays a reçu 1 017 millions de dollars américains des Haïtiens vivant aux États-Unis[27]. Du Canada, il a reçu 230 millions de dollars américains et de la France, 130 millions de dollars américains. En 2007, les transferts d'argent envoyés aux parents en Haïti ont dépassé 1 065 millions de dollars américains. Cette valeur représente 24 % du produit intérieur brut (PIB) du pays pour une année ; toutefois, les transferts légaux observés dans ces données ne comprennent pas les envois informels, non officiels et illégaux, du point de vue des gouvernements[28].

Certains des Haïtiens résidant aux États-Unis produisent de la musique haïtienne (*konpa*), appelée musique diaspora. Le style musical haïtien appelé « *konpa* » ou « *compas* »[29] est joué par des groupes qui dominent la scène musicale transnationale haïtienne, dont les plus influents sont basés à Miami (Zenglen, T-Vice, Nu Look, Klass, Disip, Armonik) et à New York (Carimi, System Band, Phantom). Ce style est appelé « *konpa dyaspora* ».

---

26. Il est vrai que dans bien des cas, certains Haïtiens en diaspora retournent en Haïti pour jouir de leur retraite.
27. Inter-American Development Bank (2007).
28. L'économie haïtienne est organisée à partir de trois sources de financement principales : les productions de l'économie nationale, celles qui viennent de la coopération internationale et les transferts originaires des ressources privées et collectives (Brisson-Lamaute, 2003).
29. *Konpa*, *kompa* ou *compas* est un genre musical haïtien apparu au début du XX^{e} siècle. Cependant, il est popularisé par le saxophoniste et guitariste Jean-Baptiste Nemours dans les années 1950. À partir de 1986, le groupe Top-Vice fait sa première apparition sur la scène « *konpa* de Miami », dans la communauté haïtienne, dans cette ville américaine (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Kompa>, consulté le 15 juin 2017).

De la même façon, aux États-Unis, on trouve également la plus importante industrie de cinéma haïtien (films), qu'on appelle « cinéma diaspora ». Les vêtements envoyés de l'extérieur sont appelés *Pèpè* ou « *rad dyaspora* » (vêtement diaspora). Lorsque les fonctionnaires de CAM Transfert ou de l'agence Western Union vont de maison en maison pour livrer les transferts d'argent ou des marchandises et des produits alimentaires (riz, pois, huile, etc.) envoyés par les résidents de l'extérieur, les voisins disent souvent que la diaspora vient d'arriver ou entre à la maison (*dyaspora sou nou* ou *diaspora antre nan kay la*). Dans certains rituels vaudous, il est nécessaire d'utiliser des billets ou pièces de monnaies américaines, appelés « *lajan dyaspora* » (l'argent diaspora).

Selon mes interlocuteurs au Brésil et en Haïti, il y a un rituel de préparation du voyage pour revenir en Haïti : acheter des vêtements, des chaussures, des parfums et des cadeaux, et réunir une somme d'argent suffisante pour la ramener en Haïti. Lorsque les personnes diasporas arrivent dans le pays, ceux qui ont le plus d'argent louent une voiture luxueuse, exhibent leurs chaînes en or, leurs vêtements de marque et organisent des fêtes pour les parents, amis et voisins : ces personnes sont généralement appelées « *gwo dyaspora* » (grande diaspora).

Il est caractéristique de la personne diaspora d'avoir un accent et un langage différents de ceux qui résident en Haïti. La personne diaspora a un langage propre. Par exemple, quand elle parle le créole, elle utilise des mots de la langue étrangère. Ceux qui viennent des États-Unis utilisent *but*, *so*, *what* ; certains, venant de France, disent *maison*, *monsieur*.

Ces données suggèrent que le comportement, la valeur morale, sociale et symbolique du succès, les caractéristiques de la personne diaspora en Haïti ont créé, dans l'imaginaire des Haïtiens, l'idée qu'être à l'extérieur était mieux que *lakay* (en Haïti). Même ceux qui ont un emploi dans le pays, occupant des fonctions au sein du gouvernement ou dans les agences internationales, qui possèdent des entreprises et qui gagnent des salaires compris entre 1 000 $US et 3 000 $US mensuels – un haut revenu pour la réalité haïtienne – choisissent souvent d'aller à l'extérieur pour pouvoir être un jour diaspora : cela représente un rêve pour une partie importante de la société haïtienne. Ainsi, la mobilité est cultivée comme une ressource pour atteindre le progrès social, culturel et économique de l'individu.

Lorsque les Haïtiens sont venus à la frontière entre le Brésil, la Colombie et le Pérou, mes interlocuteurs utilisaient le terme *diaspora* pour désigner les nouveaux venus. Les *vyewo*, c'est-à-dire ceux qui étaient depuis le plus de temps sur le site, appelaient diaspora certains des nouveaux venus. Cependant, tous les nouveaux venus n'étaient pas nommés diaspora, seulement ceux qui portaient des chaînes en or, des vêtements de marque (par exemple Nike, Tommy Hilfiger, Polo, etc.) et avaient de

l'« argent diaspora » (dollar américain et euro) pour garantir leur séjour à la frontière avant de poursuivre le voyage vers Manaus, puis d'autres villes brésiliennes et d'autres pays, en particulier vers la Guyane française. Les autres étaient nommés « *kongo* » ou « *congo* »[30], comme celui qui vient de la campagne d'Haïti, ou encore « *nèg mòn* » (nègre de la montagne) ou « *nèg andeyò* » (nègre en dehors, du milieu rural). Ceux-ci n'étaient pas nommés ni considérés comme diaspora. Différents aspects du processus de la mobilité sont utilisés pour classer les personnes comme diaspora ou non.

Sur la base de l'usage de la diaspora abordé dans cette étude, deux verbes décrivent et organisent les niveaux de circulation et de mobilité : *partir* (*pati*) et *voyager* (*vwayaje*). Ces deux verbes conjuguent deux dimensions de la mobilité : ceux qui partent à l'extérieur et ceux qui vont à l'extérieur et reviennent, qui sont ceux qui voyagent. L'idée de *partir*, du point de vue émique, c'est quitter le territoire (peut-être définitivement) sans savoir si l'on reviendra ni quand. Il est associé à la recherche d'un mieux-être, c'est-à-dire d'une meilleure vie économique que celle offerte en Haïti (*chèche lavi miyò*). Généralement, lorsque celui qui part possède un visa permanent du pays d'installation, il achète un billet aller. *Voyager* consiste à séjourner temporairement à l'extérieur et est lié au tourisme, mais pas nécessairement. Souvent les personnes qui voyagent achètent un billet aller-retour.

Ces deux verbes, *partir* et *voyager*, sont associés au terme *diaspora*. Selon les Haïtiens étudiés, les voyageurs sont appelés « *dyaspora lokal* » (diaspora locale), parce qu'ils ne restent pas beaucoup de temps à l'étranger. Généralement, ils font partie de la classe moyenne ou supérieure, ce qui leur permet de voyager fréquemment. Ils possèdent des biens matériels en Haïti, parfois une entreprise pour laquelle ils travaillent dans le pays, et passent quelques semaines ou mois à l'étranger. Ils occupent le sommet de la hiérarchie de la diaspora. Selon mes interlocuteurs à Pemerle, une expression est utilisée pour désigner l'expérience de la « diaspora locale » : *Li manje isit lan, epi'l ale bwè lòt bò* (C'est celui qui mange ici [en Haïti] et boit là-bas [à l'étranger]).

D'après les Haïtiens étudiés à Fonds-des-Nègres, ceux qui partent peuvent rester plusieurs années à l'étranger. Quand ils reviennent, ils sont appelés diaspora en Haïti, sans le suffixe « locale » comme ceux qui voyagent.

---

30. Ce terme est polysémique et péjoratif. Dans l'univers social haïtien, on utilise le terme *kongo* pour désigner les Haïtiens qui vont travailler en République dominicaine, notamment dans les *bateys*, plantations de canne à sucre ; ou encore, pour nommer les Haïtiens de la zone rurale qui vont à Port-au-Prince ou dans les grandes villes du pays. Il sert aussi à nommer les nouveaux venus. Au Brésil, les Haïtiens utilisent le mot *kongo* pour catégoriser les nouveaux venus ; en Guyane française, ils utilisent le mot *bleu* ; et aux États-Unis, *Just come*. Pour une approche de la relation entre diaspora, *kongo* et *vyewo*, voir ma thèse (Joseph, 2015, p. 98-104).

Ceux qui partent et qui ne reviennent jamais en Haïti sont considérés comme des gens qui vivent dans la diaspora, à l'étranger (*lòt bò dlo*). Leur décision de ne pas revenir en Haïti, qu'elle soit temporaire ou définitive, ne signifie pas qu'ils n'ont pas de liens en Haïti. Certains d'entre eux envoient de l'argent ou des « objets diasporas » (vêtements, appareils électroménagers, produits alimentaires, etc.) par conteneur à leurs parents qui sont restés en Haïti. Certains sont des dirigeants d'organisation et d'association haïtienne à l'étranger. Quelques-uns d'entre eux sont influents dans la vie politique haïtienne, selon une forme de « nationalisme à longue distance » (Glick Schiller et Fouron, 2001). Les interlocuteurs qui ont choisi de ne jamais revenir en Haïti disent que c'est à cause des conditions sociales précaires, du manque de possibilités de poursuivre des études et trouver un emploi, mais aussi de l'instabilité politique et de l'insécurité sanitaire, socioéconomique et publique du pays.

Ainsi, le terme *diaspora* sert également à qualifier les actions. Généralement, mes interlocuteurs disent « *W'ap fè bagay dyaspora* » (vous faites des trucs de diaspora) pour désigner une certaine attitude, un comportement, la posture de quelqu'un, le fait d'acheter une grosse voiture, une grande maison, etc. Si la personne est bien habillée, avec des vêtements neufs et de marque, ils disent « *Ou sanble yon dyaspora* » (Vous ressemblez à une diaspora). Dire à une personne qu'elle fait des choses de la diaspora peut être un compliment : cela peut rendre la personne heureuse et fière, c'est une valeur sociale et morale, en même temps qu'un symbole d'ascension sociale. Dans ce contexte, diaspora est une affirmation positive. En même temps, le terme est ambivalent, car il a des sens multiples et parfois contradictoires.

Il convient de mentionner que, durant mon travail de terrain, le terme *diaspora* apparaît davantage dans le sens positif que négatif. Toutefois, ce terme peut être aussi une catégorie d'accusation, chargée de sens péjoratif, quand ceux qui ont vécu à l'étranger reviennent en Haïti et se sentent supérieurs à ceux qui restent dans le pays[31]. Cela arrive également lorsque ceux qui sont en Haïti se sentent menacés dans la vie politique et sociale par les personnes diasporas. Ces derniers ont l'habitude de dire : « *Dyaspora pran plas mwen* » (diaspora prend ma place). Ce sont les expressions utilisées pour accuser la personne diaspora. Du point de vue de ceux qui restent, la personne diaspora est considérée comme incapable de diriger le pays puisqu'elle vient de l'étranger et ignore la réalité locale.

En outre, en Haïti, le terme *diaspora* sert de dispositif d'accusation dans les relations conjugales, surtout quand ceux qui sont en Haïti se séparent de leurs mari ou épouse pour se mettre en ménage avec une

31. Dimitri Béchacq (2007) a noté dans son article sur la « diaspora haïtienne à Paris » que le terme *diaspora* a aussi un sens négatif pour certains Haïtiens en France et en Haïti.

personne diaspora. Ils disent « *dyaspora pran madanm mwen* » (diaspora a pris ma femme), « *dyaspora vòlè mari'm* » (diaspora a volé mon mari) ou « *fanm lan kite'm poutèt yon dyaspora* » (la femme m'a quitté à cause d'un diaspora).

Selon certains des interlocuteurs en Haïti, ces tensions conjugales et les relations de conflit sont généralement motivées par le fait que le pouvoir d'achat de la personne diaspora est plus élevé que celui des personnes qui vivent en Haïti : l'argent que quelqu'un d'Haïti reçoit en un mois d'une personne diaspora, par exemple, 400 $US, peut-être l'équivalent de cinq mois de son salaire. Par conséquent, au cours de l'enquête de terrain, certains jeunes disaient qu'ils voulaient épouser seulement les personnes diasporas. Du point de vue des femmes et des hommes, se mettre en ménage ou se marier avec une personne diaspora, c'est avoir une vie meilleure et aussi l'occasion d'un jour partir à l'étranger pour devenir également diaspora.

Cependant, durant le travail de terrain en Haïti, toutes les jeunes femmes ne pensaient pas de cette manière, certaines ne voulant pas se mettre en couple avec une personne diaspora pour ne pas être considérée comme une *bouzen* (prostituée) ; d'autres, qui sont en couple avec une diaspora, ne considèrent pas leur relation comme une façon d'utiliser la sexualité féminine comme une ressource (Richman, 2003). En somme, cette dimension du terme *diaspora* est passablement ambiguë.

5.6. LE *PAYS BLANC* ET LA DIASPORA

Après avoir présenté les caractéristiques intrinsèques et les dynamiques internes de cette expérience de la diaspora, il est temps de poser la problématique des interactions et des stéréotypes qui articulent les relations entre les Haïtiens et le Brésil. L'approche critique met en relation les récits qui romancent ou stigmatisent ce pays. Elle s'appuie sur la recherche ethnographique.

Comment les Haïtiens font-ils face à la vie au Brésil ? Que pensent-ils de ce pays ? Ces questions sont essentielles pour comprendre les expériences vécues et les pratiques sociales de ces personnes en mouvement dans les différents espaces sociaux. « *Brezil pa peyi blan* » n'est pas une affirmation qui fait l'unanimité : tous les interlocuteurs ne pensaient pas de cette manière, mais elle était récurrente sur le terrain. Littéralement, la traduction serait que le Brésil n'est pas un *pays blanc*. Ici, *blanc* ne possède pas seulement une connotation ethnique, mais évoque aussi l'altérité pour les Haïtiens étudiés. Les usages et les sens du terme *blanc* sont liés à la problématique ethnique, nationale et de classe, dans une relation triangulaire.

Pays blanc est une catégorie émique qui possède plusieurs sens attribués par les Haïtiens pour parler d'autres pays. Cette catégorie, dans certains cas, peut être aussi comprise comme *peyi etranje* (pays étranger), *peyi lòt bò dlo* (pays d'outre-mer). *Pays blanc* est exprimé et utilisé chez les Haïtiens étudiés pour désigner les *pays étrangers* développés économiquement, notamment ceux dans lesquels ils peuvent gagner un revenu en *lajan dyaspora*. Pour eux, ce ne sont pas tous les *pays étrangers* qui sont des *pays blancs*. Par exemple, la République dominicaine, le Panama, l'Équateur et le Pérou sont des *pays étrangers*, mais ils ne sont pas considérés comme des *pays blancs*, bien que généralement, ces derniers soient des pays industrialisés, « développés » comme les États-Unis, le Canada, la France, l'Angleterre, etc. En outre, *peyi blan* est lié à des produits et objets de qualité, c'est-à-dire à des aliments ou des vêtements, selon un interlocuteur à Pemerle, « *tout sa ki bon yo di se bagay peyi blan* » (tout ce qui est de qualité, on dit que cela vient du pays blanc). Cette image tire son origine dans les importations des produits des États-Unis et de la France vers Haïti. Comme on l'a déjà observé, les personnes diasporas envoient des « objets diasporas » par conteneur en Haïti.

La manière dont les interlocuteurs haïtiens vivant au Brésil représentaient le pays est paradoxale. Certains affirmaient que c'était un *pays blanc* et d'autres non. Ceux qui disaient que c'était un *pays blanc* se basaient sur le fait que c'est un *pays étranger*, qui a l'une des meilleures économies mondiales actuelles (6e). D'autres estimaient que ce n'était pas un *pays blanc* parce que les personnes n'y gagnaient pas leur salaire en dollars américains ; le salaire minimum y est en outre vraiment très bas par rapport à celui versé aux États-Unis, au Canada ou en France. Au Brésil, il est difficile d'économiser une somme d'argent conséquente, et il y a beaucoup de pauvreté dans le pays, surtout dans le Nord, aux frontières amazoniennes par où ils sont arrivés. Contrairement au dollar américain et à l'euro, la monnaie brésilienne, le réal, ne peut pas être utilisée en Haïti. Outre le climat tropical, de nombreux lieux ressemblent à Haïti. De manière imaginaire, ils envisageaient le *pays blanc* comme un paradis, où il fait très froid et où il y a de la neige, à l'opposé de la réalité haïtienne et brésilienne.

Dans le cas de la Guyane française, parfois, mes interlocuteurs y vivant ne semblaient pas la considérer comme un *pays blanc* à cause du climat et du fait qu'on n'y voyait pas de grands bâtiments modernes. On peut néanmoins y réunir des fonds parce qu'on perçoit son revenu en euros (de 900 à 1 800 euros par mois). On peut aussi s'y construire un couloir de « transit » pour venir à Paris. Quand ils parlaient de la Guyane en tant que département d'outre-mer de la France, ils disaient que c'était un *pays blanc*, car il était dirigé par le gouvernement français.

Les *pays étrangers* ou en voie de développement qui ne sont pas considérés comme des *pays blancs* sont perçus par les Haïtiens comme des lieux de passage, de transit[32]. Ils sont nommés « *ti peyi* » (petit pays, pas dans le sens géographique, mais socioéconomique). Ces pays représentent le début d'un processus de mobilité. Pour mes interlocuteurs, il est important d'avoir le visa du *petit pays*, car il permet de remplir les pages du passeport pour pouvoir solliciter le visa d'un *pays blanc* comme les États-Unis, la France et le Canada, aussi appelés « *gran peyi* » ou « *gwo peyi* » (grand pays). Il est commun en Haïti de se rendre en République dominicaine et au Panama plusieurs fois par an, pour pouvoir demander plus tard un visa américain, français, canadien, etc.

La perception d'un pays, qu'il soit *pays blanc* ou non, est différente chez ceux qui restent en Haïti et ceux qui *partent* ou *voyagent* et qui reviennent. À Fonds-des-Nègres et Pemerle, les interlocuteurs utilisaient *pays blanc* comme synonyme de *pays étranger*. Pour eux, tous les *pays étrangers* sont des *pays blancs*, car ils sont différents et étrangers à « nous ». Cette déclaration peut être résumée par cette phrase de l'un des interlocuteurs à Fonds-des-Nègres : « *Blan pou nou, se tout sa ki diferan de nou, se lòt la, sa ki diferan an* » (Blanc pour nous, c'est tout ce qui est étranger à nous, c'est l'autre, celui qui est différent). Il continue en disant, « *Menm yon nwa afriken nou konsidere blan paske li se yon etranje* » (même un Noir africain, nous le considérons comme blanc parce qu'il est un étranger).

Du point de vue des interlocuteurs qui vivent en Haïti, le mot *blanc* est utilisé comme synonyme d'étranger[33] et désigne également celui qui vit bien sur le plan économique, qui mène une vie de confort, qui a une grande maison, une voiture importée et un bon revenu, c'est-à-dire « *lè'w pale de etranje, se tankou sinonym moun ki viv pi byen pase nou* » (Quand on parle de l'étranger, on parle de ceux qui vivent mieux que nous), selon Kendi. La catégorie de *blanc* est liée au confort, au luxe. Donc, parmi les Haïtiens eux-mêmes, une personne peut être dite un *blanc* du fait de son comportement ou de la façon dont elle s'habille, etc. Souvent, ils disent que ce type de personne est un « *blan gason* » (littéralement, c'est un « homme blanc », mais on l'utilise dans le sens d'une personne instruite, éduquée ou quelqu'un qui vit bien sur le plan économique).

32. Je renvoie le lecteur aux travaux d'Ermitte Saint Jacques, qui discute le cas des Haïtiens aux Bahamas ; il montre que ce pays « devient une phase dans la migration au sud de la Floride, représentant un pays de transit » (Saint Jacques, 2011, p. 92, traduction libre).

33. Pour une discussion plus approfondie sur le concept d'étranger, voir les travaux de Georg Simmel (1908). L'auteur montre que l'étranger, c'est celui qui ne fait pas partie depuis le début de la société d'installation.

Cette catégorie provoque un complexe d'infériorité chez les personnes, induit par le fait de croire, d'assimiler et de reproduire que le *blanc* est le modèle de comportement, de bonne conduite. Ce qui définit un *blanc*, c'est la condition nationale, en tant qu'étranger, les conditions socioéconomiques, culturelles, et, dans certains cas, la couleur de la peau, entre autres facteurs.

Les données ethnographiques suggèrent que si la personne diaspora a une valeur sociale et morale, occupant une place privilégiée dans la structure hiérarchique des relations sociales dans le pays, alors *blanc* est placé en haut de la stratification sociale haïtienne : elle est traitée différemment et peut avoir des accès facilités à l'élite dans l'espace social hiérarchique haïtien. En ce sens, diaspora et blanc servent de paradigme pour situer socialement une personne. Les deux catégories sont des constructions sociales et des pratiques utilisées pour faire respecter la hiérarchie des relations sociales et économiques entre les personnes. Ce sont des manières dont les acteurs sociaux conjuguent leur existence dans la société haïtienne.

Les données analysées nous permettent de conclure que diaspora et *pays blanc* sont étroitement liés. Les Haïtiens désignés comme diaspora sont ceux qui vont dans les « grands pays » (*pays blancs*). Ils sont appelés « *gwo dyaspora* » (grande diaspora). Ceux qui sont au Suriname, en Équateur, au Chili ou en République dominicaine (des « *ti peyi* » [petit pays]), quand ils reviennent en Haïti, ils peuvent être appelés « *ti dyaspora* » (petite diaspora). Si pour être un *pays blanc*, il faut être un haut placé dans l'économie mondiale, de la même manière, pour être un *gwo dyaspora*, l'Haïtien doit venir d'un *pays blanc* et avoir de l'argent. La mobilité des Haïtiens aux États-Unis, en France et au Canada (les grands pays) est différente parce que ce sont des univers de référence, des pays haut placés dans la hiérarchie économique mondiale.

J'ai observé sur le terrain que ces classifications sont tout à fait explicites dans le monde social haïtien. Il s'agit ici de mettre en valeur la structure hiérarchique de la relation entre « grand diaspora » et « petit diaspora », « grand pays » et « petit pays », et de montrer les adjectifs qui qualifient les personnes et les pays, ainsi que le champ sémantique de cette structure. Ces termes, révélant la perception aiguë de la hiérarchie socioculturelle et des relations ambiguës, soulignent encore un autre fait essentiel : la dynamique de la construction de la hiérarchie et des inégalités en Haïti, ainsi que les pressions qui pèsent sur les Haïtiens voyageant en *pays blanc* ou non, renforçant ainsi la dimension élitiste de la diaspora chez eux.

Les Haïtiens étudiés valorisent ces classifications comme des critères importants pour classer les pays ou des personnes qui occupent des fonctions de prestige ou non, entre les voyageurs et leurs lieux d'installation. La catégorie « petit diaspora » est fréquemment attribuée sur le modèle du

stigmate tel que l'a analysé Erving Goffman (1975 [1963]). Ceux qui viennent des « petits pays », en revanche, n'acceptent pas le préfixe diminutif « petit diaspora ». Ils aimeraient aussi être qualifiés de diaspora sans le préfixe *ti* (petit). Le rejet de ce stigmate « petit diaspora » traduit leur souci de montrer qu'ils font partie d'une classe à part.

Comme mentionné, en Haïti, parmi les diasporas, ceux qui viennent des États-Unis, de la France et du Canada, par exemple, s'estiment supérieurs et disposent de plus d'argent (euros et dollars) que les autres en provenance de République dominicaine, du Suriname, de Cuba, de l'Équateur, du Pérou, du Panama, etc. Mais une personne revenant des pays mentionnés en premier peut être appelée « petit diaspora », lorsqu'elle revient en Haïti avec des vêtements usés et peu d'argent à dépenser avec ses parents et ses amis.

Un grand nombre, parmi les Haïtiens étudiés au Brésil, au Suriname et en Guyane française, ont aussi de la famille aux États-Unis, au Canada et en France. L'image du succès social – réel ou imaginaire – des membres de la famille dans ces *pays blancs* a motivé ceux qui vivent dans les « petits pays » à quitter ces lieux pour rejoindre la famille dans les *pays blancs*.

Mes interlocuteurs au Brésil, et en général les résidents de « petits pays », sont souvent encouragés par la famille et les amis, après être restés quelque temps dans ces pays, à aller aux États-Unis, en France ou au Canada et à visiter ces « grands pays », appelés *pays blancs*. Ceux qui choisissent de vivre dans les « petits pays » peuvent éventuellement visiter les *pays blancs*, pour de courtes périodes de temps, par exemple durant les vacances, les fêtes annuelles (surtout la fête de Noël) ou simplement pour rendre visite à la famille. Ils sont appelés la « *dyaspora entènasyonal* » (diaspora internationale).

Diaspora internationale est celui qui vit à l'étranger, c'est-à-dire dans la diaspora et qui circule entre les différents pôles de l'espace de la mobilité internationale haïtienne. Par exemple, Ermitte Saint Jacques (2011) illustre que « les immigrants haïtiens aux Bahamas entretiennent des liens familiaux et sociaux avec leurs parents et amis au sud de la Floride et dans d'autres lieux » (p. 91, traduction libre). Donc, ces Haïtiens, à leur tour, quand ils sortent des Bahamas pour aller à Miami, sont considérés comme des *diasporas internationales*.

Ainsi, les expériences de la personne diaspora dans les différents pôles internationaux de la migration haïtienne classent la *diaspora internationale* dans une autre gamme de l'interaction, permettant de tisser des liens familiaux et de revitaliser les relations, à la fois avec ceux qui sont restés sur place en Haïti et ceux qui sont à l'étranger. Si, en Haïti, la personne est désignée « *gwo dyaspora* » par le fait de venir d'un *pays blanc*, quand la *diaspora internationale* arrive dans les « grands pays », celle-ci est

classée comme *diaspora de la diaspora*. Dans ce sens, la *diaspora internationale* occupe le haut de la pyramide de la configuration morphologique de la diaspora haïtienne.

Conclusion

En prenant la pragmatique de la diaspora et la mobilité des Haïtiens, en particulier au Brésil, comme objet d'analyse, ce chapitre a essayé d'examiner et de montrer comment les usages sociaux du terme *diaspora* sont liés à l'univers de la mobilité et comment, en même temps, la mobilité se révèle constitutive du monde social haïtien.

Dans ce sens, je ne préconise pas un essentialisme, en disant que tous les Haïtiens, sans exception, sont mobiles à l'échelle nationale ou internationale, car beaucoup d'entre eux sont restés sur place en Haïti pour plusieurs raisons, par exemple, santé fragile, manque de ressource financière, etc. ; ils ne font pas partie des réseaux de voyage et certains ont décidé de rester en Haïti pour d'autres raisons. En effet, la mobilité de ceux qui partent contribue à l'immobilité de ceux qui restent, et vice versa, en particulier lorsque ceux qui sont mobiles effectuent des transferts d'argent vers ceux qui restent ou lorsqu'ils financent leur voyage de départ.

La recherche montre que la majorité de ces Haïtiens qui circulent en Amérique du Sud – Panama, Équateur, Pérou, Bolivie, Chili, Argentine –, et surtout au Brésil, sont des hommes et des jeunes de moins de 30 ans. Ces jeunes ont fait des études supérieures en droit, infirmerie, pharmacie, comptabilité, administration, économie, journalisme, théologie, sciences informatiques, vétérinaire ou sciences de l'éducation. La majorité vient de la capitale Port-au-Prince, des Gonaïves et de la région sud et sud-est d'Haïti, comme Aquin, Jacmel, etc. Ceux qui viennent du nord du pays sont très peu nombreux, du fait que la mobilité des personnes du Nord est orientée vers les États-Unis, les Bahamas, la France, le Canada, etc. Cela ne veut pas dire pour autant que, dans ces derniers pays, il n'y a pas aussi des personnes du Sud et du Sud-Est.

Parmi les Haïtiens qui sont arrivés au Brésil, il y en a qui ont déjà été en mobilité internationale quand ils ont décidé de venir dans ce pays, ayant déjà vécu en République dominicaine et en Équateur. D'autres n'ont pas quitté Haïti pour la première fois, ayant déjà vécu en Guyane française, aux États-Unis, aux Bahamas, etc. Toutefois, ils se construisent un ailleurs en circulant pour produire leur avenir. Outre le tremblement de terre du 12 janvier 2010, ce sont les conditions sociohistoriques et l'économie politique régionale qui ont motivé leur départ et forcé les jeunes à quitter Haïti.

Les données du département de la Police fédérale, lié au ministère de la Justice brésilienne, montrent qu'environ 80 000 Haïtiens ont déjà reçu le visa humanitaire brésilien, en vertu de la Résolution normative 97/2012. Mais cela ne veut pas nécessairement dire que tous ces Haïtiens sont au Brésil actuellement. Comme on l'a vu dans l'introduction, en raison de la crise socioéconomique et politique dans le pays, du chômage et de la dévalorisation de la monnaie brésilienne, c'est-à-dire le real comparativement au dollar américain, en plus du racisme et de la xénophobie subis, certains d'entre eux ont décidé de quitter le Brésil pour aller au Chili, en Guyane française, aux États-Unis, etc.

Il est important de souligner que ces chiffres officiels du ministère de la Justice montrent que les Haïtiens au Brésil sont plus nombreux que leurs compatriotes vivant en Guyane française, dont le nombre est estimé à 33 500, selon les données de l'Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE, 2009). Mais selon le consul haïtien à Cayenne, capitale de la Guyane, ils seraient entre 40 000 à 50 000, en ajoutant ceux qui sont munis de papiers et les sans-papiers. Dans ce sens, selon ces données officielles, pendant six ans (de 2010 à nos jours), les Haïtiens vivant ou ayant transité par le Brésil représentent plus de la moitié de leurs compatriotes résidant en France, qui seraient 100 000, et 120 000 au Canada. Ces données suggèrent qu'actuellement le Brésil représente le sixième pôle migratoire haïtien, après les États-Unis, le Canada, la France, la République dominicaine et Cuba.

Il faut analyser également, outre l'extension du sens du terme *diaspora*, les connotations qu'il a récemment acquises, tout particulièrement chez les Haïtiens, comme catégorie socioculturelle pour penser leurs pratiques et les relations sociales tout en éclairant les limites des construits analytiques qui caractérisent le vécu des personnes étudiées.

Il a été observé tout au long de ce chapitre l'existence de quatre niveaux de diaspora exprimés en créole : *a*) *dyaspora lokal* (diaspora locale) ; *b*) *ti dyaspora* (petite diaspora) ; *c*) *gwo dyaspora* (grande diaspora) ; et *d*) *dyaspora entènasyonal* (diaspora internationale). *Diaspora internationale* est également l'expression distinctive d'une position privilégiée dans l'espace social, dont la valeur supérieure est déterminée objectivement par rapport aux expressions engendrées à partir des conditions différentes.

Ces quatre niveaux d'analyse ethnographique du terme *diaspora* ne représentent pas un modèle fermé. Toutefois, au regard du monde dynamique de la diaspora, ils permettent d'interroger ses sens émiques. Ainsi, la diaspora apparaît comme une forme sociale, un mode de vie, créant de nouvelles relations entre les acteurs sociaux, les États nationaux, les territoires géographiques et les géographies sociales. Par conséquent, il faut comprendre comment le concept de diaspora recadre l'idée de nationalité

et de la circulation transnationale, faisant ressortir d'autres aspects au-delà du territoire. Elle donne un sens à des réseaux de solidarité, à des familles élargies et à des réseaux affectifs.

En privilégiant dans ce texte l'usage pragmatique du terme *diaspora* dans l'espace national et transnational haïtien, je montre comment, comme catégorie émique, ce terme sert de nom et d'adjectif pour décrire et qualifier les personnes, les objets, les monnaies, les maisons et les actions. En produisant une analyse des significations sociales et culturelles du terme *diaspora*, cette approche permet de dégager les conséquences théoriques des études sur la circulation transnationale des personnes et du concept analytique de diaspora.

Cette recherche a mis en évidence la transformation de l'usage du terme *diaspora* dans son sens traditionnel emprunté à l'exemple juif, chinois, arménien et grec : « Avant 1968, [ce terme] désignait analytiquement des peuples qui maintenaient des liens réels ou symboliques institutionnalisés malgré leurs dispersions géographiques, donc leur présence dans des sociétés politiques différentes » (Schnapper, 2001, p. 30). À partir de cette date jusqu'aux années 1990, il « désignait toutes les formes de migration ou de référence à une collectivité historique » (Schnapper, 2001, p. 30). De 1990 jusqu'à nos jours, les significations sociales du terme dans le monde social haïtien permettent d'introduire une nouveauté théorique, à partir de ces usages pratiques. Ainsi, le terme *diaspora* acquiert d'autres pouvoirs de compréhension, par exemple celui de qualifier des personnes, objets, maisons, monnaies et actions. Dans ce sens, le concept gagne une autre dimension et compréhension anthropologique, comme catégorie émique, pour englober les phénomènes transnationaux et les nouvelles dynamiques de mobilité et de circulation des Haïtiens *lòt bò dlo*.

Bibliographie

AUDEBERT, C. (2012). *La diaspora haïtienne : territoires migratoires et réseaux transnationaux*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

BASCH, L., N. GLICK SCHILLER et C. SZANTON-BLANC (1994). *Nation Unbound : Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialised Nation-States*, Basel, Gordon et Breach.

BÉCHACQ, D. (2007). « La diaspora haïtienne à Paris. Significations, visibilités et appartenances », dans M. Burac, A. Calmont et C. Audebert (dir.), *Terres d'Amériques*, nº 6 (Caraïbes Géode, Dynamiques migratoires de la Caraïbe), Paris, L'Harmattan, p. 253-271.

BERGEON, C. *et al*. (dir.) (2013). « Et l'immobilité dans la circulation ? », *Revue e-migrinter*, nº 11, Université de Poitiers.

BORDES-BENAYOUN, C. (2012). « La diaspora ou l'ethnique en mouvement », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 28, nº 1, p. 13-31.

BRISSON-LAMAUTE, N. (2003). « Économie des transferts privés en Haïti », Dossiers spéciaux, Port-au-Prince, Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), p. 89-107.

CAVALCANTI, L., T.A. OLIVEIRA et T. TONHATI (dir.) (2015). « A inserção dos imigrantes no Mercado de trabalho brasileiro », Brasília, Cadernos OBMigra, Ed. Especial.

CLIFFORD, J. (1994). « Diasporas », *Cultural Anthropology*, vol. 9, nº 3, p. 302-338.

CLIFFORD, J. (1999). *Routes : Travel and Translation in the Late Twentieth Century United States*, Cambridge, Harvard University Press.

COHEN, R. (1997). *Global Diasporas : An introduction*, London, UCL Press.

DA SILVA, S.A. (2012). « Aqui começa o Brasil. Haitianos na tríplice fronteira e Manaus », dans S.A. Silva (dir.), *Migrações na Pan-Amazônia : fluxos, fronteiras e processos socio-culturais*, São Paulo, Hucitec, Manaus, Fapeam, p. 300-322.

DORAÏ, M.K. et M.A. HILY (2005). « Du champ migratoire aux circulations : une lecture des migrations internationales », *Géographes associés*, nº 29, p. 19-26.

DUFOIX, S. (2011a) « Généalogie d'un lieu commun "diaspora" et sciences sociales », <http://barthes.ens.fr/clio/revues/AHI/articles/preprints/duf.html#fn1>, consulté le 21 décembre 2011.

DUFOIX, S. (2011b). *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam.

FARET, L. (2003). *Les territoires de la mobilité. Migration et communautés transnationales entre le Mexique et les États-Unis*, Paris, CNRS Éditions.

GLICK SCHILLER, N. (2011). « Locality, globality and the popularization of a diasporic consciousness : Learning from the Haitian case », dans R.O. Jackson (dir.), *Geographies of the Haitian Diaspora*, New York, Routledge, p. xxi-xxix.

GLICK SCHILLER, N. et G. FOURON (2001). *Georges Woke Up Laughing : Long-Distance Nationalism and the Search for Home*, Durham, Duke University Press.

GOFFMAN, E. (1975 [1963]). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Éditions de Minuit.

HEADLAND, T.N., K.L. PIKE et M. HARRIS (1990). *Emics and Etics : The Insider/Outsider Debate*, Thousand Oaks, Sage Publications.

INSTITUT HAÏTIEN DE STATISTIQUE ET D'INFORMATIQUE (IHSI) (2003). *Enquête sur les conditions de vie en Haïti*, Port-au-Prince, ECVH.

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ÉTUDES ÉCONOMIQUES (INSEE) (2009). *Atlas des populations immigrées en Guyane*, Antilles-Guyane, INSEE.

INTER-AMERICAN DEVELOPMENT BANK (IDB) (2007). *Haiti Remittance Survey*, Port-au-Prince, IDB.

JACKSON, R.O. (2011). « Les espaces haïtiens : Remapping the geography of the Haitian diaspora », dans R.O. Jackson (dir.), *Geographies of the Haitian Diaspora*, New York, Routledge, p. 1-13.

JOSEPH, H. (2015). *Diaspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*, Tese (Doutorado em Antropologia Social), Rio de Janeiro PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LAËTHIER, M. (2011). « Le Surinam, passages vers la Guyane. D'un pays à l'autre dans la circulation migratoire des Haïtiens », *Cahiers de l'Urmis*, <http://urmis.revues.org/951>, consulté le 15 juin 2017.

MALINOWSKI, B. (1997). « Introdução : objeto, método e alcance desta investigação », dans B. Malinowski, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental, Ethnologia*, n.s, nos 6-8, p. 17-37.

NEIBURG, F. (2016). « A true coin of their dreams : Imaginary monies in Haiti », *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 6, no 1, p. 75-93.

NIETO, C. (2014). *Migración haitiana a Brasil : Redes migratorias y espacio social transnacional*, 1ª edition, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO.

ORGANISATION INTERNATIONALE POUR LES MIGRATIONS (OIM) (2014). « La migración haitiana hacia Brasil : Características, oportunidades y desafios », <http://publications.iom.int/system/files/pdf/cuaderno_migratorio_no6_sp.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

ORGANISATION INTERNATIONALE POUR LES MIGRATIONS (OIM) (2017). « L'OIM couvre un centre brésilien de traitement des visas humanitaires en Haïti », <https://www.iom.int/fr/news/loim-ouvre-un-centre-bresilien-de-traitement-des-visas-humanitaires-en-haiti>, consulté le 15 juin 2017.

PEDEMONTE, N.R et C.S. DITTBORN (2016). *La migración en Chile : Breve reporte y caracterización*, Observatorio Iberoamericano sobre Movilidad Humana, Migraciones y Desarrollo, OBIMID, Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

PIANTONI, F. (2009). *L'enjeu migratoire en Guyane française*, Matoury, Guyane, Ibis Rouge Éditions.

RICHMAN, K. (2003). « Miami money and the home gal », *Anthropology and Humanism*, vol. 27, no 2, p. 119-132.

SAFRAN, W. (1991). « Diasporas in modern societies : Myths of homeland and return », *Diasporas*, vol. 1, no 1, p. 83-99.

SAINT JACQUES, E. (2011). « Between periphery and center in the Haitian diaspora », dans R.O. Jackson, *Geographies of the Haitian Diaspora*, New York, Routledge, p. 91-110.

SCHNAPPER, D. (2001). « De l'État-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora », *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 17, no 2, p. 9-36.

SIMMEL, G. (1999 [1908]). *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, Presses universitaires de France.

SIMON, G. (1981). « Réflexion sur la notion de champ migratoire international, Hommes et Terres du Nord », Acte du Colloque international, Lille, numéro special.

TARRIUS, A. (2000). *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.

WIKIPEDIA (2014). « Kompa », <http://fr.wikipedia.org/wiki/Kompa>, consulté le 15 juin 2017.

CHAPITRE

6

PEYI A PA LA

Iléus Papillon

Pa gen moun ki konnen nou konbyen k'ap viv isit
Ni yo pa konnen tou konbyen nan nou k' laba
Pa gen moun ki konnen sa n' manje lèmaten
Yo pa fouti konnen konbyen tchyovi k' nan lari
M vin di nou peyi a pa la vil yo pati…
Nou son banm nanm kap vwayaje
Yon latriye kòk mò k' ap boukante kadav
Yon pil agwonòm k' ap siye biwo
Yon syèl k' ap niche latè
Tchyapya lespwa dezakòde landemen
Nou son ribanbèl ti jwèt politik pise chat mawon
Yon eskandal fanm ansent ki pote vant yo sou tèt
Yon pil mazanza do kale k' ap fè lago pou bonbon
Nou son Sitadèl kap pèdi koulè
Nou son banm moun ki montre moun moun
Ki aprann moun moun kifè moun konn moun
Nou se sezon ki pa bezwen lapli
Nou se souf nou se tè
Nou se Lafrik nou se nèg
Nou se savann dezole

Nou se Latibonit k' ap kriye pou ekonomi liberal
K' ap debalize konsyans kraze baryè vant
Pentire lamizè akòde kolonizasyon
Nou son latriye moun k' ap kouri nan yon peyi k' ap pouri
Yon peyi kap danse ak mondyalizasyon nan pòch
N' ap modènize nap privatize n' ap lilkide rèv
Nap boule lannuit pou timoun pa wè demen
Nou pa fouti sonje wòtè degre libète n'
Demokrasi mare pye n'
Ni gòch ni dwat tout fè mas nan lespri n'
Nou pa fouti mezire ak riban lonètete
Kisa nou plante? Kote nou kanpe?
Kibò nou prale?
Sa k' ban nou manje?
Sak fè n' pa rele?
Nou se ras moun ki pentire libète
Men nou se ras tou ki ekri nan tout paj
Pa gen lontan nou konnen doulè anba lavil
Pa genlontan nou konnen doulè lakilti
Je vis dans une ville qui danse avec son passé
Ville sans prospection
Ville de poussière et d'égout
Ville de peur et d'horreur!
Peyi ap balanse pasipala
Vil melanje nan vil
Vil mache lendèyèlòt
Vil sou vil
Vil yo tounen men sòl
Vil yo pa vil
Vil yo sispann vil
Vil pè vil tankou leta pè leta
Leta ap manje leta
Peyi a pè tèt li
Peyi ap bwè swe kò l
Nou pote soufrans nan je
Doulè nou sot lwen
Doulè nou pa doulè n'
Doulè n' depwograme
Doulè natiralize
Doulè n' chanje koulè
Doulè n' tout koulè
Doulè n' Tribòbabò
Ville ONGÉISÉE
Ville internationalisée

Vil bouyi vide
Vil kase fèy kouvri sa
Vil sa m manje m' pa ba w
Vil d'expertise en importation de maladies
Vil cholératisée
Vil perdue pendue vendue
Vil mourante
Nou la n' ap mete plis pou moun ki gen deja
N' ap mete lis moun ki pate janm la
Métellus vil la tonbe sou do
Peyi a kage sou do
Peyi a gwòs
Vil yo gwòs pwòp tèt yo
Vil ap manje vil
Vil ap kouri pou vil
Vil pa vle wè vil
Nou klete poul ak kòk pou timoun pa manje jòn ze
Vant n' ap deboutonnen
Vant n' ap pwonmennen
Vant n' ap penpennen
Trip n' ap penpennen
Vil la tonbe sou do
Kay la la lib
Pa gen moun ki konnen konbyen sèvo k' rete
Kenn moun pa janm konnen konbyen tèt k' ale
Yo ale ak tout rèv nou nan vant.

The country is gone (Peyi a Pa La)

No one knows how many of us live here
Nor do they know how many of us are abroad
No one knows what we eat in the morning
They can't possibly know how many children are in the streets
I come to tell you: the country is gone, the cities are empty…
We are a rootless horde of wandering souls
A band of morticians trading corpses
A crew of agronomists cleaning off desks
A sky licking the earth
Wrecking hopes, destroying tomorrows
Grotesque comedians whose small politics allude to the urine of stray cats
Shocked pregnant women holding their bellies on their heads
A horde of malevolent sorcerers being played for cookies
We are a Citadel that has lost its purpose
We are a people who introduced humanity to others
Who taught others how to be humane and have shown them what it takes to be humane
We are a season that doesn't require rain
We are breath, we are land
We are Africa, we are Blacks
We are a deserted savanna
We are Artibonite, crippled by the liberal economy
A cannibal economy feeding indifference to hunger
Unmoved by misery, accomplices of colonization
We are a tormented horde running in a rotting country
A country drifting away, lured by globalization
We are modernizing, we are privatizing, we are short selling dreams
We are burning the night so that children don't see tomorrow
We no longer remember the magnitude of our freedom
Democracy shackles our feet
Both the left and the right have electrocuted our brains
Unable to measure with ruler of honesty
What have we planted? Where do we stand?
Where are we headed?
From where do we eat?
Why aren't we screaming?
We are the people who gave face to liberty
We are also the people who have written on all pages
We have only recently known downtown suffering
We have only recently known cultural suffering
I live in a city that dances with its past

City without hopes
City of dust and clogged up sewers
City of fear and horror!
The country is seesawing back and forth
Cities mixed with cities
Cities lined up one after the other
Cities upon cities
Cities of black market transactions
Cities that are not cities
Cities that are no longer cities
Cities fearing cities
As the state fears itself
The state devours itself
The country fears itself
The country is swallowing its own sweat
We carry our suffering in our eyes
Our pain comes from afar
Our pain is not our own
Our pain has been deprogrammed
Our pain has become unrecognizable
Our pain has changed colors
Our pain is every color
Our pain is everywhere
NGO-ized cities
Internationalized cities
Chaotic cities
Cover up cities
Runaway and overheated cities
Cities specializing in the import of illnesses
Cholera-ized cities
Lost cities hanging cities sold cities
Dying cities
We grant more to those who already have
Creating lists of those who were never here
Métellus, the city has fallen on its back
The country is laying on its back
The country is pregnant
Cities have impregnated themselves
Cities devouring cities
Cities running from cities
Cities that detest other cities
We lock away hens and roosters so that children won't eat egg yolks
Our stomachs are expanding
Our stomachs are wandering

Our stomachs are roving
Our guts are roaming
The city has fallen on its back
The house is empty
No one knows how many brains remain
No one has ever known how many brains have left
They left with all our dreams in their stomachs

LE PAYS DISPARAÎT (PEYI A PA LA)

Nul ne sait combien nous sommes dans ce pays
Encore moins combien d'entre nous sont partis
Nul ne sait ce que nous mangeons le matin
Ils ne sauraient savoir combien d'enfants vivent dans nos rues
Je viens vous annoncer que le pays n'est pas là, les villes sont vidées…
Nous sommes des âmes errantes
Une invasion de croque-morts qui échangent des cadavres
Une bande d'agronomes qui nettoie les bureaux
Et le ciel léchant la terre
Désaccordant l'espoir pour plier lendemain
Des comédiens grotesques dont la politique mesquine évoque l'urine de chats errants
Un scandale de femmes enceintes portant leur ventre sur la tête
Une horde de sorciers malfaisants, manipulés pour des friandises
Nous sommes un Peuple-Citadelle perdant son allure
Un peuple qui a introduit à d'autres les chemins de l'humanité
Qui a montré à d'autres ce qu'il faut pour être humain
Nous sommes une saison qui n'a point besoin de pluie
Nous sommes le souffle, nous sommes la terre
Nous sommes l'Afrique, nous sommes des nègres
Nous sommes la savane désolée
Nous sommes l'Artibonite, paralysé par l'économie libérale
Qui outrage les consciences, qui affame dans l'indifférence
Insensible à la misère, complice de la colonisation
Nous sommes une horde tourmentée dans un pays en pourriture
Un pays en dérive, leurré par la mondialisation
Nous modernisons, nous privatisons, nous liquidons nos rêves
Nous brûlons la nuit pour dérober à nos enfants un lendemain
Nous ne nous souvenons plus de l'ampleur de notre liberté
La démocratie nous enchaîne
La gauche et la droite s'entremêlent dans nos esprits
Nous sommes incapables de mesurer avec la règle de l'honnêteté
Qu'est-ce qu'on a semé ? Où est-ce qu'on se tient ?
Où allons-nous ?
Qui nous donne à manger ?
Pourquoi on ne crie pas ?
Nous sommes les gens qui ont donné le visage à la liberté
Nous sommes également une race qui a écrit sur toutes les pages
Hier encore, on a connu les douleurs au bas du centre-ville.
Hier encore, on a connu les douleurs de la culture
Je vis dans une ville qui danse avec son passé
Ville sans prospection

Ville de poussière et d'égout
Ville de peur et d'horreur !
Le pays vacille en tous sens
Villes qui se mélangent aux villes
Villes qui se suivent les unes après les autres
Villes sur villes
Villes des transactions souterraines
Villes qui ne sont pas des villes
Villes qui cessent d'être des villes
Villes qui ont peur des villes
Comme l'État qui a peur de l'État
L'État dévore l'État
Le pays a horreur de lui-même
Le pays avale ses propres sueurs
Nous portons la souffrance dans nos yeux
Notre douleur vient de loin
Notre douleur n'est pas la nôtre
Notre douleur est déprogrammée
Notre douleur est méconnaissable
Notre douleur est de toutes les couleurs
Notre douleur est partout
Ville ONGÉISÉE
Ville internationalisée
Ville désorganisée
Ville qui balaie sous le tapis
Ville fugitive et surchauffée
Ville spécialisée en importation de maladies
Ville cholératisée
Ville perdue, pendue, vendue
Ville mourante
Nous donnons encore plus à ceux qui en ont déjà
Nous dressons la liste de ceux qui n'ont jamais existé
Métellus, la ville se meurt
Le pays est basculé sur le dos
Le pays est tombé enceinte
Villes qui se sont mises enceintes
Villes dévoreuses de villes
Villes fuyant des villes
Villes détestant des villes
Nous verrouillons les poules et les coqs afin que les enfants ne mangent pas les jaunes d'œufs
Nos ventres se désagrafent
Nos ventres se promènent
Nos ventres bouillonnent

Nos tripes bouillonnent
Ville tombée sur le dos
La maison est libre
Nul ne sait combien de cerveaux sont restés
Nul n'a jamais su combien de cerveaux sont partis
Ils sont partis en emportant tous nos rêves dans leurs ventres.

PARTIE

2

HAITIAN YOUTH IN NORTH AMERICA
CANADA AND THE UNITED STATES

LES JEUNES HAÏTIENS EN AMÉRIQUE DU NORD
CANADA ET ÉTATS-UNIS

CHAPTER

7

ENGAGEMENT AND DIASPORIC IDENTITY FORMATION
YOUTH OF HAITIAN DESCENT AFTER THE 2010 EARTHQUAKE

Toni Cela, Louis Herns Marcelin, Charlène Désir,
Michel Célestin and Rachelle Salnave

Résumé

Alors que le séisme du 12 janvier 2010 a propulsé Haïti à l'avant-scène des médias du monde entier, beaucoup de jeunes Américains d'origine haïtienne de la « génération 1,5 » – c'est-à-dire ayant migré enfants ou adolescents – et de la deuxième génération se sont prêtés à un réexamen de leur identité et, par extension, de leur relation au pays d'origine. Cette réévaluation en a poussé beaucoup à s'investir dans le relèvement et la reconstruction d'Haïti. Ces jeunes adultes remettaient en question les récits de la communauté internationale faisant suite au séisme, qui présentaient une Haïti fragile et sous-développée, de même que leur rôle de facilitateur ou d'entrave au développement de la nation. Des questionnements sur le redressement d'Haïti et sa reconstruction ont été soudainement réappropriés par la jeunesse haïtienne, ce qui a amené certains à s'investir dans des projets aux États-Unis ou dans leur pays d'origine, leur permettant d'exprimer un nouveau rapport à la nation insulaire. Ce chapitre explore comment un événement limite, le séisme de 2010 en Haïti, a créé les conditions pour que les jeunes d'origine haïtienne accueillent et redéfinissent leur identité à travers divers modes d'engagement les connectant à leur pays d'origine. Alors que dans certains cas le séisme a eu pour rôle de renforcer des identités déjà existantes, dans d'autres il a provoqué une nouvelle sensibilisation des jeunes Américains d'ascendance haïtienne. Ce fut pour beaucoup un appel à considérer Haïti et la culture haïtienne à travers des initiatives différentes en réponse à la catastrophe. Ce chapitre s'attache à comprendre comment cet événement seuil a structuré les façons qu'ont les jeunes d'origine haïtienne d'envisager leur identité et comment ces façons de voir ont influé sur leurs modes d'engagement envers Haïti.

Ce chapitre, intitulé « *Engagement and Diasporic Identity Formation : Youth of Haitian Descent after the 2010 Earthquake* [Engagement et formation de l'identité diasporique : les jeunes d'origine haïtienne après le séisme de 2010] », analyse les résultats d'une étude réalisée auprès de 130 jeunes d'origine haïtienne, âgés de 18 à 30 ans, à travers tous les États-Unis, cinq ans après le séisme. Nous avons avancé l'hypothèse selon laquelle des événements graves survenant dans le pays d'origine (catastrophe, désastre, situations d'urgences complexes) déclenchent ou intensifient la mobilisation de la diaspora et l'engagement envers le pays d'origine selon des schémas complexes et contradictoires. Nous testons cette hypothèse en relevant d'abord certains écarts entre les niveaux d'engagement des jeunes Haïtiens avant et après le séisme (en employant des données quantitatives et qualitatives) ; on s'attend à ce que les niveaux d'engagement soient plus importants après le séisme qu'avant. Ensuite, le chapitre établit qu'il existe un fort degré d'association entre le niveau d'engagement et la formation d'identités diasporiques.

As the 2010 natural disaster propelled Haiti into the global media, youth of Haitian descent in the United States underwent a re-examination of their identity and, by extension, their relationship to the homeland. This examination was expressed through engagement in Haiti's recovery and reconstruction efforts. On university campuses, in informal group meetings, at churches, and through social media, young adults of Haitian descent came forward to question the international community's post-earthquake narratives of Haiti's fragility and underdevelopment as well as their own (potential) role in the nation's development. While before the earthquake, many of them were either indifferent or refused to engage narratives about Haiti's poverty and political instability circulated by the media and in public venues, in the aftermath of the disaster, questions about Haiti's recovery and reconstruction were openly discussed by youth.

The post-earthquake context created a new atmosphere in Haitian communities throughout the US where "Haiti" was being evaluated by Haitians of all walks of life, particularly Haitian youth. The level of devastation caused by the earthquake brought to bear an existential examination by a generation of young people for whom it became imperative to engage in Haiti's rebuilding. This atmosphere led some youth to invest in Haiti-focused projects within the US (*e.g.*, "Haitian cultural awareness" events, topical meetings on Haiti, online discussion groups, and fundraisers) or directly in the homeland (volunteering in makeshift camps, supporting schools and neighborhood organizations, etc.), expressing a (re)new(ed) connectivity to the island nation. From material and empirical standpoints, the catastrophe—which caused much despair as it resulted in hundreds of thousands of deaths and displaced millions of people precipitating migration that separated countless families—was a threshold event with imprints of a unique trauma signature (Shultz et al., 2011), not only in the country but also in the ethnoscape (Appadurai, 1991, 1999) of Haitian diasporas in the world (Allen et al., 2011). At an experiential level, the catastrophe has rerouted the course of both individual and collective life perspectives; a total rupture of the order (material, social and symbolic) that sustains the lives of Haitians in Haiti and the diaspora. In this chapter, we call both dimensions of the 2010 earthquake and its aftermath a "critical event" (following Das, 1995)—a rupture of such magnitude that the present, past and future are reassessed by the impacted population in order to remake their devastated world (Das and Kleinman, 2001; Oliver-Smith, 2002).

7.1. Critical Event and Formation of Diasporic Identity among Youth of Haitian Descent

In this chapter, we argue that this critical event has facilitated a generational shift in positionality vis-à-vis Haiti and the US among Haitian youth. Inspired by scholarship on generation (Mannheim, 1997 [1952]; Edmunds and Turner, 2002), diasporic identities (Berg and Eckstein, 2009; Edmunds and Turner, 2002), and migration experiences (Bourdieu, 2004; Meyerhoff, 1986; Sayad, 2004 [1999], 2014a, 2014b), we use the category of generation to locate the context of shared meanings, practices, perspectives, and activities of these young people as it relates to both the homeland and host society. Further, and following Edmunds and Turner (2002), by using "generation" as a social category, we explore the circumstances created by the critical event that facilitate the formation of Haitian youth diasporic identities and how this identity has translated into collective actions to induce social change in Haiti.

This is not to say that the same critical event that has created generational forms of diasporic identities will produce the same outcome for all Haitian youth in the US or in the ethnoscape of the Haitian diaspora. As Berg and Eckstein (2009) noted, paraphrasing Mannheim, "generations are … structurally situated in specific locations and embedded in historical-social processes" (p. 9), where opportunities available to a particular generation, due to factors beyond their control, position them to significantly impact their homeland (Berg and Eckstein, 2009; Edmunds and Turner, 2002). This chapter explores how the circumstances of migration, which have allowed youth of Haitian descent in the US to acquire various forms of capital, and the Haiti earthquake, which has transformed social relations between Haiti and its diaspora, have led to the emergence of a particular diasporic identity among Haitian youth.

In the aftermath of the disaster, Haitian youth in the US, and presumably in other host nations, were well-positioned to be the forward-looking generation as they had the energy, desire and social capital (*e.g.*, economic resources and education) to become the vehicle for change needed to assist in Haiti's reconstruction. This chapter explores how this critical event has generated conditions for young people of Haitian descent living in the US to further embrace or remake their constructed identities through different modes of engagement with post-disaster Haiti. The concept of identity in this study is a construct that entails strategic and practical forms of individual and collective connectivity and complex yet differentiated modes of belonging (Bourdieu, 1990; Castells, 2004).

While in some cases the disaster has reinforced latent or manifest sociocultural identities of Haitian youth, in many cases, it engendered new awareness of their locations in North American society and connections to Haiti. Among the segment of youth we have studied, this awareness has

transformed into a need to engage in Haiti and Haitian culture through different initiatives. The chapter examines how the experiences of this critical event have influenced the formation of identity for a generation of young Haitians and how their views have shaped and oriented their modes of engagement with Haiti and the Haitian diaspora, which manifest in both complex and contradictory ways. It also establishes whether there is a strong association between level of engagement and identity processes; in other words, Haitian youth who have shown higher levels of engagement will also show a higher awareness of their "Haitianness" through language(s) spoken at home and knowledge of what they assume to be "Haitian culture," among other variables.

7.2. Contextualizing the Study Participants: Haitian Youth and Education in the US

The United States contains the largest Haitian population living outside of Haiti. Between 2000 and 2010, the US Haitian population grew by 60.8% (U.S. Census Bureau, 2010). By 2010, the US had an estimated 881,488 Haitians, representing 0.3% of the total population, though these estimates have been challenged as they do not include undocumented immigrants. Nearly 80% of all Haitians were concentrated in the following three states: Florida (48.1%), New York (21.6%) and Massachusetts (8.3%), with growing Haitian populations in Connecticut, New Jersey and Pennsylvania. Census data on Haitian youth in the US have been captured through their educational pursuits. The following education data derived from the 2010 census focus on these three principal states of emigration for Haitians in the US. However, it must be noted that while these figures provide insights into the educational attainment of Haitians living in the US, the data also include Haitians and Haitian descended youth who do not meet the age inclusion criteria (ages 18 to 30 years) of the present study.

By 2010, Haitians living in Florida had a higher college or graduate school enrollment rate than the total state population. Slightly more than thirty percent (30.8%) of the Haitian school-aged population[1] were enrolled in college or graduate school, compared with 28.5% of the total school-aged population. Nonetheless, Haitians had lower educational attainment rates than the total state population. Among Florida Haitians 25 years and over, 13.7% had a bachelor's degree or higher, compared with 25.8% for the state's total population. In addition, the high school dropout rate for Haitians (30.6%) was four times that of the total Florida population.

1. School-aged refers to people 3 years and over.

Similarly, in New York, Haitians had a higher college or graduate school enrollment rate than the total state population. Almost half (47.3%) of school-aged Haitians were enrolled in college or graduate school, compared to 30.3% of the total school-aged population. However, Haitians in New York had lower educational attainment rates than the total state population. Among Haitians 25 years and over, 25.1% had a bachelor's degree or higher, compared with 32.5% of the total state population. Furthermore, the high school dropout rate for Haitians (16.4%) was more than twice that of the state's total population (7.6%). Haitians in New York City were slightly more disadvantaged than those in other parts of the state in terms of educational attainment with 23% of Haitians 25 years and over holding a bachelor's degree or higher and 17.4% failing to complete high school.

In Massachusetts, the trend continued as the college or graduate school enrollment rate for Haitians was greater than that of the total Massachusetts population. Almost forty percent of school-aged Haitians were enrolled in college or graduate school, compared with 33.9% of the state's total school-aged population. Yet educational attainment rates for Haitians were lower than those of the total Massachusetts population. Among Haitians 25 years and over, 19.6% had obtained a bachelor's degree or higher, compared with 22.3% of the total state population. Moreover, more than 1 in 5 (22.1%) Haitians 25 years and over had dropped out of high school, four times that of the state's total population (5.5%). What the data illustrate is that while high school dropout rates for Haitian youth in the US are significantly higher than state averages, Haitian youth in the US are more likely to pursue higher education. Despite their pursuits, they are less likely to persist in college.

In stark contrast, educational access rates in Haiti, though on the rise, remain low with just over 1 in 5 students attending secondary school in 2007 (Ministère de l'Éducation nationale et de la Formation professionnelle [MENFP], 2007) and 6.54% attending tertiary institutions by 2014 (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO], 2015). What the data elucidate is that educational access and attainment rates are significantly higher for Haitian youth in the US than for their counterparts in Haiti. These educational opportunities, or lack thereof, influence youth of Haitian descent in different ways; influencing the decisions of Haiti's youth from the homeland while shaping the aspirations of and opportunities available to youth of Haitian descent in the US to engage the homeland.

7.3. METHODOLOGY

This chapter is based on an exploratory study conducted between May and September 2015 in the United States. The study was conducted in two phases. In the first stage, 130 individuals of Haitian descent, aged 18 to 30, were purposefully sampled through community networks. Community networks were comprised of young Haitians and Haitian Americans from college campuses, churches, neighborhood-based youth groups and other social venues. Potential participants were selected through a snowballing technique and sent a link to an online questionnaire with unique identifiers to protect anonymity and avoid duplicate submissions by the same participant. Prior to beginning the survey, a webpage appeared explaining the objectives of the study and requesting that they provide consent by selecting whether they agreed or declined to participate in the online questionnaire. Those who declined to participate received an automatically generated message acknowledging that they had selected not to participate while those who agreed proceeded to the beginning of the online questionnaire. The self-administered, semi-structured questionnaire was comprised of 30 items, including questions related to basic demographics, language, religion, cultural events at home and in the community, modes of engagement, identity, history of travel to Haiti, pre- and post-disaster perceptions about Haiti as well as their perceptions of diaspora-homeland relations. The semi-structured questionnaire was designed to capture both quantitative and scenario data from study participants through open-ended questions. Participants were selected mainly from the states of Florida and New York—the states with the largest Haitian populations. To ensure that the study accounted for the most instructive range of variation among Haitian youth in the United States, participants were also selected from California, Georgia, Illinois, Maryland, New Jersey, Massachusetts, North Carolina, and Pennsylvania. Age and place of residence constituted the main criteria for selection. We used the Statistical Package for the Social Sciences (SPSS) to perform summary statistics, mean and standard deviations, chi-square and Kendall tests for analysis.

In the second stage, 12 participants were selected (7 males and 5 females from the larger pool of 130) for in-depth interviews. In-depth interviews lasted between one and two hours. The themes were similar to those in the questionnaire with additional probing on Haitian youth's definition of identity, experiences prior to and following the 2010 earthquake, modes of engagement, self-perception in diaspora and history of travel to Haiti. In-depth interviews were tape-recorded. All written and tape-recorded materials in this study were transcribed and analyzed. Data from open-ended questions of the semi-structured questionnaire were ranked in thematic order and grouped under similar responses, according to gender, place of birth and citizenship status in the United States. We

used open coding to account for observations, sentences, ideas or events that could lead to a partial understanding of the structural contexts that shaped identity formation processes and experiences of engagement in the US and/or Haiti. The process of analysis consisted of breaking down, examining, comparing, conceptualizing and categorizing textual data across the set of interviews. Similar passages were organized within categories relevant to this study. From these narratives, we derived a sense of participants' emic views of identity formation processes and engagement as well as links between identity and engagement. Finally, triangulation of the results of different data sources (open-ended questions, quantitative categorical data and in-depth interviews) has helped us guarantee the accuracy of the results reported in this chapter.

7.4. Findings

7.4.1. Demographic Characteristics

This study included a self-administered, online questionnaire that relied on a snowball sampling technique. The summary of demographic variables shown in Table 7.1 demonstrates the uneven nature of the sampling process, which may have resulted in a somewhat unrepresentative sample. Only 30% of the sample was male. Most of the respondents were US-born (64%, 83). Just under half (49%, 19) of all male participants were US-born whereas 70% (64) of all female participants were US-born. However, more than half (58%, 75) of the participants reported being US citizens or permanent residents, 25 of which were males. This discrepancy between the percentage of respondents born in the US (64%) and those reporting US citizenship (48%) may be accounted for due to the fact that more than one-third (34%, 44) of all respondents chose not to respond to questions regarding citizenship or immigration status. Of note is that 6 participants reported having temporary residency status while 5 reported having undocumented status. Half of all respondents lived in Florida—a pattern consistent with 2010 US Census Bureau data. In terms of highest level of education completed, 9% of participants had completed high school, just under one-quarter (24%) had some undergraduate education but had not completed their degree, 22% of respondents had completed an undergraduate degree, and 12% had some graduate education while 27% held a graduate degree. Finally, 21% of the respondents were full-time students while just under one-third (31%) of participants were working students. Forty-four percent of the participants were employed while 3% reported being unemployed.

TABLE 7.1.

Demographic Characteristics

Background Variable						
Gender	**Male**	**Female**				
	39 (30%)	91 (70%)				
Age	**18-20**	**21-24**	**25-30**			
	29 (22%)	31 (24%)	70 (54%)			
Birthplace	**US**	**Haiti**	**Bahamas**	**No Answer***		
	83 (64%)	40 (31%)	3 (2%)	4 (3%)		
Citizenship or Immigration Status	**Citizen***	**Permanent Resident**	**Temporary Resident**	**Undocumented**	**No Answer**	
	62 (48%)	13 (10%)	6 (4%)	5 (4%)	44 (34%)	
State of Current Residence	**Florida**	**New York**	**Other****	**No Answer**		
	65 (50%)	25 (19%)	39 (30%)	1 (1%)		
Education Level***	**Some high school**	**High school completed**	**Some college**	**Undergraduate completed**	**Some grad school**	**Graduate completed**
	4 (3%)	12 (9%)	31 (24%)	29 (22%)	15 (12%)	35 (27%)
Employment Status	**Student only**	**Working student**	**Employed**	**Unemployed**	**No Answer**	
	27 (21%)	40 (31%)	57 (44%)	4 (3%)	2 (1%)	

* "No Answer" indicates that the participant did not provide a response.

** Others are respectively, Massachusetts, California, and Illinois.

*** Four participants did not provide a response.

Source: Disaster and Diasporic Identity Formation: Youth of Haitian Descent after the Earthquake.

We anticipated a positive relationship between age, education and employment status (*i.e.*, older respondents were more likely to have more education and, therefore, more likely to be in full-time employment). The data responded to this anticipation demonstrating the existence of a positive and statistically significant association between age and education as well as age and employment status (once the category "unemployed" was removed). Male and female respondents were evenly distributed geographically and in terms of education and age, after accounting for the fact that females outnumbered males in the sample.

Age groups were unevenly distributed across states. Most of the respondents from younger age groups resided in Florida, whereas respondents from the 25-30 age group were predominantly from other states. This strong correlation of two seemingly unrelated variables due to sampling bias complicated the possibility of using either geographical location or age in inferential analysis. For instance, the data suggested that Haitian-born respondents were more likely to live in Florida than in other states. This is consistent with the most recent census data in which the largest share of Haitian migration has been to Florida. However, this may also reflect differences in the social background of younger respondents—it is impossible to untangle the two factors due to the limitations of our data. For the purposes of this study, we assumed that geographical location was more relevant, but one must keep in mind that a phenomenon appears to be related to living in Florida that may well be driven by age and educational qualification.

7.4.2. Family Influences in Language and Religion

Language and religion in family and community contexts are key in the integration process as well as connectivity between the homeland and its associated diasporic populations. This section discusses language, religion and family upbringing among the study participants. Fifty-eight percent of all respondents currently spoke English as their primary language, while 37% spoke Haitian Creole, and only 3% spoke French (Table 7.2). When asked which primary language they were encouraged to speak during childhood, however, Haitian Creole emerged as the most common language, as nearly half (48%) of the respondents learned Creole as their primary language. Considerable use of French during childhood was apparent—more than half (54%) of the respondents were encouraged to speak French as their primary or secondary language during childhood. When comparing primary language use among Haitian-born and US-born respondents, we found that Haitian-born respondents were significantly more likely to speak Haitian Creole as their primary language, whereas US-born youth were more likely to speak English. The US-born were also

TABLE 7.2.

Language, Religion and Family Upbringing

Language, Religion, Upbringing and Identity				
Current Primary Language	**Haitian Creole** 48 (37%)	**English** 75 (58%)	**French** 4 (3%)	**No Answer** 3 (2%)
Primary Language in Childhood	**Haitian Creole** 62 (48%)	**English** 39 (30%)	**French** 25 (19%)	**No Answer** 4 (3%)
Other Language in Childhood	**Haitian Creole** 46 (35%)	**English** 56 (43%)	**French** 45 (35%)	**Spanish** 9 (7%)
Languages discouraged in childhood	**Haitian Creole** 10 (8%)	**English** 2 (2%)	**French** 6 (5%)	
Number of languages encouraged by family	**One** 20 (15%)	**Two** 69 (53%)	**Three** 36 (28%)	**Four** 5 (4%)
Change of Primary Language over time	**Yes** 63 (48%)	**No** 61 (47%)	**No Answer** 6 (5%)	

(*suite*)

TABLE 7.2.

Language, Religion and Family Upbringing (*suite*)

Language, Religion, Upbringing and Identity							
Current religion	**Catholic**	**Do not practice**	**Pentecostal**	**Declined to Respond**	**Christian***	**Baptist**	**7th Day Adventist**
	35 (27%)	26 (20%)	18 (14%)	25 (19%)	11 (9%)	8 (6%)	7 (5%)
Childhood religion	**Catholic**	**None**	**Pentecostal**	**Decline to respond**	**Christian**	**Baptist**	**7th Day Adventist**
	60 (46%)	6 (5%)	22 (17%)	15 (11%)	5 (4%)	10 (8%)	12 (9%)
Same religion as childhood	**Yes**	**No**	**No Answer**				
	77 (59%)	47 (36%)	6 (5%)				
Primary perceived identity	**Haitian**	**Haitian-American**	**Black American**	**African American**	**American**	**No Answer**	
	34 (26%)	57 (44%)	2 (2%)	3 (2%)	3 (2%)	31 (24%)	

* These 11 respondents included either "Christian," "Christianity," or "Christian non-denominational" in the "Other" column.

Source: Disaster and Diasporic Identity Formation: Youth of Haitian Descent after the Earthquake.

more likely to have been encouraged to use English as their primary language during childhood. As expected, exposure to French during childhood was greater among Haitian-born than US-born youth. Indeed, comparing the proportions of primary usage for the three languages between the childhood years and the present, it appeared that primary use of French reduced precipitously (from 19% to 3%), whereas Haitian Creole retained a substantial presence among respondents. Meanwhile, the primary use of English grew from 30% to 58%. These results suggest that while some respondents did retain some of their linguistic diversity, there was certainly a push for greater use of English overall.

The questionnaire also contained questions regarding participants' childhood exposure to other languages. The data showed that nearly 85% of the respondents were exposed to two or more languages as children, and one-third of the respondents were exposed to three or more languages. During ethnographic interviews, respondents credited their parents' enforcement of language use as an important aspect of their immersion in Haitian culture and often highlighted the fact that they were encouraged to speak more than one language: "*Growing up I was encouraged by my parents and family to speak French/Creole; exposed to Haitian food, art, culture, etc.*" (Male, age 25, New York). A small minority of respondents (15%) reported exposure to a single language while very few respondents reported being discouraged from speaking a particular language as a child. Indeed, the data suggest a lively culture of encouraging linguistic diversity among the respondents.

The results on religious identity paint a much more conventional picture that reflects the secularization of American society. Sixty-one percent of respondents reported attachment to a specific denomination of Christianity, while other religions had negligible representation. About 1 in 10 respondents declined to answer the question, while 1 in 5 respondents reported that they did not practice any religion. This lack of attachment to specific denominations of Christianity appears to have increased since the respondents' childhood years. While the participants' attachments to religious denominations reportedly weakened, the qualitative data suggest that for those raised in the US, religion has played a significant role in familiarizing them with Haitian culture, particularly contributing to the language diversity described above: "*We attended a Haitian church in which I had to learn Haitian Creole and some French to … read from the same Bible as everyone else and sing from the Creole hymnal book*" (Male, age 22, Florida).

Table 7.2 also includes a summary of variables related to upbringing and identity formation. A majority of respondents wrote Haitian (26%) or Haitian American (44%) as their national identities. The number of respondents who returned "African American," "Black American," or "American"

was negligible. Just under one-quarter (24%) did not respond to the question. Two in three respondents agreed that they saw themselves as part of the diaspora. Haitian-born respondents were more likely to identify themselves as "Haitians" while the US-born were more likely to identify themselves as "Haitian Americans." Haitian-born respondents were also less likely to affirm that they were part of the Haitian diaspora—this may be the result of immigration status or suggest a greater likelihood that they intend to return to Haiti permanently. An overwhelming majority of the respondents agreed that they had been introduced to Haitian culture during their childhood (79%) or at least not discouraged from seeking out such exposure (98%). Three out of four respondents recalled having visited Haiti with their family as children or being encouraged to visit Haiti. Sixty-two percent of respondents had visited Haiti at least once since 2005, and 22% had visited Haiti four times or more. Questionnaire responses suggest, however, that females were more likely than males to have visited Haiti as a child. During interviews, female participants attributed their familiarity with Haitian culture to frequent travel to Haiti: "*They sent me to Haiti every summer as a child (instead of summer camp) to stay with my grandma for two-three months*" (Female, age 26, New York). The frequency and, in some cases, length of these trips may explain the level of connectivity to Haiti expressed by female participants when compared with males. In fact, of the 24 respondents who reported that they were not encouraged by their parents to visit Haiti during their childhood, more than half (13, or 54%) were males. In other words, one-third of all male participants were discouraged as a child to visit Haiti. This number is significant given their size in the overall sample.

7.4.3. Location of Identity and Self-Reference

As stated above, most participants (57 or 44%) self-identified as Haitian American, followed by 26% (34) who self-identified as Haitian. However, it must be noted that almost one-quarter (24%, 31) of all participants declined to respond while only 4% (5) self-identified as African American or Black American. Eighty-one percent of respondents (80 out of 99) who selected an identity shared the meaning behind their selection. Certain themes emerged in relation to participants' selected identity. Qualitative data from interviews and open-ended questions from the questionnaire allowed the researchers to delve into how Haitian youth constructed their identity. Haitian American identified respondents often distinguished between being born in the US and being raised in a different culture: "*My parents made sure to make us understand that we were Haitian first then American, our upbringing in our house was based mainly on the Haitian culture*" (Female, age 27, Massachusetts). This expression of hybridity was also the most common explanation provided by male respondents such as this

25-year-old from Florida who explained that his Haitian American identity "*encompasses where I grew up and how I grew up*." Some respondents assumed multiple identities rooted in their place of birth, place of upbringing and family origin, "*I am from* [*sic*] *Palestinian descendant, born in the US, raised in Haiti*" (Male, age 22, Florida). However, other participants who identified as Haitian American reported that their hybrid identity was a result of their failure to be fully accepted in the US or Haiti: "*In Haiti, I'm too American. In the US, I'm too Haitian …. I am corrected by Haitians who were born/raised in Haiti. They tell me I am not Haitian. So the correct description would be Haitian American.*" Hence, some Haitian youth acknowledged the co-constructive nature of identity formation.

The co-construction of identity, for some, also led to a process of self-discovery:

> *I used to simply label myself as Haitian until I was told by a Haitian from Haiti after the earthquake that I was not "natif natal"* [a native] *thus not really Haitian. During my trip to Haiti in 2005, some people I came across treated me along with my sister differently and even called us "blan"*[2] *which I still find to this day disconcerting. Also, my experiences in Senegal and Jamaica made me see just how American I really was. Those specific encounters and experiences made me deeply reflect on my identity, and I eventually decided to hyphenate my cultural identity* (Female, age 22, New York).

Blood was commonly referenced by female participants who self-identified as Haitian, "*The fact that I was born in the US does not change the fact that all the blood running through my veins is Haitian*" (Female, age 18, Florida). For these study participants, blood was given primacy over place of birth or where and how one was raised as this 28-year-old female respondent from Massachusetts who self-identified as Haitian explained:

> *My grandma reminds me regardless of where I was born, the blood that flows through my veins represents a group of militant and strong people. Those people are … Caribbean warriors that were oppressed yet overcame their struggle, settled, loved, and helped create me. I'm Haitian and would never be denied my right to be that … I'm an American born citizen and I'm denied natural given rights all the time.*

Only 4% of the respondents of the semi-structured questionnaire embraced a broader identity such as Black American, which they believed to be "*more encompassing*" (Female, age 30, New York), or African American, an identity that this questionnaire respondent believed allowed her to acknowledge an African ancestry: "*the melanin in my skin lets me know that before we got to Haiti we were on African land*" (Female, age 28, Virginia). As the data reveal, Haitian youth, to a large extent, feel a connection to the

2. The literal translation for *blan* is white, however it is used in Haiti to identify someone as a foreigner.

homeland, which is expressed through their chosen identity. Yet their residence in the US calls for an examination of the extent to which Haitian youth have appropriated diaspora narratives and how they have influenced identity formation processes, particularly after the earthquake.

7.4.4. Uses of Diasporic Identity

In order to understand how the disaster influenced youth identities, this study set out to explore whether, and to what extent, Haitian youth considered themselves members of the Haitian diaspora. When asked whether they considered themselves members of the diaspora prior to the earthquake, 52% reported that they did consider themselves members of the Haitian diaspora, 26% reported never considering themselves part of the diaspora while 22% declined to respond. Of the 67 youth who reported identifying as members of the Haitian diaspora, 64% (43) reported that their diasporic identity had remained the same as it was prior to the disaster, 30% (20) reported that their diasporic identity had been strengthened as a result of the tragedy, and 6% (4) of those respondents adopted this identity in the wake of the tragedy. Of note is that when participants were asked to explain why they did or did not consider themselves members of the Haitian diaspora, more female respondents (53 out of 67) identified as members of the diaspora and explained why, whereas male respondents were less likely to consider themselves members of the diaspora (19 out of 34) and were less likely to explain why.

In open-ended questions, female participants who considered themselves members of the Haitian diaspora shared a sense of connectivity "*to the global Haitian community*" (Female, age 27, New York). Another 25-year-old from New Jersey shared that she was "*invested in what happens to and in Haiti.*" Others believed that family connections to Haiti made them consider themselves members of the diaspora: "*My parents are from Haiti but living outside of Haiti … that's the definition of diaspora*" (Female, age 27, New York). However, one female, age 23, from New York referred to blood: "*My parents are of full Haitian descent … which means I have Haitian blood running through me.*"

Among those who did not consider themselves members of the Haitian diaspora, the rationales provided fell distinctly along gender lines. Female respondents signaled place of birth or immigration status as the reason for their rejection of a diasporic identity: "*I am not a member of the Haitian diaspora because I did not emigrate from Haiti to the United States*" (Female, age 29, Maryland). Another female respondent, age 19, from Florida rejected membership in the diaspora community by referring to her immigration status: "*I am not legal here.*" Male participants, on the other hand, were reluctant to label themselves a member of the diaspora

as embracing it, in their view, meant relinquishing their Haitian identity. As this male, age 26, from New York made clear: "*I'm Haitian, point blank*." However, it should be noted that several male and female respondents did not consider themselves members of the diaspora admitting that they did not know the meaning of the term.

7.4.5. Perceptions of Haiti Before and After the Earthquake

Study participants were asked about their perceptions of Haiti prior to and after the earthquake. Half of all respondents (65) reported that they had mixed perceptions about Haiti before the 2010 disaster and that these perceptions have been slow to change, even in its aftermath. After ranking these responses and grouping them in order to identify recurrences and variations, one theme emerged among male and female respondents alike—conflicting emotions. These conflicting emotions were found among respondents who reported having mixed perceptions about Haiti as well as the 27 (21%) respondents who reported positive perceptions of Haiti. Participants often reported positive perceptions of Haiti being the result of family roots and pride in the nation's history, culture or natural environment. Negative perceptions of the country were attributed to political turmoil, economic instability, insecurity or negative media portrayals.

This female respondent, age 19, from New York, with mixed perceptions of Haiti shared in an open-ended question how by virtue of lineage she had positive feelings; however, those feelings were tempered by local realities: "*Positive because it's where my parents were raised and where they and, by extension, I come from. Negative because of all the political and economic problems, as well as the dangerous parts of Haiti ….*" Respondents' perceptions of Haiti were mixed and complex as this 21-year-old female from New York explained: "*One cannot necessarily view Haiti only through one lens, positive or negative, because they would be fooling themselves*." Positive and negative references were often entangled, the latter of which were attributed to internal turmoil and international intervention: "*I was aware and proud of the history and culture but disappointed in governance, rigid Haitian social and cultural divide, poverty and external forces that caused it to be poor and politically unstable*" (Female, age 22, New York). Yet some conflicted youth specifically referred to the US media, which they believed negatively portrayed Haiti: "*My parents would say so many positive things about Haiti, but American media made it look so bad. I wasn't sure who to believe*" (Male, age 25, Maryland). Whereas the previous respondent expressed skepticism, several respondents shared their exasperation with a media that they perceived engaged in unbalanced reporting on Haiti: "*Now, if CNN would only stop showing just the poor people in the street!*" (Female, age 27, New York).

Even among those who reported having positive perceptions about Haiti prior to the earthquake, those perceptions were rooted in its history as the "*first country to be freed from slavery*" (Female, age 27, Florida). However, their positive perceptions of the island nation were often juxtaposed to negative media portrayals: "*Although the media portrayed Haiti as a Third World country, I've always viewed Haiti as the pearl of the Antilles. I've always loved Haiti and had a strong sense of culture*" (Male, age 29, New York). Or, in this particular case, a female participant, age 25, from New York explained: "*As a child I had negative perceptions I got from media and uninformed Americans' judgments. However, as an adult I studied Latin America and the Caribbean and developed a deep pride for Haiti and Haitians and our accomplishments and all we have endured.*" Haitian youth perceptions of Haiti were very much informed by tensions between Haiti's history and cultural heritage and the tumultuous state of the country's contemporary affairs.

7.4.6. Post-Disaster Sojourns to the Homeland

Study data demonstrate that the 2010 earthquake affected Haitian youth in the US. Almost sixty percent (58%, 75) of respondents reported that their families have been directly affected by the earthquake. This critical event (re)connected many Haitian youth with Haiti, as many would return after the earthquake. Thirty-seven percent of participants (48) reported visiting Haiti since the earthquake, of which 14 were Haitian males. Slightly fewer participants (32%, 42) reported not having visited since the earthquake, while 31% (40) did not respond to the question. However, when asked whether they had travelled to Haiti in the past decade (2005-2015), 58% (76) reported that they had. Of those who had visited Haiti since the disaster, the most common theme that emerged in the questionnaire and during interviews regarding their trip was conflicting emotions. As this 28-year-old male from Illinois reported, "*It was hard to see what had happened; however, it was good to be with family.*" Similar to participants' mixed perceptions of Haiti, the disaster reinforced a general tension experienced by youth who felt connected to Haiti. For those who visited after the earthquake, they had to reconcile whatever positive feelings they had about Haiti, its history, culture, and/or beauty with the nation's physical destruction:

> *I was disappointed and saddened by the impact the earthquake had on the country. I was stunned by the stark contrast in beauty and ugliness because you would look at the ground around you and there was rubble everywhere and garbage all over the floor. But then you would look to the horizon and see the mountains and beaches and blue skies* (Female, age 20, Florida).

As the last participant expressed, disappointment was another theme that emerged among those who had visited after the earthquake due to what they perceived as a lack of progress: "*I went in 2014 and stayed in Port-au-Prince for two days. It saddens me to see how much had not changed since the earthquake … I couldn't tell what was earthquake related chaos and what was everyday chaos*" (Female, age 26, Massachusetts).

However, study participants who were able to travel to Haiti in the post-disaster context described being able to reconnect with family and friends as one of the most positive aspects of their trip. However, there were other, less frequently cited, positive aspects of these post-disaster sojourns to Haiti, including "*reconnecting with the land*," seeing "*the amazing beauty of the island*," as well as witnessing Haitian resilience. This 19-year-old female participant from Florida was inspired by how "*people were picking themselves up and trying to make the best out of the situation.*"

Though the recurrence levels of particular responses regarding the challenges faced during their post-disaster trips to Haiti were low, the most common theme that emerged had to do with witnessing "*the destruction that had occurred*" (Male, age 30, Illinois). Many participants mourned the loss of life and property as this female, age 26, from New York shared in her response: "*Acknowledging that I will never see certain friends or family again because they perished … Losing our home, not being able to return to my childhood home was very painful.*"

7.4.7. Modes of Engagement with Haiti

Data related to Haitian youth engagement with Haiti after the 2010 earthquake was analyzed. As Table 7.3 illustrates, 61% (79) of respondents were involved with at least one US-based organization that worked with Haitian and/or Haitian American constituents, and 39% (51) of respondents worked in more than one such organization. More than half (53%, 42 of 79) of engaged Haitian youth reported that their engagement with these organizations began after the earthquake. When asked about the kinds of activities carried out by the primary organization participants were affiliated with, education was the most frequent response at 41% (32 of 79). In the case of 51 out of those 79 respondents engaged with an organization, it was reported that the organization did carry out at least part of its work in Haiti. However, only a small proportion (26%, 34) of respondents in the overall sample were directly involved with a Haiti-based organization.

TABLE 7.3.

Engagement with Haiti Post-2010

Engagement with Haiti in the wake of the 2010 Earthquake							
Directly affected by Earthquake	**Yes**	**No**	**Decline to respond**	**Not sure**	**No Answer**		
	75 (58%)	34 (26%)	2 (1%)	13 (10%)	6 (5%)		
Involvement in US Organizations	**No**	**One**	**Two-Three**	**Four-Six**	**Seven or more**	**No Answer**	
	45 (35%)	28 (21%)	45 (35%)	5 (4%)	1 (0%)	6 (5%)	
Primary US Organization Activity	**Advocacy**	**Art/Culture**	**Education**	**Health**	**Legal**	**Religious**	**No Answer**
	6 (5%)	18 (14%)	32 (25%)	9 (7%)	2 (1%)	12 (9%)	51(39%)
Organization works in Haiti?	**Yes**	**No**	**Not sure**	**No Answer**			
	51 (39%)	18 (14%)	15 (12%)	46 (35%)			
Involvement with Haiti-based Organizations	**No**	**One**	**Two-Three**	**Four-Six**	**No Answer**		
	74 (57%)	20 (15%)	13 (10%)	1 (0%)	22 (17%)		
Primary Haiti-based Organization Activity	**Advocacy**	**Art/Culture**	**Education**	**Health**	**Religious**	**No Answer**	
	4 (3%)	4 (3%)	16 (12%)	7 (5%)	10 (8%)	89 (69%)	

Note. All totals may not add up to 100.

Source: Disaster and Diasporic Identity Formation: Youth of Haitian Descent after the Earthquake.

Table 7.4 predictably demonstrates that respondents involved in a greater number of US-based organizations were also more likely to be involved in Haiti-based organizations and that those involved in Haiti-based organizations were more likely to have visited Haiti since 2010.

TABLE 7.4.

Relationship between Variables Related to Involvement in Organizations

	Directly affected	Involvement in US orgs.	Involvement in Haiti-based orgs.	Perception of Haiti before 2010
Involvement in US Orgs.	– (0.88)			
Involvement in Haiti-based Orgs.	– (0.46)	H (0.00)		
Perception of Haiti before 2010	– (0.75)	– (0.47)	– (0.33)	
Visited Haiti since 2010	– (0.97)	– (0.38)	H (0.01)	– (0.47)

Source: Disaster and Diasporic Identity Formation: Youth of Haitian Descent after the Earthquake.

Overall, 42 participants from those involved with such organizations responded to the open-ended question, "*What has been the greatest success you have experienced in your work with this organization?*" We have ranked the reported experiences in thematic order and grouped similar responses in order to identify recurrences and variations between male and female participants. Among the responses to this question, both male and female participants reported that witnessing improvement in the lives of those who were the focus of their organizational activities was their greatest success. For example, a female participant, age 29, from California informed that "*seeing young students express and articulate themselves beautifully through their art*" was the greatest success of her involvement with an organization that provided services in education. A male, age 18, from New York reported that the greatest success he experienced was "*providing the means for orphans to attend school with the appropriate clothing and supplies they need*." For another 27-year-old female student from Florida, "*Watching young Haitian people learn, talk and grow and seeing how the beneficiaries' ways of living has improved*" were the most significant outcomes of her engagement.

Other respondents, mostly female, insisted that being able to learn through their engagement was a marker of success. For these participants, the work of their organization facilitated their own learning about Haiti: "*Overall, I saw* [my engagement] *as a learning experience. I did not know much about Haiti previously. These experiences have helped me understand the country more*" (Female, age 26, District of Columbia). Many participants viewed engagement as an opportunity to educate non-Haitians about Haiti: "*Educating New Yorkers about the struggles being experienced* [by Haitians who live] *without access to clean water*" (Female, age 30, New York) made this participant's work rewarding. Further, many study participants were affiliated with university-based organizations that enabled them to showcase "*Haitian culture to the greater campus so that people on campus are more aware of the culture and know that we are a force on campus*" (Female, age 21, Florida).

Other themes emerged, among them mentorship and skills transfer. The organizations in which Haitian youth were involved created a platform for them to both mentor and transfer skills to others. Participants, both male and female, insisted on the importance of human development and growth as potential drivers for change in Haiti; "*The greatest success I've experienced is playing an active role in the development of our young leaders. It brings me great joy to serve as a mentor to our emerging leaders and to witness their progression on a personal/professional level*" (Male, age 26, New York). Another participant stated that her greatest success came from the fact that she has been "*providing education and professional development for Haitian higher education students*" (Female, age 28, New York). Capacity building, mentoring, educating others about Haiti and, for some female participants, learning about Haiti through their engagement gave them a sense of accomplishment. These efforts, in various ways, reinforced their connectivity to Haiti.

Sixty-three percent (82) of respondents believed that the diaspora had a role to play in rebuilding Haiti, and 56% (73) agreed that they must be personally involved. The data illustrate that respondents with exposure to more languages during childhood were more likely to express that they had a personal role to play in the rebuilding process (Table 7.5). Similarly, respondents who identified as part of the diaspora, in general, were more likely to report a strengthening of diasporic identity after 2010. They were also more likely to believe that there was a role in the rebuilding process for the diaspora and for themselves. Finally, there was a positive relationship between exposure to English during childhood and a strengthening of diasporic identity since 2010, but the explanation for this result is not immediately obvious.

TABLE 7.5.

Background, Identity, Upbringing and Engagement in Post-2010 Haiti

	Change in diasporic identity	Change in relations with Haiti(ans)	Personal role in rebuilding	Diaspora role in rebuilding
Country of birth	– (0.07)	– (0.11)	– (0.80)	– (1.00)
Florida	– (0.33)	– (0.34)	– (1.00)	– (0.65)
Gender	– (0.13)	– (0.11)	– (0.66)	– (0.06)
English				
Current, primary	– (0.34)	– (0.75)	– (0.80)	– (0.14)
Childhood, primary	– (0.56)	– (0.48)	– (0.76)	– (0.71)
Childhood exposure	H (0.01)	– (0.28)	– (0.62)	– (0.32)
Creole				
Current, primary	– (0.39)	– (0.78)	– (0.96)	– (0.18)
Childhood, primary	– (0.40)	– (0.15)	– (0.54)	– (1.00)
Childhood exposure	– (0.88)	– (0.41)	– (1.00)	– (0.91)
Number of languages	– (0.62)	– (0.70)	H (0.05)	– (0.09)
Change of primary language	– (0.37)	– (0.37)	– (1.00)	– (0.40)
Identity: Haitian	– (0.97)	– (0.32)	– (0.60)	– (0.15)
Identity: Haitian American	– (0.79)	– (0.62)	– (0.92)	– (0.28)
Part of diaspora	H (0.00)	– (0.21)	H (0.00)	H (0.00)
Haiti visits, childhood	– (0.96)	– (0.42)	– (0.46)	– (0.57)
Haiti visits since 2005	– (0.62)	– (0.72)	– (0.71)	H (0.78)

Source: Disaster and Diasporic Identity Formation: Youth of Haitian Descent after the Earthquake.

The results in Table 7.6 provide further insights into the relationship of Haitian youth to the homeland in the aftermath of the disaster. The data suggest that respondents directly affected by the earthquake were more likely to envision a role for the diaspora in the rebuilding process, though the evidence does not suggest that they envisioned a similar role for themselves. Respondents involved in American or Haitian organizations, as well as those who had a better perception of Haiti prior to the disaster, were more likely to envision a role for themselves personally in the rebuilding process.

Some participants expressed a sense of duty toward the homeland: "*We should always do something to uplift our people*" (Female, age 19, Florida). Among those who felt that they must contribute to Haiti's rebuilding, the majority described how education, knowledge and skills transfer were of

TABLE 7.6.

Involvement in Organizations and Changes in Sentiment toward Haiti

	Change in diasporic identity	Change in relations with Haiti(ans)	Personal role in rebuilding	Diaspora role in rebuilding
Directly affected	– (0.06)	– (0.08)	– (0.53)	H (0.01)
Involvement in US organizations	– (0.12)	– (0.20)	H (0.03)	– (0.11)
Involvement in Haiti organizations	– (0.30)	– (0.73)	H (0.04)	– (0.36)
Perception of Haiti before 2010	– (0.06)	– (0.21)	H (0.01)	– (0.90)
Visited Haiti since 2010	– (0.40)	– (0.42)	– (0.65)	– (1.00)

Source: Disaster and Diasporic Identity Formation: Youth of Haitian Descent after the Earthquake.

vital importance: "*The Haitian people will burn through money, but it's pretty hard to burn through a good education*" (Male, age 19, Florida). Female questionnaire respondents, in particular, emphasized that "*the diaspora can contribute to their intellectual and human capital*" (Female, age 26, New York) and often referenced their specific training in areas such as health, agriculture and infrastructure when discussing how they planned to contribute to rebuilding efforts. A female, age 22, from New Jersey proposed to "*help build safe infrastructure with my knowledge in civil engineering*." Male respondents, however, were more inclined to emphasize financial contributions and investments in the homeland. While many female respondents also felt that contributions and investments were necessary, these were often included as part of a list of recommended actions: "[The diaspora has] *a duty to help rebuild this place … with their intellect, their expertise and their funds*" (Female, age 27, New York).

7.4.8. Challenges to Diaspora Engagement

Both male and female respondents expressed some concerns regarding the relationship between Haitians living abroad and local actors in Haiti, informing that while those living abroad had something to offer Haiti, they should not privilege their desires over locals' and must see local Haitians "*as equal partners to the advancement of Haiti*" (Male, age 27, Maryland).

While some participants expressed concern regarding the attitudes of members of the diaspora toward Haiti, others were preoccupied with the distrust between local Haitians and members of the diaspora, in general. Both male and female participants highlighted divisions between local Haitians and members of the diaspora and felt that there was a need to "*create more cohesion and work to remove the distrust*" (Male, age 27, Maryland). A female participant from New Jersey, age 26, argued that there was a "*need* [for] *critical dialogue, the opportunity to come together and speak honestly about our motives and intentions*." Some Haitian youth believed that "*some Haitians in Haiti refuse to allow Haitian* [*sic*] *abroad to participate or raise concerns with development of the country*" (Male, age 30, New York). Some attributed this to "*resentment on the part of native Haitians* [a feeling that] *some Haitians in Haiti are not particularly fond of those in the US*" (Female, age 23, Florida). These issues of distrust were mutual as Haitian youth, both male and female, felt that corruption in Haiti was an impediment to engagement insisting that "*the funds* [need to] *go where they are supposed to go*" (Female, age 25, Florida), intimating that local counterparts could not always be trusted. As one female participant from Georgia, age 26, made explicit, "*I need to know where my money is going*." Yet a few female participants attributed some of the distrust between the two parties to the diaspora's posture toward homeland counterparts, which they said was at times paternalistic: "*Well, the diaspora should educate itself better on Haiti, and it helps not going to the country with a* [*sic*] *'I-know-it-all' attitude. There are very smart and capable people in Haiti, and going with that attitude will shut many doors*" (Female, age 26, New York).

Haitian youth believed that it was important that local Haitians play a leading role in facilitating diaspora engagement by developing "*a clear vision and list of priorities for what individual communities feel they need the most*" (Female, age 28, California). As one male from North Carolina, age 26, explained, local Haitians should "*see* [the diaspora] *as partners rather than saviors*." Study participants also believed that local Haitians should create channels for diaspora engagement by "*sharing knowledge*" and tackling structural issues such as safety and security, fighting corruption and "*creating investment opportunities*" (Male, age 29, Florida). Underlying the issue of local leadership in facilitating diaspora engagement was a sense of distrust that made study participants appeal to local Haitians to "*just allow us back if* [the diaspora] *show*[s] *the effort to want to come back*" (Male, age 28, Pennsylvania). There was implicit acknowledgement among Haitian youth that the motivations of some members of the diaspora may be questionable. As this female respondent, age 23, from New York suggests, Haitians in the homeland should "*accept members of diaspora that truly want to help to work alongside them to change Haiti for the better.*"

7.4.9. Haitian Youth Perspectives on Haiti's Future

The majority of study participants expressed in both the questionnaire and during interviews a level of uncertainty regarding Haiti's future. They shared their optimism and hope, albeit contingent upon certain changes, as well as pessimism. Many called for increased solidarity between Haitians living abroad and locals: "*Haiti has a bright future, but that future will never come if it's every men* [*sic*] *for themselves. We need to stop fighting each other …. We need/have to come together as one for* La Perle des Antilles [*The Pearl of the Antilles*]" (Male, age 27, Florida). The need for solidarity between the diaspora and local Haitians was also shared by this 26-year-old female from California: "*If they could bring the two worlds together that would be great.*" Another theme that emerged was the need for leadership as this female, age 25, from Massachusetts explained: "*There is hope, but there is a need for a revolution, a person like Martin Luther King or Malcolm X to lift the spirits up. A strong leader or strong grassroots movement …. I can see Haiti improving, but it will take a lot of work and collaboration.*" Some female participants were pessimistic but believed that if "*more Haitian Americans become involved … true social, economic and political transformation to greatness*" would be possible for Haiti (Female, age 24, New York).

On opposing ends of the spectrum were participants who shared their optimism and those who were pessimistic about Haiti's future. Some study participants of both genders described Haiti's future as bright: "*I think the future holds growth and prosperity*" (Male, age 30, North Carolina). Most optimists, however, offered no rationale for their particular outlook with the exception of two female respondents who believed that "*the only way to go from here is up!*" (Female, age 23, Florida). Then there were those who shared their pessimism: "*I don't know. However, I'm not sure the situation in Haiti will improve significantly enough to be stabilized in the long term, and even prosper, in my lifetime*" (Female, age 18, New York). With the exception of those who believed that the situation in Haiti had reached its nadir, the majority of Haitian youth expressed either reserved optimism or ambivalent pessimism. What the data suggest is that there is a collective belief among the participants of this study that Haiti's future remains uncertain at best.

7.5. Discussion

7.5.1. Haitian Youth, Identities and Engagement in the Post-Disaster Context

The 2010 earthquake was a pivotal moment in Haiti's history that brought about major social transformations in the island nation. In the aftermath of any critical event, social relations are reorganized and societies

reconstructed as actors mobilize in new ways (Das, 1995; Oliver-Smith, 1996). However, the impact of the earthquake was not restricted to Haiti's geographic borders, as it also affected Haitians living abroad, including its youth, whose identity is shaped by the circumstances and fate of the homeland (Allen et al., 2011). By exploring Haitian youth as a "shifter," whose meaning can only be derived from its context, the practice that structures their life experiences (Bourdieu, 1990; Meyerhoff, 1986), this study recognizes Haitian youth's agency in reproducing and contesting social relations in post-disaster Haiti (Berg and Eckstein, 2009; Bourdieu, 1990; Bucholtz, 2002; Monsutti, 2010; Edmunds and Turner, 2002).

Among the themes most recurrent that emerged throughout the study was the ambivalence resulting from the conflicting emotions Haitian youth held regarding Haiti before and after the earthquake. Haiti, in the participants' narratives, has an epistemological status that is difficult to depict: its depiction involves power, status, social class, gender and, surely, generation. Most youth were conscious of their ambivalence while others unconsciously revealed it during the study. When asked about their perceptions of Haiti prior to the disaster, most respondents had mixed feelings about the country. They made positive associations with Haiti based on what they had learned from their parents, the nation's history as the first independent Black republic, cultural pride and reminded us that Haiti was once "The Pearl of the Antilles." However, they also raised concerns about poverty and economic insecurity, political instability and poor governance, lack of security, social divisions, negative media portrayals and the negative influences of external forces. These tensions were (re)lived by study participants who were able to visit Haiti in the post-disaster context. Many of those who were able to visit after the earthquake were astounded by the level of destruction caused by the disaster yet found consolation in their ability to (re)connect with family as well as in the resilience of the Haitian people. This generation of Haitian youth was acutely aware that Haiti's situation was complex and, therefore, could not be seen as simply positive or negative.

As the data illustrate, the complex and contradictory ways this generation of Haitian youth were connected to Haiti was, for the most part, reinforced or strengthened by the transnational experience of disaster shared by Haitians around the world creating a collective memory of trauma. The disaster strengthened forms of diasporic identity for more than 30% (20 out of 67) of study participants while 5% of them reported their "diasporic identity" emerged in the aftermath of the disaster. Yet, the disaster was a critical event for most participants rerouting their perspectives about responsibility and connectivity between Haitians in Haiti and in the diaspora. This held true for those participants who reported that their diasporic identity had remained intact as well as for the, mostly

male, respondents who rejected the diasporic label while maintaining strong connections to Haiti. Strengthened connections to Haiti also corresponded with a sense of personal obligation toward the island nation and were made manifest through direct engagement with organizations serving or supporting Haiti or Haitian constituencies. This study also demonstrates that pivotal moments in history create contexts for the emergence of a diasporic subject (Audebert and Doraï, 2010; Axel, 2002, 2004; Monsutti, 2010), which positively influences the decision to engage. Further, as some female participants revealed, engagement often resulted in the youth's own learning about Haiti and its culture, thereby facilitating the process of self-discovery. One can surmise from the evidence that identity formation and engagement processes are dialectic in nature as each influences, in varying degrees, the other.

More than 44% of participants self-identified as Haitian American drawing attention to hybridity by contrasting their geographic location in the US—as well as the cultural influences that living in the US has had on them—against an upbringing immersed in Haitian culture through language, food and, according to female respondents, travel to Haiti. Many participants referenced historical events, such as the Haitian revolution, while others recalled a time when the nation was a popular travel destination in the Caribbean. As Brah (1996) put forth, the diasporic identity "is constituted within the crucible of the materiality of everyday life; in the everyday stories we tell ourselves individually and collectively" (p. 183). These narratives and collective memories, in turn, forge the imagined community we know as diaspora. These narratives transmitted by Haitian parents to their children persist through today, as Haitian youth often recount a distant, yet glorious, past, when Haitians successfully fought against the French for their independence, and reference the nation's natural beauty, a discovery often made during their sojourns to Haiti. Despite this connectivity to the homeland, Haitian youth overwhelmingly self-identified as both Haitian and American acknowledging the influence the US had on them culturally, a discovery also made during international travel or a result of their legal status as American-born or naturalized citizens. This demonstrates the "agentive, flexible, and ever-changing" nature of identity processes (Bucholtz, 2002, p. 532). These findings reinforce the connection between migration and processes of integration so that belonging is never unidirectional or even bidirectional. Cross-border ties among Haitian youth in different locations of the Haitian diaspora and their connections with vital activities in Haiti can be maintained while struggling to create their own spaces in American society, and vice versa.

Study results also show that this emerging or strengthened identification with the homeland was not a rejection of the host country (and in most cases place of birth), as Haitian youth were acutely aware that their

hybrid identities were shaped by Haitian and American cultural experiences. Similarly, Sarkar and Allen's (2007) examination of Quebec hip-hop sheds light on how immigrant youth artists, including Haitians, incorporated linguistic and cultural elements from their countries of origin and Quebec City to draw attention to "the third spaces from which they proclaim their hybrid identities" (p. 122). Yet, this third space is not always occupied willingly, as several youth participants shared during this study. Identity formation is a co-constructive process in which Haitian youth interactions with Americans in the US, Haitians in Haiti, or others (*e.g.*, in Jamaica or Senegal) have compelled them to re-examine their identity or, in other cases, acquiesce when it is challenged by assuming the Haitian American identity as a compromise. Many Haitian youth lamented their identity being challenged in different contexts as they were told they were not truly Haitian, were too Haitian, too American or not American enough. Of note is that Haitian-born youth were more likely than their US-born counterparts to self-identify as Haitian only and were less likely to self-identify as a member of the diaspora. This is in stark contrast to Pegram's (2005) findings in a study of Haitian youth identity in Montreal, Canada, in which Quebec-born Haitians were more likely than Haitian-born participants to self-identify as Haitian only. This may be attributed to more favorable receiving contexts for immigrants in the US compared with Canada as Mooney (2013) asserts in her comparative study of Haitian integration in Miami, Montreal and Paris. Yet, it is important to highlight that male participants, almost half of whom were born in the US, were more inclined to reject a diasporic identity. The contrary was true in the case of their female counterparts. Similar findings were reached in a study of Haitian youth in Montreal, in which these differences were attributed to the extreme marginalization of minority males, in particular (Pegram, 2005). Self-identified Haitian American youth were more likely to connect with Haiti by declaring themselves a member of the diaspora. In the post-disaster context, this connectivity took on new forms as more Haitian youth began working with organizations in the US and Haiti.

As the evidence demonstrates, the majority of study participants were involved with at least one organization that worked with Haitians or Haitian Americans in the US. Many of these organizations were reported to conduct activities in Haiti as well. Fewer participants were involved with a Haiti-based organization. Most youth reported that they became involved with these organizations following the earthquake suggesting that the disaster was a critical event whose impact was felt beyond Haiti's borders as it propelled Haitian youth in the US into action. The opportunities available to this generation due to a myriad of factors, many of which were beyond their control (*e.g.*, family migration, a national disaster, credentials, education level and institutional affiliations), have positioned them to contribute to change in Haiti and abroad.

The 2010 earthquake also influenced youth's thoughts on the relationship Haitians living abroad should have to the homeland, particularly in the post-disaster context. The vast majority of youth believed that the Haitian diaspora should be engaged in Haiti, and slightly fewer felt a personal responsibility to engage. What the evidence reveals is an overwhelming sense of connection and commitment to Haiti which is often, though not always, articulated through the adoption of a diasporic identity. However, the data also unveil some striking correlations between their upbringing, perceptions of Haiti prior to the disaster and their views on who should engage. As the study has demonstrated, Haitian youth who felt a personal commitment to Haiti's reconstruction were more likely to have been exposed to multiple languages (Haitian Creole, French and/or English) as a child, which is consistent with the findings of other scholars who have found direct links between language and identity claims (Bailey, 2000; Bucholtz, 1999, 2002; Lo, 1999; Rampton, 1995). In addition, Bankston and Zhou (1995) found that acquisition of parent's language of origin is an indicator of second generation youth acceptance and conformity to communal values associated with the homeland. Those who self-identified as members of the diaspora had positive perceptions of Haiti prior to the earthquake, some of whom experienced a strengthening of their diasporic identity in the aftermath of the disaster. These youths believed that the diaspora should engage in rebuilding efforts demonstrating how the diasporic identity emerges "within a dialectic of presents"—the post-disaster context, "and futures"—the Haiti they hope to rebuild (Axel, 2004) through education and skills transfer. This, they believed, was an enduring investment that could foster change in Haiti.

7.5.2. Youth Engagement and Its Outcomes

The vast majority of study participants had at least some undergraduate education, which suggests that university affiliation may be positively associated with engagement. This result is understandable as universities provide administrative infrastructure and other resources that can facilitate engagement through area or regional studies programs, faculty advocacy and intervention and research initiatives as well as student organizations and clubs. This may also explain why Haitian youth privileged skills transfer and capacity building over other modes of engagement.

The post-disaster context created opportunities for Haitian youth engagement on issues directly related to and about Haiti. While some concerned themselves with interventions in the homeland, most seized the opportunity to engage in the US. With global media outlets fixated on Haiti's recovery, and subsequently national rebuilding efforts, Haitian youth were faced with global representations of Haiti and its people that

many study participants believed were stigmatizing and inaccurate. Responses from open-ended questions of the questionnaire and in-depth interview highlighted the preoccupation, and in some cases outright frustration, of many participants with how Haiti was, and has been, presented by various media outlets as these portrayals influence how Haitian identities are constructed. As Sarkar and Allen (2007) contend, "identities are both discursively constructed and subject to power relations between social discourses and the individuals who inhabit them" (p. 120). Haitian youth created spaces of resistance challenging media references to the island nation's poverty in one of three ways: with narratives of the country's beauty, by protesting the media's biased reporting and/or through engagement. Haitian youth used their involvement with US-based organizations, particularly on university campuses, to educate their peers, both Haitian and non-Haitian, about contemporary Haiti, the nation's history and its culture. Engagement became a creative tactic (agency) employed by Haitian youth to challenge negative portrayals of Haiti (and Haitians) in the post-disaster context illustrating the dialogic nature of identity construction.

The findings also elucidate how Haitian youth directly benefitted from their engagement as they were able to learn about their homeland. By further exploring Haiti and its culture, they learned more about themselves. Thus, post-disaster engagement has become fundamental to the identity formation process of many Haitian youth. As they contest media portrayals and the narratives of Americans about Haiti, they are generating counter-narratives that (re)construct the homeland and, accordingly, redefine Haitianness and their own identities. Hosting educational and cultural events through these organizations enables them to influence how they and Haiti are viewed, understood and engaged by others because as Goitom (2015) argues, "identity constructs have important implications for the way in which persons view themselves and their perceptions of how society relates to them" (n. p.).

The majority of study participants have remained resolute in their commitments to organizations serving Haiti and/or Haitians in the US and, to a lesser extent, directly in Haiti. Study participants believed that their work had improved the lives of their beneficiaries by increasing access to schooling for orphans in Haiti, helping younger Haitians in the US develop professionally and personally through mentorship and educating non-Haitians about Haiti. When asked to identify what they have achieved through their engagement, education was always at the core of their success. Although their work with these organizations was meant to benefit their constituencies, engagement with and through organizations has had an empowering effect on Haitian youth who have learned more about Haiti and Haitian culture through their engagement activities. Further, university-based Haitian youth have also been able to develop a level

of campus-based solidarity with other Haitian students as they become "a force" to be reckoned with on campus. Engagement in the US was much more prevalent than in Haiti. While this is understandable from a geographic and logistical perspective, study participants raised concerns about some critical issues facing Haitians living abroad who wish to engage directly in the homeland.

7.5.3. Challenges to Engagement: Lack of Trust, Solidarity and Leadership

Increased focus has been placed on the Haitian diaspora over the past two decades as they have often been touted as a solution to homeland development (Ameudo-Dorantes, Georges and Pozo, 2010; Fagen et al., 2009; Orozco and Burgess, 2011; Wah, 2003). However, as noted in some of the diaspora literature, the process of homeland engagement is often laden with challenges that render these efforts moderately effective, if not altogether ineffective. Many study participants articulated some of the challenges associated with diaspora engagement in Haiti. The greatest challenge identified was lack of trust, with many citing the refusal of local Haitians to allow the diaspora to engage, others concerned with security and corruption and a small group identifying a vacuum in local leadership. What was clear for study participants was the interdependent nature of the diaspora-homeland relationship. In order for the diaspora to effectively engage in Haiti there must be collaboration with local institutions and constituencies. A cursory review of the government's disaster recovery, rebuilding and development reports reveals that the state privileged the diaspora's transfer of material resources (*e.g.*, remittances, investments) over other forms of engagement, including capacity building (Government of Haiti [GoH], 2010a, 2010b, 2012; Groupe de travail sur l'éducation et la formation [GTEF], 2010). The obvious incongruence between what the government has requested and what Haitian youth are prepared to offer (*e.g.*, capacity building) suggests that these entities are not in agreement regarding what Haiti "needs" in order to rebuild and develop. This reality can only serve to exacerbate existing tensions between Haitians living abroad and those living in Haiti.

Haitian youth's desire to engage has increased in the wake of the disaster. Yet, some study participants expressed frustration with the failure of national leaders in Haiti to articulate a clear vision and set priorities. In this context, one can surmise that many Haitians living abroad engage in Haiti in the absence of a clear understanding of what needs exist and perhaps, by extension, without full local buy-in. This lends itself to what Haitian youth in this study referred to as the diaspora's perceived "paternalism," superior attitude and local misunderstandings of the diaspora's

true "motives and intentions" in the homeland. Underlying these challenges of engagement is the issue of power, which is never absolute. Haitian youth have access to various forms of capital, including; economic resources, which can translate into remittances or investments in Haiti; US credentials/education, which is valued in the Haitian context; US-based institutions, through university and/or professional affiliations; and a US passport, which facilitates global travel. All of these resources, directly or indirectly, have the potential to contribute to the rebuilding effort in Haiti. However, this also unveils how the American identity serves as a form of capital for Haitian youth that facilitates their engagement both in the US and Haiti. Yet, local Haitians also have capital as they facilitate access to homeland institutions, have the social capital necessary to engage effectively in Haiti and their collaboration and leadership are critical to sustaining local initiatives. As the evidence demonstrates, despite the presumption that power ratios favor US-based Haitian youth who have financial as well as social capital that can contribute to Haiti's rebuilding effort, these youth recognize that power must be balanced as their engagement will be more effective if their local counterparts play a leadership role by guiding and facilitating their involvement in Haiti.

Conclusion

This study hypothesized that the 2010 earthquake facilitated a generational shift in identity processes among Haitian descended youth in the US, leading to increased engagement in Haiti or Haiti-focused activities in the host country. Findings suggest that youth in our study who had a sense of connection to Haiti prior to the disaster reported that their connection was strengthened in its aftermath. For some participants, mostly female, this critical event also generated a sense of connectivity to Haiti, a diasporic identity which they did not experience prior to the earthquake.

The study also revealed that there is a strong association between identity formation processes and level of engagement. Haitian descended youth who: spoke multiple languages, including Haitian Creole, at home, were encouraged to learn about Haitian culture; participated in Haitian cultural activities and/or travelled to Haiti were more likely to feel a sense of connectivity to the homeland. This connectivity was strongly associated with their decision to engage, whether in the US or the homeland. As members of a transnational Haitian community, this generation of youth has acquired various forms of financial, educational and social capital that can be activated for the benefit of the homeland's long-term rebuilding effort. Many have engaged in various activities in the diaspora while others have begun or continue to engage in productive and creative ways directly in the homeland.

While the catastrophic event helped reinforce the connection of Haitian youth to Haiti, this chapter revealed that youth identities are entangled with pride in Haitian history and culture and the complex endeavor of rebuilding a better Haiti. Haitian youth grapple with their love of the homeland and the political, economic and social turmoil that has shaped the nation's trajectory since the mid-20th century. When asked about Haiti's future, the majority of Haitian youth expressed hope but explained what would be required for the country to reach its full potential such as solidarity between Haitians living abroad and those living in Haiti and more involvement on the part of Haitian Americans, while a small minority believed that it would require another revolution.

Bucholtz (2002) puts forth that youth cultural practices are central to the organization of societies. The ability of Haitian youth to effectively engage in this transnational project of rebuilding Haiti will have long-term implications for how they see themselves at home (in Haiti), in relation to the homeland (from host nations) and in the world. This is not to assume the category "Haitian youth" as a uniform totality. As we have seen, generations are informed by critical events in different ways, and their responses will necessarily entail contradictions, ambivalence and hierarchies (Marcelin, 2005). Thus, further investigation into how Haitian youth navigate conflicting sentiments and ambivalences toward Haiti (pride and shame as it relates to Haiti or being Haitian) and their positionality in their host society are necessary if we are to truly understand how best to support their growth, development and self-actualization.

The challenge, it seems, for Haitian youth who have established or strengthened their connection to Haiti in the post-disaster context is reconciling a glorious past with a tumultuous present in order to create conditions for a better future for the Haitian people. National reconstruction entails more than rebuilding homes and infrastructure or creating a competitive economy. It will require an intergenerational effort that integrates the historical knowledge and wisdom of Haitian elders with new and innovative ideas from Haiti's youth. Only such new legacies of engagement will help establish an open and democratic Haitian society that transcends social divides while setting Haiti on the path toward development.

The study has several limitations.

First, in the absence of a body of research on engagement and identity processes among youth of Haitian descent in the United States, it was conceived as an exploratory study to generate a basis for the identification of key factors that interact to drive the emergence or renewal of identities and new modes of engagement with the homeland. Conclusions derived from this study cannot be generalized to the whole population of Haitian youth in the United States, because the study sample does not constitute a population-based probability sample. Nevertheless, the

data have provided us with critical insights to characterize and understand diasporic identity processes among this generation of Haitian youth. The study has also allowed us to understand the experiences of belonging and collective actions of these youth within a larger framework of generation. The qualitative content of these data already lay the ground for further exploration, on a larger scale, through quantitative hypothesis testing.

References

ALLEN, A. *et al*. (2011). "Earthquake impact on Miami Haitian Americans: The role of family/social connectedness", *Journal of Loss and Trauma: International Perspectives on Stress & Coping*, vol. 17, no. 4, p. 337-349.

AMEUDO-DORANTES, C., A. GEORGES and S. POZO (2010). "Migration, remittances, and children's schooling in Haiti", *American Academy of Political and Social Science*, vol. 630, no. 1, p. 224-244.

APPADURAI, A. (1991). "Global ethnoscapes: Noes and queries from transnational anthropology", in R.G. Fox (ed.), *Interventions: Anthropologies of the Present*, Sante Fe, School of American Research, p. 191-210.

APPADURAI, A. (1999). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

AUDEBERT, C. and M.K. DORAÏ (2010). *Migration in a Globalized World: New Research Issues and Prospects*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

AXEL, B. (2002). "The diasporic imaginary", *Public Culture*, vol. 14, no. 2, p. 411-428.

AXEL, B. (2004). "The context of diaspora", *Cultural Anthropology*, vol. 19, no. 1, p. 26-60.

BAILEY, B. (2000). "Language and negotiation of ethnic/racial identity among Dominican Americans", *Language in Society*, vol. 29, no. 4, p. 555-582.

BANKSTON, C.L. III and M. ZHOU (1995). "Effects of minority-language literacy on the academic achievement of Vietnamese youth in New Orleans", *Sociology of Education,* vol. 68, p. 1-17.

BERG, M.L. and S. ECKSTEIN (2009). "Introduction: Reimagining migrant generations", *Diaspora: Journal of Transnational Studies*, vol. 18, no. 1/2, p. 1-23.

BOURDIEU, P. (1990). *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press.

BOURDIEU, P. (2004). "Preface", in A. Sayad, *The Suffering of the Immigrants*, Cambridge, Polity Press.

BRAH, A. (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, New York, Routledge.

BUCHOLTZ, M. (1999). "You da man: Narrating the racial other in the linguistic production of white masculinity", *Journal of Sociolinguistics*, vol. 3, no. 4, p. 443-460.

BUCHOLTZ, M. (2002). "Youth and cultural practice", *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, p. 525-552.

CASTELLS, M. (2004). *The Power of Identity: The Information Age: Economy, Society and Culture*, Oxford, Blackwell.

DAS, V. (1995). *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Bombay, Oxford University Press.

DAS, V. and A. KLEINMAN (2001). "Introduction", in V. Das *et al*. (eds.), *Remaking a World: Violence, Social Suffering and Recovery*, Berkeley, University of California Press, p. 1-30.

EDMUNDS, J. and B.S. TURNER (2002). *Generations, Culture and Society*, Buckingham, Open University Press.

FAGEN, P. *et al*. (2009). *Haitian Diaspora Associations and their Investments in Basic Social Services in Haiti*, Washington, DC, Inter-American Development Bank.

GOITOM, M. (2015). "Living in our world: Parental influence on the identity development of second-generation Ethiopian and Eritrean youth during their formative years", *Journal of International Migration and Integration*, vol. 17, no. 4, p. 1163-1180.

GOVERNMENT OF HAITI (GoH) (2010a). *Action Plan for National Recovery and Development in Haiti: Immediate Key Initiatives for the Future*, Port-au-Prince, Government of Haiti.

GOVERNMENT OF HAITI (GoH) (2010b). *Haiti Earthquake Post-Disaster National Assessment: Assessment of Damages, Losses, General and Sectoral Needs*, Port-au-Prince, Government of Haiti.

GOVERNMENT OF HAITI (GoH) (2012). *Strategic Plan for Haiti's Development*, Port-au-Prince, Government of Haiti.

GROUPE DE TRAVAIL SUR L'ÉDUCATION ET LA FORMATION (GTEF) (2010). *Pour un pacte national sur l'Éducation en Haïti*, Port-au-Prince, Gouvernement d'Haïti.

LO, A. (1999). "Codeswitching, speech community membership, and the construction of ethnic identity", *Journal of Sociolinguistics*, vol. 3, no. 4, p. 461-479.

MANNHEIM, K. (1997 [1952]). "The problem of generations", in P. Kecskemeti (ed.), *Essays on the Sociology of Knowledge: Collected Works*, vol. 5, New York, Routledge, p. 276-322.

MARCELIN, L.H. (2005). "Identity, power, and socioracial hierarchies among Haitian immigrants in Florida", in A. Dzidzienyo and S. Oboler (eds.), *Neither Enemies Nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos/as*, New York, Palgrave; p. 209-227.

MEYERHOFF, B. (1986). "Life not death in Venice", in V. Turner and E.M. Bruner (eds.), *Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press, p. 261-288.

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE ET DE LA FORMATION PROFESSIONNELLE (MENFP) (2007). *La stratégie national d'action pour l'éducation pour tous*, Port-au-Prince, Gouvernement d'Haïti.

MONSUTTI, A. (2010). "The contribution of migration studies and transnationalism to the anthropological debate: A critical perspective", in C. Audebert and M.K. Doraï (eds.), *Migration in a Globalized World: New Research Issues and Prospects*, Amsterdam, Amsterdam University Press, p. 7-77.

MOONEY, M. (2013). "Religion as a context of reception: The case of Haitian immigrants in Miami, Montreal and Paris", *International Migration*, vol. 51, no. 3, p. 99-112.

OLIVER-SMITH, A. (1996). "Anthropological research on hazards and disasters", *Annual Review of Anthropology*, vol. 25, no. 1, p. 303-328.

OROZCO, M. and E. BURGESS (2011). "A commitment amidst shared hardship: Haitian transnational migrants and remittances", *Journal of Black Studies*, vol. 42, no. 2, p. 225-246.

PEGRAM, S. (2005). "Being ourselves: Immigrant culture and self-identification among young Haitians in Montreal", *Ethnic Studies Review*, vol. 28, no. 1, p. 1.

RAMPTON, B. (1995). *Crossing: Language and Ethnicity among Adolescents*, London, Longman.

SARKAR, M. and D. ALLEN (2007). "Hybrid identities in Quebec hip-hop: Language, territory, and ethnicity in the mix", *Journal of Language, Identity, and Education*, vol. 6, no. 2, p. 117-130.

SAYAD, A. (2004). *The Suffering of the Immigrant*, Cambridge, Polity Press.

SAYAD, A. (2014a). *Immigration ou les paradoxes de l'altérité: la fabrication des identités culturelles*, Paris, Poche.

SAYAD, A. (2014b). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité: les enfants illégitimes*, Paris, Poche.

SHULTZ, J.M. *et al*. (2011). "The 'Trauma signature': Understanding the psychological consequences of the 2010 Haiti earthquake", *Prehospital and Disaster Medicine*, vol. 26, no. 5, p. 353-366.

UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION INSTITUTE FOR STATISTICS (UNESCO) (2015). *Data Centre*, <http://www.uis.org/datacentre>, Page accessed on June 15, 2017.

UNITED STATES CENSUS BUREAU (2010). *American Community Survey. The Population with Haitian ancestry in the United States: 2009*, <http://www.census.gov/prod/2010pubs/acsbr09-18.pdf>, Page accessed on June 15, 2017.

WAH, T. (2003). *Haiti's Development through Expatriate Reconnection: Conditions and Challenges*, Coconut Creek, Educa Vision.

CHAPITRE

8

CULTURE D'ORIGINE ET CULTURE DU PAYS DE RÉSIDENCE DANS LES FAMILLES ISSUES DE L'IMMIGRATION HAÏTIENNE AU QUÉBEC

TRANSMISSION, REPRODUCTION ET CRÉATION

Lourdes Stéphane Alix

Abstract

Since the 1950's, several waves of Haitian immigrants have arrived in Québec, Canada. As this population is among the youngest in Québec, interest in the study of Haitian adolescents and the family dynamics within which they develop is justified. Prior research has documented the multiple memberships affirmed by youth of Haitian descent in Québec. This chapter suggests that the role parents play in the dual membership claims of their children cannot simply be reduced to an orientation toward the culture of origin. Educational practices described by parents contribute equally to the development of a sense of belonging to Quebec society among Haitian youth. Parents and their children were recruited through local associations, community organizations, word of mouth and snowball strategies. Semi-structured interviews were conducted with twenty-four participants, twelve parents and twelve adolescents. Two distinct interview guides were developed, one for each group of participants. The parent interview guide was developed in French and translated into Haitian Creole while the adolescent interview guide was developed solely in French. A daily log was used to systematically record the assumptions, observations and ideas that emerged and were directly related to the study.

Three major themes emerged that are explored in this chapter: values, cultural socialization and enculturation. The values parents deemed essential to pass on to their children included the following: respect, Christian values and the importance of hard work. Overall, parents saw the transmission of their culture of origin as an important aspect of their role as parents educating children in a society different from the one in which they were raised. Nonetheless, the values transmitted within the family and the socialization and enculturation practices that were reported revealed that the transmission of Haitian culture from parents to their children occurred while in constant negotiation with Québec society. Parents guided children in the negotiation of these cultures through explicit advice or more implicitly through educational practices that interwove the two cultures. Thus, the so-called culture of origin did not lead to a cultural inwardness; instead, it served as a site from which one opened oneself to embrace the culture of the host society. Parents privileged one culture over the other based on the demands of their environment and in response to the need to simultaneously enculture their children to both Haitian and Québec cultures.

Depuis les années 1950, plusieurs cohortes d'immigrants haïtiens sont venues enrichir l'effectif de la population québécoise. La modification des lois d'immigration canadiennes explicitement racistes qui décourageaient ou interdisaient l'immigration des Afrodescendants et des Asiatiques (Bourhis *et al*., 1998 ; Conseil canadien pour les réfugiés, 2000), le besoin de compétences provoqué par la Révolution tranquille au Québec ainsi que la dictature de François Duvalier, qui poussait à l'exil des milliers de professionnels haïtiens, sont autant de facteurs ayant contribué à l'importance de cette immigration durant cette période (Icart, 2006). Au fil des décennies, l'effectif et le profil sociodémographique de ces cohortes ont varié en fonction de la situation politique et économique au Québec et en Haïti. Aujourd'hui, les estimations du nombre d'immigrants haïtiens au Canada et de leurs descendants varient entre 100 000 (Pegram, 2005) et 130 000 (Icart, 2006) ; la grande majorité est établie au Québec. Les jeunes représentent une part importante de cette population. C'est un pourcentage de 27,4 % des personnes d'ascendance haïtienne au Québec qui sont âgées de moins de 15 ans contre 16,8 % pour l'ensemble du Québec, et 17,3 % qui ont de 15 à 24 ans contre 12,7 % pour la totalité de la population québécoise (Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, 2010a, 2010b).

La jeunesse de la population haïtienne au Québec justifie qu'on s'intéresse aux adolescents de cette population et aux dynamiques familiales dans lesquelles ils évoluent. Plusieurs études s'y sont attardées analysant notamment le rapport à l'école, les pratiques éducatives et les enjeux identitaires (Alix, 2016 ; Lafortune, 2012 ; Meintel et Kahn, 2005 ; Pegram, 2005). Elles ont permis de mettre en lumière l'important investissement des parents haïtiens dans l'instruction de leurs enfants ainsi que les grandes attentes qu'ils ont à leur égard en matière de réussite scolaire (Lafortune, 2014). Clermont et Claes (2008), après avoir comparé les pratiques de parents québécois et de parents haïtiens vivant au Québec, concluent que ceux-ci ont des pratiques plus autoritaires, ce qui crée des conflits de valeurs au sein de la famille. D'ailleurs, plusieurs travaux réalisés dans les années 1980 faisaient état d'une crise d'autorité parentale au sein de la communauté haïtienne du Québec (Potvin, 2000). Les appartenances multiples affirmées par les jeunes sont également un constat des études réalisées auprès d'eux (Pegram, 2005 ; Potvin, 2007). Comme on connaît l'importance de la transmission de la culture d'origine pour les parents montréalais issus de l'immigration (Meintel et Kahn, 2005), c'est exclusivement au contact avec des agents de socialisation de la culture d'accueil qu'est attribuée l'appartenance simultanée à la culture québécoise des jeunes d'origine haïtienne. Pourtant, le rôle des parents haïtiens à cet égard n'a jamais été exploré. Cet article souhaite procéder à une telle exploration en utilisant un modèle théorique élaboré à partir des concepts de niche de développement (Super et Harkness, 1986) et de stratégies

identitaires (Camilleri, 1990). Plus particulièrement, le but de ce chapitre est de décrire les ethnothéories parentales en action dans le contexte de développement et d'actualisation des stratégies identitaires des jeunes issus de l'immigration haïtienne au Québec. J'y démontre que le rôle des parents dans la double appartenance qu'affirment leurs adolescents ne se réduit pas à orienter leurs jeunes vers la culture du pays d'origine. Les pratiques éducatives qu'ils décrivent contribuent également au développement du sentiment d'appartenance à la société québécoise que ces jeunes démontrent.

De telles analyses permettent d'observer les attitudes respectives par rapport à leur situation d'acculturation[1] et les interactions entre deux générations au sein de la communauté haïtienne au Québec : ceux qui ont immigré (première génération[2]) et leurs enfants nés dans le nouveau pays de résidence de la famille (deuxième génération). On peut ainsi questionner à la fois ce qui est transmis par les parents, la reconstruction et appropriation qu'y opèrent leurs jeunes, les caractéristiques du contexte, soit les obstacles et les possibilités qui orientent les transmissions des parents et les stratégies identitaires des adolescents. On rejoint par ces questionnements ceux qui font l'objet de cet ouvrage et qui portent sur le rôle des facteurs d'intégration et de marginalisation des jeunes Québécois d'origine haïtienne et les processus qui affectent les relations de ces jeunes avec la société québécoise et la culture haïtienne.

Les données analysées ici proviennent d'une étude qui visait à explorer le point de vue de parents immigrants et d'adolescents de deuxième génération sur leurs enjeux d'acculturation. Plus spécialement, il s'agissait de comprendre le sens qu'ils attribuent à l'ensemble de leurs expériences et les liens qu'ils établissent entre leur vécu et les pratiques qu'ils mettent en œuvre (Alix, 2015, 2016).

1. Le concept d'acculturation est utilisé pour désigner une situation où les processus d'enculturation et de socialisation impliquent la présence simultanée de plusieurs cultures (Berry, 1997). L'enculturation est le processus par lequel l'enfant apprend des agissements divers, des pratiques et des visions du monde au contact de personnes significatives sans que celles-ci cherchent intentionnellement à les lui enseigner. La socialisation renvoie au contraire à des pratiques ayant un but délibéré de transmettre des compétences sociales (Berry *et al.*, 2002).
2. Malgré une certaine ambiguïté de la notion de première génération qui, aux États-Unis, peut aussi bien désigner un immigrant ayant acquis la nationalité américaine qu'un enfant d'immigrant (*Oxford English Dictionary*, n. d.), un large consensus existe dans le domaine scientifique, aussi bien chez les francophones que chez les anglophones, quant à la définition de deuxième génération : ce terme est utilisé pour désigner les enfants qui sont nés et qui ont été éduqués dans un pays où leurs parents ont immigré (Karthick Ramakrishnan, 2004 ; Potvin, Eid et Venel, 2007).

Dans une première section, le modèle théorique retenu ainsi que les prémisses qui en découlent sont décrits en lien avec l'objet du chapitre. La méthode utilisée dans l'étude principale d'où sont extraites ces analyses fait l'objet de la section suivante. Dans une troisième section, les thèmes dégagés du discours des participants à la recherche et pertinents au présent propos sont présentés. Une quatrième section discute les données présentées à travers le modèle théorique décrit. En conclusion, les perspectives à dégager sont soulignées.

8.1. Contexte théorique

8.1.1. Les ethnothéories parentales

Les ethnothéories sont l'ensemble des représentations sur l'éducation d'un enfant qui sous-tendent les pratiques éducatives des parents et, plus largement, des donneurs de soin. Elles portent sur les valeurs, les techniques de soin efficaces, les buts d'éducation à poursuivre. Elles sont partagées par les membres d'un même groupe culturel et social et visent à répondre aux enjeux d'éducation auxquels font face les personnes de ce groupe dans leur milieu (Super et Harkness, 1986, 2002). C'est par des questions posées aux parents sur leurs pratiques que l'on peut faire émerger de telles représentations (Bril, 1999). Bien que les descriptions que les parents font de leurs pratiques éducatives ne correspondent pas toujours nécessairement à ce qu'ils font effectivement, ces discours renseignent sur leur idéal et sur le sens qu'ils donnent à leurs pratiques. On peut ainsi avoir une bonne idée de la manière dont ils organisent l'environnement de l'enfant et mieux comprendre l'influence qu'ils ont sur celui-ci.

Les pratiques éducatives s'ajustent aux caractéristiques de l'enfant et aux contraintes de l'environnement en même temps qu'elles les influencent. Ainsi, le milieu physique et social, les pratiques éducatives et les ethnothéories parentales constituent un système : la niche de développement (Super et Harkness, 2002). L'interaction entre ces différentes composantes permet d'en maintenir l'équilibre. Ce système interagit également avec le milieu plus large au sein duquel il s'inscrit. (Leanza, 2005 ; Super et Harkness, 2002). L'enfant actualise et développe ses compétences, sa compréhension du monde et de sa place dans ce monde en interagissant avec la niche où il se développe. Pour un enfant dit « issu de l'immigration », au moins deux cultures, celle de la société d'origine et celle de la société de résidence de sa famille, cohabitent au sein de cette niche. Dans ce contexte, les parents mettent en œuvre des pratiques éducatives qui tiennent compte des enjeux liés à l'interaction entre les deux cultures.

Ce cadre théorique demeure peu utilisé pour comprendre les enjeux propres au développement des adolescents. Pourtant, la place qui y est faite aux représentations des parents, considérées au même titre que les pratiques éducatives et le milieu de vie de la famille, comme une composante essentielle du contexte de développement du jeune, rend ce modèle très pertinent pour aborder les spécificités de cette période de développement. En effet, on sait qu'une tâche développementale essentielle à cet âge de la vie est la construction de l'identité (Claes et Lannegrand-Willems, 2014 ; Erikson, 1972). Les pratiques éducatives reliées à cet aspect du développement sont essentiellement de l'ordre des transmissions symboliques et du partage de représentations, contrairement aux pratiques de soins des bébés qui, si elles comportent une composante symbolique, sont plus concrètes et plus accessibles aux chercheurs par des méthodes d'observation directe (Harkness et Super, 1994 ; Leanza, 2005).

8.1.2. Les stratégies identitaires

Le terme *stratégies* renvoie aux moyens mis en place pour résoudre une situation complexe. Loin d'être une donnée immuable, l'identité consiste en « un traitement permanent de la disparité par laquelle et contre laquelle elle s'édifie » (Camilleri, 1990, p. 87). Elle est essentiellement dynamisme et mouvement. Comprendre l'identité revient ainsi à s'interroger sur ce mouvement permanent nourri par les tensions et les contradictions. C'est donc par les stratégies identitaires que l'identité peut être appréhendée.

Les trois fonctions de l'identité, qui correspondent aux principaux enjeux qui provoquent les tensions identitaires, structurent la mise en jeu des stratégies. La fonction de valorisation permet de réduire la distance perçue entre l'identité de valeur[3] et l'identité de fait[4] ; la fonction ontologique permet d'inscrire les changements dans la continuité afin que l'individu maintienne le sens de sa propre cohérence, et la fonction pragmatique permet de résoudre les contradictions qui peuvent survenir entre les valeurs de l'individu et l'environnement où il évolue (Camilleri, 1990 ; Lipiansky, 1990). Chacune de ces fonctions correspond à un point où un déséquilibre est susceptible de survenir dans la relation de l'individu avec son environnement. Ce sont en effet des interactions avec le contexte où il s'inscrit que naissent les contradictions et tensions qui meuvent les stratégies identitaires. L'autre est toujours présent quel que soit l'aspect de l'identité qui est interpellé. L'interaction avec le milieu participe donc de

3. L'identité de valeur renvoie, selon Camilleri (1990), à l'idéal vers lequel un individu tend, à l'ensemble des caractéristiques qu'il valorise.
4. L'identité de fait découle des constats de l'individu à propos d'elle-même (Camilleri, 1990).

la constitution de l'identité. En outre, l'identité n'est pas une donnée objectivable ; elle ne peut être envisagée en dehors d'un individu prenant position sur son interaction avec son milieu.

8.1.3. La culture et les transmissions culturelles

La culture peut être définie comme un ensemble de processus sociaux parmi lesquels on distingue la création d'activités partagées (les pratiques culturelles) et la création de sens partagé (l'interprétation culturelle). Ces deux types d'outils sont intrinsèques à la vie sociale et à la survie humaine (Greenfield, 1997 ; Vinsonneau, 2012). En effet, les pratiques culturelles et l'interprétation culturelle jouent un rôle important dans la manière dont les groupes gèrent les situations de crise ou s'adaptent aux changements qui surviennent dans l'environnement où ils évoluent. Pour qu'une culture se perpétue, il est fondamental qu'elle soit transmise à la génération suivante. Paradoxalement, la transmission est en soi génératrice de changement, d'abord parce qu'en mettant en forme ce qui est transmis, on le modifie ; puis parce qu'il faut prendre en compte les particularités de l'époque où s'effectue la transmission. En ce sens, on peut voir les changements comme intrinsèques à toute transmission culturelle (Lavallée et Krewer, 1997).

L'être humain est naturellement prédisposé à créer, acquérir et transmettre de la culture et ces mécanismes constituent une caractéristique essentielle de son espèce (Greenfield, 1997). Tous les processus humains fondamentaux universels s'actualisent à travers les particularités des différentes cultures. Par exemple, éduquer un enfant amène à utiliser les savoir-faire disponibles dans la culture en matière de coutumes de soin. De plus, les compétences qu'on incite l'enfant à développer sont celles qui sont valorisées dans le groupe culturel où il évolue. Par conséquent, éduquer un enfant revient nécessairement à l'accompagner dans son insertion à un groupe culturel précis, lui-même en constante évolution (Dasen, 2003 ; Nathan, 1999 ; Super et Harkness, 1986).

8.2. La méthode

L'étude de cas s'est révélée être un devis adéquat pour collecter les données de cette recherche : s'en tenir à un nombre limité de cas, ici des dyades, permet d'effectuer des analyses en profondeur (Lessard-Hébert, Boutin et Goyette, 1996 ; Mertens, 2015).

Des critères d'inclusion distincts ont été établis pour les deux groupes de participants, les parents et les adolescents, afin de ne retenir que les personnes dont le vécu était susceptible d'illustrer la problématique à l'étude. Le parent rencontré devait être né et avoir été éduqué en Haïti. Il

devait avoir immigré au Québec seulement à l'âge adulte. L'application des mêmes critères pour le conjoint non interviewé visait à exclure de l'échantillon les couples mixtes et les couples dont les membres avaient un statut d'immigration différent (selon qu'ils étaient nés de parents immigrants ou qu'ils avaient eux-mêmes immigré) ; dans les deux cas, la dynamique familiale comporte ses caractéristiques propres (Béday-Hauser et Bolzman, 1997) qui ne font pas l'objet de la présente étude. Les enfants des parents retenus devaient être nés au Québec et au moins un de ces derniers devait participer à l'étude. Les adolescents devaient être nés au Québec de parents haïtiens ayant immigré à l'âge adulte, avoir toujours vécu au Québec et n'avoir jamais effectué un séjour de plus de six mois en Haïti, avoir toujours vécu avec leurs parents et n'avoir jamais été pris en charge par des substituts parentaux durant une période prolongée de leur jeunesse, être âgés de 15 ans au moins et de 20 ans au plus au moment de l'entrevue.

Des affiches annonçant la recherche ont été apposées dans des épiceries haïtiennes, des associations et des organismes communautaires. La version électronique de l'affiche a également été largement diffusée dans des associations d'étudiants haïtiens ou caribéens, auprès de leaders de la communauté et dans le réseau personnel de la chercheuse. Le bouche-à-oreille et la stratégie boule de neige ont également été utilisée pour recruter les dyades. Tous les participants étaient invités à signer un formulaire de consentement pour les personnes majeures ou d'assentiment dans le cas des mineurs. Pour ceux-ci, l'autorisation des parents était également requise pour être inclus dans la recherche.

Vingt-trois entrevues semi-dirigées ont été effectuées auprès de 24 participants recrutés en fonction des critères déjà définis. Parents et jeunes ont été rencontrés séparément. Toutes les entrevues étaient individuelles à l'exception d'une, où un couple de parents, tous deux volontaires pour contribuer à la recherche, ont été rencontrés conjointement. Les entrevues ont été effectuées entre octobre 2008 et juin 2010 dans un lieu choisi par les participants (généralement leur domicile) à Québec ou à Montréal. Deux guides d'entrevue distincts ont été élaborés pour les deux groupes de participants. Le guide d'entrevue pour les parents a été élaboré en français, puis traduit en créole. Il comportait les thèmes suivants : le rôle des parents immigrants auprès de leur jeune nés dans leur nouveau pays de résidence, les relations parents-enfants, les jeunes d'origine haïtienne au Québec, l'avenir de leur adolescent. Huit des 12 parents rencontrés se sont exprimés principalement en français. Les autres ont surtout utilisé le créole haïtien ou ont alterné les deux langues. Le guide d'entrevue pour les adolescents a été élaboré uniquement en français. Il comporte les thèmes suivants : la description d'une semaine typique ; les personnes fréquentées et qui font partie de leur groupe d'amis ; celles qu'ils admirent et à qui il voudrait ressembler ; la comparaison des pratiques parentales dans les deux cultures ; le vécu de socialisation parentale ; et les projections

dans l'avenir. Un journal de bord était également utilisé afin de consigner de manière systématique des observations, informations, hypothèses et idées émergentes liées directement aux activités de recherche. L'analyse thématique a été utilisée pour comprendre les données, ce qui a permis de faire appel simultanément aux logiques inductive et déductive.

Il est nécessaire de mentionner, en matière de limites à l'étude, que le recrutement par dyade semble avoir favorisé les familles où les relations parents-enfants étaient harmonieuses. L'analyse des motifs de refus (lorsqu'ils étaient connus) laisse également comprendre que les personnes se voyant comme incapables de s'exprimer en français ou d'utiliser un langage élaboré tendaient à refuser de contribuer à la recherche. Parmi les 12 parents interviewés, trois sont en recherche d'emploi, deux sont éducatrices, respectivement en garderie ou en service de garde d'une école, un est retraité du gouvernement du Québec, une est préposée à l'entretien ménager, une est agente administrative au gouvernement du Québec, une est ouvrière non spécialisée, une est infirmière et, enfin, un est enseignant au secondaire.

8.3. Les résultats

Les entrevues avec les parents et les adolescents rencontrés ont permis de mettre en lumière les transmissions qui prennent place au sein de leurs familles, la manière dont ils se réalisent et les raisons qui les justifient. Nous en rendons compte dans ce qui suit à travers trois des thèmes qui sont ressortis dans les discussions avec eux : les valeurs, la socialisation culturelle et l'enculturation.

8.3.1. Les valeurs

Les valeurs que les parents rencontrés jugent essentielles à transmettre à leurs enfants sont le respect, les valeurs chrétiennes et l'importance de l'effort. Si certains parents insistent sur le caractère universel de ces valeurs, d'autres mettent de l'avant leurs racines haïtiennes ou leur pertinence dans la société où évolue leur famille. Ces extraits des entrevues avec Adulte-f9[5] et Adulte-g11 représentent la première catégorie :

> *Moi… comme valeur, d'abord et avant tout… je pensais en tant qu'être humain, les valeurs humaines. Les valeurs… de savoir-vivre, transmettre les valeurs universelles d'abord et avant tout.* […] *Apprendre à l'enfant le, de pouvoir discerner*

5. Les pseudonymes des participants leur ont été attribués en fonction du groupe auquel ils appartiennent (Ado pour les adolescents et Adulte pour les parents) et de leur sexe (f ou g) auxquels on a ajouté un numéro. Le même numéro est utilisé pour deux participants d'une même famille.

> *le bien et le mal, de comment te comporter en société, Peu importe avec qui.* […] *Les valeurs humaines. Moi, je voyais jamais vraiment les choses en termes d'haïtianité* (Adulte-f9).
>
> *Tout ce qui reste dans le cadre éthique.* […] *c'est de faire le bien… faire les choses comme il faut et puis essayer de faire les choses beaucoup mieux encore. Alors donc, pour moi, c'est clair qu'ils seront des citoyens honnêtes, respectables, et puis qu'ils soient utiles à la société. Et puis euh… je ne vais pas leur demander* […] *plus que ce qu'on demande à un enfant normalement…* (Adulte-g11).

Le discours sur le respect appartient à la deuxième catégorie. Les parents présentent le respect des parents et des personnes âgées comme une valeur centrale dans la culture haïtienne qu'il est nécessaire de maintenir. Ainsi, Adulte-g12 déplore que les enfants éduqués au Québec ne fassent aucune différence entre les jeunes et les adultes. Adulte-f7 invite ses enfants à soigner leur langage lorsqu'ils sont à l'extérieur, en présence d'adultes qui pourraient être des connaissances de leurs parents. Le respect de soi-même qui se traduit par la fidélité à ses valeurs, l'intégrité et l'honnêteté ainsi que le respect des normes de la vie en société sont, selon les parents, des manières d'inciter les autres à nous respecter.

> *Parce que c'est comme ça qu'on les élève, en leur donnant ce qui est bien, le respect des autres, le respect des choses, le respect de soi parce que si tu te respectes pas, tu fais des n'importe quoi, c'est sûr que les autres ne vont pas te respecter. Si tu commences par te respecter, tu respectes les choses, tu respectes les autres, ben tu es quelqu'un de parfait* (Adulte-f2).
>
> *Il faut que, en même temps, rester debout. Je ne suis pas d'accord non plus que tu te fasses écraser ou bien que tu vas te faire… il faut que tu, il faut qu'on te respecte.* […] *L'important, c'est d'abord être toi-même, il faut être,* […] *être fidèle à toi-même. C'est très très important* (Adulte-f9).

En ce qui a trait aux valeurs chrétiennes, alors que certains parents les considèrent comme le fondement des valeurs morales universelles, d'autres y voient la base de la ligne de conduite à laquelle ils veulent voir adhérer leurs enfants afin qu'ils se distinguent des autres. Ils rapportent plusieurs contraintes avec lesquelles ils doivent composer dans leur tentative de transmettre les valeurs chrétiennes : différence du statut de la religion du temps de leur jeunesse par rapport à aujourd'hui, différence dans l'importance accordée aux pratiques religieuses en Haïti et au Québec, différence entre les modes d'éducation dans les deux contextes ou manque d'intérêt des enfants. Si certains (Adultes-2) choisissent de prendre les grands moyens pour s'imposer, d'autres (Adulte-f5) finissent par lâcher prise face aux résistances de leurs enfants ou adoptent d'emblée une attitude consensuelle (Adulte-f9, Adulte-f7).

Pour les parents, l'importance de l'effort que certains présentent comme une valeur haïtienne prend un sens particulier en raison de la situation de leur groupe. Comme personnes d'origine étrangère et membres d'un groupe racialisé au sein de la société, ils doivent, dans leur

chemin vers la réussite professionnelle, faire face à des obstacles propres à leur situation. Toutefois, l'effort, la persévérance et la vision de l'excellence dans leur instruction scolaire peuvent avoir raison de ces obstacles et permettre aux jeunes d'accéder à la réussite sociale, économique et professionnelle. Pour Adulte-f10 « *Il faut se surpasser un petit peu.* […] *Nos enfants* […] *doivent, pour avoir 90 %* [donner] *120 %* ». C'est dans cet ordre d'idées que Adulte-f7 dit conseiller ainsi ses jeunes : « *Soyez assidus à l'école pour que vous soyez quelqu'un demain. Parce que malgré tout ce que tu peux entendre, quand tu as de la valeur, on te respecte*[6] » (Adulte-f7). Les parents ne sont pas tous d'accord quant à la nécessité de présenter à leurs enfants les obstacles susceptibles de se dresser sur leur chemin. Pour Adulte-g11, trop insister là-dessus, c'est s'exposer au risque d'amener le jeune à considérer ce cheminement comme un combat perdu d'avance. Tout effort serait alors inutile et il ne resterait qu'à se désengager. Il s'agit plutôt, pour ce père de trois enfants, d'amener les jeunes à orienter leurs choix de profession en tenant compte des besoins du marché de l'emploi au lieu de faire des études axées uniquement sur l'acquisition d'une culture générale. Pour lui, ce qu'il faut promouvoir auprès d'un jeune, qu'il soit ou non membre d'un groupe racialisé, c'est le goût de l'excellence et de l'effort.

On peut facilement associer ces discours sur l'effort à une valeur à transmettre à leurs enfants, à leur perception de la société québécoise et de la place de leur jeune au sein de cette société. Bien que certains affirment que le racisme va toujours exister, ils sont nombreux à considérer que la situation des personnes racialisées au Québec s'est améliorée au cours des 20 dernières années. De plus, ils estiment que les jeunes nés et éduqués au Québec ont de meilleures chances de se faire une place dans le monde professionnel que leurs parents qui ont immigré ici. Ils doivent faire jouer à leur profit cet avantage qu'ils ont de connaître les codes de cette société de l'intérieur du fait qu'ils y sont nés et y ont été socialisés. Il est de leur devoir d'investir la place qui leur revient dans cette société où ils ont toujours vécu et qui est la seule qu'ils connaissent. Ces propos que Adulte-f4 dit tenir à ses enfants résument le point de vue de plusieurs parents : « *Le pays d'ici, c'est votre pays. Moi, c'est mon pays d'accueil, vous c'est votre pays.* »

De tels messages découlent du besoin des parents d'accompagner leurs enfants vers la réussite professionnelle et sociale. Ils sont liés aux rêves qui les ont incités à entreprendre une trajectoire migratoire : s'installer dans une société offrant plus de ressources que la leur. Lorsqu'ils évaluent leur trajectoire migratoire, ils sont nombreux à apprécier les multiples avantages que leur offre la société québécoise (vie sécuritaire et

6. *Se kenbe lekòl nou di pou nou quelqu'un de demain. Paske menm, si sa ou tande sesi sela ou fèt a valè ou ou gen valè w, yo respekte valè w* (Adultef7).

paisible, accès à des services de santé de qualité, accès à l'instruction scolaire gratuitement…) et à les contraster non seulement à leur pays d'origine mais aussi au Canada anglais et aux États-Unis.

Les adolescents partagent cette opinion de la plupart des parents à propos des possibilités de réussite d'un jeune né au Québec. Ils se voient comme membre de cette société. En effet, bien qu'ils soient prompts à revendiquer leurs racines haïtiennes, ils se disent Québécois quand il s'agit de se positionner par rapport aux États-Unis ou au Canada anglais. Comme Ado-f11 cité ci-dessous, ils opposent alors un « nous » représentant les Québécois à un « eux » renvoyant, selon les cas, aux autres Canadiens ou aux États-Uniens : « *Les Canadiens ont trop besoin de nous* [les Québécois]*, puis ils vont pas nous laisser partir même si nous, on veut partir. On a… on a trop de leur histoire* […] *le Canada s'est formé au Québec.* » Leur appartenance à la société québécoise s'exprime également par une valorisation des mêmes aspects de la société québécoise mis de l'avant par leurs parents comme avantages à vivre dans cette société.

Par ailleurs, bien qu'ils qualifient d'« *énormes* » (Ado-f9) les différences entre leurs parents et eux, c'est par les mêmes valeurs que leurs parents que les jeunes se définissent. Ils expriment leur attachement aux valeurs transmises par leurs parents, même si sous d'autres aspects, ils s'identifient volontiers à leurs camarades québécois. L'importance du respect comme valeur fondamentale décrite par les parents est aussi mentionnée par les jeunes. Ils s'y réfèrent pour caractériser les Haïtiens comme groupe culturel et pour s'identifier. Ils citent les valeurs chrétiennes dans le même sens. Ils revendiquent des croyances qui les distinguent des Québécois qu'ils décrivent comme athées (Ado-f1, Ado-f2, Ado-f12). Toutefois, chez ces jeunes, l'expression de ces valeurs diffère des modes d'expression des parents. Par exemple, Ado-f12, dont la réflexion sur la religion semble aller bien au-delà d'une reproduction passive des pratiques de ses parents, témoigne de son identité chrétienne par l'écoute de chansons gospel, qui diffèrent des chansons chrétiennes haïtiennes apprises dans sa famille, mais correspondent à son expérience de jeune Noire évoluant en Amérique du Nord. Quant à la valeur de l'effort, les jeunes sont nombreux à adhérer à cette valeur sans toutefois automatiquement faire le lien avec leur appartenance à un groupe racialisé.

8.3.2. La socialisation culturelle

Dans l'ensemble, les parents voient la transmission de la culture d'origine comme un aspect important de leur rôle de parents éduquant des enfants dans une société autre que celle dans laquelle ils ont eux-mêmes grandi. Ils sont nombreux à considérer, comme cette mère, Adulte-f7, qu'il faut

enseigner « *sa culture d'origine à son enfant pour qu'il ne l'ignore pas* ». La culture d'origine est généralement transmise dans un but de valorisation. De l'avis de plusieurs des parents rencontrés dans le cadre de l'étude, l'image négative d'Haïti et de ses ressortissants qui prévaut au Québec est susceptible d'avoir des conséquences néfastes sur les jeunes Québécois d'origine haïtienne. Les parents redoutent, par exemple, de voir leurs enfants s'approprier une identité négative. Ils sont également conscients des limites qu'impose le regard des membres du groupe majoritaire qui ne les reconnaît pas comme Québécois à part entière. Dans un tel contexte, la transmission et la valorisation de la culture haïtienne répondent à plusieurs besoins pour ces familles. Transmettre de l'information positive sur la culture haïtienne permet à la fois de valoriser l'identité de l'enfant, de lui offrir une option plus heureuse que ce qui circule comme préjugés à propos de la communauté haïtienne au Québec, de lui donner les moyens d'assumer fièrement le regard de l'autre qui le voit comme différent et de vivre positivement son appartenance à une communauté. Adulte-f4 l'illustre bien en disant raconter à ses enfants :

> […] *l'histoire de notre peuple. Je leur explique que l'image qu'on projette des Haïtiens à Montréal, ce n'est pas cette image-là que les Haïtiens reflètent dans le monde. Voilà ce qu'est un Haïtien, voilà ce qu'est le peuple haïtien, d'où on vient, pourquoi on est comme on est aujourd'hui, pourquoi notre histoire d'aujourd'hui ressemble à ça au lieu de ça. Donc je les aide à cerner notre peuple dans sa misère et dans sa période de gloire.*

Pour sa part, Adulte-f9 considère que :

> *On vient de quelque part* […] *Si tu ne sais pas qui tu es, d'où tu viens, tu te valorises pas* […] *si t'es pas fier de cette identité-là aussi, tu peux pas être heureux non plus dans la vie.*

Toutes ses raisons amènent les parents à parler à leurs enfants de leur pays d'origine sous plusieurs angles : l'histoire, les traditions, leur propre quotidien lorsqu'ils vivaient là-bas, l'actualité…

Dans ce sens, plusieurs parents ont parlé de l'importance de l'enseignement de leur langue maternelle à leurs enfants. Pour Adulte-f4 :

> *La langue maternelle, c'est une identité, ça t'identifie à un peuple et quand t'as une origine qui correspond à* […] *un peuple, tu dois refléter cette origine-là d'une certaine façon ; soit par ta façon de te coiffer, ou de se vêtir ou bien par ton langage. Parce que la langue, ça lie les gens.*

En plus de ces préoccupations identitaires, certains parents voient dans la transmission de la langue un intérêt pratique. Ainsi, Adulte-f7 dit montrer le créole à ses enfants parce qu'elle saisit la valeur de la maîtrise de plusieurs langues sur le marché de l'emploi du Québec multiculturel d'aujourd'hui.

Les proverbes, les contes, les chansons haïtiennes ont également une place importante dans ces familles. Par exemple, Adulte-g11 dit raconter régulièrement à ses enfants des contes de Bouki et Malis[7].

> *Je parle toujours d'Haïti… Je leur raconte… les choses… Hier, j'ai donné une blague… de Bouki et Malis* […] *Sous une tente… Bouki dit « Malis, regarde pour voir »… Malis lui qui est parti dans son… tu sais, Malis est un intellectuel ! Malis dit, « ah je vois les astres lumineux… je vois… je vois… je vois… » Il fait de beaux poèmes. Et puis Bouki dit : « Imbécile ! »* […] *Si tu as vu le ciel c'est qu'on a volé notre tente ».* [*Rires*] [Bouqui est] *plus pratique, pratico-pratique* (Adulte-g11).

Pour ce père très soucieux que ses enfants choisissent par eux-mêmes ce qui leur convient dans chacune de leurs deux cultures, donner accès à ces contes, loin de s'opposer à l'expérience de ces jeunes à l'extérieur de la maison familiale, permet plutôt de compléter ce que ses enfants reçoivent de la société québécoise.

> *Ici, on parle des newfies,* […] *tu dis à un Québécois je te donne une blague de newfie… Il sait c'est une blague. Alors c'est comme j'ai dit, une blague de Bouqui et Malice*[8]*. C'est juste pour dire à mes enfants… J'ai pas besoin de leur parler des newfies, ils le savent déjà, En Haïti, l'équivalent, c'est Malice et Bouqui* (Adulte-g11).

Dans ce conte où Bouki a le dernier mot, on voit comment l'homme pratique qu'il symbolise gagne aux dépens de Malis l'intellectuel, trop détaché de la réalité immédiate. Il est frappant de constater comment la morale que renferme un tel conte est cohérente avec la critique que ce père fait par ailleurs des jeunes Québécois d'origine haïtienne peu réalistes qui choisissent des domaines d'études « qui sonnent beau » sans considérer les perspectives de carrière que ceux-ci sont susceptibles de leur offrir. Il s'appuie ainsi sur le folklore haïtien pour orienter ces jeunes vers le sens pratique qu'il juge indispensable pour réussir au Québec. De son côté Adulte-f1 cite un proverbe haïtien pour expliquer la nécessité de se conformer aux modes d'agir de la société québécoise : « *Moi, c'est comme ça que je vois ça. Tu prends ta place, tu rentres à une place, tu fais ta place. En Haïti, les vieux disent toujours que quand tu rentres quelque part, si tout le monde danse sur un pied, tu dois danser sur un pied aussi.* »

Adulte-f10, pour sa part, parle des célébrations traditionnelles comme le carnaval ou le rara[9].

De leur côté, les jeunes confirment recevoir de telles informations de leurs parents. « *Ben, mes parents ils m'en parlent beaucoup. Dernièrement, ils m'ont sorti des livres d'histoire-là, "Histoire de mon Pays" qu'on a à la maison donc qu'on sait aussi. Pis le premier janvier, il faut qu'ils racontent l'histoire de*

7. Personnages du folklore haïtien.
8. Personnages du folklore haïtien.
9. Le rara est une célébration de musiques traditionnelles qui a lieu au cours de la semaine sainte.

l'indépendance. » Ado-f3, pour sa part, décrit les propos de ses parents sur leur quotidien : « *C'est toujours là : "Haïti, c'est comme ci, dans mon temps, c'est comme ça, pis il fallait prendre deux heures de marche pour aller à l'école. À midi, on faisait ci, on faisait ça".* »

Ils sont eux-mêmes actifs dans l'acquisition de connaissances sur le pays de leurs parents. Ils y planifient des voyages, questionnent les adultes de leur entourage et choisissent Haïti ou la communauté haïtienne du Québec comme sujet de leurs projets scolaires.

> *Et donc en parlant avec mes professeurs, j'ai décidé que,* […] *j'allais faire un travail, un essai sur l'impact de la culture haïtienne sur la société québécoise. J'ai trouvé que* […] *contrairement* […] *à d'autres ethnies que* […] *les Haïtiens, ils ont créé des organismes ou des, d'autres affaires qui ont, qui pourraient être favorables à l'ensemble des personnes qui* […] *qui vivent au Québec* (Ado-g8).

Certains comme Ado-f7 mettent beaucoup de soins dans leur recherche pour accéder à une information objective et fiable :

> *En ce moment, j'étudie l'histoire du tiers-monde… Et mon projet de recherche, c'est les conséquences du régime duvaliériste.* […] *Le régime Duvalier, j'en ai entendu du bouche-à-oreille.* […] *J'ai choisi ce sujet et je me suis beaucoup plus informé, savoir comment vraiment c'était, pour voir* […] *On peut pas se fier là aux gens* […] *Surtout dans la politique haïtienne, là* […] *le fanatisme est très grand là-bas !* (Ado-f7).

Toutes ses pratiques sont motivées par le besoin de se valoriser et de disposer de connaissances à mobiliser pour contrer le malaise que plusieurs rapportent ressentir lorsque Haïti ou la communauté haïtienne est présentée de manière négative.

8.3.3. L'enculturation

L'ensemble des pratiques qui visent à prendre soin et à éduquer les enfants sont porteuses d'un sens qui contribuent également à l'orientation des stratégies identitaires des jeunes. Ces pratiques sont par conséquent des vecteurs de transmissions implicites. La préparation de repas issus de la cuisine du pays d'origine présente dans la famille est un exemple de telles pratiques parentales. Pour Ado-f3, sa grande familiarité avec la cuisine haïtienne telle qu'elle la vit chez ses parents lui donne des repères grâce auxquels elle ne sera pas dépaysée lorsqu'elle arrivera pour la première fois en Haïti l'été suivant notre entretien. « *Ben, si je devais demander un "*mayi moulen[10]*" ou des "*bannann planten[11]*"*[12]*, c'est pas des repas que je fais comme "c'est quoi ça?". J'en ai mangé de toute ma vie.* […] *Je sais c'est*

10. Maïs moulu.
11. Plantain.
12. Notons encore une fois l'utilisation des noms de plats en créole.

quoi, c'est bon » (Ado-f3). Ado-f10 de son côté affirme : « *Chez nous, quand je rentre chez moi, c'est plus le Québec, c'est en Haïti que je suis. La nourriture, les décors, je me sens un peu en Haïti.* » Par ailleurs, les jeunes citent certains plats traditionnels haïtiens pour expliquer leurs références communes avec leurs groupes d'amis de même origine.

Lorsqu'ils comparent les pratiques éducatives haïtiennes et québécoises, les participants relèvent des différences autour des thèmes de la punition corporelle, de la liberté et de l'autonomie. Dans l'ensemble, ils considèrent que les parents haïtiens sont plus stricts que les parents québécois.

Les punitions corporelles sont une pratique que les parents associent à la culture haïtienne et sur lesquelles les prises de position sont très diversifiées. Certains les évoquent rapidement, sans vraiment prendre position, laissant supposer une certaine neutralité. D'autres considèrent que même si elles ne résolvent pas tout, elles peuvent être nécessaires dans certaines situations. Il est à noter que certains jeunes partageaient ces deux premières positions qu'on s'attendait à retrouver uniquement chez les parents. Enfin, certains parents rejettent radicalement les punitions corporelles, soit pour éviter les conséquences de la part des institutions québécoises interdisant de telles pratiques, soit parce qu'ils en ont fait les frais dans leur propre enfance et ont décidé depuis lors de s'en distancier ; d'autres évoquent leur jeunesse à leur arrivée au Québec qui les incitait à s'ouvrir à des pratiques autres que celles héritées de leurs parents.

Les parents rencontrés considèrent également que les parents québécois sont plus laxistes en ce qui a trait aux permissions accordées à leurs enfants. Les heures de sortie beaucoup plus tardives pour les enfants québécois et l'autorisation de dormir chez des amis que les parents observent chez les Québécois, mais qu'ils n'accordent pas à leurs enfants, sont souvent citées en exemple pour illustrer leur propos. Dans un contexte que ces parents jugent aussi permissif, où l'on autorise les enfants à autant de liberté (Adulte-g12), certains disent leur besoin d'instaurer « *un certain contrôle*[13] » pour l'éducation de leurs enfants (Adulte-f7). La tentation de se replier exclusivement sur la « *discipline haïtienne* » (Adulte-f10) est dès lors très grande. On tend alors à mettre l'accent sur les pratiques éducatives du pays d'origine pour en renforcer la portée dans un univers où l'existence même de pratiques différentes ou opposées les remettent perpétuellement en question. Cependant, bien qu'attachés aux pratiques éducatives du pays d'origine, les parents pensent qu'il faut prendre en compte le fait que leurs enfants vivent dans une société différente de celle

13. « *Je réalise que les jeunes ont trop trop de liberté. Les choses ont besoin d'avoir un certain contrôle* » (Kòmsi ke mwen remake jèn yo gen twòp, twòp libete. Bagay la te dwe gen yon kontwòl) (Adulte-f7).

dans laquelle eux-mêmes parents ont été éduqués ; il importe donc d'adapter les règles éducatives du pays d'origine au pays de résidence pour éviter que l'enfant ne se sente trop différent de ses camarades et pour favoriser son épanouissement :

> *Moi, je suis encore un parent haïtien, mais plus souple. En Haïti, tu es stricte. Ici, tu es plus souple. C'est surtout pour l'enfant. Parce que lui, c'est avec la société qu'il vit. Pour qu'il n'ait pas le sentiment que tu es trop sévère avec lui*[14] (Adulte-f6).

Par ailleurs, les parents considèrent que leur longue trajectoire dans cette société où ils ont fondé leur famille et qui est devenue la leur n'est pas sans influer sur leur manière d'être. Par exemple, Adulte-f9 se voit différente de ses amis d'enfance qui sont restés en Haïti, bien qu'elle affirme avoir un lien très fort à son pays d'origine et aux valeurs héritées de ses parents. Elle reconnaît avoir été marquée par son vécu au Québec.

De leur côté, la plupart des jeunes rencontrés déplorent le peu de liberté que leur laissent leurs parents. Certains comme Ado-g4 essaient de négocier avec eux pour trouver un terrain d'entente qui convienne aux deux. Il fait état de conversations avec ses parents sur le port de la boucle d'oreilles :

> *Le port de la boucle d'oreille. Ça… ça fait longtemps que j'en parle à mes parents que je veux une boucle d'oreille. Euh, je veux en porter une.* […] *puis là ils me l'ont accordée. Avec peine et misère, ma mère… ayayaye. Elle sanglotait. Mon père, il était un peu plus calme. Mais tu sais, pour eux, c'était dur. Mais finalement ils préféraient de me l'accorder à la place de le faire dans leur dos* […] *On s'assoit autour d'une table puis on en discute. À la place, qu'il y a quelque chose de grave qui arrive ou bien, je sais pas, je m'en vais me faire percer puis il y a une infection dans mon oreille. Pour* [prévenir] *des drames, on préfère en parler et trouver un terrain d'entente* (Ado-g4).

D'autres comme Ado-f7 se résignent à leur situation :

> [Quand j'avais 15 ans,] *après l'école, je rentrais chez moi, mes amis m'invitaient dans une fête, je disais déjà non, là ils disaient demande à ta mère, non, ma mère va déjà dire non, là je dis, je disais déjà non pour ma mère là donc euh.* [Rires] *Je savais ce qui m'attendait,* [si je ne rentrais pas] *donc euh ouais, je rentrais chez moi* (Ado-f7).

Mais sur cette question également, il a été frappant de voir certains jeunes valoriser les pratiques jugées plus sévères des parents haïtiens. C'est le cas de Ado-f9 qui se réjouit des interdictions de sortie de sa mère qui l'a préservée de situations où elle aurait pu faire des mauvais coups ou de Ado-f11 qui affirme que ses enfants n'auront pas le droit de dormir chez des amis.

---

14. *Pou mwen, mwen toujou paran ayisyen. Sof ke pi soup. Lè ou Ayiti, ou strik.La, ou pi soup. Poul pa santi komsi ou twò kenbel.*

En ce qui a trait aux pratiques éducatives valorisant l'autonomie (inciter les enfants à travailler et à contribuer dans la maison, inciter les enfants à quitter le domicile à partir d'un certain âge…), les participants rencontrés opposent les parents québécois qui y ont recours aux parents haïtiens qui tendent plus à mettre leurs enfants « *dans la ouate* » (Adulte-f10). Sur ce point, ils semblent ambivalents : ils disent voir les avantages de telles pratiques sans toutefois se résoudre à les adopter intégralement, car trop différentes de ce à quoi ils sont eux-mêmes habitués.

Ainsi, comme Adulte-f2, un bon nombre de parents en viennent à puiser dans les deux cultures les éléments nécessaires à l'organisation de la vie familiale : « *Tout ce qui est bon dans la société d'ici,* [j'essaie] *de le mettre dans la vie de ma famille et de garder aussi ce qui était bon dans ma culture pour faire un mélange.* » En ce sens, plus qu'un choix culturel, c'est la qualité même d'une pratique, vue comme bonne ou mauvaise, qui est prise en compte pour décider de son adoption. Pour Adulte-f9 par exemple : « *Il y a aussi des choses que je trouve que dans notre façon de faire à nous, que je me retrouve pas là-dedans, c'est pas nécessairement bon tout le temps non plus.* […] *C'est pas seulement ce que fait l'autre qui n'est pas* [bon …] *et vice versa.* »

En résumé, en ce qui concerne les valeurs transmises dans ces familles, les pratiques de socialisation culturelle ou les pratiques d'enculturation, on constate que c'est dans une négociation constante avec la société québécoise que la culture haïtienne est transmise par les parents. Comment comprendre de telles données eu égard à la question du rôle des parents dans l'affirmation d'une identité québécoise de leurs adolescents ? C'est ce qui est discuté dans la section suivante.

8.4. Discussion

8.4.1. Les conflits et les influences réciproques

Lorsqu'ils en parlent chacun de leur côté, les parents et les adolescents rapportent des différences avec l'autre membre de la dyade beaucoup plus importantes que ce que nous observons lorsque nous comparons directement le contenu de leurs propos. Cela nous laisse supposer que les conflits qui surviennent entre eux (et qui sont largement documentés dans la littérature) (Clermont et Claes 2008 ; Emongo et Grégoire, 2005 ; Potvin, 1997, 2007) sont également le lieu d'influences réciproques.

L'influence des parents sur les enfants ressort dans l'affirmation par ces derniers de valeurs et de pratiques quotidiennes qu'ils rattachent à la culture d'origine. À l'adolescence, les relations parents-enfant sont marquées par le désir simultané chez le jeune de maintenir des relations avec ses parents, qui lui servent de modèles et lui offrent des repères pour assurer une continuité à ses appartenances, et de s'éloigner d'eux pour acquérir

son autonomie (Claes, 2003). Les stratégies identitaires mises en œuvre sont nourries par les processus dialectiques qu'entraîne la confrontation de points de vue différents entre parents et jeunes. L'apport des parents marqué par leur appartenance à une génération différente de celles de leurs jeunes et par un parcours de vie dans une société différente de celle où réside actuellement la famille est donc déterminant dans l'émergence de ces stratégies. De plus, les parents offrent des indices sur la manière de résoudre les contradictions entre les deux cultures par des conseils explicites ou, plus implicitement, par leurs pratiques éducatives où ils amalgament les deux cultures.

Ce métissage des pratiques éducatives constitue, jusqu'à un certain point, l'expression de l'influence des adolescents sur leurs parents. Il est orienté par les demandes des jeunes qui observent chez leurs camarades d'autres origines des pratiques différentes. Ainsi, si ce sont principalement les pratiques selon lesquelles ils ont été éduqués que les parents mobilisent dans leurs interactions avec leurs enfants, ils ne les reproduisent pas à l'identique. Ils demeurent sensibles aux autres influences auxquelles sont soumis leurs jeunes. Ces pratiques sont donc imprégnées des particularités de leur histoire personnelle, de leur longue trajectoire dans le nouveau pays de résidence et du désir que leurs enfants y fassent leur place. Ils parviennent ainsi à faire face aux défis propres à l'éducation en situation d'acculturation. Ces mécanismes d'influences réciproques sont inhérents au processus de transmission de la culture d'origine.

8.4.2. La culture d'origine pour mieux s'insérer dans la société de résidence

La place importante qu'occupe la culture d'origine dans les pratiques éducatives des parents pourrait constituer un contre-argument de taille à l'assertion voulant que les parents haïtiens jouent un rôle dans l'orientation de leurs enfants dans la culture d'accueil. Pourtant, l'analyse des représentations des parents révèle que cette transmission de la culture d'origine vise en fait, en tenant compte d'aspects importants de leur vécu dans la société québécoise, à aider les jeunes à mieux s'y ancrer : la fierté des origines et l'intégration des deux cultures.

Comme membres d'un groupe faisant l'objet de représentations négatives, les jeunes issus de l'immigration haïtienne au Québec peuvent se voir attribuer personnellement de telles images dans leurs interactions quotidiennes. La transmission par les parents de la culture d'origine est une réponse adéquate à ce problème. La fierté qui peut découler d'une meilleure connaissance de ses origines constitue un facteur de protection à plusieurs égards. Au lieu d'intérioriser ces images négatives d'eux-mêmes, ces savoirs acquis dans la famille pourront être mobilisés dans

des stratégies de valorisation d'eux-mêmes. De plus, en donnant à leurs enfants les moyens de revendiquer leur appartenance haïtienne, les parents protègent leurs jeunes du vide que pourrait créer leur non-reconnaissance par les membres du groupe majoritaire. En étant mieux outillés face à cet enjeu prégnant dans leur quotidien, ces jeunes pourront s'insérer plus harmonieusement dans leur société.

À partir de ce qu'ils reçoivent de leurs parents, ces jeunes s'inventent des modes d'expression de leur héritage culturel adapté à leur quotidien au Québec. Ainsi, plusieurs influences transparaissent dans l'expression de leurs valeurs bien qu'elles soient, dans leur essence, semblables à celles de leurs parents. L'exemple déjà évoqué des valeurs chrétiennes affirmées à travers les chansons gospel témoigne du fait que l'appropriation des valeurs transmises par les parents sert à répondre à leurs besoins de repères identitaires du fait de leur situation de jeunes nés de parents immigrants et appartenant à un groupe racialisé. De manière générale, ce qu'ils reçoivent de leurs parents constitue un socle commun pour s'affilier et pour créer collectivement de nouvelles pratiques culturelles différentes de celles de leurs parents et qui répondent à leurs besoins de s'ancrer dans la société québécoise.

Comme jeunes éduqués au contact de deux cultures, les jeunes descendants d'Haïtiens au Québec doivent en permanence résoudre des questionnements liés à la cohérence entre leurs diverses appartenances : affirmer leurs préférences dans les aspects où les deux cultures sont différentes, dépasser les contradictions qu'elles peuvent présenter, prendre position lorsque leurs valeurs diffèrent de celles du milieu sont autant de défis qu'ils doivent relever (Camilleri, 1990). Le soutien qu'offrent les parents eu égard à de tels questionnements à travers la transmission de la culture d'origine aide les jeunes à s'orienter dans la société québécoise. Qu'il s'agisse des possibilités d'emploi que procure la maîtrise du créole haïtien, de la pertinence des valeurs haïtiennes pour la réussite sociale et professionnelle ou de la philosophie sous-jacente aux proverbes ou aux contes haïtiens, les parents, lorsqu'ils parlent de la culture haïtienne, mettent de l'avant son utilité dans la société québécoise. Il s'agit d'une tentative de réconciliation des deux cultures qui, outre de soutenir les jeunes dans leurs recherches de cohérence, les aide à « naviguer » dans leur société de résidence.

Le surplus d'efforts que les parents encouragent leurs enfants à faire pour se tailler une place au sein de la société est une stratégie d'insertion professionnelle bien documentée chez les personnes issues des groupes racialisés au Québec (Kamanzi, 2012 ; Pierre, 2006 ; Renaud, Piché et Godin, 2003). Par ailleurs, les membres de la communauté haïtienne vivent majoritairement dans une situation économique précaire ; les efforts que les parents de cette communauté demandent à leurs jeunes d'investir dans

leur cheminement scolaire sont, pour eux, le passage obligé vers une ascension sociale de la famille (Lafortune, 2012; Statistique Canada, 2007). Il faut enfin rappeler le fait que cette réussite constitue l'objectif même de leur projet d'immigration et justifie les sacrifices auxquels ils ont consenti pour y arriver; cela explique également l'importance que ces parents accordent à la réussite sociale de leurs enfants (Lafortune, 2014). En aidant leurs enfants à voir dans la réussite scolaire un moyen, à leur portée, de parvenir à la réussite sociale, les parents tentent de donner à leurs jeunes un sentiment de contrôle sur leur avenir. Cela peut mieux les aider à se projeter au sein de la société et à se sentir partie prenante d'elle.

Ainsi, la culture d'origine ne sert pas à se replier sur soi-même mais, au contraire, à s'ouvrir sur sa société de résidence. Les parents la valorisent en fonction des besoins du milieu actuel et répondent ainsi à la nécessité d'enculturer les enfants simultanément aux cultures haïtienne et québécoise.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons examiné comment des parents ayant immigré d'Haïti au Québec structurent le contexte de développement de leurs adolescents. L'analyse des ethnothéories des parents montre qu'ils tiennent compte de leur environnement social actuel, soit le pays de résidence de leur famille, dans leurs pratiques éducatives de plusieurs manières. Le regard qu'ils portent sur les enjeux qui touchent la communauté haïtienne au Québec oriente leurs pratiques éducatives et façonne l'environnement social au sein duquel leurs jeunes développent et actualisent leurs stratégies identitaires. Même la manière de transmettre la culture d'origine tient compte du vécu de la famille dans la société où elle réside actuellement. Ainsi, ils transmettent la culture d'origine de manière à éviter que les jeunes soient pris dans les contradictions et ils encouragent l'intégration des deux cultures. Par conséquent, l'appartenance à la société québécoise manifestée par leurs adolescents, parallèlement à l'affirmation de valeurs haïtiennes, peut être vue comme un effet non seulement de leurs interactions avec des agents de socialisation issus des autres groupes culturels présents dans leurs milieux, mais aussi de la socialisation vécue au sein de la famille.

Tout comme d'autres contributions du présent ouvrage, ce chapitre vise à développer une théorie du concept de génération pertinente pour mieux comprendre le monde contemporain, les mouvements de population et les créations culturelles qui le caractérisent. L'analyse des représentations et des pratiques d'éducation d'immigrants haïtiens au Québec permet de mieux comprendre le contexte de développement de leurs descendants ou, plus précisément, les mécanismes de socialisation de la

deuxième génération par la première. L'appréhension des conflits intergénérationnels qui peuvent surgir au sein de la famille comme lieu d'influence réciproque met en lumière les dynamiques parents-enfants qu'engendre la niche de développement.

Comparer les prises de position des parents à celles de leurs adolescents permet de réaliser que la transmission d'une culture d'une génération à une autre implique nécessairement la transformation de cette culture et ne saurait, par conséquent, aboutir à une reproduction à l'identique de ce qu'elle a déjà été à une époque antérieure ou dans un espace différent. Ce que les parents leur apportent à travers la culture d'origine, ces jeunes en ont besoin ici et maintenant pour vivre en harmonie avec la société qui les a vus naître et ils ne le trouvent pas nécessairement ailleurs : ce sont les outils indispensables pour faire face à la discrimination, donnée essentielle de leur quotidien.

La mise en lumière de liens entre transmission et transformation en ce qui concerne la culture a des implications pour la notion de deuxième génération. Cette notion comporte le risque d'enfermer les jeunes dans leurs origines « étrangères » et de leur refuser le statut de membre à part entière de leur pays de naissance. Ce risque est d'autant plus grand lorsqu'on se rappelle l'association de cette notion à une « sociologie de la pathologie sociale » construite autour des difficultés d'intégration de ces jeunes (Potvin, Eid et Venel, 2007). Mais lorsque les aspects dynamiques et interactifs des pratiques de transmission culturelle des parents sont pris en compte à travers la mise en évidence des transformations inévitables qu'effectuent les parents et les jeunes lors de la transmission de la culture d'origine, cette notion de « deuxième génération » s'éloigne de cet enfermement. Elle permet de situer ces jeunes par rapport à leurs parents et de rendre compte de la socialisation qu'ils vivent à leur contact tout en reconnaissant l'inventivité dont font preuve ces familles dans leur processus d'adaptation à leur société actuelle.

L'apport au concept de génération qui est réalisé à travers cette étude vient du statut attribué aux représentations des parents. Les poser comme une composante du contexte dans lequel les jeunes développent et actualisent leurs stratégies identitaires revient à en reconnaître la validité. Dans la mesure où elles offrent des perspectives moins pathologisantes et plus créatives que ce qui pourrait ressortir d'un corps de recherche centré sur les problèmes psychosociaux, les représentations des personnes sur les phénomènes qu'ils vivent sont susceptibles d'enrichir la réflexion scientifique (Bujold, 2008 ; Vatz Laaroussi, 2007). Dès lors, les parents peuvent être envisagés par les intervenants comme des partenaires. Comprendre que leurs représentations sont en équilibre avec le milieu où évolue leur famille amène à dépasser les prescriptions de changements de pratiques éducatives souvent faites aux parents. Lorsqu'il s'agit d'améliorer la qualité

de vie des adolescents, il convient de se questionner également sur les modifications à effectuer dans le milieu qui pourraient indirectement susciter l'adoption d'autres pratiques chez les parents. Il permet aussi aux personnes qui expriment de tels points de vue de prendre conscience de leur appartenance à un groupe donné, de son pouvoir d'agir et de réfléchir (Le Bossé et Dufort, 2001).

Bibliographie

ALIX, L.S. (2015). « Ethnothéories de parents de la communauté haïtienne au Québec », *Revue haïtienne de santé mentale*, vol. 5, p. 63-82.

ALIX, L.S. (2016). *Enjeux liés à l'acculturation de familles issues de l'immigration haïtienne au Québec : ethnothéories des parents et stratégies identitaires des adolescents*, Thèse de doctorat, Québec, Université Laval.

BÉDAY-HAUSER, P. et C. BOLZMAN (1997). *On est né quelque part mais on peut vivre ailleurs : familles, migrations, cultures et travail social*, Genève, Institut d'études sociales.

BERRY, J.W. (1997). « Immigration, acculturation, and adaptation », *Applied Psychology*, vol. 46, nº 1, p. 5-34.

BERRY, J. *et al*. (2002). *Cross-Cultural Psychology. Research and Applications*, Cambridge, Cambridge University Press.

BOURHIS, R.Y. *et al*. (1998). « Immigration et intégration : vers un modèle d'acculturation interactif », <http://www.crr.ca/en/programs/21-immigration/20730-immigration-et-integration-vers-un-modele-dacculturation-interactif>, consulté le 15 juin 2017.

BRIL, B. (1999). « Dires sur l'enfant selon les cultures : état des lieux et perspectives », dans B. Bril (dir.), *Propos sur l'enfant et l'adolescent : quels enfants, pour quelles cultures ?*, Paris, L'Harmattan, p. 5-40.

BUJOLD, M. (2008). « Pluralisme médical polarisé. La représentation de la maladie du patient comme canal de communication interdisciplinaire », <http://doi.org/10.7202/000201ar>, consulté le 15 juin 2017.

CAMILLERI, C. (1990). « Identité et gestion de la disparité culturelle : essai d'une typologie », dans C. Camilleri (dir.), *Stratégies identitaires*, 1re édition, Paris, Presses universitaires de France, p. 85-110.

CLAES, M. (2003). *L'univers social des adolescents*, Québec, Presses de l'Université de Montréal.

CLAES, M. et L. LANNEGRAND-WILLEMS (2014). *La psychologie de l'adolescence*, Québec, Presses de l'Université de Montréal.

CLERMONT, M. et M. CLAES (2008). « Une étude comparative des pratiques parentales d'adolescents québécois et haïtiens vivant à Montréal », *Revue québécoise de psychologie*, vol. 29, nº 2, p. 205-223.

CONSEIL CANADIEN POUR LES RÉFUGIÉS (2000). *Rapport sur le racisme systémique et la discrimination dans les politiques canadiennes sur l'immigration et les réfugiés*, <http://ccrweb.ca/fr/rapport-sur-le-racisme-systemique-et-la-discrimination-dans-les-politiques-canadiennes-sur>, consulté le 15 juin 2017.

DASEN, P. (2003). « Theoretical frameworks in crosscultural developmental psychology : An attempt at integration », dans T.S. Saraswathi (dir.), *Cross Cultural Perspectives in Human Development*, Thousand Oaks, Sage, p. 128-165.

EMONGO, L. et A.-J. GRÉGOIRE (2005). *Malaise identitaire chez les jeunes des communautés ethnoculturelles de Montréal. Un projet d'action et de développement des ressources communautaires, Rapport d'analyse*, Québec, Institut culturel de Montréal.

ERIKSON, E.H. (1972). *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Paris, Flammarion.

GREENFIELD, P.M. (1997). « Culture as process : Empirical methods for cultural psychology », dans J.W. Berry, Y.H. Poortinga et J. Pandey (dir.), *Handbook of Cross-Cultural Psychology*, Boston, Allyn and Bacon.

HARKNESS, S. et C.M. SUPER (1994). « The developmental niche : A theoretical framework for analyzing the household production of health », *Social Science & Medicine*, vol. 38, nº 2, p. 217-226 .

ICART, L. (2006). « Haïti-en-Québec : notes pour une histoire », *Ethnologies*, vol. 28, nº 1, p. 45-79.

KAMANZI, P.C. (2012). « L'emprise des titres scolaires sur l'emploi chez les membres de minorités visibles : comparaison entre le Québec et l'Ontario », *Recherches sociographiques*, vol. 53, nº 2, p. 315-336.

KARTHICK RAMAKRISHNAN, S. (2004). « Second-generation immigrants ? The "2.5 generation" in the United States », *Social Science Quarterly*, vol. 85, nº 2, p. 380-399.

LAFORTUNE, G. (2012). *Rapport à l'école et aux savoirs scolaires de jeunes d'origine haïtienne en contexte scolaire défavorisé à Montréal*, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal.

LAFORTUNE, G. (2014). « Trajectoires sociomigratoires de familles d'origine haïtienne à Montréal », dans F. Kanouté et G. Lafortune, *L'intégration des familles d'origine immigrante : les enjeux sociosanitaires et scolaires*, Québec, Presses de l'Université de Montréal, p. 11-28.

LAVALLÉE, M. et B. KREWER (1997). « La recherche interculturelle francophone et le concept de culture », *Bulletin de l'Association pour la recherche interculturelle*, vol. 29, p. 1-10.

LEANZA, Y. (2005). « Le rapport à l'autre culturel en milieu médical : l'exemple de consultations pédiatriques de prévention pour des familles migrantes », *Bulletin de l'Association pour la recherche interculturelle*, vol. 41, p. 8-27.

LE BOSSÉ, Y. et F. DUFORT (2001). « Le pouvoir d'agir (empowerment) des personnes et des communautés : une autre façon d'intervenir », dans F. Dufort et J. Guay (dir.), *Agir au cœur des communautés : la psychologie communautaire et le changement social*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 75-115.

LESSARD-HÉBERT, M., G. BOUTIN et G. GOYETTE (1996). *La recherche qualitative : fondements et pratiques*, Montréal, Éditions Nouvelles.

LIPIANSKY, E.-M. (1990). « Identité subjective et interaction », dans C. Camilleri *et al.* (dir.), *Stratégies identitaires*, 1re édition, Paris, Presses universitaires de France, p. 173-211.

MEINTEL, D. et E. KAHN (2005). « Identité et projet identitaire de Montréalais de la "deuxième génération" », *Ethnologies*, vol. 27, nº 1, p. 131-163.

MERTENS, D.M. (2015). *Research and Evaluation in Education and Psychology : Integrating Diversity with Quantitative, Qualitative, and Mixed Methods*, 4th edition, Thousand Oaks, Sage Publications.

MINISTÈRE DE L'IMMIGRATION ET DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES (2010a). *Portrait statistique de la population d'origine ethnique haïtienne recensée au Québec en 2006 : rapport de recherche*, Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.

MINISTÈRE DE L'IMMIGRATION ET DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES (2010b). *Tableaux sur l'immigration au Québec : rapport de recherche*, Québec, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.

NATHAN, T. (1999). « La fabrication culturelle des humains », <http://www.ethnopsychiatrie.net/actu/fabr.htm>, consulté le 15 juin 2017.

OXFORD ENGLISH DICTIONARY (n. d.) « Generation », <https://en.oxforddictionaries.com/definition/generation>, consulté le 15 juin 2017.

PEGRAM, S. (2005). *Choosing their Own Style : Identity Emergence among Haïtian Youth in Québec*, New York, Peter Lang.

PIERRE, A. (2006). *Le jeu du racisme et de la honte dans l'entreprenariat haïtien à Montréal*, <http://www.acsalf.ca/wp-content/uploads/Actes-colloque-ACSSUM-2006.pdf#page=59>, consulté le 15 juin 2017.

POTVIN, M. (1997). « Les jeunes de la deuxième génération haïtienne au Québec : entre la communauté réelle et la communauté représentée », *Sociologie et sociétés*, vol. 29, nº 2, p. 77-101.

POTVIN, M. (2000). « Racisme et citoyenneté chez les jeunes Québécois de la deuxième génération haïtienne », dans M. Potvin, B. Fournier et Y. Couture, *L'individu et le citoyen dans la société moderne*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 185-226.

POTVIN, M. (2007). « Blackness, haïtianité et québécitude : modalités de participation et d'appartenances chez la deuxième génération d'origine haïtienne au Québec », dans M. Potvin, P. Eid et N. Venel (dir.), *La deuxième génération issue de l'immigration : une comparaison France-Québec*, Paris, Athéna, p. 137-170.

POTVIN, M., P. EID et N.VENEL (2007). « Introduction », dans M. Potvin, P. Eid et N. Venel (dir.), *La deuxième génération issue de l'immigration : une comparaison France-Québec*, Québec, Athéna, p. 17-36.

RENAUD, J., V. PICHÉ et J.-F. GODIN (2003). « L'origine nationale et l'insertion économique des immigrants au cours de leurs dix premières années au Québec », *Sociologie et sociétés*, vol. 35, nº 1, p. 165-184.

STATISTIQUE CANADA (2007). *La communauté haïtienne au Canada : rapport de recherche*, <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-621-x/89-621-x2007011-fra.htm>, consulté le 15 juin 2017.

SUPER, C.M. et S. HARKNESS (1986). « The developmental niche : A conceptualization at the interface of child and culture », *International Journal of Behavioral Development*, vol. 9, nº 4, p. 545-569.

SUPER, C.M. et S. HARKNESS (2002). « Culture structures the environment for development », *Human Development*, vol. 45, nº 4, p. 270-274.

VATZ LAAROUSSI, M. (2007). « La recherche qualitative interculturelle : une recherche engagée ? », *Recherches qualitatives*, vol. 4, p. 2-13.

VINSONNEAU, G. (2012). *Mondialisation et identité*, Bruxelles, De Boeck.

CHAPTER

9

DEVELOPING A POSITIVE IDENTITY AND FINDING ONE'S PLACE IN THE CONTEXT OF ETHNOCULTURAL DEVALUATION

Gina Lafortune

RÉSUMÉ

Les questions identitaires sont, sous une forme ou une autre, au cœur des préoccupations et des débats dans différentes régions du globe (par exemple, revendications pour la sauvegarde de l'identité culturelle, religieuse, linguistique ; luttes pour la reconnaissance et la protection des droits des minorités ; etc.). Haïti et la diaspora haïtienne n'échappent pas à cette réalité.

Dans ce chapitre, nous explorons les réponses que les jeunes d'origine haïtienne de Montréal donnent à la question identitaire. À la lumière du cadre conceptuel des stratégies identitaires, nous analysons leurs expériences et mettons en relief les défis qu'ils rencontrent dans leur processus de construction identitaire sur le plan personnel et collectif.

Afin de développer une identité positive, l'acteur social a besoin d'avoir une idée positive de lui-même, de sa culture, de ses origines et il a besoin qu'autrui porte sur lui un regard positif (Dei, 2000 ; Douville et Galap, 1994).

Or, sur le plan collectif, les jeunes font partie d'une communauté qui fait face à de nombreuses difficultés d'intégration socioéconomique et qui fait l'objet d'une image collective stigmatisée au Québec et à l'échelle internationale. Cette image collective stigmatisée déteint, à différents degrés, sur tous ses membres, freinant de manière indue les dynamiques d'accomplissement. Elle influe sur la construction identitaire des jeunes qui développent des stratégies en vue de préserver une image de soi positive (surenchère, intériorisation du stigmate, etc.).

Sur le plan personnel, les jeunes sont confrontés à une double, voire une triple socialisation entre la famille, l'école et le groupes de pairs ; ils doivent faire des choix entre les valeurs, rôles et modèles présentés par les uns et par les autres pour finalement répondre à la question « Qui suis-je ? ». Ils parviennent généralement à tirer le meilleur de chacune des cultures auxquelles ils participent. Leurs stratégies sont complexes et varient en fonction de la situation, du moment et de l'histoire personnelle du jeune. L'appartenance à la première ou à la deuxième génération, le milieu social d'origine, le genre, les expériences positives ou négatives réalisées dans la famille, à l'école et ailleurs sont autant de facteurs qui influencent leurs postures et stratégies identitaires.

Pour développer un soi positif, les jeunes doivent aussi être en mesure d'exercer du contrôle sur leur environnement, d'avoir prise sur leur avenir et de se réaliser par l'action. La réussite scolaire apparaît comme un préalable nécessaire, mais les jeunes perçoivent souvent qu'elle n'est pas une condition suffisante.

Il ressort, en définitive, que c'est la combinaison d'expériences du jeune dans ses différents milieux de vie et les images qu'on lui renvoie de lui-même à la maison, à l'école, et ailleurs qui influencent sa perception

de lui-même et ses stratégies identitaires. À cet égard, l'expérience des garçons se distingue de celle des filles et nous pensons qu'il conviendrait de porter une attention particulière aux défis d'intégration scolaire et sociale auxquels ils se heurtent. Certaines pistes de recherches mériteraient d'être approfondies, par exemple les modes de socialisation différenciés des filles et des garçons dans les familles, les représentations des garçons noirs dans les sociétés Nord-américaines et leurs effets sur leur trajectoire scolaire, sociale, professionnelle.

Finalement, les expériences des jeunes et les défis identitaires auxquels ils font face sont très similaires à ceux que vivent d'autres jeunes issus de groupes minoritaires et marginalisés en occident (Maghrébins en France, Noirs et Hispanophones aux États-Unis, etc.).

Identity issues are, in one form or another, at the heart of concerns and debates in different regions of the world (*e.g.*, demands for safeguarding cultural, religious, and linguistic identity and struggles for the recognition and protection of minority rights). Haiti and the Haitian diaspora cannot escape this reality. Identity issues have perhaps never been more fundamental for many Haitians in Haiti and members of the Haitian diaspora around the world who are directly or indirectly confronted by the impact of the social crisis that Haiti has faced for several decades now. Jean-François (2011, p. 10-11) emphasizes that life in Haiti is becoming, for an increasingly growing majority of Haitians, "an extreme experience, an extreme situation" in an anxiogenic context marked by violence, political instability, poverty, disease, weak infrastructure, ecological disaster and a tarnished external image. The 2010 earthquake in Haiti only exacerbated these problems. Individuals are confronted with a crisis of meaning and the collapse of their subjectivity (Jean-François, 2011), and it is more and more painful for them to define themselves and to envision themselves in the future and to express their sense of belonging in the world. Crisis of meaning and identity crisis go hand in hand because they are fundamentally concerned with answering the question, "Who am I?" and defining one's place/role in the world as an individual and as a group.

Immigration is an attempt to answer the quest for identity/meaning. Many Haitians have either embarked on this path or dream of doing so, with a view to rebuilding their lives in contexts perceived as more promising. Immigration can make it possible to rebuild on new foundations and to explore other socio-professional avenues and other facets of one's identity (Lafortune, 2014). However, immigration also involves challenges that have an impact on identity (Vinsonneau, 2002). The migration context confronts the immigrant with new norms of socialization, other values, other languages and religious practices and so on. Immigrants are called upon to negotiate and adjust to preserve self-awareness and a self-image that are coherent and acceptable in their eyes and in the eyes of others. Answering the question, "Who am I?" also means questioning one's place in the world. In this respect, the migratory context is also a place where the social relations of power between individuals and groups struggling to maintain or to find their place are particularly complex (De Gaujelac and Taboada-Leonetti, 1994). Recent or longstanding settlement in the community, ethnocultural and social affiliation, historical relationships and gender are all characteristics that contribute to shaping the experience of individuals and groups.

Many Haitians have taken the immigration route over the years. The 2010 earthquake intensified waves of migration to countries in the Caribbean, Latin America and North America. In Quebec, Canada, the continuous flow of immigrants from Haiti since the 1950s and 1960s helped to found the area's "Haitian community." That community, which is largely

based in Montreal, now has three generations: a first generation of Haitian-born immigrants, a second of Canadian-born children of Haitian parents and a third of Canadian-born children of Canadian-born parents.

In this chapter, we explore the answers that members of this Haitian community in Montreal provided to questions surrounding identity. We were particularly interested in the process of identity-building among young people and asked them the following questions: How do you perceive yourself in Quebec/Canadian society? How do you think you are perceived by others? How does the context of Haiti influence your identity-building? What hopes do you nourish? In what sort of future do you see yourself and what challenges do you foresee?

The data presented in this chapter come from three separate studies conducted in 2006, 2012 and 2012-2015. The first dealt specifically with the identity strategies of young people of Haitian origin, but the other two explored broader themes, each based on a different theoretical and methodological framework. In order to respect the imposed length limits, we will not present in detail here the theoretical and methodological framework of each study. However, we have gathered the main results of the study on identity strategies of young people (Lafortune, 2006) and have enriched them with the data from the other two studies related to the identity experience. We analyze the whole in light of the conceptual framework of identity strategies. To understand the point of view of young people, some elements of the context in which they grew up are presented in the following section.[1]

9.1. The Haitian Community in Canada

The presence of the Haitian community in Quebec dates back to the 1950s and 1960s. At that time, Haitian immigration, which was hitherto negligible, was stimulated by two concomitant conditions: Duvalier's dictatorial regime, which pushed thousands of citizens into exile, and the greater openness of Canadian society to non-European immigration. The first wave of Haitian immigration to Quebec consisted of a few hundred qualified professionals (doctors, teachers, engineers, administrators, etc.) who would integrate without difficulty into the labor market. It must be noted that their arrival coincided with a period of economic renewal ("the Quiet Revolution") where their skills were solicited. It would be quite different for the second wave of immigrants who arrived in the 1970s. Presented as "economic immigrants" fleeing the deleterious socioeconomic conditions of their country of origin, these new arrivals were more numerous

1. In this section, we draw on the issues raised in my doctoral thesis (Lafortune, 2012), which has been adapted for this chapter.

and collectively less qualified than their predecessors. Moreover, they arrived in Quebec in a context of economic crisis, where reduced employment opportunities limited them, for the most part, to the manufacturing sector (Icart, 2006). It is from this period that a set of "problems" of academic and socio-professional integration became associated with the Haitian community.

Other waves of immigrants with varying profiles (age, gender, socio-occupational categories) followed in the 1980s, 1990s and 2000s. The January 2010 earthquake in Haiti resulted in the arrival of thousands of new migrants, encouraged by the special humanitarian sponsorship program set up by the Quebec government[2] (Statistics Canada, 2013). In 2011, more than 119,000 people of Haitian descent were registered in Quebec (Statistics Canada, 2013), making that Haitian community the tenth largest non-European community in Canada and the largest in Quebec (Statistique Canada, 2007; Statistics Canada, 2013). Among its members, 57.3% were foreign-born and belonged to the first generation, while 38.2% were born in Canada and were among the second generation (Gouvernement du Québec, 2014). The third generation, although it is still young and small, is growing. The Haitian community is thus well established in Quebec, and its presence is particularly visible in Montreal, where 90% of its members reside (Gouvernement du Québec, 2014).

Nevertheless, the community faces major integration "problems." At the socioeconomic level, in 2011, the Haitian community's unemployment rate was 12.6%, compared to 7.2% for the Quebec population as a whole (Gouvernement du Québec, 2014). Unemployment was particularly high among young people aged 15 to 24 (24% compared to 10% of all Canadians in the same age group) (Statistique Canada, 2007) and among men. Workers of Haitian origin are overrepresented in precarious labour sectors, such as material handling, retail, transportation and lodging and food service (Gouvernement du Québec, 2014; Statistique Canada, 2007), but some try to escape precariousness by opting for occupational paths that guarantee greater employment stability, such as health and social services. The most recent data show, for example, that 24.6% of workers of Haitian origin were employed in the health and welfare sectors (Gouvernement du Québec, 2014). We will see later that some young people are rebelling against these new forms of ethnic categorization at work and refuse to follow the typical paths laid out for them.

2. Regular sponsorship programs and the special post-earthquake program would allow for nearly 10,000 new Haitian immigrants to settle in Quebec and Canada in 2012 (Statistics Canada, 2013).

The socio-professional integration difficulties of the immigrant population are often attributed to the process of acculturation—the process of adapting to a cultural reference framework distinct from what the immigrant knew in his or her country of origin. In Quebec, many recent immigrants find it difficult to integrate into the labor market because of their inadequate command of French and/or English, the lack of recognition of their diplomas and experiences acquired abroad, their poor understanding of the Quebec context and their lack of networking (Chicha and Charest, 2008; Comité consultatif Jeunesse [CCJ], 2012; Grenier and Nadeau, 2010). However, all things being equal, certain groups as a whole are disadvantaged in the labor market. As the report of the Commission on Human Rights and Youth Rights states, Blacks as a whole are clearly at a socioeconomic disadvantage compared to the rest of the population and other racialized minorities. Moreover, these inequalities persist irrespective of their level of education or the fact that they were born here (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse [CDPDJ], 2010, p. 40). The federal and provincial governments have established equal-access programs for members of communities facing employment discrimination, but the gains remain minor (Lenoir-Achdjian and Morin, 2008).

This socioeconomic situation affects the living conditions of many families. For example, limited financial resources prevent access to quality housing and an attractive environment (parks, recreation, etc.); the predominance of precarious jobs limits the time available to parents for the supervision of children; parents are also more prone to stress, illness and accidents. And poverty also leads to stigmatization, marginalization and exclusion (Gouvernement du Québec, 2012).

Poverty seems to be the reason why most children leave the family home. Research indicates that children of Haitian origin are overrepresented in the rehabilitation centres of the Directorate of Youth Protection (Directeur de la protection de la jeunesse [DPJ]) for reasons of economic neglect (Bernard and McAll, 2004; CDPDJ, 2010). However, Bernard and McAll (2004) have also shown that the overrepresentation of young people of Haitian descent in rehabilitation centres is largely due to the stigmatizing and discriminatory treatment of families of Haitian origin. The tendency to target and report the behaviors of Black youth is 2.7 times higher when compared to the same behaviors among other young Quebecers (Bernard and McAll, 2004).

Similarly, neighborhoods where a majority of families of Haitian origin reside are more frequently monitored by the police, despite a lower crime rate compared with other districts (CDPDJ, 2010). The media coverage of delinquent and criminal acts perpetrated by some young street gang members contributes to an image of delinquency among young people in

the community. Families are concerned about the presence of criminal gangs and drug trafficking, but they are even more concerned about the suspicion that greets young people and young boys in particular (Lafortune, 2014). The latter, in fact, are often unjustly suspected and questioned by the police due to an association between their skin color and criminal acts and delinquency (Douyon, 1993). This racial profiling leads to an overrepresentation of young people of Haitian origin in prisons and detention centers (Bernard and McAll, 2004; CDPDJ, 2010).

All these situations affect the members of the community and have repercussions on the identity-building of youth. Desruisseaux et al. (2002, p. 45) point out that the stigmatized image of the community can lead to a feeling of collective deprivation and demonstrated dissatisfaction following unfavorable social comparisons, which can in turn lead to rebellion. Later, we will present the views of young people on these issues and highlight the strategies they used to develop a positive self-image. But first, we discuss the notions of identity and identity-building in an immigration context.

9.2. Building Identity in a Migratory Context

Personal identity can be defined as the set of representations and feelings that a person develops about himself/herself (Tap, 1998, p. 65). It is that through which individuals feel themselves to exist as people and as social actors (with roles, functions and relations); define themselves; know themselves and feel accepted and recognized or rejected and misunderstood by others, by one's group or native culture (Tap, 1988, p. 69). In other words, identity is the perception of self under the gaze of others (Oyserman, 2004). The two-pronged movement of opening and closing, closeness and distancing from the other (Tap, 1988) illustrates the relational and dynamic character of identity. This is not an unchanging condition but is a process that is always enmeshed in the transactions of the individual with his or her environment. Identity is also dynamic because it implies, at the same time, volatility and stability through space and time and plurality and unity of its various facets (gender, nationality, religion, ethnicity, social status, etc.) that are expressed in a pragmatic way depending on the situation (Maalouf, 1998).

Immigration places particular emphasis on this dynamic and always incomplete process of identity. It allows us to observe how the cultural context of origin influences the identity of the individual (Kaës, 1998) and the way in which it is challenged in a new cultural context where the individual is led to negotiate different (or contradictory) codes or values (Gauthier, 1999; Lipiansky, 2000). Culture can be defined as, the more or less strongly linked set of the most persistent and shared meanings that

members of a group are led to commonly disseminate on the stimuli coming from their environment and from themselves, inducing, with respect to these stimuli, common validated attitudes, representations and behaviors which they tend to ensure are reproduced by non-genetic means (Camilleri, 1989, p. 27).

The dynamics of intercultural contacts are analyzed according to two main perspectives: that of acculturation and that of identity strategies. As the main driver of the acculturation model, Berry (2005) brought to light the processes of adaptation of immigrants and their descendants to their host society in various contexts. Acculturation is defined as those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original culture patterns of either or both groups (Clanet, 1993, p. 71). According to Berry, members of immigrant communities adopt different types of acculturation strategies depending on their interest in preserving their original cultural heritage and identity, developing relationships with other ethnocultural groups and participating in the culture of the host society. They may thus opt for a strategy of integration, assimilation, separation or marginalization (Berry, 2005). Integration occurs when the individual manages to reconcile the preservation of his or her heritage with participation in the host culture. Assimilation consists of abandoning one's culture of origin to the benefit of the culture of residence. On the other hand, separation refers to the choice to preserve one's cultural heritage and to avoid becoming involved in relations with other groups or to participate in the host culture. Finally, marginalization occurs when the individual fails to retain or does not wish to retain his or her cultural heritage and, at the same time, has little interest in engaging in relationships with other groups (Berry, 2005). Berry (2005) draws attention to the fact that these processes of acculturation occur within the framework of relations between dominant and dominated groups. In this sense, the members of the dominated groups do not always have the freedom to choose the acculturative changes they wish to adopt and must deal with the constraints imposed by the dominant group.

The acculturation model emphasizes the social and political dimensions of intercultural relations (Berry, 2005; see also Bourhis *et al.*, 1997). Several researchers believe, however, that the model does not sufficiently reflect the dynamics of the operations involved in intercultural encounters (Clanet, 1993; Vinsonneau, 2002). It does not show, for example, the flexibility and the variability of the strategies of players, who can switch from one strategy to another or take a moderated position depending on the moment or the situation (Amin, 2012). In this sense, Amin (2012) proposes integrating the acculturation model with that of identity strategies outlined by Camilleri (1989, 1990). Identity strategies are defined as

procedures implemented (consciously or unconsciously) by an actor (individual or collective) to achieve one or more goals (defined explicitly or unconsciously); procedures developed as a function of the interactional situation, *i.e.*, according to the different determinations (socio-historical, cultural, psychological) of the situation (Camilleri, 1990, p. 84). Identity strategies are never fixed or definitive but are used according to the change in situations and the stakes they represent—*i.e.*, the ends expressed by the actors—and the resources of the latter (Taboada-Leonetti, 1990, p. 49).

According to Camilleri (1989), members of immigrant communities activate identity strategies within the host society in order to meet two main types of challenges: to preserve the unity of their sense of identity by positioning themselves between the conflicting values of their native culture and that of the host culture and to preserve a positive identity in the context of the rapport between members of majority/minority (dominant/dominated) groups in which the identity of members of the minority/dominated group is devalued.

Concerning the first challenge, to position oneself between two frames of reference, individuals can choose from three types of strategies: avoidance of conflicts by simple coherence, avoidance of conflicts by complex coherence and strategies for conflict moderation. Simple coherence strategies aim to avoid conflict between the two cultural reference systems by opting for one or the other, without trying to integrate them (referred to as separation or assimilation in Berry, 2005). On the other hand, complex coherence strategies aim at harmonizing the two cultural perspectives (referred to as integration in Berry, 2005), thus achieving a balance between the ontological function of identity (preservation of the desired ideal identity) and the pragmatic function (adaptation to one's environment). They can be based on a rational logic in which the individual seeks to articulate logically the codes of the two reference systems or on an egocentric logic where the actor manipulates and reinterprets codes of the two systems at his or her convenience. Finally, the strategies of conflict moderation do not allow one to avoid conflict but consist instead of trying to hierarchize or to disassociate the opposing values (minimizing the differences, systemized code switching).

As for the second challenge of preserving the value of one's identity in a context in which it is devalued, the subject also engages various strategies leading to the emergence of a dependent or reactive identity. It is a dependent identity when the individual fails to free himself or herself from the assigned negative image; he or she can internalize it or displace it to other members of the community of origin by seeking to assimilate himself or herself with the members of the dominant group. On the other hand, reactive identities reflect a refusal of the assigned negative identity. The subject will assert his or her original cultural identity and seek to

protect himself or herself against derogatory judgments (defense identity), or he or she will over-affirm the devalued features (polemic identity). Camilleri (1990) also mentions the paradoxical behavior of subjects who assert their attachment to the original group while rejecting its values in their acts (principle identity). Finally, the distinction identity is distinguished from both the dependent and the reactive identities and consists in putting the negative identity at a distance by emphasizing its peculiarity. Malewska-Peyre (1989) and Taboada-Leonetti (1990), who share the same conceptual framework, also refer to strategies based on collective action (challenging social rapports with a view to changing one's place) and compensation strategies that allow individuals to enhance their identity through academic and professional achievement or via delinquency (Malewska-Peyre, 1989).

We prefer the notion of identity strategies in this chapter because it focuses on the dynamic interplay between actors engaged in identity-building (Vinsonneau, 2002). However, we tie it in with the acculturation model to emphasize both the individual and the social dimension of the intercultural encounter (Amin, 2012). Mobilization of an identity strategy is influenced by characteristics of the individual (*e.g.*, gender, status, language, time spent in the environment of origin and residence, and family and personal history) and characteristics of the context (*e.g.*, immigration policies, status of existing groups and mutual perceptions). The intercultural context in which identity strategies are deployed is marked by socio-historical power relations between groups, for example slavery, colonialism, domination, exploitation, etc. (Dei, 2000; Douville and Galap, 1994) and the struggle they undertake to improve their conditions, to preserve or extend their privileges (De Gaujelac and Taboada-Leonetti, 1994).

Concerning the limits of the conceptual framework of identity strategies, Camilleri (1996) is accused of overestimating the place of conflict in the intercultural encounter (Amin, 2012). These are certainly present, but whether outcomes of intercultural contacts are harmonious, problematic or conflicting depends on the interaction between several social, linguistic, economic, religious, political, ethnic and other variables (Bourhis et al., 1998). Moreover, Camilleri's model assumes that the individual is always positioned between two frames of reference. This is not always the case, as the individual can also choose a third way as expressed in marginalization or individualism (Berry, 2005; Bourhis et al., 1998; Lafortune, 2006). As we have seen with Berry, marginalization consists in distancing oneself from both the culture of origin and the host culture. Individualism, as described by Bourhis et al. (1998), is seen in the individual who, without denying his double cultural affiliation, uses no specific reference framework as the basis of his or her behaviors (transculturalism). Camilleri (1996) mentions those strategies, which he calls negative marginalization

and positive marginalization (or transcultural identity), but he has not formally integrated them into his typology. We have dubbed these postures "detachment strategies" (Lafortune, 2006).

We examined the identity strategies developed by young people of Haitian origin in Montreal. These strategies must be understood in the context of the specific challenges of adolescence experienced by these youths. The major physical and cognitive changes that occur during adolescence make this stage of development a major period of identity affirmation (Claes and Lannegrand-Willems, 2014). Braconnier (1998) highlights four essential objectives to be achieved during adolescence: full acceptance of the gendered body, disruption of dependency relationships with parents, envisioning the future and mastery of emotions and affects. In the case of young people of Haitian origin, all these objectives become more complex because they occur within a double cultural reference framework.

9.3. Methodology

The data were collected as part of the author's master's thesis (Lafortune, 2006), doctoral thesis (Lafortune, 2012) and postdoctoral research (Lafortune, 2015). The framework for the analysis of identity strategies was used in the first study, entitled *Vécu scolaire et les stratégies identitaires de jeunes d'origine haïtienne de première et de deuxième génération à Montréal* [Educational Experiences and Identity Strategies of First- and Second-Generation Youth of Haitian Origin in Montreal] (Lafortune, 2006). The other two studies did not specifically deal with the question of identity and analyzed, respectively, the *Rapport à l'école et aux savoirs scolaires de jeunes en contexte scolaire défavorisé à Montréal* [Relationship Between School and Academic Knowledge of Young People in Disadvantaged School Contexts in Montreal] (Lafortune, 2012) and *L'intégration scolaire de jeunes immigrés au Québec suite au séisme survenu en Haïti en janvier 2010* [Academic Integration of Young Immigrants in Quebec Following the Haiti Earthquake of January 2010] (Lafortune, 2015). However, identity issues were dealt with in a cross-sectional manner in the latter two studies (Lafortune, 2012, 2015), where young people were invited to talk about educational and social integration challenges they encountered, their sense of belonging within Quebec society and their plans for the future. For example, they discussed the mechanisms of comparison and social categorization they faced at school and elsewhere, the place allocated to them in society and the impact of these phenomena on their identity.

In the three studies, the methodology was qualitative and based on individual and group interviews with young people. The master's thesis (Lafortune, 2006) was based on individual interviews with 12 young people aged 13 to 18 and a group interview. The interviews documented

the identity strategies of young people (simple, complex coherence, etc.) by analyzing their positions regarding Quebec culture and Haitian culture (daily choices of values in friendship and intimate relationships, the rapport between Creole and French, feeling of belonging to Haiti and/or Quebec and future plans). The analysis also sought to establish the links between the identity strategies of young people and their social and educational experience. In the doctoral thesis (Lafortune, 2012), we documented the educational trajectory from kindergarten of 11 young people from 14 to 26 years old, based on in-depth individual interviews with each young person, their parents, one of their teachers and one community worker (35 participants in total). Subsequently, a group interview was facilitated with young subjects to discuss some common issues (identities in particular) that had emerged from the individual interviews. Finally, the postdoctoral research (Lafortune, 2015) documented the academic integration of 43 young people, aged 13 to 21, on the basis of individual interviews with youths, their parents (22), teachers and school staff (14) and community and psychosocial workers (9). The three studies allowed us to engage 66 youths in all, girls and boys aged 13 to 26 years.

9.4. Identity, Sense of Belonging, Visioning: Perceptions of Haitian Origin Youth in Montreal

We present here the identity strategies of young people predicated on the two main challenges identified by Camilleri: *a*) to position oneself between the frame of reference of the culture of origin and that of the host culture; and *b*) to preserve a positive self-image in a context of minimization and devaluation of ethnocultural identity.

9.4.1. Position Oneself between the Frame of Reference of the Country of Origin and that of the Country of Residence

All the youths were invited during their interview to answer the question, "Who am I?" and to express their sense of belonging to Quebec and to Haiti "Do you define/perceive yourself as a Haitian, a Quebecer?," "For you, Quebec/Haiti is …." (Lafortune, 2006, 2012, 2015). The first element to emerge from the collected responses was a clear distinction between the first and second generation. First-generation youths who were born and socialized in Haiti presented themselves as Haitians. They felt it would be a sham to call themselves Quebecers because they spent their childhood in Haiti and still had major ties there. In their eyes, Haiti was their real "home," even though they appreciated the pleasant and safe living environment they enjoyed in Quebec. By comparison, their second-generation

peers, born and socialized in Quebec, most often developed a mixed identity and defined themselves as Haitian-Quebecers or Haitian-Canadians. However, this mixed identity of second-generation youths was accompanied by a rather uncertain anchoring of identity and culture. In Quebec, the color of their skin, in particular, appeared as a marker of exclusion from Quebec's perceived "White" identity (Mimeault, LeGall et Simard, 2001). Sometimes, Québécois identity was also reduced to a set of stereotypical characteristics—having a Quebec accent and a passion for hockey (the national sport), voting in favor of Quebec sovereignty *vis-à-vis* Canada and so on—and young people judged their degree of belonging and legitimacy against this yardstick (Lafortune, 2006, 2012). As for Haiti, the positions of second-generation young people were often ambiguous because they had very little connection to the country of origin, and most knew it only through the representations and stories of parents and/or images in the media. Some, nevertheless, strongly affirmed their Haitian roots. Others showed detachment or relative indifference. Trips to the homeland were sometimes an occasion to observe that they were more Quebecer/Canadian than they thought, as they discovered, for example, the cultural distance between the inhabitants and themselves or they were treated as foreigners (Lafortune, 2012). In terms of identity strategies, some of these second-generation youths will continue to affirm and reassert their cultural affiliation to Haiti (simple coherence), while others will redefine a composite identity of Québécois-Haïtien (complex coherence) or a transnational identity of "black," with particular reference to African Americans. Young people will also assert other forms of belonging: religious, associative, local (Montrealer) or transnational. Thus, for Patrick (16 years old, second generation), his identification with and commitment to the church prevailed over other forms of affiliation (Lafortune, 2006). Laura (14 years old, second generation) also attached great importance to her close social network (church, neighborhood), and because of her family ties to the United States, Haiti and Quebec, she felt part of a transnational history and identity (Lafortune, 2012).

But beyond these main trends, more specific positioning of first- and second-generation youths with regard to the cultural background of the country of origin or country of residence varies according to many circumstances. For example, Patrick asserted his Haitian or Québécois identity depending on the advantages that each affiliation gave him in a given situation: "*I feel like everyone is judging Haitians, and me, I seem to be trying to get away from that by saying, 'No, I am not a Haitian, I am a Quebecer.' But sometimes Quebecers also do things, and I still try to distance myself by saying I am not a Quebecer, I am a Haitian*" (Lafortune, 2006, p. 88). Gender, duration of acculturation, previous status in Haiti and the new status occupied in Quebec also influenced the positioning of first-generation

youth in the case of Fred, aged 16 (Lafortune, 2006), the loss of the social status he had in his country of origin was explicitly associated with a loss of identity. The young man's family fled Haiti after being the victims of political violence, and each family member seemed to have had difficulty adapting to the new life. Fred said he felt like he was "*a nobody*" since arriving in Quebec because his surname—which immediately associated him with the Haitian elite and "opened all doors" to him in Haiti—was now "banal." Moreover, his parents had to "*start from scratch*" because they were unable to have their skills recognized in Quebec. The acquired identity (De Gaujelac, 2002) in the form of the family name appears here to be the foundation of immigrant identity. Fred tried to hang on by trying to reconstruct the universe he knew in Haiti. He explained that he was not interested in making friends in Quebec and two years after his arrival, he only associated with members of his family and a small circle of acquaintances from the same social circle in Haiti. Will this simple coherence strategy be viable in the long term? It can be assumed that Fred will eventually change it, unless he eventually returns to Haiti as he hoped. Camilleri (1990) stresses that the duration of acculturation and the desire to return to the country of origin influence the identity strategies of the actors.

The family of Olivier, 17, also experienced a major social downturn after arriving in Quebec (Lafortune, 2012). The young man seemed particularly uncomfortable talking about the professional situation of his father, who went from head of the family business in Haiti to handling goods in a Quebec warehouse. In this case, however, the young man's outstanding academic achievement and the recognition he enjoyed at school and in the neighborhood (because of his involvement in sports and social activities) were a source of identity enhancement. As well, the family had weighed the pros and cons before making the decision to migrate, and the parents remained relatively good humoured about the professional challenges they faced. Thus, positive experiences in the host environment (new relationships and academic and professional success) compensated for certain "*losses*." Moreover, the personal characteristics of the individual (optimistic, resilient, and self-confident) conferred a different meaning or relative significance to events. Olivier, like other members of his family, believed it was necessary to "*give and take*" from the cultural heritage of his origin and the culture of his new country of residence (the strategy of complex coherence).

In general, most first- and second-generation youths managed to reconcile the codes of culture of origin embodied by their parents with those of Quebec culture. They pointed to occasional difficulty in positioning themselves between the choices offered to them by the two cultures, but there was not necessarily a crisis of values (Taboada-Leonetti, 1990).

In some cases, to circumvent the challenge of choosing between contradictory cultural codes, young people adopted some codes of the country of residence (accent, clothing, postures, school attitudes, etc.) when they were with their peers and out from under their parents' gaze, and they renounced them once they returned home (Lafortune, 2006, 2012, 2015). The systematic alternation of reference codes made it possible to respond, on the one hand, to the pressure of peer compliance and, on the other, to the requirement of "*fidelity*" to the culture and identity of the parents. Young people stressed the importance of being accepted by their peers; of "*not clashing*" and of going unnoticed, "*like an ordinary Quebecer*." In this respect, they confirmed the weight of peer acceptance in adolescence and in identity-building (Claes and Lannegrand-Willems, 2014).

The importance attached to a particular norm or value also strongly influenced the identity strategies of young people. For example, for some, the Creole mother tongue was a strong identity marker to be passed onto future generations, while others did not consider it necessary. For others, it was religion that occupied an essential place and evoked clear positioning in support of the frames of reference of the country of origin.

Youth identity strategies also varied over time. Several explained that their positions were of the moment, "*now that they are young*." For example, the vast majority of youths argued that the ethnocultural background of the person with whom they had a romantic relationship was not important, and many had been in relationships with someone of another ethnic origin. However, when they were asked to envision themselves in the future, some backtracked and said that they would probably choose a spouse of the same origin when marrying or starting a family (Lafortune, 2006). Similarly, several young people at first asserted a preference for the more "*cool*" and "*open*" parent-child relationships in Quebec, compared to those in Haiti or in their families. But when asked about the kinds of relationships they would like to establish in the future with their own children, they nuanced their previous assertions and emphasized "non-negotiable" values of the culture of origin (respect for elders, discretion in love life, etc.) (Lafortune, 2006, 2012).

In closing this subsection, we would like to emphasize the rather marked influence of gender on the identity strategies of young people. Boys, whether first or second generation, were more likely to opt for simple coherence strategies and to distance themselves from Quebec's identity and values in comparison with girls (Lafortune, 2006, 2012). We believe that it is possible to explain these differences in light of the different experiences of boys and girls in school and at work, and in particular the fact that Black boys/men are probably more directly or more violently affected by racism in North America (Collins, 2004; Racine, 2009). We analyze these experiences in more detail in the following subsection.

9.4.2. Preserve a Positive Self-image in a Context of Devaluation of Ethnocultural Identity

The challenge of preserving a positive self-image was widely experienced by young people. They described a variety of situations in which the value of their identity was called into question, whether at school, in the neighborhood, in the workplace or in the media.

9.4.2.1. Youth Experiences in the School Environment

Concerning experiences at school, we have previously reported that an image of academic failure was associated with pupils of Haitian origin in Quebec. Indeed, for several decades they have been presented as among the most vulnerable students in the Quebec school system, with particularly high rates of grade retention and failure (Barbier, Olivier et Pierre-Jacques, 1984; Conseil scolaire de l'Île de Montréal [CSIM], 1981). More recent studies (Lafortune, 2006, 2012, 2015; McAndrew, Ledent et Ait-Said, 2008) present a more nuanced picture of these students and show that many succeed,[3] but the image of academic failure seems to predominate.

The youths decried the demoralizing potential of the negative image that shaped perceptions and expectations in schools and in society in general (Lafortune, 2006, 2015). In the eyes of Joël (19 years old, first generation), the perceptions and negative expectations of teachers toward students of Haitian origin in his school explained the students' lack of interest and involvement. The young man admitted to dropping out of school at the age of 17 because of family and school difficulties, but he also criticized the indifference of his school's teachers, who did nothing to help him:

> *I never learned anything at that school. All I've learned is to survive. They say it's an immigrant school, you don't have to go far. How is it that as soon as you're in secondary 2* [grade 8]*, they're already talking to you about a DEP* [vocational stream]*? They have a special class of workers where they put you at 13 or 14 years old. They tell you that you could have a trade, "You won't go far, go learn a trade." …. As soon as you have a problem, they don't take time to explain. They don't care* (Lafortune, 2012, p. 271).

3. Second-generation students have similar academic pathways to all students, while first-generation students have some of the lowest graduation rates (McAndrew et al., 2008). Particularly considered "at risk" of failure are Creole-speaking boys, born outside Quebec, arriving at the beginning of high school and attending a disadvantaged institution (McAndrew et al., 2008). Moreover, the academic path of a young person from Haiti who arrives in Québec is strongly influenced by the type of school attended, the educational outcomes in the country of origin and the sociocultural family capital—level of education of parents and educational values/practices in connection with the school (Lafortune, 2012-2015).

With no sense of gratification from school, because of his repeated failures, or in his family, with which he is in conflict, Joël tried to revitalize his identity by associating with marginal peers who resembled him (compensation strategy). The latter, he said, provided him with a sense of belonging and recognition. But over time, the feeling of marginality increased. Like other young people in the same situation, on entering adulthood, Joël felt the urgency of engaging in socio-professional reintegration or finding other means of symbolic requalification in order to avoid exclusion (Glasman, 2004; Lafortune, 2012).

For the most part, the youths we interviewed wanted to "*give it* [their] *all*" and "*give 100%*" in order to "*stand out*" and counter negative prejudices (compensation strategy). At the behavioral level, on the other hand, they advocated "*invisibility*." Betty (16 years old, second generation) explained that "*we're already unpopular, it's better to not make too much noise so we won't be noticed*." Not to be noticed meant avoiding certain frowned-upon clothing styles and maintaining a reserved attitude in order to neutralize the clichés. Others rebelled against pressure from parents, relatives and, tacitly, from society to conform and to act beyond reproach. They resisted it all the more because they claimed that neither careful appearance nor impeccable manners would save them entirely from prejudice or racial profiling, which research confirms (Douyon and Normandeau, 1995; Wortley and Tanner, 2004). Girls and boys protested that disruption and violence in their schools were often attributed to Black students, whether or not they were involved:

> *At school, as soon as there is noise somewhere, they'll accuse the Blacks. Like, if the alarm goes off, the first people targeted will be Blacks, even if they were not involved. And when there is a fight between a Black student and a White student, it is immediately the fault of the black student* (Linda, 15 years old, first generation; Lafortune, 2006, p. 73).

> *In my school, there must be five or six Blacks in total, so we're easy to spot …. Once I was with a Quebecer, a Latino and an Arab … there was a lot of noise in the corridor, … it was the Quebecers who were screaming but … they took me: "Hey! Black one, we don't shout like that in the corridor!" I went to see the grade administrator then I went to see the teacher. I spoke to him, I told him "there is no reason to talk to Black people like that!" …. We deserve the same respect. I'm not gonna call you, "Hey! Little Whitey! You don't do that." He said, "No problem, I apologize"* (Marc-André, 16 years old, second generation; Lafortune, 2006, p. 74).

For Andy (17 years old, second generation), yielding to social and cultural conformity (dress codes, tailored language, etc.) to avoid being judged unfavorably would be equivalent to accepting the idea that he does not have the same freedom as other people his age (Lafortune, 2012). He was one of those youths who were more sophisticated in certain circumstances, adopting the reactionary identity described by

Camilleri (1990; see also Peignard, Roussier-Fusco et Van Zanten, 1998) of exaggerating certain devalued traits. Andy explained, for example, that he deliberately acted "very, very" nonchalant to frustrate his peers; he "*lag*[ged] *behind on purpose*."

9.4.2.2. Youth Experiences Inside and Outside the Neighborhood

Neighborhoods with a high proportion of Haitian residents are also subject to negative perceptions that reflect on young people's self-image. Negative portrayal of those areas, coupled with poverty and delinquency, was notably fueled by the media that frequently reported on criminal acts involving street gangs and incidents with the police. Many young people felt affected by this denigration of the collective image of their community in news reports and decried the mechanisms of social categorization underlying media treatment of events:

> *The good things are never highlighted, but as soon as the little guy next door does something, it's on the front page. Meanwhile there's mafia everywhere, there are problems everywhere* (Marilyne, 18 years old, second generation; Lafortune, 2006, p. 86).

> *Sometimes it's like a badge of dishonor* [to be of immigrant origin] *because when it makes the news, it's always, like, "a young man of Haitian origin, a young man of African origin, a young Black man" …. Sometimes I feel directly affected* (Sébastien, 13 years old, first generation; Lafortune, 2006, p. 86).

Young boys in particular recounted frequent police intervention in their neighborhood and the suspicion with which all young Black men were treated (Lafortune, 2006, 2012). They rejected the negative images while drawing attention to distinctive attractions of their districts that were either unknown or ignored: the presence of "ethnic" commerce (Haitian, Hispanic, Asian and Maghrebis) and intercultural community organizations that gave them a sense of being "at home" and the richness arising from the presence of different ethnocultural communities (Lafortune, 2012). Girls, for their part, pointed to their generally friendly relationships with Quebecers of different origins, even though jokes and teasing of a discriminatory or racist nature sometimes came from strangers on the bus, at the grocery store, the cinema, or there was unexplained tension for which they were sometimes tempted to give a racist interpretation. It should be noted that although girls were less likely to be stereotyped, they still felt a collective depreciation (Crocker and Quinn, 2004) and said they were more affected by that than by personal attacks on their identity (Lafortune, 2006).

Once again, we observed that youth identity strategies resulted from the interaction between individual and contextual characteristics. Most young people residing in neighborhoods labeled at-risk rejected negative

images. But we also met young people who, probably because they did not have a network of close friends in the neighborhood, experienced isolation and boredom and internalized negative images or displaced them onto other members of the community. This was the case of Julien (16 years old, second generation) who experienced several tense situations and conflicts with peers in his neighborhood and school and who had been shunned by them. In a stern tone, he described neighborhood youths as a whole as "*bums with their pants always hanging down … who smoke, who think they're all that but are nothing*." Julien explained that he made sure to distance himself from such behaviors through his seriousness and good attitude at school and in public. And he plainly seemed to be seeking to gain the social esteem of adults in lieu of winning that of his peers (Lafortune, 2012). For her part, Vanessa (16 years old, second generation) displaced the negative image, trying to dissociate her block from the bad areas: "*Our street is calm, it's different*."

The distancing from neighborhoods with a "*bad reputation*" also involved the choice of moving to the suburbs for some families. Some young people saw themselves as winning out because they did not have to carry the tarnished image of Montreal's northern neighborhoods and they could engage in other types of social encounters. But others, having moved to areas with little ethnocultural diversity, described their sense of isolation and loneliness in environments where they were "*the only Black*." Joanne (17 years old, second generation) expressed a sense of exclusion living in a city where "*there weren't really any people of color*." In addition to the mocking and teasing from neighborhood children, she was especially struck by the knowledge that neighbors forbade their children to play with her. She relativized these experiences, however, excusing her former neighbors who "*just didn't understand that the world had changed*." On the other hand, she was less forgiving toward members of her community of origin "*who don't do what it takes to integrate*" and distanced herself from "*Haitians who still speak Creole, about Haiti and Haitian politics, etc*." Joanne asserted a Québécoise identity, "*even if I don't have the color*," she added (Lafortune, 2006). She no doubt adopted this assimilation strategy in order to maintain a positive identity because neither her culture of origin, which she poorly understands and holds in low esteem, nor the school where she was struggling academically offered means of raising personal esteem.

Second-generation youngsters like Joanne are frequently criticized by their first-generation peers, who fault them for internalizing the negative image of Haiti conveyed in the media and for denigrating[4] their country of origin (displaced negative identity). However, while certain identity

4. In Haiti too, young people sometimes express very harsh criticism of the country and try to distance/dissociate themselves from the group as a way to shed the tainted image (Lafortune, 2006, 2015).

strategies may seem more acceptable/desirable in the eyes of others or in terms of social and emotional adaptation (*e.g.*, complex coherence strategies), they are all effective from the point of view of the subject, who is trying to preserve an individual identity whose positivity and coherence is threatened (Camilleri, 1996).

9.4.3. Envision the Future

To develop a positive self, young people must be able to exercise control over their environment, take control of their future, and realize their potential through action. In so doing, they can answer the underlying question, "Who am I?" and related questions, such as: "What is my place, my role, my future here?"

The participants' answers to these latter questions often seemed timid and their hopes limited. Indeed, despite their determination, many young people expressed concern about their future. Unemployment and job insecurity affecting even loved ones with diplomas seemed to discourage many of them and reinforced the idea that education would not bring them desired social mobility (Cyr, 2002). Patrick (16 years old, second generation) expressed it this way: "*As a Haitian? … in the career that I want, it seems that if it was between a Black and a White, they'd more likely take the White …. I would need more credits; if, for example, I spoke another language it would get me farther. There, they would take me*" (Lafortune, 2006, p. 71).

Supported and encouraged by their loved ones, many intended to persevere until they could make their own way. But those who did not benefit from strong family or social support seemed to be discouraged, and there was cause for concern that they may drift toward the fringes or become trapped by job precarity, thereby endorsing the mechanisms of social determinism (Lafortune, 2012, 2015).

For Patrick, succeeding in life also took on a different meaning. Often, it was a matter of avoiding problems and obstacles encountered by family and friends through further education. Success comes not from "*living on welfare*," "*working in a factory*," "*washing dishes in a restaurant*" or "*driving a taxi*" but from "*having a stable job*" or "*not wanting for money*." It is also a question of rejecting the beaten path: careers in nursing, social work or education to which Haitian-origin workers seem restricted. These young people wanted to have the choice and the right to achieve their dreams without being overwhelmed by the constraints and pitfalls associated with skin color and country of origin and did not want to yield to the pressures of family or community. In this respect, second-generation youth were more likely to challenge prejudice, discrimination and racism, compared to their first-generation peers, particularly those who arrived in Quebec as early adolescents. Although many were Canadian citizens, most

first-generation youth considered themselves to be foreigners and, as such, seemed less offended by the fact that they did not enjoy the same privileges as "entitled" groups (native Quebecers, especially "old stock" Québécois). Many young people limited their ambitions despite an excellent academic record and said, for example, that a career in nursing would be more accessible than a career in medicine (Lafortune, 2012). For all, education, in spite of the challenges they faced at school, was seen as the best means of social advancement.

Conclusion

In this chapter, we asked ourselves about the conditions for the emergence of a positive identity among young people of Haitian origin in Quebec, both first and second generation. We have emphasized that, in order to develop a positive self-perception, the individual needs to have a positive image of himself or herself and believe that others also take a positive view of him or her (Dei, 2000; Douville and Galap, 1994). Using the conceptual framework of identity strategies, we analyzed the experiences of young people of Haitian origin in Montreal and highlighted the challenges they faced in their identity-building process on a personal and communal level.

Collectively, they were members of a community that faced many socioeconomic integration challenges and had a stigmatized collective image. This tainted collective image affected, to varying degrees, all its members, unduly restraining the possibility of accomplishment. It affected the identity-building of youth, who developed strategies aimed at preserving a positive self-image (*e.g.*, overcompensating and internalizing stigma).

On a personal level, young people were confronted with a double or even triple socialization between family, school and their peer groups; they had to make choices between the values/roles/models offered by these influences to answer the question, "Who am I?" They generally managed to make the most of each of the cultures in which they participated. Their strategies were complex and varied according to the situation, the moment and the personal history of the young person. Membership in the first or second generation; the social environment of origin; gender and positive or negative experiences in the family, school, and elsewhere were all factors influencing their postures and identity strategies.

While success at school appeared to be a necessary prerequisite for developing a positive self-image, many young people perceived it as insufficient. They believed they had to have something "extra" because they were not sure they would be treated fairly in the labor market or in the workplace. As for young people who were more academically vulnerable, the importance of experiencing accomplishments through their actions

became all the more fundamental as their educational troubles and failures endowed them with a negative self-image and made it more difficult to envision their future (Lafortune, 2012). Finding a place in society through socioeconomic integration to have a handle on the future and to succeed through action appeared to be a major challenge.

It is obvious that the combination of the youths' experiences in their various environments and the images projected back to them at home, at school, and elsewhere influenced their self-perception and identity strategies. In this respect, the experience of boys differed from that of girls, and we believe it is important to pay particular attention to the educational and social integration challenges that boys face. Some lines of inquiry should be studied more in depth, such as the differentiated socialization patterns of girls and boys in families; the representations of Black boys in North American societies and the impact of these on their educational, social and professional trajectories.

Finally, the experiences of these young people and the identity challenges they faced were very similar to those experienced by youths from minority and marginalized groups in the West (*e.g.*, North Africans in France, Blacks and Latinos in the United States). Can the experiences of young people in the Haitian diaspora in Quebec be compared to those of young people in Haiti? It seems to us that both cases involve issues of positive self-construction in a context of poverty and stigmatization (Jean-François, 2011; Lafortune, 2012). In a larger framework, the question of identity seems inseparable from the socioeconomic and political stakes (power relations) which, in a context of inequity, largely determine the place of each individual on the international stage. The actors try to position themselves individually, but they do so as members of a given sexual, social and ethnocultural group, in contexts where they have little maneuvering room. Young people of Haitian descent in Montreal are working, in this sense, to build a positive identity and a place of belonging as Black youth in North America. For many, it is not so much a question of defining oneself in relation to the borders of a nation (Canada, Haiti) as it is of giving meaning to their lives through attachment to and engagement in immediate (family, association) and/or transnational networks (Vatz-Laaroussi and Bolzman, 2010).

References

AMIN, A. (2012). "Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation: deux modèles complémentaires", *Alterstice*, vol. 2, no. 2, p. 103-116.

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

BERNARD, L. and C. McALL (2004). "La surreprésentation des jeunes Haïtiens dans le système Québécois de protection de la jeunesse", *Intervention*, vol. 120, p. 117-124.

BERRY, J.W. (2005). "Acculturation: Living successfully in two cultures", *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 29, p. 697-712.

BOURHIS *et al*. (1998). "Immigration et intégration: vers un modèle d'acculturation interactif", *Cahiers des conférences et séminaires scientifiques*, no. 6.

BRACONNIER, A. (1998). "Les adieux à l'enfance", in J.C. Ruano-Borbalan (ed.), *L'identité, l'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences humaines, p. 75-145.

CAMILLERI, C. (1989). "La culture et l'identité culturelle: champ notionnel et devenir", in C. Camilleri and M. Cohen-Émerique (eds.), *Chocs de culture: concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, p. 21-76.

CAMILLERI, C. (1990). "Identité et gestion de la disparité culturelle: essai d'une typologie", in C. Camilleri *et al*. (eds.), *Stratégies identitaires*, Paris, Presses universitaires de France, p. 85-110.

CAMILLERI, C. (1996). *Stratégies identitaires: les voies de la complexification*, Presentation to the 16th Congress of the Association Internationale pour la Recherche Interculturelle (ARIC), Montréal, Québec.

CHICHA, M.-T. AND É. CHAREST (2008). *L'intégration des immigrés sur le marché du travail à Montréal*, <http://irpp.org/fr/research-studies/choix-vol14-no2/>, Page accessed on June 15, 2017.

CLAES, M. and L. LANNEGRAND-WILLEMS (2014). *La psychologie de l'adolescence*, Québec, Presses de l'Université de Montréal.

CLANET, C. (1993). *L'interculturel: introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.

COLLINS, P.H. (2004). *Black Sexual Politics: African Americans, Gender and the New Racism*, New York, Routledge.

COMITÉ CONSULTATIF JEUNESSE (2012). "L'insertion en emploi des jeunes immigrants de première génération: le cas de quelques régions du Québec", <http://www.tpdsl.org/upload/File/ccj_avis_jeunes_immigrants_2013.pdf>, Page accessed on June 15, 2017.

COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE ET DES DROITS DE LA JEUNESSE (CDPDJ) (2010). *Profilage racial. Document de consultation sur le profilage racial*, <http://www.cdpdj.qc.ca/Publications/profilage_racial_consultation.pdf>, Page accessed on June 15, 2017.

CONSEIL SCOLAIRE DE L'ÎLE DE MONTRÉAL (CSIM) (1981). *Le jeune Haïtien en milieu scolaire montréalais*, Montréal, Conseil scolaire de l'île de Montréal.

CROCKER, J. and D.M. QUINN (2004). "Psychological consequences of devalued identities", in B.M. Brewer and M. Hewstone (eds.), *Self and Social Identity*, Malden, Blackwell Publishing, p. 156-221.

CYR, A. (2002). "Pluralisme et citoyenneté: le discours de la première génération d'immigrants haïtiens", *Études canadiennes*, vol. 53, p. 33-50.

DE GAUJELAC, V. (2002). "Identité", in J. Barus-Michel, E. Enriquez and A. Lévy (eds.), *Vocabulaire de psychosociologie, références et positions*, Paris, Érès, p. 176.

DE GAUJELAC, V. and I. TABOADA-LEONETTI (1994). *La lutte des places*, Paris, Desclée de Brouwer.

DEI, G.J.S. (2000). *Removing the Margins: The Challenges and Possibilities of Inclusive Schooling*, Toronto, Canadian Scholar Press.

DESRUISSEAUX, J.-C. *et al*. (2002). "Jeunes Haïtiens de Montréal et déviance: frustration, méfiance et mauvaises fréquentations", *Revue québécoise de psychologie*, vol. 23, no. 3, p. 43-55.

DOUVILLE, O. and J. GALAP (1994). "Stratégies identitaires à l'épreuve du déracinement: l'exemple antillais", *Bulletin de psychologie*, vol. 419, no. 48, p. 332-347.

DOUYON, E. (1993). "Relations police-minorités ethniques", *Santé mentale au Québec*, vol. 18, no. 1, p. 179-191.

DOUYON, E. and A. NORMANDEAU (1995). *Justice et communautés culturelles?*, Montréal, Méridien.

GAUTHIER, E. (1999). "Dynamique identitaire en situation migratoire", *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, vol. 31, p. 73-99.

GLASMAN, D. (2004). "Qu'est-ce que la déscolarisation?", in D. Glasman and F. Oeuvrard (eds.), *La déscolarisation*, Paris, La Dispute, p. 13-69.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC (2012). "Deux ans après le séisme", <http://www.midi.gouv.qc.ca/fr/presse/communiques/com20120111.html>, Page accessed on June 15, 2017.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC (2014). "Portrait statistique de la population d'origine ethnique haïtienne au Québec en 2011", <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-haitienne-2011.pdf>, Page accessed on June 15, 2017.

GRENIER, G. and S. NADEAU (2010). *Why is Immigrants' Access to Employment Lower in Montreal than in Toronto? Working paper No. 1005E*, Ottawa, University of Ottawa.

ICART, L. (2006). "Haïti-en-Québec: notes pour une histoire", *Ethnologies*, vol. 28, no. 1, p. 45-79.

JEAN-FRANÇOIS, L. (2011). *Comment devenir "Je" dans un monde qui vous met hors-jeu? Le défi de la construction d'un individu-sujet chez les jeunes du Bel-Air (Port-au-Prince, Haïti) de 1986 à 2006*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris Diderot–Paris 7.

KAËS, R. (ed.) (1998). *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Paris, Dunod.

LAFORTUNE, G. (2006). *Vécu scolaire et stratégies identitaires d'adolescents montréalais d'origine haïtienne de première et de deuxième générations*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal.

LAFORTUNE, G. (2012). *Rapport à l'école et aux savoirs scolaires de jeunes d'origine haïtienne en contexte scolaire défavorisé à Montréal*, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal.

LAFORTUNE, G. (2014). "Trajectoires socio-migratoires de familles d'origine haïtienne à Montréal", in F. Kanouté and G. Lafortune (eds.), *L'intégration des familles québécoises d'origine immigrante:enjeux sociaux, scolaires et de santé*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

LAFORTUNE, G. (2015). *Intégration scolaire de jeunes d'origine haïtienne immigrés au Québec après le séisme survenu en Haïti en janvier 2010*, Québec, Fonds de recherche société et culture.

LENOIR-ACHDJIAN, A. and P. MORIN (2008). *La situation socio-économique des minorités visibles et religieuses du Québec*, Sherbrooke, Université de Sherbrooke.

LIPIANSKY, E.M. (2000). "Hétérogénéité culturelle, stratégies identitaires, et interculturation paradoxale", *Nouveaux Cahiers de la recherche en éducation*, vol. 7, no. 3, p. 359-373.

MAALOUF, A. (1998). *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset.

MALEWSKA-PEYRE, H. (1989). "Problèmes d'identité des adolescents enfants de migrants et travail social", in C. Camilleri and M. Cohen-Emerique (eds.), *Chocs de cultures*, Paris, L'Harmattan, p. 134-167.

McANDREW, M., J. LEDENT and R. AIT-SAID (2008). "La réussite scolaire des jeunes des communautés noires au secondaire", <http://www.chereum.umontreal.ca/publications_pdf/Rapport%20final%20Jeunes%20Noirs%2030%20octobre%202008.pdf>, Page accessed on June 15, 2017.

MIMEAULT, I., J. LEGALL and M. SIMARD (2001). "Identités des jeunes régionaux de parents immigrés au Québec: métissage et ouverture sur le monde", *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 36, p. 185-215.

OYSERMAN, D. (2004). "Self-concept and identity", in M.B. Brewer and M. Hewstone (eds.), *Self and Social Identity*, Malden, Blackwell Publishing, p. 1-25.

PEIGNARD, M.E., E. ROUSSIER-FUSCO and A.H. VAN ZANTEN (1998). "La violence dans les établissements scolaires britanniques", *Approches sociologiques. Revue française de pédagogie*, vol. 123, no. 1, p. 123-151.

RACINE, L. (2009). "Haitian Canadians' experiences of racism in Québec: A postcolonial feminist perspective", in V. Agnew (ed.), *Racialized Migrant Women in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, p. 265-294.

STATISTICS CANADA (2013). "International migration 2010-2011", <http://www.statcan.gc.ca/pub/91-209-x/2013001/article/11787/tbl/tbl3-eng.htm>, Page accessed on June 15, 2017.

STATISTIQUE CANADA (2007). *La communauté haïtienne au Canada: rapport de recherche*, <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-621-x/89-621-x2007011-fra.htm>, Page accessed on June 15, 2017.

TABOADA-LEONETTI, I. (1990). "Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue", in C. Camilleri *et al*., *Les stratégies identitaires*, Paris, Presses universitaires de France.

TAP, P. (1988). *La société Pygmalion, intégration sociale et socialisation de la personne*, Paris, Dunod.

TAP, P. (1998). "Marquer sa différence: entretien avec Pierre Tap", in J.C. Ruano-Borbalan (ed.), *L'identité, l'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, p. 9-10.

VATZ-LAAROUSSI, M. and C. BOLZMAN (2010). "Familles immigrantes et réseaux transnationaux: des articulations théoriques aux stratégies politiques", *Lien social et politiques*, vol. 64, p. 7-25.

VINSONNEAU, G. (2002). *L'identité culturelle*, Paris, Armand Colin.

WORTLEY, S. and J. TANNER (2004). "Racial profiling in Canada: Survey evidence from Toronto", *The Canadian Review of Policing Research*, vol. 1, no. 1, p. 24-36.

CHAPITRE

10

DES JEUNES D'ORIGINE HAÏTIENNE DANS LA COURSE À L'EMPLOI À LAVAL, QUÉBEC (CANADA)

LE RÊVE ET LA RÉALITÉ

Léonel Bernard

Abstract

This chapter on Haitian youth, immigration and employment in Laval, Quebec (Canada) allows us to observe, through the evaluation of a job training program known as *Réalité jeunesse immigrante* [The Conditions of Immigrant Youth], the insertion modalities implemented by the community-based partnership, *Le Carrefour jeunesse-emploi de Laval*.

The questions raised during the course of this evaluation include the following: How can one contribute to making these youth independent when only working with the variable of financial independence? How can we introduce these youth, during their participation in this program, to values such as freedom, confidence and hope? As it relates to so-called "visible" minority youth of Laval in search of employment, are job training programs that focus solely on resume writing, interview dress code and job search techniques effective?

To address these challenges, these programs must simultaneously facilitate access to information on questions regarding the law, duties and responsibilities (Quebec Charter—the rights and liberties of individuals and the rights of youth, the Canadian Charter of rights and liberties, Public Education Law), as well as questions on democracy (individual and collective liberties); further, programs must orient the most vulnerable toward specialized resources and educate employers (or company managers) about youth related problems in general. While this program has created much hope for "visible" minority youth of Laval in search of a better future, budgetary constraints have resulted in the closing of *Réalité jeunesse immigrante.* However, these types of programs may create favorable opportunities for minority youth in other municipalities of Quebec, in other provinces of Canada and in other migrant receiving countries.

Ce texte sur les jeunes Haïtiens, l'immigration et l'emploi à Laval, au Québec (Canada) donne à observer, à travers l'évaluation d'un projet d'employabilité baptisé Réalité jeunesse immigrante, les modalités d'insertion mises en œuvre par un organisme communautaire partenarial, le Carrefour jeunesse-emploi de Laval (CJEL). Les Carrefours jeunesse-emploi sont des organismes créés à travers le Québec, dans le cadre des politiques étatiques élaborées sous la pression des milieux communautaires progressistes, au profit des jeunes pour les éloigner de l'assistance sociale. À Laval, l'arrivée de communautés d'origine immigrante et la demande des jeunes de ces communautés pour s'insérer dans un cursus d'employabilité sont à l'origine de ce projet. Il se trouve que les jeunes d'origine haïtienne sont surreprésentés dans ce projet.

Les principales questions qui ont été soulevées dans le cadre de cette évaluation ont été les suivantes. Comment peut-on contribuer à rendre ces jeunes autonomes si l'on travaille uniquement sur la variable de l'indépendance financière ? Comment peut-on parvenir à inculquer à ces jeunes, au cours de leur passage dans ce projet, des valeurs telles que la liberté, la confiance et l'espoir ? Comment peut-on les aider à renforcer ces valeurs si, déjà, ils y ont été plus ou moins exposés ? Dans la course à l'emploi, la situation des jeunes lavallois de minorités dites « visibles » est-elle différente de celle de nombreux Noirs montréalais reconnus pour être en queue de peloton ? En ce qui concerne les jeunes Lavallois de minorités dites « visibles » en quête d'un emploi, les programmes d'employabilité portant uniquement sur des apprentissages tels que la rédaction d'un curriculum vitae, le code vestimentaire en entrevue et l'initiation aux techniques de recherche d'emploi sont-ils efficaces ? Des ajustements sont nécessaires. Car, pour relever ce défi, ces programmes devraient concomitamment faciliter l'accès aux informations aussi bien sur les questions de droit que de devoirs et responsabilités (la Charte québécoise des droits et libertés de la personne et des droits de la jeunesse, la Charte canadienne des droits et libertés, la Loi sur l'instruction publique), ainsi que sur les questions de démocratie (libertés individuelles et collectives) ; diriger les plus vulnérables vers des ressources spécialisées ; sensibiliser des entrepreneurs (ou des dirigeants d'entreprises) aux problématiques relatives à la jeunesse en général. Peut-être ainsi, au fil du déploiement de la course à l'emploi à Laval, verra-t-on nombre de jeunes Lavallois de minorités visibles éviter la relégation dans le peloton de queue, contrairement aux Noirs montréalais dont plusieurs peinent encore à franchir les obstacles. Toutefois, nous avons appris que ce projet a pris fin, pour des raisons budgétaires, et cela, après avoir créé beaucoup d'espoir chez des jeunes de minorités visibles en quête d'un avenir meilleur. Pourtant, ce type de projet peut susciter de l'intérêt dans d'autres municipalités du Québec, à travers le Canada, voire dans d'autres pays d'immigration.

L'histoire de l'immigration haïtienne au Québec (Canada) a véritablement débuté dans les années 1960. Elle a d'abord été marquée par l'arrivée dans ce pays de membres du secteur professionnel tels que des professeurs, médecins, infirmières, majoritairement âgés de plus de 25 ans. Par la suite, d'autres membres un peu plus âgés et moins instruits ont émigré. Autant les premiers que les seconds arrivants ont effectué ce parcours en étant motivés par, entre autres choses, le désir de se forger un meilleur avenir. Ainsi ont-ils pu, au fil du temps, contribuer au développement du Québec[1]. Mais, pendant une bonne période de temps, on enregistra une baisse de l'arrivée des Haïtiens au Québec. Leur nombre a cependant augmenté à la suite du séisme qui a frappé le pays en janvier 2010. Parmi ces nouveaux arrivants, plusieurs sont âgés d'un peu plus de 20 ans, célibataires et sous-scolarisés. Certains ont un diplôme de fin d'études secondaires ou de technicien. Au Canada, le statut de résident permanent peut être accordé aux nouveaux arrivants soit sur la base de leur formation ou en vertu des lois et règlements relatifs à la réunification familiale ou à l'union conjugale. C'est la situation à la fois de certains jeunes nouveaux arrivants haïtiens et d'autres jeunes nés au Québec de parents originaires d'Haïti par rapport à l'emploi qui fait l'objet de notre questionnement dans cette étude. Cette situation est examinée dans le cadre de l'évaluation du projet Réalité jeunesse immigrante conçu et réalisé par le CJEL en tant qu'organisme d'aide à l'emploi. Relevons que les Carrefours jeunesse-emploi sont des organismes parapublics qui ont vu le jour au seuil des années 2000 dans plusieurs villes de la province de Québec à la faveur de politiques jeunesse mises en œuvre par le gouvernement du Québec pour, notamment, éviter que de jeunes adultes n'entrent dans la filière de l'assistance sociale. Le projet Réalité jeunesse immigrante est un volet d'intervention du CJEL qui vient en aide aux jeunes immigrants de toutes origines. Ce volet des politiques jeunesse a été mis sur pied en raison du nombre croissant de jeunes d'origines étrangères à Laval venus frapper à la porte de l'organisme. Voici donc le taux de participation des jeunes immigrés à ce projet en 2012 : Haïti (37 %) ; Maghreb (11 %) ; Amérique latine (11 %) ; Europe (10 %) ; Asie (9 %) ; Moyen-Orient (9 %) ; Afrique (7 %) ; Antilles (3 %) ; Indochine (3 %). On en déduit que les jeunes Haïtiens (ou d'origine haïtienne) sont surreprésentés dans ce projet dans la mesure où la population d'origine haïtienne à Laval était de 2 % en 2010 et que la proportion des jeunes de ce groupe ayant participé à ce projet pendant

1. Voir à ce sujet : Déjean (1978) et Samuel (2007).

cette période s'élevait à 37 %[2]. Précisons, par ailleurs, que Laval se classe en troisième position sur les plans démographique, économique et territorial après les villes de Montréal et de Québec.

Le présent texte est une version abrégée de l'évaluation du projet Réalité jeunesse immigrante effectuée pour le compte du CJEL. Le rapport de cette évaluation a été transmis au mandant en septembre 2013. Cependant, nous avons revisité cet organisme au cours de l'été 2016. Cette visite nous a permis de faire une mise à jour des informations relatives au projet Réalité jeunesse immigrante. Le résultat de cette initiative est livré à la fin du chapitre, dans une annexe intitulée « Addendum ».

En premier lieu, nous exposerons la problématique autour de laquelle s'articule l'évaluation du projet Réalité jeunesse immigrante et, en second lieu, nous présenterons le contexte et la méthode utilisée.

10.1. Le contexte et la problématique

En ce qui concerne le territoire de Laval, à notre connaissance, il n'existe aucune étude relative à la discrimination à l'embauche. Nous croyons donc utile de porter notre regard sur Montréal, là où existent des études en pareille matière. En effet, une étude réalisée en 2012 pour le compte de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) a permis de *Mesurer la discrimination à l'embauche subie par les minorités racisées* à Montréal. Elle fait état d'un désavantage significatif pour ces minorités au regard de l'emploi[3]. La méthode utilisée par l'auteur a consisté à répondre à près de 600 offres d'emploi en y soumettant pour chacune d'elles deux CV, dont l'un portait un nom québécois francophone et l'autre, un nom à consonance africaine, arabe ou latino-américaine. Les candidats fictifs avaient des diplômes identiques et des qualifications semblables. Ils avaient tous étudié et travaillé au Québec. En voici les résultats : le taux net de discrimination est de 42 % pour le candidat africain, de 35 % pour le candidat arabe et de 28 % pour le candidat latino-américain. En fin de compte, l'auteur pose la question suivante : « Ces résultats reflètent-ils la distance qui sépare, dans l'imaginaire des employeurs, chacun de ces groupes, du "Nous québécois ?" » Cependant, aucune réponse n'y est apportée.

2. Sources combinées : 1) Statistique Canada (2006). Nous relevons que l'Afrique et les Antilles n'y sont pas nommément répertoriées ; peut-être sont-elles incluses dans la catégorie « Autres pays » ; 2) CJEL (2012, p. 7).
3. Cette étude, effectuée par Paul Eid (2012), professeur de sociologie à l'UQAM, pour la Commission des droits de la personne et des droits de jeunesse (CDPDJ) est diffusée sur le site de cet organisme : <www.cdpdj.qc.ca>, consulté le 15 juin 2017.

Selon une autre étude portant sur la communauté noire de Montréal, il est noté que chez les Noirs, même parmi les diplômés universitaires, le niveau de chômage était trois fois plus élevé que chez les non-Noirs. Datée de 2001, mais portant sur les données de 1996, cette étude rapporte que le niveau de chômage des diplômés universitaires noirs était identique à celui des non-Noirs qui n'avaient pas terminé leurs études secondaires (Torczyner et Springer, 2001, p. 54). Le lien entre cette étude et celle plus récente de la CDPDJ est essentiel pour tenter d'expliquer de manière compréhensive le retard accumulé par les Noirs dans la course à l'emploi à Montréal.

En effet, pour comprendre le chômage, Krugman (2000) évoque des facteurs économiques internes tels que la faiblesse du taux de croissance, la crise de l'emploi, le faible niveau d'instruction, le manque de formation adaptée (au marché de l'emploi) (voir Krugman, 2000). Or, dans un passé relativement récent, l'Île-de-Montréal n'a pas connu de faiblesse marquée de son taux de croissance ni de crise importante de son marché de l'emploi. En 2006, notamment, son produit intérieur brut (PIB) à 4,5 % était à la hausse, pendant que son taux d'emploi représentait 66,6 % de celui de la région métropolitaine de recensement (Brosseau *et al.*, 2010 ; Institut de la statistique du Québec, 2012). Encore en 2006, Montréal affichait une posture économique suffisamment intéressante pour contribuer à l'essor de la province de Québec (Brosseau *et al.*, 2010). Pourtant, toujours en 2006, le taux de chômage des Noirs montréalais était deux fois plus élevé que celui de l'ensemble de la population montréalaise (13,4 % contre 6,6 %) (Duchesne, 2010). Les auteurs Torczyner et Springer (2001) et Eid (2012) ont levé le voile sur le fait qu'en 1996 et 2012 les Noirs de l'Île-de-Montréal ont eu moins de chances de se trouver un emploi, malgré leur niveau de scolarité, d'une part, et le degré d'adaptation de leur formation, d'autre part.

En résumé, les constats relatifs au rapport des Noirs à l'emploi à Montréal au cours des années 1996, 2006 et 2012 révèlent que ces derniers ont, sous ce rapport, essuyé un net déficit. Il semble qu'au-delà des facteurs économiques internes, la discrimination contribue au chômage parmi les Noirs de Montréal en tant que membres d'un groupe ethnicisé et racisé[4]. C'est une situation qui risque de s'aggraver en raison de la tendance lourde dans les économies modernes à l'exclusion permanente de 10 % des demandeurs d'emploi (Sorman, 2011, p. A8).

4. La discrimination, au sens de l'article 10 de la Charte (québécoise) des droits et libertés de la personne, est « une distinction, exclusion ou préférence fondée sur la "race", la "couleur", l'origine "ethnique" ou nationale (entre autres critères) qui a pour effet de détruire ou de compromettre le droit à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et libertés de la personne » (Gouvernement du Québec, 2017).

Dès lors, en finale de la course à l'emploi à Montréal, on ne peut être surpris de voir des Noirs plus nombreux dans le peloton de queue – les obstacles étant distribués de telle sorte que, pour nombre d'entre eux, le parcours se révèle plus difficile qu'autrement. Cette allégorie illustre, à souhait, la notion de traitement différentiel discriminatoire définie dont certaines personnes sont l'objet par rapport à d'autres, dans les mêmes circonstances (Farnworth et Horan, 1980). Qu'en est-il de la situation des jeunes de minorités visibles à Laval ?

À Laval, en ce qui concerne les jeunes immigrants du projet Réalité jeunesse immigrante, les dernières données disponibles révèlent que 60 % d'entre eux ont moins de 25 ans ; 23 % ne possèdent pas de diplôme d'études secondaires ; 35 % ont une scolarité dont le niveau n'est pas reconnu ; 85 % sont « issus » de minorités visibles (CJEL, 2012, p. 11). On remarque que plus de la moitié de ces jeunes sont dans une situation éducative défavorable. Mais on observe également que le taux de décrochage dans les écoles publiques francophones de Laval, où se retrouve une majorité de jeunes québécois d'origine canadienne-française, est de 30,2 % en moyenne. On estime alors qu'il y a au sein de cette majorité nombre de jeunes qui, pour diverses raisons, se trouvent dans une situation éducative presque aussi défavorable[5]. Par conséquent, la question est de savoir si les jeunes immigrants de minorités visibles de Laval font – ou sont susceptibles de faire – davantage l'objet de discrimination à l'embauche. Le cas échéant, la situation de ces jeunes peut-elle être réduite à l'inadéquation structurelle entre formation et emploi ? Comment peut-on contribuer à rendre ces jeunes autonomes si, au cours de leur passage dans ce projet, on travaille uniquement sur la variable de l'indépendance financière ? Comment peut-on parvenir à promouvoir chez ces jeunes des valeurs telles que la liberté, la confiance et l'espoir ? Comment peut-on les aider à renforcer ces valeurs si déjà ils y ont été plus ou moins exposés ? Dans la course à l'emploi, la position de nombreux jeunes Lavallois de minorités visibles peut-elle être différente de celle de nombreux Noirs montréalais ? Voilà des questions qui, parmi d'autres, peuvent guider l'évaluation du projet Réalité jeunesse immigrante du CJEL.

Mais auparavant, il convient de définir la notion de « visibilité » en lien avec une population donnée. Sur le plan sociologique, cette notion renvoie aux rapports inégalitaires dans une société donnée en lien avec l'apparence physique des individus et leur appartenance à un groupe donné. En effet, McAll *et al*. (2013, p. 279) notent que « les individus ne profitent pas ou ne sont pas victimes des inégalités en tant qu'individus,

5. L'École d'éducation internationale, étant un établissement d'enseignement spécial, est exclue de ce calcul.

mais en raison de leur appartenance catégorielle ». C'est en ce sens qu'en parlant de jeunes d'origine haïtienne on peut les présenter objectivement comme appartenant à une minorité visible.

10.2. La méthodologie

D'entrée de jeu, il nous faut souligner l'énorme problème que pose l'évaluation des programmes dans le but d'orienter les pratiques vers des interventions particulières. Dans ce champ, comme premier recours, on peut être porté à ne rechercher rien de moins qu'une efficacité semblable à celle qu'offre l'univers des sciences physicochimiques. Mais, pour cela, il aurait fallu avoir accès à des données probantes, c'est-à-dire des données dont l'efficacité a été confirmée au moyen d'expériences contrôlées.

Pour mener à bien l'évaluation du projet Réalité jeunesse immigrante, nous nous associons de préférence à la théorie migratoire de Lee (1966), qui part de la prémisse que « chaque pays, ville ou région est doté d'une charge attractive ou répulsive qui conditionne les flux migratoires d'entrée ou de sortie » (cité dans Simard, 2006, p. 435). Selon cette théorie, avant de migrer, les personnes évalueraient aussi bien les conditions de vie que le cadre de vie du territoire où elles demeurent par rapport à ceux d'autres territoires pouvant être de potentielles destinations. Cette théorie incite à considérer les représentations sociales de ces personnes en lien avec le lieu choisi comme destination. En d'autres mots, pour bien comprendre les personnes qui émigrent, il importe d'avoir une idée claire de l'« image des lieux » qu'elles rêvent d'habiter[6].

En tenant compte des aspects théoriques et pratiques de la représentation sociale, on peut imaginer la vision idéalisée dont sont généralement porteuses des populations qui se déplacent vers des villes en quête aussi bien d'anonymat que de travail. On peut également imaginer que cette vision idéalisée peut motiver des populations défavorisées à migrer

6. Pour cette référence à la théorie de la migration de Lee (1966), nous sommes redevables à l'équipe de recherche de Christopher McAll, Roch Hurtubise, Aude Fournier et Marie-Claude Rose dont le projet s'intitule « Comprendre les trajectoires de migration des milieux ruraux aux centres urbains chez les personnes sans domicile » et auquel nous avions eu un accès privilégié au cours de l'année 2013. Quant à la notion de représentation sociale, elle renvoie à une forme de savoir individuelle ou collective différente de la connaissance scientifique qui comporte à la fois des aspects cognitifs, psychiques et sociaux en interaction ; elle agirait comme « un système d'interprétation des rapports des hommes entre eux et avec leur environnement, orientant ainsi et organisant les conduites et les communications sociales » (Jodelet, 1985, p. 18).

vers les centres urbains, tout comme elle peut inciter des populations plus favorisées à migrer vers les milieux ruraux auxquels est associée l'idée romantique d'un retour à la nature et à la simplicité (Cloke, Johnsen et May, 2007). On comprend alors que de jeunes (ou de moins jeunes) Haïtiens puissent être motivés à venir s'installer au Canada, pays auquel sont généralement associés de nombreux attributs positifs telle l'occasion de vivre dans un environnement sécuritaire et de se forger un avenir meilleur. D'où l'espoir qui anime ces jeunes Haïtiens lorsqu'ils empruntent ce couloir migratoire.

Selon *Le Petit Robert*: « l'espoir est le fait d'espérer et d'attendre quelque chose avec confiance ». Mais Comte-Sponville (2000) est allé plus loin dans la définition de cette notion en affirmant que l'espérance, « c'est un désir qui porte sur ce qu'on n'a pas (un manque) dont on ignore s'il est ou s'il sera satisfait, enfin dont la satisfaction ne dépend pas de nous : espérer, c'est désirer sans jouir, sans savoir, sans pouvoir » (p. 40). Dès lors, on comprend qu'il y a entre l'espoir et la satisfaction la *durée*, c'est-à-dire le temps qui peut s'écouler entre les deux. On se rend compte que l'espoir appartient à l'univers des idées (idéel), car c'est seulement lorsqu'il est comblé qu'il pénètre dans l'univers du réel. Par conséquent, la notion d'espoir, envisagée en termes de retombées pour les participants au projet Réalité jeunesse immigrante du CJEL, semble être une piste valable pour évaluer ce projet. D'ailleurs, c'est à travers les représentations des participants à un programme qu'on peut comprendre ce qui s'y passe, et réussir à l'évaluer (Mark, Henry et Julnes, 2000, p. 3). Afin de mesurer la portée de ce projet, il faudra donc chercher à savoir, entre autres choses, le degré d'espoir qu'il inspire chez les participants.

C'est ainsi que nous avons interviewé 10 participants dans le cadre d'entrevues semi-directives. À la fin de chaque entrevue, nous avons demandé à chacun d'eux, sur une échelle de 1 à 7 (1 étant le plus faible niveau), à quel niveau il place l'espoir qui l'anime après avoir participé au projet Réalité jeunesse immigrante. Pour quelles raisons avait-il choisi ce point précis de l'échelle ? Et quelles recommandations serait-il prêt à formuler pour améliorer ce projet ?

Pour évaluer le niveau d'espoir chez les participants au projet, nous avons choisi de distribuer leurs niveaux d'espoir sur une échelle de 1 à 7 (1 étant le plus faible niveau) et ce en référence au coefficient prédictif de Guttman. C'est un instrument statistique, désigné par le symbole grec lambda λ, qui sert à mesurer le degré selon lequel la connaissance d'une variable permet, par association, de prédire avec précision une autre variable (Champion, 1970). L'utilisation que nous faisons de cette échelle pour comparer les niveaux d'espoir chez les participants au projet à l'étude est adéquate parce qu'elle s'est révélée un véritable instrument de collecte de données comparatives.

Pour ce qui est des entrevues avec les participants, elles ont d'abord été traitées selon les méthodes classiques d'analyse de données qualitatives succinctement résumées comme suit : le codage thématique et la catégorisation. Cette approche a permis de capter les représentations sociales des participants et leurs parcours migratoires, d'une part, et leurs caractéristiques personnelles et leur niveau d'espoir respectif, d'autre part. Mais, pour étayer les résultats obtenus, nous avons choisi de les soumettre à l'épreuve de la statistique descriptive.

Dans un premier temps, l'accent a été mis sur les jeunes. Ainsi, 10 entrevues ont été réalisées avec ceux qui ont participé au projet durant la période étudiée. Ils ont été sélectionnés au hasard, à partir de la liste des participants de l'année en question suivant leur origine ethnique. La raison en est que le projet comptait pour la période en question 85 % de jeunes « issus » de minorités visibles. Mais nous avons choisi, pour faire partie de l'échantillon, deux jeunes immigrants qui ne sont pas « issus » de minorités visibles. Ce sont deux jeunes Blancs originaires d'Europe centrale et d'Europe de l'Est. En faisant cet ajout atypique, nous espérions obtenir non seulement un élément de comparaison interne, mais aussi la possibilité de mieux saisir, sous un angle différentiel, l'incidence du projet sur le groupe majoritaire des participants, soit les 80 %. Dans les faits, l'échantillon a été constitué de sept jeunes Noirs d'origine haïtienne, un jeune Noir d'origine africaine et de deux jeunes Blancs d'origine européenne. La logique de l'échantillonnage est basée sur la randomisation. Enfin, pour obtenir un échantillon relativement équilibré, nous avons cherché à diversifier les genres, en retenant quatre femmes et six hommes.

Les entrevues ont été enregistrées et transcrites à des fins d'analyse. Celle-ci s'est faite verticalement, puis transversalement jusqu'à saturation. Ainsi, des variables significatives ont pu en être dégagées. Nous avons cherché ensuite à établir leur occurrence en effectuant de nombreux allers-retours d'un entretien à l'autre pour enfin capter l'émergence d'une typologie au sein des variables. C'est ainsi que nous avons pu aboutir à cinq « idéaux-types ». « Les idéaux types sont en fait le résultat d'une démarche dont l'objectif est de construire des relations abstraites et de comprendre les conduites et les expériences vécues des individus en les interprétant par les conditions historiques ou structurelles plus larges » (Schnapper, 1999, p. 112 et suivantes, cité dans Van de Velde, 2008, p. 233). Cette démarche nous a permis de tirer le maximum d'informations d'un échantillon restreint. Relevons cependant qu'en plus des entrevues réalisées avec des jeunes du projet, nous avions interviewé un ex-conseiller à l'admission et organisé un groupe de discussion avec trois conseillères. Les thématiques abordées avec ces personnes ont porté à la fois sur l'organisation interne du projet et sur les résultats de notre propre

évaluation du projet. Les informations et les commentaires ainsi recueillis nous ont permis de mieux comprendre et d'expliquer le projet Réalité jeunesse immigrante. Aussi, nos conclusions s'annoncent-elles à la fois circonspectes et prospectives.

10.3. L'ÉTUDE DE CAS

Le participant nº 1

> *Le fait d'être venu ici* [au CJE/Laval] *m'a aidé un peu… mais pas beaucoup. J'ai suivi les conseils de* [madame Une telle, son éducatrice]*… mais pas assez. Je n'étais pas prêt. Si j'étais venu maintenant, j'aurais mieux profité. Quand* [madame Une telle] *est partie, je n'étais plus motivé à poursuivre.*

Malgré cela, ce participant a placé son niveau d'espoir relié à son passage au projet à 6. Il y a été recommandé par ses parents. Il est né à Montréal dans une famille d'origine haïtienne, de classe ouvrière. Il dit être un fumeur de *pot* qui a éprouvé de la difficulté à se mobiliser et qui n'a pas réussi à conserver un emploi de manœuvre dans une compagnie de transport de marchandises obtenu après son passage au CJEL. Il a eu cet emploi par le biais d'une agence de placement. En termes de projet personnel, il compte reprendre ses études dans le but d'obtenir un diplôme d'études professionnelles en informatique. Il ne travaillait pas lors de notre rencontre en entrevue.

Le participant nº 2

> *Le fait d'être venue ici ne m'a pas vraiment aidée, parce que je n'ai pas pu trouver un emploi par moi-même. J'ai passé trois entrevues d'embauche, sans résultat. Le motif allégué par des embaucheurs était l'absence d'expérience canadienne. J'ai finalement trouvé un emploi dans le domaine de l'emballage grâce à une agence de placement. J'ai dû abandonner cet emploi pour préparer mon admission dans un programme universitaire spécialisé* [baccalauréat en nursing] *où il y a beaucoup de possibilités d'embauche. Mais, en venant ici* [au projet]*, il y a des choses que j'ai apprises. Je ne savais pas comment m'asseoir lors d'une entrevue d'embauche. Non plus, si je devais* […] *regarder l'intervieweur(e) dans les yeux en répondant à ses questions. Et non plus, s'il fallait parler sur un ton suffisamment audible. Dans mon pays, face à l'« autorité », on tend à baisser le regard, et l'on évite surtout de donner l'impression de lever le ton.*

Cette participante, originaire d'Haïti, a rejoint sa mère au Québec après de nombreuses années de séparation. Elle avait commencé des études universitaires en génie civil dans son pays d'origine. Elle a été envoyée au CJEL par une amie de sa mère ; cette dernière travaille dans

une usine. Elle dit placer son niveau d'espoir, à la suite de son passage au projet, à 3,5, et cela, en raison des difficultés qu'elle a eues dans ses démarches pour se trouver un emploi par elle-même.

Le participant nº 3

> *Le fait d'être passé ici m'a appris beaucoup de choses… On ne peut pas* [s'organiser] *tout seul. Par exemple, on ne sait pas comment prendre l'autobus, comment faire un CV. Ici, on apprend à s'orienter sur le territoire, à* [savoir] *quoi mettre et quoi ne pas mettre dans un CV, à savoir comment chercher un emploi. Pour ce qui est de l'emploi, j'en ai cherché dans la restauration, les marchés d'alimentation, le service à la clientèle, sans succès. Je n'en ai pas trouvé par moi-même. C'est finalement par le biais d'une agence de placement que j'ai réussi à trouver un emploi dans le domaine de l'entreposage. J'ai finalement abandonné cet emploi pour reprendre mes études. En septembre, je vais pouvoir entrer au cégep pour faire un DEC en informatique, et peut-être travailler à temps partiel en même temps. Je veux, après le DEC, faire des études en génie informatique, même si ça prend quatre ans. Je reviens ici régulièrement* [au CJEL], *au moins deux fois par mois, faire un CV et consulter les offres d'emploi sur l'Internet.*

Ce participant a rejoint sa mère au Québec après plusieurs années de séparation. Il a plus longuement vécu avec son père resté en Haïti. Sa mère travaille dans une usine. En ce qui concerne l'amélioration à apporter au projet, ce participant propose que soit établi un lien étroit entre jeunes et employeurs potentiels, sans préciser la formule qui permettrait d'établir un tel lien. Questionné sur le niveau d'espoir acquis à la suite de son passage au projet, celui-ci l'a fixé à 5, après avoir mentionné que « confiance en soi » traduirait mieux son acquis personnel dans les circonstances.

Le participant nº 4

> *La formation que j'ai reçue ici m'a aidé à trouver un emploi. Un CV ici est différent d'un CV en Haïti. J'ai appris qu'il fallait arriver à une entrevue d'embauche au moins 15 à 20 minutes d'avance. Par ailleurs, en Haïti, on a tendance à ne pas regarder les personnes en autorité dans les yeux… Ici, le regard doit être direct. J'ai également appris à chercher du travail sur le Net, à envoyer la demande par fax. Tout de suite après ma participation aux ateliers, j'ai trouvé un emploi. Ce n'était pas dans mon domaine. C'était un travail dans le domaine de l'emballage. J'y ai travaillé pendant six mois. Entre temps, j'ai vu une annonce pour devenir agent de sécurité. J'ai suivi des cours, et par la suite, j'ai obtenu un emploi chez GARDA* [une agence de sécurité]. *J'y travaille depuis un an et quelques mois. Le service qui est donné ici, ça fait bien mon affaire. J'ai pu en profiter. Je connais d'autres jeunes qui ont, eux aussi, trouvé un emploi. Je souhaiterais que des jeunes qui sont passés ici soient invités à rencontrer les nouveaux arrivants afin qu'ils puissent témoigner de leur propre passage.*

Âgé de 34 ans, ce participant a immigré au Canada seul, en février 2010, dans le cadre du programme Jeune travailleur qualifié. Il a terminé des études classiques en Haïti en obtenant le baccalauréat 2e partie dans sa ville natale. Il a étudié la mécanique diesel dans une école de métier à Port-au-Prince. Il compte se réorienter vers un métier de la construction, parce qu'il n'a pas pu obtenir l'équivalence pour sa formation de mécanicien. Il a vécu à Laval à son arrivée. Au moment de notre entretien, il vivait à Montréal. Il est entré en contact avec le CJEL par hasard. En quête d'un emploi, il était venu s'inscrire au bureau d'Emploi Québec situé dans l'édifice de Place Laval ; il a alors vu l'affiche du CJEL. S'agissant du niveau d'espoir que son passage au projet lui a procuré, ce participant le place à 5.

Le participant no 5

Mon petit frère se promenait dans l'édifice cherchant le bureau du Bien-Être social. Il a vu un organisme [le CJEL]. *Une fois rentré à la maison, il m'en a parlé. J'y suis venu ouvrir un dossier. Pendant un mois, à raison d'une journée ou deux par semaine, j'ai suivi des ateliers de préparation de CV, de technique de recherche d'emploi, de préparation pour passer une entrevue d'embauche. J'ai trouvé un emploi par une agence. J'y suis resté trois ou quatre mois. J'étais déstabilisé par rapport à l'horaire. Par la suite, j'ai trouvé un emploi dans une manufacture de poignées de porte. J'y suis resté un an et un mois. Après cela, j'ai travaillé dans une manufacture qui fabrique des machines pour les hôpitaux. Actuellement, je travaille à Ville d'Anjou chez un distributeur de fruits et légumes depuis quatre mois. J'ai longtemps été le seul à travailler dans la famille. J'ai réussi à payer un cours de préposée aux bénéficiaires* [dispensatrice de soins primaires aux personnes] *à ma mère, qui travaille à présent. Mon petit frère est en secondaire IV et se cherche un emploi. Mon passage ici m'a permis de développer une estime de soi. J'ai appris comment me débrouiller, comment chercher du travail sans gaspiller trop d'énergie, en utilisant un CV. Pour toutes ces raisons, je place mon niveau d'espoir, suite à mon passage au CJEL, à 6. Comme projet personnel, je souhaite suivre des cours de cuisine, avoir mon appartement, avoir une copine, continuer à faire du dessin.*

Âgé de 24 ans (lorsque nous l'avons rencontré), ce participant est originaire d'un pays d'Afrique. Il est entré au Canada avec sa mère et son jeune frère en tant que demandeur d'asile. Il était âgé de 20 ans. Avant d'atteindre la frontière canado-américaine, la famille est passée par la France et les États-Unis. Dans son pays d'origine, ce participant était rendu à la 4e année du secondaire, sur le plan de la scolarité. Après des tests d'équivalence, il a été classé en 2e année du secondaire. Il souhaite parfaire ses connaissances ultérieurement. Mais pour le moment, il préfère travailler et pratiquer le dessin comme passe-temps. Pour améliorer le projet, ce participant suggère que des rencontres sociales aient lieu entre les anciens et les nouveaux participants, qu'une galerie d'art soit créée afin que des jeunes puissent exposer leurs œuvres.

La participante nº 6

J'ai trouvé de l'information au sujet du Carrefour jeunesse-emploi de Laval sur l'Internet. J'ai alors téléphoné et pris rendez-vous. J'ai rencontré le conseiller au projet Réalité jeunesse immigrante et une animatrice par la suite. Quelques jours après, j'ai commencé à suivre des ateliers de formation. J'ai reçu une formation pour savoir comment construire un CV, des directives sur la ponctualité, la façon de s'habiller et de se comporter lors d'une entrevue d'embauche, et comment chercher du travail. J'ai travaillé à la maison sur la construction du CV, et je l'ai ramené […] *pour savoir comment l'améliorer. J'ai reçu le conseil de suivre un cours de préposée aux bénéficiaires* [dispensatrice de soins primaires aux personnes]. *J'ai suivi le cours. J'ai fait un stage et j'ai trouvé du travail au même endroit. Mon passage ici m'a beaucoup aidé. Je voulais avoir un emploi et j'en ai eu un. Ça a tellement bien marché pour moi, que j'ai emmené quelqu'un suivre le même programme. Par la suite, il m'a appelé pour me dire qu'il avait trouvé un emploi. Pour ce qui est du niveau d'espoir que mon passage ici m'a apporté, je le place à 5. Je souhaite que la Carrefour jeunesse-emploi de Laval fasse un suivi auprès des anciens bénéficiaires du projet Réalité jeunesse immigrante.*

Âgée de 29 ans, cette participante a immigré au Québec en 2010. C'est son époux, un Québécois d'origine canadienne-française, qui l'a fait venir au pays deux ans après leur mariage. Elle et lui se seraient connus en République dominicaine en 2006 et se sont mariés en 2008. Ils étaient des voisins demeurant dans le même immeuble résidentiel. Sur le plan scolaire, madame a fait la classe de rhétorique dans son pays d'origine. Par la suite, elle n'a reçu aucune formation spécialisée. Elle est la troisième d'une famille de cinq enfants. Les autres membres de la famille comptent sur elle pour les faire venir au Canada.

La participante nº 7

Je suis très satisfaite d'être passée par ici. L'information sur le Carrefour jeunesse-emploi de Laval, je crois l'avoir trouvée sur l'Internet. J'ai appelé, et j'ai pris un rendez-vous avec le conseiller au programme pour les immigrants. J'ai eu de la chance d'avoir été acceptée: j'avais 38 ans, alors que le programme a été conçu pour les jeunes âgés de 18 à 30 ans. Si je me souviens bien, j'ai été transférée dans un groupe qui accueillait des jeunes de 18 à 35 ans. J'ai suivi des ateliers de CV, de tenue en entrevue d'embauche, de technique de recherche d'emploi. Entre-temps, j'ai suivi un cours de français donné par la Commission scolaire de Laval. Ensuite, j'ai suivi un cours de préposée aux bénéficiaires et fait un stage par la suite. J'ai trouvé un emploi. D'être passée par ici m'a permis de m'améliorer. Quand je suis arrivée ici [au Québec], *je ne savais rien du pays. Mon conjoint, qui est un Québécois* [d'origine française], *n'est pas une personne qui va prendre le temps de me renseigner sur des choses du pays. Après être passée par ici, j'ai été capable de me débrouiller toute seule. Pourtant, dans mon pays d'origine, j'avais travaillé comme* Madame Sara [créole haïtien : vendeuse itinérante en économie paysanne] *voyageant à travers Haïti et en République dominicaine.*

Ce que j'ai appris au Carrefour jeunesse-emploi est comparable à la situation d'un bébé à qui on a appris à marcher. C'est pour cela que je place mon niveau d'espoir à la suite de mon passage au projet à 7.

Cette participante a immigré au Québec en 2009 à l'âge de 37 ans, parrainée par son conjoint. Elle l'a connu à l'occasion d'un voyage touristique effectué par celui-ci en Haïti. Elle s'estime chanceuse de pouvoir vivre au Québec. Elle désire suivre des cours pour devenir infirmière auxiliaire. D'origine paysanne, elle se dit peu scolarisée, mais désireuse de parfaire ses connaissances.

Le participant nº 8

J'ai suivi des cours de perfectionnement en français au Collège Montmorency. C'est de là que j'ai été référé au Carrefour jeunesse-emploi de Laval. Toutefois, j'avais déjà suivi des cours de français dans mon pays d'origine. Au projet, j'ai appris à faire un CV, j'ai été initié à la technique de recherche d'emploi, et à savoir comment me présenter dans une entrevue d'embauche. Par la suite, j'ai trouvé du travail comme livreur de pizza. Puis, je suis allé suivre des cours à l'École des métiers de la construction de Montréal pour devenir plâtrier. J'ai eu un DEP [diplôme d'études professionnelles] *en plâtrage en 2012. Depuis ce temps-là, je fais des démarches pour trouver un emploi dans mon métier ; je n'y parviens pas. La raison : pas assez d'expérience. La procédure pour avoir une carte de compétence est complexe et difficile dans ce métier. Pourtant, j'ai fait des appels. Peut-être, n'ai-je pas insisté assez ! Mais, quelquefois, je vais travailler sur appel pour une connaissance. Entretemps, j'ai travaillé à rénover le sous-sol de mon grand frère chez qui je demeure actuellement. Pour ce qui est du projet, je pense que ce que j'ai appris, c'était bon. Je place mon niveau d'espoir à 5, à la suite de mon passage au projet.*

Ce participant, âgé de 21 ans, est un jeune blanc originaire d'un pays d'Europe de l'Est. Il est arrivé au Québec en 2010, parrainé par son père, un ingénieur forestier, vivant actuellement dans l'Ouest canadien. Ses deux frères aînés, un camionneur de 32 ans et un informaticien de 23 ans, avaient déjà émigré pendant que lui et sa mère se trouvaient encore au pays d'origine. Actuellement, il vit en famille avec son frère aîné, l'épouse de celui-ci, son petit neveu et sa mère, qui les a récemment rejoints.

Le participant nº 9

Ce sont mes parents qui m'ont suggéré de venir au Carrefour jeunesse-emploi de Laval. Mon frère était venu auparavant. Aujourd'hui, il est technicien en informatique et travaille pour CGI. Je vis avec mes parents. J'ai fréquenté le Carrefour pendant environ deux semaines. J'avais 21 ans à ce moment-là. J'ai suivi des ateliers sur la manière de préparer un CV, comment répondre aux questions au cours d'une entrevue d'embauche, comment chercher de l'emploi. Actuellement, je travaille dans une épicerie. Cela, en attendant de passer mon examen de

radiotechnologue dans deux semaines. Je suis un diplômé du Collège Dawson en radiothérapie. Une fois mon examen réussi, je souhaite travailler au Québec et plus tard aux États-Unis. Pour revenir sur le temps que j'ai passé ici, je dois dire que la relation avec la conseillère était très amicale. Elle posait des questions et suscitait des réponses spontanées. Il n'y avait aucun stress ; on se sentait entre camarades. Dans le groupe, il y avait des Québécois et des jeunes d'origine étrangère. La relation entre les jeunes était très bonne ; on se sentait très à l'aise. Pour ce qui est du niveau d'espoir que mon passage au Carrefour jeunesse-emploi de Laval suscite en moi, je le place à 6. En termes d'amélioration au projet, il faudrait avoir un suivi des personnes qui y sont passées pour savoir si elles ont mis en pratique ce qu'elles ont appris.

Ce participant est né au Québec, dans une famille haïtienne de classe ouvrière. Lui et son frère ont fréquenté des institutions scolaires privées. Son père est à la retraite tandis que sa mère travaille dans le domaine de la pâtisserie.

Le participant nº 10

J'ai réellement apprécié d'être venu ici. Ce que j'y ai reçu est énorme. Il fallait que j'apprenne à présenter un curriculum à la manière québécoise ou canadienne. Le principe est de se présenter de la manière la plus simple que possible, et tout au début faire valoir ses atouts. Quant aux ateliers sur les entrevues d'embauche et les techniques de recherche d'emploi, ils furent à la fois utiles et agréables. Toutefois, je n'ai pas réussi à me trouver un vrai emploi dans ma spécialité, mais plutôt des boulots ici et là de courte durée. Pour ce qui est de l'espoir que mon passage au projet Jeunesse Immigrante me permet d'entretenir, je le place au niveau supérieur, soit à 7.

Ce participant est un Blanc dans la jeune trentaine, originaire d'un pays d'Europe centrale. Il a fait des études en histoire et en archéologie. Il a immigré par le parrainage, sa conjointe étant une citoyenne canadienne originaire du même pays que lui. Il a travaillé au Canada dans son domaine d'études pendant de courtes périodes, mais aussi dans des domaines connexes et parfois très éloignés de ses formations et de ses compétences. Il dit vouloir continuer à chercher jusqu'à ce qu'il trouve un emploi à la hauteur de ses espérances. Il vit avec son épouse qui, elle-même, occupe un emploi stable.

10.4. Les caractéristiques des participants et leur niveau d'espoir

L'analyse des représentations et des parcours migratoires des participants nous a permis d'en extraire cinq idéaux-types. Les quatre premiers de la liste ont émergé à la faveur d'un double lien dont l'un est structuré autour

du statut migratoire et de l'orientation socioprofessionnelle, et l'autre autour de l'orientation socioprofessionnelle et du marché de l'emploi, tandis que le cinquième est apparu grâce au lien entre l'origine du statut civique et le lieu de résidence actuelle. Dans les lignes qui suivent, nous ferons la description des idéaux-types tout en indiquant leur poids respectif dans l'échantillon global.

10.4.1. Les parrainés orientés

Dans cette catégorie se retrouvent principalement les femmes, qui comptent pour 30 % de l'échantillon global. Celles-ci ont rejoint au Québec soit leur conjoint, soit leur mère. Elles sont donc des personnes parrainées en vertu des lois et règlements canadiens relatifs à la réunification familiale. Et, une fois au pays, elles se sont orientées vers une carrière dans le domaine de la santé. Ce choix de carrière semble avoir facilité leur accès au marché de l'emploi. Un seul homme fait partie de cette catégorie (10 %), celui-ci ayant rejoint sa mère après plusieurs années de séparation. Son choix d'orientation s'est porté sur des études collégiales et universitaires en informatique, une fois ses études secondaires terminées.

10.4.2. Les parrainés précaires[7]

Comptant pour 20 % de l'échantillon global, ce sont de jeunes Blancs, originaires d'Europe centrale et d'Europe de l'Est. Ils sont arrivés au pays à la faveur du parrainage soit marital, soit parental. En lien avec le marché de l'emploi, ils ont respectivement le statut de personne surqualifiée et non qualifiée. Ils cherchent à se placer, sans toutefois envisager, pour le moment du moins, un éventuel changement d'orientation. Leur précarité relève de leur statut de personne sans emploi.

10.4.3. Le réfugié installé

Après être parti de son pays d'origine et s'être frayé des passages dans d'autres pays, cet homme et d'autres membres de sa famille sont venus s'installer au Québec en tant que demandeurs d'asile. Il a effectué des petits boulots, ici et là. Il est parvenu non seulement à aider les membres de sa famille, mais aussi à réaliser des projets personnels. Il recourt à l'art pour meubler son univers.

7. Dans ce contexte, l'adjectif précaire qualifie la situation d'une personne qui peine à faire le choix de son orientation occupationnelle parce que ni sa formation scolaire, ni ses expériences de travail ne correspondent aux besoins du marché de l'emploi du pays d'accueil.

10.4.4. L'autonome réorienté

Ce jeune a été accepté au pays comme immigrant indépendant en raison de sa formation. Mais il a dû changer d'orientation professionnelle faute de voir sa formation originelle reconnue, son diplôme n'étant pas homologué. Il a démontré une certaine souplesse eu égard à son plan de carrière.

10.4.5. Les héritiers à demeure

Vingt pour cent de l'ensemble des participants à l'étude sont des jeunes qui sont devenus citoyens canadiens soit par la filiation (*jus sanguinis* ; l'un des parents ou les deux ayant acquis la citoyenneté canadienne), soit en raison de leur naissance sur le sol québécois (*jus solis*), et cela, conformément au droit canadien de l'immigration. De plus, ces jeunes ont en commun le fait que leurs parents ont immigré avant leur naissance. Ils sont donc des *héritiers* de la citoyenneté au regard de la sociologie de l'immigration et du droit. Par ailleurs, parce qu'ils vivent encore sous le toit parental, ces jeunes nés au Québec de parents immigrés sont en quelque sorte des héritiers à demeure.

Cela étant, il nous faut souligner que les perspectives sociologiques combinées de l'immigration et du droit qui participent de la représentation des héritiers à demeure s'opposent au point de vue proposé par la notion de « deuxième génération ». Car cette notion, communément utilisée pour désigner ces jeunes, laisse faussement entendre que le statut d'immigré peut être transmis naturellement d'une génération à l'autre[8].

Par ailleurs, nous retenons que la moitié des héritiers à demeure peut à la fois se mobiliser pour se trouver un emploi et faire des études, tandis que l'autre moitié paraît difficilement mobilisable en raison d'un problème de consommation de cannabis. Cette observation nous amène à penser que nombre de jeunes Québécois d'origine canadienne-française

8. À propos du phénomène de la naturalisation du statut des jeunes nés de parents immigrés par le discours de sens commun, Robert Miles (1991, p. 141) apporte l'éclairage suivant : « Alors que la notion de "deuxième génération" est passée dans le discours de sens commun où elle est largement utilisée, elle reste problématique en tant que catégorie analytique. En effet, l'idée d'une deuxième génération implique qu'il y a continuité et succession par rapport à une (première) génération précédente. Étant donné que la génération antérieure était constituée d'une population d'immigrés, suggérer que leurs enfants constituent la deuxième génération conduit à l'implication erronée qu'ils forment, en conséquence, une deuxième génération d'immigrés, naturalisant ainsi le statut d'immigré, et le construisant comme s'il pouvait être transmis de génération en génération. Si l'on doit raisonner en termes de génération et de nombre, il serait plus juste de décrire ces jeunes comme constituant une "première" plutôt qu'une "deuxième génération" ».

(des jeunes Blancs), domiciliés chez leurs parents, peuvent adopter la même posture. Reste seulement à savoir dans quelle proportion ! Cet *a priori* ouvre une nouvelle piste de recherche de type comparatif.

10.5. Analyse, résultats et interprétations

Une appréciation globale de la participation au projet permet d'observer que la moitié des participants, soit 50 %, place leur niveau d'espoir au sommet de l'échelle, le situant entre 5 et 7, tandis que l'autre le place aux niveaux moyen supérieur et moyen inférieur, soit entre 5 et 3,5. Aucun des participants n'a placé son espoir à un faible niveau. En classant l'échantillon selon le genre, on constate que les femmes forment la majorité des parrainés orientés et que, dans cette catégorie, les niveaux d'espoir se situent entre 3,5 et 7. Vraisemblablement, cette attitude par rapport à l'espoir résulterait à la fois de la débrouillardise et de la pugnacité de nombreuses femmes haïtiennes. Ces traits de personnalité sont en quelque sorte soulignés par Mintz (1964, 1974), qui rapporte qu'à la suite de la révolution haïtienne anti-esclavagiste ayant culminé en 1804, on a relevé l'émergence d'une classe de commerçants, en majorité de sexe féminin, qui contribua à l'essor de l'économie nationale[9]. S'il est vrai que le court récit de la participante n° 7 au sujet de ses tournées de commerçante peut être l'indice de la persistance de ce rôle majoritairement féminin dans l'économie d'Haïti, il est concevable qu'un tel rôle puisse représenter une facette de l'identité culturelle de ce pays.

Quant aux hommes de notre échantillon, ils répondent à des idéaux-types plus variés, mais leurs niveaux d'espoir se distribuent sur un éventail plus restreint, soit entre 5 et 7. Parmi les hommes, ce sont les parrainés précaires et les héritiers à demeure qui ont placé leur espoir au plus haut niveau, soit à 5 et à 7, d'une part, et à 6, d'autre part. Il est probable que ces hommes, étant relativement privilégiés à cause de leur situation de parrainés et d'héritiers à demeure, aient développé une certaine quiétude, voire une certaine liberté d'esprit qui les rend plus aptes à se projeter dans l'avenir. Pour ce qui est du réfugié installé, son détachement réel ou symbolique d'avec son pays d'origine peut avoir suscité un désir de s'ancrer davantage dans le milieu d'accueil ; peut-être aussi que le travail et la pratique de l'art pictural lui ont servi d'exutoire. Ainsi, dans son cas, se réaliser est devenu possible en dépit de la précarité de ses conditions matérielles d'existence. Il n'est donc pas étonnant de voir ce réfugié installé placer son niveau d'espoir à 6. Quant à l'autonome réorienté, à cause de la non-reconnaissance de sa formation originelle qui pourtant constituait le critère de son admission au pays, il a dû faire face à l'impératif d'un

9. Voir à ce sujet Mintz (1964, p. 256-286, 1974, p. 115-146).

changement de carrière. Dans son cas, être forcé de changer de carrière et placer son niveau d'espoir à 5 témoigne d'une ferme volonté de s'intégrer socialement et économiquement.

Relevons, par ailleurs, que tous les participants ont suivi des ateliers dont le contenu portait sur la préparation d'un curriculum vitae, la tenue vestimentaire et l'attitude en entrevue et les techniques de recherche d'emploi. Mais seulement un parrainé orienté a bénéficié du service d'orientation scolaire et professionnelle du CJEL en allant suivre des cours pour devenir préposée aux bénéficiaires (participant nº 6).

En résumé, les caractéristiques des participants en lien avec leur niveau d'espoir respectif se décrivent comme suit : les parrainés orientés représentent 40 % des participants avec une moyenne du niveau d'espoir à 5,12 ; les parrainés précaires, 20 % des participants avec une moyenne du niveau d'espoir à 6,00 ; les héritiers à demeure, 20 % des participants avec une moyenne du niveau d'espoir à 6,00 ; le réfugié installé, 10 % des participants avec un niveau d'espoir à 6,00 ; l'autonome réorienté, 10 % des participants avec un niveau d'espoir à 5,00.

Voilà les résultats obtenus au moyen de la statistique descriptive. Ces résultats indiquent que tous ont fait un gain d'espoir se situant aux niveaux moyen et supérieur après avoir participé au projet Réalité jeunesse immigrante. Donc, sur ce plan, le projet est viable.

Conclusion

À travers l'évaluation du projet Réalité jeunesse immigrante du CJEL, nous avons cherché à savoir si les jeunes de minorités visibles, nommément des jeunes d'origine haïtienne, pouvaient être victimes de discrimination en emploi à Laval. Si oui, que pouvait faire le projet pilote Réalité jeunesse immigrante du CJEL pour contrer ce problème. Nos résultats d'analyse montrent que chacun des jeunes participants au projet, quel que soit l'idéal type auquel il appartient, considère avoir fait un gain en termes d'espoir. Mais ce projet, une fois replacé dans son contexte d'émergence, en l'occurrence un CJEL, donne à penser que son objectif fut essentiellement d'éloigner ces jeunes de l'assistance sociale. Par conséquent, le gain d'espoir obtenu par leur participation paraît inopiné.

En effet, les parrainés orientés ont réussi à se placer, soit en occupant un emploi ou en poursuivant des études secondaires ; l'autonome réorienté a réussi à se placer en ayant un emploi ; l'un des héritiers à demeure a réussi à se placer sur le double plan du travail et de la formation professionnelle ; le réfugié installé est lui aussi parvenu à se placer sur le plan du travail. Toutefois, l'un des héritiers à demeure et les deux parrainés précaires n'avaient pas encore réussi à se trouver un emploi lorsque nous les

avons rencontrés. On peut donc affirmer que la plupart des jeunes participants au projet sont parvenus soit à se trouver un emploi ou à poursuivre des études, soit à faire des projets d'étude ou à se réorienter. Certes, tous ont acquis de l'espoir à différents niveaux.

Mais l'espoir relève de l'univers des représentations. Or les représentations, pour remplir leur fonction socialisante, doivent, théoriquement, s'adapter aux contraintes de l'environnement. Cela signifie que les représentations doivent être façonnées de telle sorte que les conduites et les modes de communication afférents s'expriment à l'intérieur des sphères de la légitimité et de la légalité (Habermas, 1987, p. 35). Mais, en réalité, cet arrimage des conduites et des modes de communication avec les sphères réglementaires et juridiques ne va pas de soi, car, généralement, le contexte social dans lequel interagissent les acteurs change. Par conséquent, leur conduite se module au gré de leurs intérêts et selon les enjeux. Surgissent alors parfois des phénomènes de rupture qui débouchent sur la violence, emportant ainsi toutes les bonnes intentions. Qu'on pense aux situations critiques que peuvent engendrer la discrimination ou le traitement différentiel discriminatoire !

À cet égard, le sociologue et historien Gérard Bouchard (2013), parlant des enfants d'immigrants et de la « difficile intégration sociale et économique d'une bonne partie d'entre eux malgré une intégration culturelle grâce à l'école », affirme que ceux-ci « en viennent à percevoir ce blocage comme une rupture de contrat ». Ce qui, observe-t-il, « donne lieu au phénomène des "banlieues" en France », de même qu'en Suède, souligne-t-il, où 80 % des habitants des quartiers en colère sont des immigrés, dont un bon nombre ont été accueillis, dans un élan de générosité de la part de ce pays, en raison des troubles survenus au Moyen-Orient, sans pour autant réussir à les intégrer, en raison, notamment, de facteurs reliés à la discrimination. Il rappelle que « le Québec […] a connu son Montréal-Nord ». Il fait ici référence à l'émeute qui eut lieu au lendemain du décès du jeune Freddy Villanueva, abattu par un policier le 9 août 2008, lors d'une intervention policière dans un parc de cet arrondissement socialement et économiquement défavorisé et à forte densité d'immigrés.

Rappelons que des études sociologiques et économiques concernant les Noirs de Montréal ont révélé que ceux-ci accusent un important retard en ce qui concerne l'accès à l'emploi à cause de facteurs tels que la discrimination et le traitement différentiel discriminatoire, des facteurs qui contribuent non seulement à la création d'inégalités sociales, mais aussi à leur renforcement (voir le chapitre 12 du présent ouvrage).

De pareilles études n'existent pas sur les Noirs de Laval. Cependant, s'agissant de jeunes Lavallois de minorités visibles – de jeunes d'origine haïtienne notamment – en quête d'un emploi, les programmes d'employabilité portant sur des apprentissages tels que la rédaction d'un curriculum

vitae, la tenue vestimentaire et l'attitude en entrevue et l'initiation aux techniques de recherche d'emploi sont très utiles. Mais ils risquent de ne pas suffire et des ajustements sont donc souhaitables. Pour relever le défi, ces programmes devraient concomitamment faciliter l'accès aux informations aussi bien sur les questions de droits que de devoirs et responsabilités (la Charte québécoise des droits et libertés de la personne et des droits de la jeunesse, la Charte canadienne des droits et libertés, la Loi sur l'instruction publique) ainsi que sur les questions de démocratie (les libertés individuelles et collectives) ; diriger les plus vulnérables vers des ressources spécialisées ; favoriser l'établissement et le renforcement de liens aussi bien avec la collectivité locale qu'avec des pairs positifs et des entrepreneurs (ou des dirigeants d'entreprises) ; sensibiliser ces derniers aux questionnements relatifs à la jeunesse en général. De tels ajustements pourraient avoir de meilleures chances de réussir à combler les réels besoins de ces jeunes.

En effet, parmi les promesses que ces ajustements renferment, nous en entrevoyons au moins deux. La première est que les jeunes immigrants de groupes minoritaires ethnicisés et racisés parviennent à conquérir – ou à reconquérir – le pouvoir d'infléchir le cours de leur propre destin. La seconde est que l'espoir qui les anime en soit nourri au point de donner une impulsion à leur intégration sociale et économique.

Néanmoins, si l'espoir peut être un facteur de cohésion sociale, il peut aussi s'évanouir sous le poids de la durée de son passage au réel, et faire ainsi place au désenchantement et à la rupture. Certes, l'espoir qu'a incidemment insufflé aux jeunes leur participation au projet Réalité jeunesse immigrante est un atout formidable. Nos résultats d'analyse ainsi que leurs interprétations révèlent, en effet, une perspective d'avenir pour un tel projet. Toutefois, malgré sa programmation inspirante, ce projet ne constitue pas une panacée. Car, « il n'y a pas "de panacée sociale". Il y a tous les jours un progrès à faire, mais non pas de solution immédiate, définitive et complète » (Gambetta, 1872, cité dans Weill, 1904, p. 242)[10]. Cette perspective sur la réalité sociale donne à penser que des ajustements au programme d'employabilité, une fois mis en œuvre au moyen d'une action assidue et concertée, peuvent offrir aux jeunes lavallois de minorités visibles la possibilité d'une participation équitable à la course à l'emploi dans leur propre communauté. Peut-être ainsi, au fil du déploiement de cette course, nombre d'entre eux parviendront-ils à conjurer leur relégation dans le peloton de queue, contrairement aux Noirs montréalais dont plusieurs peinent encore à surmonter les divers obstacles auxquels ils se heurtent.

10. Cité aussi par Castel (1993, p. 385) et, plus récemment, par Peñalva (2009, p. 58).

Annexe : Addendum

Comme annoncé en introduction, nous avons revisité le CJEL le 15 juin 2016 à travers un entretien avec madame Christiane Pichette, la nouvelle directrice de cet organisme. Ainsi, une mise à jour des informations relatives au projet pilote Réalité jeunesse immigrante a-t-elle pu être réalisée. Nous avons alors appris, d'une part, que ce projet n'est plus en cours en raison de l'absence de subvention de la part d'Emploi Québec, et, d'autre part, que les Forums Jeunesse, ces lieux de discussion et de promotion des intérêts des jeunes du Québec, n'existent plus, à cause d'un arrêt de subvention de la part du Secrétariat de la jeunesse. Par la même occasion, nous avons eu accès aux récentes données statistiques relatives à la clientèle du CJEL. Celles-ci indiquent que les jeunes d'origine haïtienne forment, à l'été 2016, le groupe de jeunes immigrants qui a eu recours en plus grand nombre au service du CJEL pendant les deux dernières années, soit 83 (5,50 %) d'avril 2014 à mars 2015 et 67 (4,51 %) d'avril 2015 à mars 2016 (CJEL, 2016). En effet, la position de ce groupe de jeunes reste inchangée depuis que le projet pilote a été mis en œuvre. Ils occupent encore le premier rang parmi les jeunes immigrants d'autres ethnies, et le deuxième rang parmi l'ensemble des demandeurs de service à cet organisme (après les jeunes Québécois). Certes, le projet Réalité jeunesse immigrante n'existe plus. Pourtant, ce projet avait fait souffler un vent d'espoir sur des jeunes de minorités dites « visibles » en quête d'un avenir meilleur. Peut-être que certains ajustements auraient permis à ce projet d'aboutir à de plus notables et tangibles résultats. Il reste que ce type de projet peut avoir un avenir prometteur dans d'autres municipalités du Québec, à travers le Canada, voire dans d'autres pays d'immigration.

Bibliographie

BOUCHARD, G. (2013). « Questions au ministre Drainville », <http://www.lapresse.ca/debats/votre-opinion/201305/29/01-4655755-questions-au-ministre-drainville.php>, consulté le 15 juin 2017.

BROSSEAU, J.-P. *et al*. (2010). *Profil de la collectivité de la région métropolitaine de Montréal*, Québec, Conseil Emploi Métropole.

CARREFOUR JEUNESSE-EMPLOI/LAVAL (CJEL) (2012). *Rapport annuel 2011-2012*, Laval, CJEL.

CARREFOUR JEUNESSE-EMPLOI/LAVAL (CJEL) (2016). *Rapport annuel 2015-2016*, <http://www.cjelaval.qc.ca/Rapport-2015-2016-Version-PDF.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

CASTEL, R. (1993). *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Édition Fayard.

CHAMPION, D.G. (1970). *Basic Statistics for Social Research*, San Francisco, Chandler Publishing.

CLOKE, P., S. JOHNSEN et J. MAY (2007). « The hidden and emergency services for homelessness people in rural areas », *Journal of Rural Studies*, vol. 23, p. 387-401.

COMTE-SPONVILLE, A. (2000). *Présentations de la philosophie*, Paris, Albin Michel.

DÉJEAN, P. (1978). *Les Haïtiens au Québec*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

DUCHESNE, A. (2010). « L'inégalité raciale persiste à Montréal », <http://www.lapresse.ca/actualites/montreal/201003/18/01-4261921-linegalite-raciale-persiste-a-montreal.php>, consulté le 15 juin 2017.

EID, P. (2012). « Mesurer la discrimination à l'embauche subie par les minorités racisées », <http://www.cdpdj.qc.ca/publications/etude_testing_discrimination_emploi.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

FARNWORTH, M. et P.M. HORAN (1980). « Separate justice : An analysis of race differencies in court process », *Social Science Research*, vol. 9, n° 4, p. 381-399.

GAMBETTA, L. (1872). *Discours du Havre*, Paris, Ernest Leroux.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC (2011). *Le point sur la situation économique et financière du Québec*, <http://www.finances.gouv.qc.ca/documents/Autres/fr/AUTFR_lepoint2011.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC (2017). *Charte des droits et liberté de la personne*, <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/showdoc/cs/C-12>, consulté le 15 juin 2017.

HABERMAS, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 1 : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard.

INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC (ISQ) (2012). *PIB et indice de concentration géographique de l'industrie de services fianciers, par région métropolitaine de recensement (RMR) du Québec*, <http://www.bdso.gouv.qc.ca/docs-ken/multimedia/PB01617FR_PIB_RMR1997_2010H00F00.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

JODELET, D. (1985). « Réflexion sur le traitement de la notion de représentation sociale en psychologie sociale », *Communication*, vol. 2/3, p. 14-42.

KRUGMAN, P.R. (2000). *Pourquoi les crises reviennent toujours*, Paris, Seuil.

LEE, E.S. (1966). « A theory of migration », *Demography*, vol. 3, n° 1, p. 47-57.

MARK, M., G.T. HENRY et G. JULNES (2000). *Evaluation : An Integrated Framework for Understanding, Guiding, and Improving Public and Non-Profit Policies and Programs*, San Francisco, Jossey Bass.

McALL, C. *et al*. (2013). *Comprendre les trajectoires de migration des milieux ruraux aux centres urbains chez les personnes sans domicile*, Québec, Centre de recherche de Montréal sur les inégalités sociales et les discriminations (CREMIS).

MILES, R. (1991). « Classe culture et politiques : les jeunes d'origine immigrée en Grande-Bretagne », *Les Temps modernes*, nº 540, p. 133-165.

MINTZ, S. (1964). « The employment of capital by Haitian market women », dans R. Firth et B. Yamey (dir.), *Capital, Saving and Credit in Peasant Society*, Chicago, Aldine, p. 255-286.

MINTZ, S. (1974). « Les rôles économiques et la tradition culturelle », dans R. Bastide (dir.), *La femme de couleur en Amérique Latine*, Paris, Édition Anthropos, p. 115-148.

PEÑALVA, S. (2009). « Stratégies de politique sociale et leçon de l'ajustement structurel : retour sur l'expérience argentine dans l'horizon latino-américain », <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001837/183784f.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

SAMUEL, P. (2007). *Ces Québécois venus d'Haïti : contribution de la communauté haïtienne à l'édification du Québec moderne*, Montréal, Presses internationales Polytechnique.

SCHNAPPER, D. (1999). *La compréhension sociologique : démarche de l'analyse typologique*, Paris, Presses universitaires de France.

SIMARD, M. (2006). « Hiérarchisation des territoires et dynamiques migratoires chez les jeunes : Un phénomène géographique aux effets multiples », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 50, nº 141, p. 433-440.

SORMAN, G. (2011). « Chômeurs permanents », <http://www.lapresse.ca/debats/votre-opinion/201109/12/01-4433764-chomeurs-permanents.php>, consulté le 15 juin 2017.

STATISTIQUE CANADA (2006). « Profil des communautés de 2006 », <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-591/index.cfm?Lang=F>, consulté le 15 juin 2017.

TORCZYNER, J.L. et S. SPRINGER (2001). *L'évolution de la communauté noire à Montréal : mutations et défis*, Montréal, Consortium de McGill pour l'ethnicité et la planification stratégique.

VAN DE VELDE, C. (2008). *Devenir adulte : sociologie de la jeunesse en Europe*, Paris, Presses universitaires de France.

WEILL, G. (1904). *Histoire du mouvement social en France, 1852-1902*, Paris, Alcan.

CHAPTER

11

DISCOVERING HAITIAN YOUTH'S SPIRITUAL EPISTEMOLOGY THROUGH A CULTURALLY BASED SUMMER PROGRAM IN FLORIDA

Charlène Désir, Pamela Hall, Stephanie Shaw, Wideline Seraphin and Suzanne Gallagher

Résumé

Ce chapitre, *Discovering Haitian Youth's Spiritual Epistemology through a Culturally Based Summer Program in Florida* [Mettre en évidence l'épistémologie spirituelle des jeunes Haïtiens à travers un programme d'été culturellement adapté], analyse les résultats de recherches menées sur l'épistémologie spirituelle des jeunes d'ascendance haïtienne vivant aux États-Unis. L'épistémologie spirituelle désigne la manière dont les individus reconnaissent la transcendance et comment ils utilisent et diffusent cette connaissance dans leur vie quotidienne et auprès de leur communauté. Ce chapitre étudie un programme éducatif tenant compte des réalités socioculturelles (Sociocultural Responsive Education – SCR) destiné à des jeunes d'origine haïtienne à Miami, en Floride, met en perspective religion et spiritualité, souligne la spiritualité des adolescents et des jeunes Haïtiens et présente les résultats de la recherche sur l'épistémologie spirituelle.

Le projet Émancipation des Haïtiens pour l'alphabétisation (Haitian Empowerment for Literacy Project [HELP]) a été conçu comme un programme d'été fondé sur la culture et les arts et ayant une composante spirituelle, dans le but d'améliorer l'alphabétisation des jeunes du niveau intermédiaire (lycée) d'origine haïtienne. L'étude de cas instrumentale à sujet unique a été menée au cours de l'été 2014. Soixante-six jeunes ont rédigé les énoncés d'objectifs et 22 autres ont participé à des groupes de discussion. En analysant les données de façon à la fois déductive et inductive, nous les avons organisées et encodées. L'étude a mis en évidence quatre thèmes liés à l'épistémologie spirituelle des jeunes : *a*) la spiritualité commence avec Dieu ; *b*) la spiritualité doit s'incarner dans une pratique ; *c*) la spiritualité s'exprime intellectuellement et artistiquement ; et *d*) la spiritualité a pour objectif d'améliorer la vie de ceux qui la pratiquent.

L'épistémologie spirituelle des jeunes d'origine haïtienne a été mise en évidence dans des espaces individuels (avec en premier lieu Dieu et son incarnation), des espaces interpersonnels (l'expression de Dieu à travers l'art et l'intellect) et, enfin, dans les espaces collectifs (par des efforts pour améliorer la vie des communautés et en Haïti). Les jeunes ont intégré le modèle SCR d'émancipation par l'éducation, comme le montrent les énoncés d'objectifs dans lesquels ils parlent d'eux-mêmes en termes non négatifs (c'est-à-dire les capacités, les talents, etc.), et ils ont défini le type de communauté dans lequel ils veulent vivre, où les gens vulnérables sont pris en charge et où les relations entre tous sont marquées par l'esprit de justice. Le processus d'inclusion intentionnelle d'activités spirituelles et le fait de soutenir de façon explicite la jeunesse d'ascendance haïtienne les a aidés à développer une identité positive, à reconnaître leurs talents et à envisager un avenir fait de service à la communauté et de bien-être.

[I] *was put on the earth for a specific reason—to help make the world a better place, to guide my peers to successful lives and to change the world.*
Eighth grade female participant

[I] *exist to heal, encourage and console others through the power of my poetic skills.* [I] *exist to be the one who listens to others' thoughts, feelings and problems so that* [I] *make a positive difference in one's life.*
Seventh grade female participant

Adolescence is a time when individuals begin to integrate various aspects of the self, such as one's philosophy of life, religion, spirituality, sexual orientation and career options, to develop one's identity (Schwartz et al., 2013). Identity development in adolescence is connected to the adolescent's cultural identity or association with their ethnic or racial group (French et al., 2006) and spirituality, as their critical thinking capacity may result in questioning beliefs and knowledge (Doka, 2011). Identity, including cultural identity, is shaped through the informal education of parents, family, peers and spiritual leaders (Stepick et al., 2003).

Twenty-first century life poses unique challenges for youth of Haitian descent in the US. As the poorest country in the Western hemisphere, Haiti continues to be depicted in the media with negative and disparaging images (Collins, 2013). Haitian youth continue to see their cultural reflection as among the least desirable in the West (see Chapter 7 in this volume). If youth fail to secure a strong sense of self, they will experience role confusion, which can lead to risky behavior and poor outcomes (Erikson, 1968). Haitians, in middle and high school in the diaspora, are inclined to succumb to peer pressure and engage in the repudiation of their heritage (Stepick et al., 2003).

Haitian and other Caribbean immigrants often distance themselves from African Americans to achieve economic and social mobility on their own terms and access the American dream (Waters, 1999). For many Haitian Americans, Haiti's recognition as the first independent Black republic in the western hemisphere has been the source of much nationalistic pride (Désir, 2011). Nonetheless Stepick et al. (2003) conducted one of the first longitudinal studies on Haitian youth in Miami and found that "the combined prejudices from the broader American society and those specifically within the high school urge Miami Haitian adolescents to assimilate rapidly and to simultaneously engage in ethnic suicide, to cover up their Haitian origins" (p. 121).

This chapter will incorporate and include an understanding of the challenging integration of cultural identity and spirituality in youth of Haitian descent utilizing a socioculturally responsive education (SCR).

Spirituality is the search for meaning, transcendence and life's purpose via cognitions and practices, including meditation and service (Kim and Esquivel, 2011; Wuthnow, 1998). We put forth that spiritual epistemology is how individuals know the transcendent and how they use and disseminate this knowledge in their lives and communities. Spiritual development is how spirituality and spiritual epistemology evolve over time (Benson, Roehlkepartain and Rude, 2003). SCR education incorporates students' experiences and local, home-based knowledge to inform pedagogy, curriculum and relationships (Lee and Quijada Cerecer, 2010).

Spirituality is a protective factor during adolescence, and its development is vital, particularly for at-risk students (Quinn, 2008). The evolution of adolescents' spiritual knowledge and knowing (epistemology) is a component of healthy development in adolescence; it enhances the ability to cope and leads to positive outcomes in psychological well-being and academic learning (Boynton, 2011; Kim and Esquivel, 2011). Though spiritual development is deemed an integral part of the human condition (Benson et al., 2003) and a natural aspect of human development that is connected to students' family systems and worldviews (Kimbel and Schellenberg, 2013), it is often neglected in secular educational settings due to the misguided association between spirituality and religion (Petersen, 2008).

While being aware of the role that spirituality plays within one's culture, SCR education aims to integrate students' cultural knowledge and experiences to inform curriculum design and content (Lee and Quijada Cerecer, 2010). Lee and Quijada Cerecer (2010) assert that SCR education is necessary to respond to educational inequities that negatively affect low-income youth as well as youth of color. SCR education incorporates students' lived experiences, home-based knowledge, and cultural backgrounds into the classroom and teaching (Lee and Quijada Cerecer, 2010). Adding an explicit spiritual component to the SCR curriculum has been advocated to promote well-being, healing, social growth and student resilience (Kimbel and Schellenberg, 2013).

The purpose of this chapter is to examine research findings on the spiritual epistemology of youth of Haitian descent who live in the US. These youth participated in a culturally based summer literacy program that incorporated SCR practices that explicitly promoted spiritual epistemology and development. A subgroup of the students in the program participated in a research study to explore Haitian adolescent spiritual epistemology during the 2013 seven-week summer program. The study explored the youth's descriptions, expressions, and embodiment of spirituality. This chapter will explain the context of the study, an SCR summer program in Miami, Florida; demarcate religion and spirituality; delineate the relationship between spirituality and adolescence and examine the spirituality of

Haitian American youth. Also, the chapter will discuss findings and implications of the study for enhancing the spiritual epistemology of youth of Haitian descent and their positive identity development.

11.1. The Haitian Empowerment Literacy Project (HELP)

The socio-economic success of low-income and minority youth can be supported by valuing their identity and culture and providing opportunities for these children to discover and explore cultural connections (Kitson and Bowes, 2010). Schools provide an academic context where students themselves become the teachers of their own social and cultural integration (Désir, 2006). Haitian churches can also provide contexts for cultural and religious integration (Stepick, Rey and Mahler, 2009). However, neither schools nor churches offer the full range of relevant academic, cultural and spiritual resources that are needed to effectively support the development of these children.

In response to these needs, two of the authors, Charlène Désir and Pamela Hall, created the Haitian Empowerment Literacy Project (HELP) to mentor Haitian youth along the path to college. The first cohort of the culturally based program began in the summer after the 2010 earthquake as the needs of Haitian American children and those migrating after the earthquake overwhelmed local schools in the Miami area. There was a need for more consistent support for Haitian children, which the HELP Summer Institute sought to provide through relevant cultural, academic and social skills development.

The HELP Summer Institute was a seven-week culturally based program that supported the development of cultural identity, literacy, and social skills. The program was designed specifically for middle school students in grades six through eight residing in the Miami-Dade County area, predominately in North Miami, Little Haiti, North Miami Beach and Miami Shores, where there are large populations of Haitians and Haitian Americans. HELP was developed with careful consideration given to the unique needs of Haitian and Haitian American middle school students aged 11 to 13 years.

The HELP curriculum offered a holistic education to nurture Haitian youths' intellectual, emotional, social, physical, creative and spiritual growth. HELP promoted cultural awareness through diverse arts activities (*e.g.*, poetry/spoken word, visual arts, photography, dance and drama). Students' self-esteem and self-efficacy were developed through social skills training, public speaking activities and group problem-solving activities. The program aimed to instill good decision-making, problem-solving and

critical thinking skills in the students. More importantly, the focus on making students aware of their culture, past and present, was designed to create leaders who will be a positive influence in their school, home and community.

11.1.1. HELP Program Activities and Curriculum

Each summer an overarching theme was created for the HELP program to engage Haitian youth in their academic, cultural, socioemotional, and spiritual understandings. The following were the themes for the first four years: Year 1—2010—You are a Dream Actualized; Year 2—2011—The Roots are Deep: Decolonizing the Imagination; Year 3—2012—Manifestation of God's Love; Year 4—2013—Spiritual Consciousness Connects us to the Divine Mind. The founders and teachers worked together to create a dynamic emergent curriculum for Haitian youth utilizing yearly themes as a framework for the curriculum and building on curricula from the previous year curriculum and activities that would foster the Haitian youths' understanding of self from the individual, interpersonal interactions, and within their community. The specificity of activities and curricula were influenced by longitudinal research on Haitian youth by co-founder Charlène Désir—a school psychologist with a doctorate in Learning and Teaching. Additionally, in 2009 a pilot study of Haitian middle school students in Miami provided insight on Haitian youths' social and academic needs. Responses from the participants indicated wanting a summer program to learn more about Haiti and the ability to learn from Haitian mentors that would support their social and cultural integration in the US.

The following provides a snap shot of the overall summer program as the staff linked activities to the yearly theme. The day began with breakfast and a morning meeting that included prayer, meditation, and reflection. Each day the students engaged in two hours of literacy. They also spent two hours a day engaged in art activities facilitated by a local Haitian artist that highlighted the yearly theme. Additionally, the students had fitness classes and computer classes weekly, and twice a week they took part in therapeutic social skills groups with clinical psychology interns. The program also included field trips, volunteer service activities and Haitian guest lectures.

Over a seven-week period, students in the first two weeks focused on self. They engaged in literacy activities and exercises on the interconnected history of Africa, Haiti, and the U.S. As they read materials, they also engaged in complementary art activities of their learning through drawing flags and personal duality self-portraits of their being Haitian and American. Another art activity included taking part in spoken word

workshops with a Haitian artist to create their own spoken word interpretations of Haitian history. In the third and fourth week, students begin to engage in interpersonal activities as they reflected on influences on their identity. They continued to read text relevant to their emerging ethnic and racial identity development such as *Behind the Mountains* by Edwidge Danticat (2002) and Sharon G. Flake's (1998) *The Skin I'm In*. During these two weeks, artists also supported these ideas as they facilitated students working together to create masks. Students used cloth and molded a mask on their partners' face, and vice versa. They began to understand the significance of interacting with the other and literally developing depictions of the other. Students read poems such as "We were the Mask" by Paul Dunbar to examine the social masks that they often wear and what others wear. The staff also engaged students in conversation about code switching as the highest form of intelligence whereby students were taught how to change social context quickly and adapt quickly.

During the last three weeks of the program, students engaged in activities related to community and identity. Students began to reflect on the various communities they took part in (*e.g.*, school, church, family, and neighborhoods) and engaged in activities that examined the ways in which these communities were connected. In addition, students listened to presentation from community members and then reflected as a group on significant points. Speakers included Haitian lawyers, acupuncturists, financial planners, Protestant pastors, Catholic missionaries, Vodou practitioners, spiritualists who channel angles, college students, and activists. During these last weeks, art activities included Haitian folklore, martial artists, capoeira, liturgical, and hip-hop dance. The artists who facilitated these activities helped the students develop choreography together as a group activity having them work on negotiation and creativity as a community. During this time all the students worked in various subgroups toward the final performance to showcase all they have learned during the summer.

11.1.2. Spirituality and HELP

The framework of spirituality was integrated throughout all of the activities within the HELP program. Baumgartner and Buchanan (2010) believe that there are three essential elements of a spiritual education: *a*) sense of self and belonging; *b*) respect for oneself and others; and *c*) awareness and appreciation of the unknown. In HELP, adolescents were afforded the opportunity to connect with their spiritual self through literacy and the arts, socioemotional awareness as well as fitness (*e.g.*, dance, martial arts and sports). Since the program was not affiliated with the school system, the developers had the liberty to address spirituality in the curriculum.

The HELP curriculum contained many activities that addressed the components Baumgartner and Buchanan (2010) suggest are important to spiritual education. Each day of the program, there was a morning meeting in which all staff and students gathered for an hour. Two key activities that took place during the morning meetings were the opening ritual and open discussions. The morning ritual helped create a sense of self and respect for oneself and others by using positive affirmations. The affirmation stated, "I invest in myself because I invest in who I am. I invest in myself because I must invest in my fellow man. I invest in myself because I am an intricate part of life. Without me, my dreams cannot take flight." Open discussions contributed to spiritual knowing by allowing adolescents to express themselves freely (Alcott as cited in Miller, 2010). In addition to open discussions during the morning meetings, HELP students engaged in daily journal writing. The students ended the day with a closing ritual that they recited at the end of each day. The closing ritual stated, "I eat from the hands of the past; I drink from lessons of today with every day. My dreams can be brought to life and take flight." The environment of the program was designed to increase the youth's knowledge related to personal, interpersonal, and community identity using a cultural and spiritual lens.

The data for this study was taken from the 2013 summer program from a subgroup of student participants. The theme was, "spiritual consciousness connects us to the divine mind," to intentionally engage students' understanding of their spiritual epistemology or how they expressed their spirituality. This theme encouraged students to actively and consciously reflect on the intersections of their identities—self, cultural and spiritual. For example, students took part in small group discussions on spirituality and engaged in reflective exercises. The HELP program incorporated a spiritual curriculum and pedagogy as part of the SCR approach with the youth of Haitian descent and provided the context for the study of their spiritual epistemology.

11.2. Religion and Spirituality

This section distinguishes between religion and spirituality to inform the framework for the research on the spiritual epistemology of youth of Haitian descent. Many in the helping professions (*e.g.*, education, psychology, and social work) have shied away from religion and spirituality because of the difficulties in defining and quantifying these areas in empirical research and their association with religious institutions (Bert, 2011; Ruddock and Cameron, 2010). Both religion and spirituality relate to the sacred, a transcendent realm of experience (Exline, 2007). This

connection with a larger reality gives one's life meaning and can be experienced through a religious tradition or individually, directly through meditation, nature, or art (Peteet and Balboni, 2013). Both religion and spirituality have developmental aspects and involve a search for meaning (Hill et al., 2000). While sharing commonalities, we distinguish the focus and role of religion and spirituality in the lives of youth of Haitian descent.

Specifically, religion refers to the institutional forms of the sacred search, including religious belief and religious behavior, that are associated with an organized entity or tradition such as a church, Jewish community or Hindu temple (Good and Willoughby, 2006). "Religion is a multidimensional construct that includes beliefs, behaviors, rituals, and ceremonies that may be held or practiced in private or public settings, but is in some way derived from established traditions that developed over time within a community" (Koenig, 2012, p. 3). Students in the HELP program were recruited from Haitian Catholic and Protestant churches and Vodou Botanicas, where many practitioners purchase religious supplies. The youth of Haitian descent in the study participated in at least one of these three religions at some point, and these religions had informed their spiritual epistemology. The focus and role of religion for youth is to teach them the traditional beliefs, behaviors and rituals to participate in and perpetuate the institution and religious community. Religion is the organized and institutional components of faith traditions, while spirituality pertains to one's relationship with and search for the sacred that involves self-transcendence (Pargament and Lomax, 2013).

Smoker and Groff (1996) offered a useful metaphor for distinguishing religion and spirituality: religion is a map, and spirituality is the territory. "Individuals and groups often confuse the map (their socially-learned version of reality or culture or religion) with the territory (or ultimate reality)" (Smoker and Groff, 1996, p. 2). Spirituality refers to the individual experience and expression of the sacred search, one that may or may not involve organized religion (Exline, 2007). While spirituality draws on religion and religion builds on spirituality, an individual's spirituality may not fully coincide with their religious institution's teachings (Warner, 2014). Boynton (2011) defined spirituality as "the search for meaning, purpose, and connection with self, others, the universe and ultimate reality, however one understands it, which may or may not be expressed through religious forms or institutions" (p. 116). Spirituality can also be viewed as meaning-making, where individuals try to make sense of their world and find their place in it (Sink and Devlin, 2011). Wuthnow (1998) believed that spirituality entails intentionally engaging in practices to strengthen one's relationship with the sacred, including prayer, a revisioning of self, service, rituals, and storytelling. For this study, spirituality

was defined as both the search for meaning and life's purpose and the practices that deepen one's experience of transcendence, regardless of one's participation in a specific religion (Jim et al., 2015; Kim and Esquivel, 2011; Wuthnow, 1998).

11.3. Spirituality and Adolescence

Individual spirituality begins to emerge during adolescence (Benson et al., 2003; Kim and Esquivel, 2011). Youth spirituality scholars (King, 2013; Ruddock and Cameron, 2010) employ holistic theoretical constructs that frame spirituality as "a medium through which meaning is sought; [where] it may possess both personal [unobservable] and religious aspects, as well as more overtly social features, like compassion and emotional, social and intellectual connectivity to other people" (Ruddock and Cameron, 2010, p. 28). Spirituality in young people is an expanding, empowering, and connecting awareness and consciousness that involves searching for the meaning of life, feeling connected to the earth and one's community, and "seeing experiences in a larger context, having a greater vision by relating more widely and responding more effectively" (King, 2013, p. 7). Spirituality develops intuitive strengths such as an inner authority, a single-minded focus, and elaborated spiritual ideal (Ruddock and Cameron, 2010). Youth spirituality and meaning-making draw upon cultural traditions but are also untethered from organized religious practices and beliefs (Boynton, 2011). Spirituality supports adolescents' development and self-understanding and contributes to their overall health by providing coping and resilience mechanisms that ameliorate delinquency and psychopathology (Boynton, 2011).

While little has been written about youth spiritual epistemology, youth spiritual development has been identified as an important aspect of personal and social well-being (Benson et al., 2003). Spirituality as an ongoing growth process has been connected to youth development, mental health and well-being (Boynton, 2011; Moriarty, 2011). Spiritual development is generally defined as the process of growing toward self-transcendence (for example, feeling oneself to be an integral part of the universe), which includes a search for connectedness, meaning, purpose and contribution (Benson et al., 2003). Spiritual development is an intrinsic human capacity and an impulse that triggers a search for meaning, purpose and the sacred (Benson et al., 2003). Most often, it also leads to embedding one's identity within a tradition, community or practice tradition. Spiritual development is viewed as a process that focuses on spiritual change, transformation, growth, and maturation where individuals are active agents in shaping their spiritual growth (Benson et al., 2003). Spiritual development entails weaving together over time the specific and

sequential ways that an individual knows and utilizes the transcendent. Due to the limited timeframe for this inquiry, only seven weeks, spiritual epistemology served as the focus of this study. The spiritual epistemology or specific ways that middle school youth of Haitian descent spiritually know is explored in this chapter.

11.4. Youth of Haitian Descent and Spirituality

Youth of Haitian descent in the US struggle with the task of developing an identity, and even more their spirituality, due to their complex experiences of Blackness, immigration status, language and religion. This section examines experiences relevant to youth of Haitian descent in the US and their intersection with spirituality, including Black consciousness/ethnicity, migration, and religion.

11.4.1. Black Consciousness/Ethnicity

Youth of Haitian descent in the US live in a nation where Black people have experienced slavery, Jim Crow segregation and/or ongoing discrimination. "Black consciousness is the Black community focusing on its blackness in order for Black people to know not only why they are oppressed, but also what they must do about that oppression … it can be said that Black consciousness is as old as Black slavery … " (Cone, 1970, p. 49). While Black consciousness for Haitian-descended youth is somewhat informed by the Haitian national experience of victory over slavery, these youth must also contend with their experiences of discrimination and oppression in the US. Spirituality aids in making sense of oppressive circumstances or other stressful life events (Curry, 2010) and plays a prominent role in improving academics for Black students (Jeynes, 2010). Black students who integrate their spiritual beliefs into their lives believe that their academic success will enhance their socioeconomic status, self-perception and social relationships (Fife, Bond and Byars-Winston, 2011). Academic institutions can ameliorate the academic achievement gap and reduce the number of Black students dropping out of school by incorporating culturally relevant leadership and self-development that includes spirituality (McCray, Grant and Beachum, 2010). Fife et al. (2011) note that spirituality alters an individual's perception of life circumstances and influences how students see themselves as cultural beings.

Ethnic identity is how an individual identifies with their ethnic group or subgroup within the larger society (Phinney, 1990). Ethnicity is used in reference to groups that are characterized in terms of a common nationality, culture or language (Betancourt and Lopez, 1993). Youth of Haitian descent differ from African American youth, given their distinct

history, language, and religious denomination, as African Americans are more likely to be Baptists (Taylor and Chatters, 2010) and Haitians are predominantly Catholic (Nicolas et al., 2007). The youth of Haitian descent in this study, while sharing an ethnic identity, were heterogeneous in many ways, including speaking English and/or Haitian Creole, being born in Haiti or the US, and occupying various socioeconomic strata. The identity task of youth of Haitian descent is to develop a sense of self that incorporates US Black consciousness, their Haitian ethnicity, and experiences of acculturation.

11.4.2. Migration

Haitian migration has been a consistent reality for those living in Haiti and abroad. In some cases, migration allows for more financial, social and academic opportunities, while some Haitian immigrants do not experience a better life or improved financial status (Désir, 2011). Migration often results in a fragmented and at times contradictory sense of self, having to navigate social circumstances that did not exist in Haiti (Suárez-Orozco and Suárez-Orozco, 2009). Youth of Haitian descent in the US are subject to confusing and unrealistic expectations from their family that make it difficult to meet with "success" (McGoldrick, Giordano and Garcia-Preto, 2005). When Haitian children enter US schools, they are faced with norms and values that are incongruent with those of their parents. The families' primary tools are Haitian culture and religion, which are often seen as irrelevant or actively disrespected in US public schools (Mitchell and Bryan, 2007). Bilingual and immersion programs do not address the cultural integration and transitions that these children must navigate (Doucet and Suráez-Orozco, 2006). Nonetheless, Haitian parents expect that their children will succeed at school and attend college. In many cases, the children themselves must become their own experts in this transition, yet they struggle with the process of forming identity in the complex contexts of US schools. Often, parents seek the support of their churches in this process.

11.4.3. Religion

Religion has been the primary space where Haitian families seek support, guidance and a means to make meaning of their successes and challenges (Portes and Rumbaut, 2006). Religion is a complex phenomenon in the Haitian tradition because in one family there may be members who observe one or more of the three most commonly practiced religions in Haiti: Catholicism, Protestantism, and *Vodou*. The three religions provide

service to invisible spirits and pneumacentric spiritual embodiment to give Haitian immigrants a sense of worthiness and salvation goods for their health and well-being (Rey and Stepick, 2013). Catholicism and *Vodou* enjoy a syncretic relationship, sharing saints, rituals, and union with the sacred (Maranise, 2012). Protestantism, which tends to be intolerant of the other two faiths, creates conflict in families where some members practice *Vodou* or Catholicism (Alcide Saint-Lot, 2003). In developing a Haitian-based cultural literacy program on identity and culture, we could not ignore the religious influence on our students' identity. We integrated the history of *Vodou*, Catholic and Protestant faiths in Haiti as we taught the lessons on Haitian history and encouraged discussions and journal reflections on the role religion plays in Haitian identity development. This component was not included to teach differences in religious practices but as tools to explore cognitive development, spiritual understandings, and critical thinking using the SCR framework. Despite the differences between these religions, the HELP program promoted a sense of unity, fulfillment, and self-worth by respecting all traditions. The spirituality focus of the program provided a reflective lens for self-examination and understanding of students' views regarding life's purpose (Benson et al., 2003; Sifers, Warren and Jackson, 2012). No research has been found on Haitian youth spirituality in the diaspora, and the research presented in this chapter begins to address this gap.

11.5. Youth of Haitian Descent Spirituality Study

The study explored Haitian adolescent spiritual epistemology in a seven-week program during the summer of 2013. Due to the time constraints associated with this study, this inquiry explored the spiritual epistemology rather than the spiritual development of youth of Haitian descent. All students were invited to take part in the study, 22 students were purposefully sampled to represent subgroups of students in all of the four classes based on their initial interest to take part in the study and parental consent obtained during the two-week recruitment period.

11.5.1. Research Questions

The purpose of this study was to answer the following overarching research question: What is the spiritual epistemology of middle school youth of Haitian descent who participated in a culturally-relevant summer program? To answer this question, the following sub-questions were posed: How do youth describe their spiritual epistemology within the context of their culture? How do youth express themselves spiritually?

11.5.2. Data Collection

Data were collected during the summer of 2013 to examine how the students understood their spirituality. This case study used two data sources to explore the spiritual epistemology of student participants (Yin, 2013). Each subject participated in one focus group interview (for a total of four focus groups with five to seven participants each) and wrote an individual purpose statement. The interviewers asked specific questions that elicited the participants' beliefs, emotions, and experiences related to their spirituality. The questions focused on defining spirituality, describing spiritual people, and expressing one's spirituality. Students taking part in the study wrote purpose statements to foster deeper inner reflection. Throughout the seven weeks, all students participated in various activities that encouraged them to reflect on their purpose. For the purposes of the research, study participants' purpose statements were documented and analyzed for data collection objectives. The prompt that the students were given was, "(Student's name) exists to …" It allowed students to think about their strengths, talents and potential contributions.

11.5.3. Data Analysis

The analytic approach incorporated both deductive and inductive procedures. Using spiritual epistemology as a conceptual framework, data were analyzed deductively: it was anticipated that the data would address the following literature-derived categories: connectedness, purpose, and contribution (Benson et al., 2003). Data analysis occurred in two stages. The first entailed organizing and coding the data. The authors read and reread transcripts from the focus group interviews and the students' purpose statements. During this stage, preset codes were compared with transcriptions and emergent codes were also developed. The participants for the study consisted of 35% male and 65% female participants. NVIVO 8 (computer software to support qualitative research) was used to assist in handling and identifying patterns within the data. The second stage of analysis included generating final themes from the data and selecting representative quotes and examples (Marshall and Rossman, 2011).

11.6. Findings from Focus Groups

Three major themes emerged from exploring the spiritual epistemology of middle school students of Haitian descent: *a*) spirituality is connecting with God and knowing God as a change agent; *b*) spirituality is embodied in practice; and *c*) spirituality is expressed intellectually and artistically.

11.6.1. Spirituality is Connecting with God and Knowing God as a Change Agent

Participants articulated two facets of their spiritual epistemology by defining being spiritual as being connected to God and by knowing God as an active agent in their lives. For example, one male seventh grader mentioned, "*To be a spiritual person, it's like, a person who knows that they are a child of God and won't let anything break that chain*." When expounding on their understanding of spirituality, one female sixth grader stated, "*I think a spiritual person, is someone who can like really connect with God*." One female seventh grader stated, "*Being spiritual, that's when you take God inside your life*." A male eighth grader proclaimed, "*When you talk about spirituality, it's basically showing its connecting the mind and the heart to God*."

Participants articulated that "spiritual" individuals are connected to God and based on that connection, God mediated or influenced their actions and ways of thinking. One sixth-grade female participant noted, "*My mom is a spiritual. She gives devotions to God every single day.*" Students recognized God as a transforming agent. A seventh-grade male said, "*Lord I give you the most praise because of* [*sic*] *you give me a chance to change our lives for the better.*" Another seventh-grade male student added, "*If you let God inside your life, and let Him take over life … you'll be a better person.*" This understanding of connecting with God and the role God plays in their lives marks an important facet of their spiritual epistemology.

11.6.2. Spirituality is Embodied in Practice

Participants explained that prayer, meditation, a bodily experience, or being silent were ways of communicating with and being connected to God. A male eighth grader explained, "*A prayer is powerful. 'Cuz you tell God what you are thinking, what you want … and praying is like winning a billion zillion jillion dollars because God listens to prayers. He will never stop listening to your prayers*." Another female eighth-grade participant mentioned, "*So like, it's like, you know your body is a temple of God, so* [you use] *your mind when you meditate. It's like you're connecting with God, and he's telling you and speaking to you and then you just listen*." In response, another eighth-grade male student added, "*Yeah, spiritual consciousness, it's like spiritual … when you do spiritual things like meditate, prayer.*"

One female seventh-grade participant explained the connection as a bodily experience. She stated, "*Spirituality is like connecting everything in our body, like how we have our mental, emotional and our physical body …. You have to connect with God physically.*" She also expressed that the heart can serve as one way to connect to God. Another seventh-grade female participant provided an example by stating, "*spirituality, it's basically connecting the mind and the heart to God. And you have to take it, and don't let*

your mind [have] *control over your heart. Cause your mind is going to tell you a lot. You have to let your heart speak. Let God speak through your heart, so your mind can understand.*"

Participants noted the importance of enacting silence and seeking voluntary solitude when expressing spirituality. One female seventh-grade student disclosed expressing her "*way with God*" in public and states, "*it's my own secret thing, like, I can't be talking with God right there and then somebody else is there.*" Other participants expressed similar sentiments regarding being alone with God "*because there is something only Him and you should know about*" (sixth-grade male) or that connecting with God requires "*a little silence*" (sixth-grade female) and "*you just be quiet*" (seventh-grade male). Solitude was not only framed as a requirement for spirituality by these students but also as a rewarding experience, "[in silence] *you have time to yourself and time with God*" (eighth-grade female).

11.6.3. Spirituality is Expressed Intellectually and Artistically

The participating Haitian adolescents offered insightful interpretations of how spirituality exists in complex articulations. Spirituality was expressed and embodied through intellectual ability and artistic attributes. They described it as a kind of knowledge base, where spiritual people possess a particular kind of intellect that others may not have.

One female eighth-grade participant stated,

> *A spiritual person to me is a person who is wise. Wise cause a person who is spiritual needs knowledge not just about spiritual things but about their surroundings. And* [knowledge of] *their personalities and other people's personalities, so he or she will know the right thing to say* [and do] *at the right time and the right moment.*

Participants in this study had the tendency to operationalize their artistic talents in ways that would bring others to an awareness of spirituality. They described this process as an embodiment of spirituality for the purpose of edifying others. For example, a female seventh-grade participant shared that she used her vocal talents to "*attract people to come to church.*" Talking about his role as a musician in the church, a seventh-grade male participant described the importance of music as a spiritual exercise. He shared, "*I feel like when you play music, it gives an enjoyment to people and makes them happy. It makes them feel more spiritual.*"

11.7. Findings from Purpose Statements

One major theme emerged from exploring the spiritual epistemology of middle school students of Haitian descent: 1) spirituality seeks to improve lives.

The overall desire to improve the well-being of proximal others, people in the community and global populations (particularly in Haiti) was the most prominent feature in the students' spirituality. Students were open in sharing that their purpose was to provide love, care and guidance to others. Students desired to be role models to encourage better decision-making in the lives of their peers, families and communities. They expressed their desire for the world to be changed for the better and to contribute to that vision. Participants stated, "*I pray for the world so it could be a better place*" (male seventh grader); "*For my family and community to work better and to be stronger to make a difference*" (female sixth grade); "*Less wars, like more peace … less people fighting against each other, more countries coming together*" (male seventh grader) and "*To help others to change their actions*" (female eighth grader).

The participants described their purpose as helping others physically, mentally and spiritually. People who needed help included other children being bullied; poor people; the infirmed; people experiencing "*trials and tribulations*"; those without food, water, and shelter and people living in Haiti. The students explained their intentions and commitments to help others by stopping bullying, "*giving them consolation,*" providing homework assistance and "*helping others change their actions to have a wonderful life.*" Several participants explained their purpose as bringing joy, freedom and healing to others. An eighth-grade male participant's purpose was "*to bring joy to people through books and writing and to spread a message to touch people's hearts.*" And one seventh-grade female participant shared, "[I] *exist to love the poor or rich, nice and mean, and the beauty or ugly.*" Others wanted to have fun, make people smile and laugh, bring peace and perform music for everyone. A seventh-grade female participant expressed, "[I] *exist to heal, encourage and console others through the power of* [my] *poetic skills.*"

Some participants highlighted wanting to improve their community or the world in their purpose statements. One female eighth grader wrote that she "*exists to be the person who makes a real change for Black people … so our future can be great.*" Other students said they wanted to "*send school supplies to people in other countries that do not have any*" (sixth-grade female), finish college (seventh grade female) and be "*a second-generation Haitian genius*" (sixth-grade male). An eight-grade female elaborated that she "*exists to make the world a more united place and to help my country* [Haiti] *to rise from the dark shadow it is in now and help it reach the golden years it used to have.*" Another eighth-grade female participant explained that she exists to "*create something that ignites all of our collective hopes, energies and dreams.*" She continued by adding that she wants to "*bring freedom from civil commotion and violence*" and wants to "*bring public order and freedom.*"

11.8. Discussion

Spiritual epistemology is how individuals know the transcendent and how they use and disseminate this knowledge in their lives and communities. The above four themes are discussed below in relationship to the multiple spaces and uses of youth of Haitian descent's spiritual epistemology and the interplay between spiritual epistemology, positive youth identity development and SCR education.

11.8.1. The Many Spaces and Uses of Spiritual Epistemology of Haitian Youth

The spirituality of youth of Haitian descent was evident in individual spaces (connecting with God as a change agent and the embodiment of God), interpersonal spaces (the expression of God through art and intellect), and ultimately, communal spaces (seeking to improve lives in their community and Haiti). Participants' understanding of God space was reflected in the students' experience of connecting with God and God as a transforming actor in their individual lives. Their responses suggested an understanding of a sacred connection with God by allowing God to be in control of their thoughts and actions. One seventh-grade male participant articulated, "*It* [spirituality] *does involve God, but not mainly. You can, like express your spirituality by showing someone how you are inside.*" When students communicated about spirituality in an interpersonal space, they talked about expressing their intellectual and artistic gifts to others. Spirituality was important because it was a way to connect to their friends and families by sharing their gifts and visions. The participants described the space of community as where their life purpose and their gifts were used to improve the well-being of Black people, friends, families, Haiti and people needing help (*i.e.*, the poor, sick, disadvantaged, and vulnerable). Participants expressed an internal connection with and belief about God to an interpersonal or communal space where spirituality mediated or influenced one's actions and ways of thinking.

The spaces of spiritual epistemology may inform the youth spiritual development literature as well. Development connotes chronological stages, or a continuum, whereas spaces imply overlapping opportunities and configurations within which to know, embody and serve God. Older models of development (Erikson, 1968; Piaget, 1971) suggest that individuals go through distinct stages of development. Other theorists believe that development is a continuous, rather than stage or discontinuous, process (Fowler, 1995; Osler, 1991). In this study of a middle school population, the experience of spirituality appeared in overlapping spaces and places. Students' spiritual knowing was concentric and overlapped in individual,

interpersonal and community spaces. In addition to noting the spatial dimensions of spiritual knowing, the study's findings present several insights into how youth of Haitian descent use spiritual knowledge.

The HELP program encouraged students to engage multiple forms of literacy, including art, music, drama and spirituality, providing an expanded means to express and integrate their understanding. In essence, literacy was a tool to facilitate the students' spiritual expression. The HELP program provides a pedagogical model for engaging in spiritual work with young people by providing opportunities for youth to express their spiritual knowing intellectually and artistically. An academic program that only focuses on cognitive development misses the opportunity to empower youth to maximize their gifts and talents and to connect to the well-being of all in the community. Through developing a vision of their life purpose in the spirituality component of the HELP curriculum, the youth expressed their desires to guide their current and future behaviors. Spirituality was embraced and became part of the youths' identity.

11.8.2. Spiritual Epistemology, Positive Youth Identity Development and SCR Education

For the majority of Haitian youth in the HELP program, the summer program was the first time that they were able to engage in activities that supported their critical understanding and beliefs about themselves using aspects of their cultural heritage. Often, identity development for youth is compartmentalized and not fully integrated (Syed, 2010). Haitian youth who are exposed constantly to negative images of their ethnic group through media have limited opportunities to reflect and integrate their self-knowing as it pertains to cultural beliefs as they attempt to develop a positive self-identity (Wong, 2013). Adolescence involves the creation of a philosophy of life (Schwartz et al., 2013). The SCR context of the summer program provided a critical process for Haitian youth to counter negative identity images and embrace, imagine, and integrate positive images of themselves as they became cognizant of their spirituality epistemology.

Positive youth identity development in the HELP program was elicited when the young people had the opportunity to talk about themselves in non-deficient terms and to identify their gifts, talents and life purpose. Having students view themselves in the present, and future tense through purpose statements invited them to expand their knowing of self, others, and community. They voiced how they could be assets and public servants to their community and described situations where vulnerable people are taken care of and relationships are just between all people.

Youth expressed multiple ways to positively influence others and articulated their own purpose to improve the lives of others. This reflected the youth exercising agency and mirrored the aim of the SCR summer program to go from self to interpersonal to community well-being. Instead of youth of Haitian descent in the US identifying with oppressive aspects of race and ethnicity (Joseph and Hunter, 2010), the HELP students expressed their desire to uplift Black people, help people living in Haiti by sending supplies and be good role models for other Haitian youth. Spiritual epistemology informs "the intellect through increased choice [and] through a broader perspective" (Gallagher, Rocco and Landorf, 2007, p. 471), and the HELP students expressed empowered compassion (*i.e.*, desire to help others).

As a complement to SCR education's goal of weaving cultural knowledge into the curriculum (Lee and Quijada Cerecer, 2010), the HELP program wove in spirituality to strengthen positive youth identity for youth of Haitian descent in the US. The purpose statements and focus groups revealed a wide array of the students' gifts and talents, including musical ability, sense of humor, wisdom, compassion, and desire for a better and more just world. The SCR empowerment model of learning seeks to redress educational inequities experienced by youth of color (Lee and Quijada Cerecer, 2010) and emphasizes spiritual knowing as another strategy to strengthen students' positive characteristics. SCR education is an example of holistic learning theory, which delineates how spirituality expresses, informs, changes, and guides what we know and how we know (Gallagher et al., 2007). The youth of Haitian descent in the HELP program articulated an expanded spiritual epistemology in multiple spaces, with a variety of uses through an enhanced SCR program design.

11.9. Conclusion and Implications

Youth of Haitian descent face the complex task of navigating their Haitian and American identities in the US. Much of the literature focuses on their academic, social and potential economic adjustments from one generation to the next (Patel, 2012). Understanding of the Haitian experience is often clouded by preconceived ideas of history, culture, and religion that are held by researchers and research participants alike. With support, young Haitians have shown they are able to discern and integrate the deepest aspects of Haitian identity as they reach toward a fuller sense of self "across waters" that is quite different from that of their Haitian-born parents. The HELP program provided opportunities and ways of creating a self-identity that allowed participants to expand ideas of personal growth, self-understanding, and awareness toward an integration of their multiple identities. One aspect of this process was the intentional inclusion of spiritual activities in the curriculum.

Spiritual activities included honoring the youth and their family traditions and practices as a starting point. These activities were complemented by providing the youth with opportunities to discover their life purposes. When encouraged to search for meaning and purpose in their lives—an advanced expression of spiritual epistemology—students wrote reflective purpose statements. They included their relationship with God as purposeful, while others expanded on the idea of purpose as including occupations, personal relationships, and changing the world. The findings suggest that explicitly supporting youth of Haitian descent to develop their spiritual epistemology in individual, interpersonal, and community spaces helps them develop a positive self-identity.

In adolescence, there is a need for connectedness and belonging, and it is in community that young people are able to find their individual purpose and contribution to the world. The HELP spiritual curriculum and activities invited the students to consciously reflect on their relationships with self, friends, family, community, and Haiti. Adolescence is a time in which it is imperative to gain awareness of the process of self-development and the significance of one's own thoughts, feelings, and understanding to create a future that will benefit both self and community. The paradigm for Haitian "success" that has been created in the US limits the full expansion of self-development, as depictions of Haiti in both mass media and families are often fraught with negative stereotypes, leading to an implicit or explicit desire to distance oneself from such painful or stigmatized origins. Spirituality provides an expanded understanding of self and can be an important cultural lens for entry into adolescents' thought processes. As youth consider themselves part of the larger universe, spirituality becomes more expansive and liberating.

One of the purposes of creating HELP was to improve Haitian adolescents' academic and socioemotional outcomes. The 2013 program went a step further, introducing activities to support their spiritual growth. Youth programs need to include opportunities to reflect, provide examples of spirituality and spiritual lives, empower youth to envision their future and recognize the gifts of young people. The activities of the HELP program and the results of this qualitative study may provide a model for others who work with minority, immigrant or at-risk populations. Future studies could utilize a quantitative approach to examine the effect of spirituality on the psychological well-being of middle school adolescents, high school youth and emerging adults of Haitian descent to demonstrate the benefits of integrating SCR interventions to enhance youth spiritual epistemology.

References

ALCIDE SAINT-LOT, M.J. (2003). *Vodou, a Sacred Theatre: The African Heritage in Haiti*, Pompano Beach, Educa Vision.

BAUMGARTNER, J.J. and T. BUCHANAN (2010). "Supporting each child's spirit", *Young Children*, vol. 65, no. 2, p. 90-95.

BENSON, P.L., E.C. ROEHLKEPARTAIN and S.P. RUDE (2003). "Spiritual development in childhood and adolescence: Toward a field of inquiry", *Applied Developmental Science*, vol. 7, no. 3, p. 205-213.

BERT, S.C. (2011). "The influence of religiosity and spirituality on adolescent mothers and their teenage children", *Journal of Youth Adolescence*, vol. 40, p. 72-84.

BETANCOURT, H. and S.R. LOPEZ (1993). "The study of culture, ethnicity, and race in American psychology", *American Psychologist*, vol. 48, p. 629-637.

BOYNTON, H. (2011). "Children's spirituality: Epistemology and theory from various helping professions", *International Journal of Children's Spirituality*, vol. 16, no. 2, p. 109-127.

COLLINS, H.L. (2013). "The semantic war: The pen as sword in rewriting western representations of Haiti in the media", *International Journal of Francophone Studies*, vol. 16, no. 1-2, p. 191-207.

CONE, J. (1970). "Black consciousness and the Black church: A historical-theological interpretation", *The Annals of the American Aacademy of Political and Social Science*, vol. 387, p. 49-55.

CURRY, J.R. (2010). "Addressing the spiritual needs of African American students: Implications for school counselors", *The Journal of Negro Education*, vol. 79, no. 3, p. 405-415.

DANTICAT, E. (2002). *Behind the Mountains*, New York, Scholastic.

DÉSIR, C. (2006). *Lòt bò dlo: Across Waters. Haitian Students Search for Identity in U.S. Schools*, Doctoral Dissertation, Cambridge, Harvard University.

DÉSIR, C. (2011). "Diasporic lakou: A Haitian academic explores her path to Haiti pre-and post-Earthquake", *Harvard Educational Review*, vol. 81, no. 2, p. 278-296.

DOKA, K.J. (2011). "Religion and spirituality: Assessment and intervention", *Journal of Social Work in End of Life and Palliative Care*, vol. 7, no. 1, p. 99-109.

DOUCET, F. and C. SUÁREZ-OROZCO (2006). "Ethnic identity and schooling: The experiences of Haitian immigrant youth", in L. Romanucci-Ross, G.A. DeVos and T. Tsuda (eds.), *Ethnic Identity: Problems and Prospects for the Twenty-First Century*, Lanham, Alta Mira Press.

ERIKSON, E. (1968). *Identity Youth and Crisis*, New York, W.W. Norton.

EXLINE, J. (2007). "Religion and spirituality", in R.F. Baumeister and K.D. Vohs (eds.), *Encyclopedia of Social Psychology*, Thousand Oaks, Sage, vol. 2, p. 745-746.

FIFE, J.E., S. BOND and A. BYARS-WINSTON (2011). "Correlates and predictors of academic self-efficacy among African American students", *Education*, vol. 132, no. 1, p. 141-148.

FLAKE, S.G. (1998). *The Skin I'm in*, New York, Hyperion.

FOWLER, J.W. (1995). *Stages of Faith*, San Francisco, Harper.

FRENCH, S.E. *et al*. (2006). "The development of ethnic identity during adolescence", *Developmental Psychology*, vol. 42, no. 1, p. 1-10.

GALLAGHER, S.J., T.S. ROCCO and H. LANDORF (2007). "A phenomenological study of spirituality and learning processes at work: Exploring the holistic theory of knowledge and learning", *Human Resource Development Quarterly*, vol. 18, no. 4, p. 449-480.

GOOD, M. and T. WILLOUGHBY (2006). "The role of spirituality versus religiosity in adolescent psychosocial adjustment", *Journal of Youth and Adolescence*, vol. 35, no. 1, p. 39-53.

HILL, P.C. *et al*. (2000). "Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure", *Journal for the Theory of Social Behavior*, vol. 30, p. 51-77.

JEYNES, W.H. (2010). "Religiosity, religious schools, and their relationship with the achievement gap: A research synthesis and meta-analysis", *The Journal of Negro Education*, vol. 79, p. 263-279.

JIM, H.S.L. *et al*. (2015). "Religion, spirituality, and physical health in cancer patients: Meta-analysis", *Cancer*, vol. 121, no. 21, p. 3760-3768.

JOSEPH, N. and C.D. HUNTER (2010). "Ethnic-racial socialization messages in the identity development of second-generation Haitians", *Journal of Adolescent Research*, vol. 26, nº 3, p. 335-354.

KIM, S. and G.B. ESQUIVEL (2011). "Adolescent spirituality and resilience: Theory, research, and educational practices", *Psychology in the Schools*, vol. 48, no. 7, p. 755-765.

KIMBEL, T. and R. SCHELLENBERG (2013). "Meeting the holistic needs of students: A proposal for spiritual and religious competencies for school counselors", *Professional School Counseling*, vol. 17, no. 1, p. 76-85.

KING, U. (2013). "The spiritual potential of childhood: Awakening to the fullness of life", *International Journal of Children's Spirituality*, vol. 18, no. 1, p. 4-17.

KITSON, R. and J. BOWES (2010). "Incorporating indigenous ways of knowing in early education for indigenous children", *Australasian Journal of Early Childhood*, vol. 35, no. 4, p. 81-89.

KOENIG, H. (2012). "Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications", *ISRN Psychiatry*, vol. 2011, p. 1-33.

LEE, T.S. and P.D. QUIJADA CERECER (2010). "(Re)claiming native youth knowledge: Engaging in socio-culturally responsive teaching and relationships", *Multicultural Perspectives*, vol. 12, no. 4, p. 199-205.

MARANISE, A.M.J. (2012). "Investigating the syncretism of Catholicism and Voodoo in New Orleans", *Journal of Religion & Society*, vol. 14, p. 1-16.

MARSHALL, C. and G.B. ROSSMAN (2011). *Designing Qualitative Research*, Thousand Oaks, Sage.

McCRAY, C.R., C.M. GRANT and F.D. BEACHUM (2010). "Pedagogy of self-development: The role the Black church can have on African American students", *The Journal of Negro Education*, vol. 79, p. 233-248.

McGOLDRICK, M., J. GIORDANO and N. GARCIA-PRETO (eds.) (2005). *Ethnicity and Family Therapy*, New York, Guilford Press.

MILLER, J.P. (2010). "Bronson Alcott: Pioneer in spiritual education", *International Journal of Children's Spirituality*, vol. 15, no. 2, p. 129-141.

MITCHELL, N.A. and J.A. BRYAN (2007). "School-family-community partnerships: Strategies for school counselors working with Caribbean immigrant families", *Professional School Counseling*, vol. 10, no. 4, p. 399-409.

MORIARTY, M. (2011). "A conceptualization of children's spirituality arising out of recent research", *International Journal of Children's Spirituality*, vol. 16, no. 3, p. 271-285.

NICOLAS, G. *et al*. (2007). "A descriptive evaluation of religiosity among Haitian immigrants: An empirical study", *Journal of Haitian Studies*, vol. 13, no. 2, p. 60-72.

OSLER, F.K. (1991). "The development of religious judgment", *New Directions for Child Development*, vol. 52, p. 5-26.

PARGAMENT, K.I. and J.W. LOMAX (2013). "Understanding and addressing religion among people with mental illness", *World Psychiatry*, vol. 12, no. 1, p. 26-32.

PATEL, L.L. (2012). *Youth Held at the Border: Immigration, Education, and the Politics of Inclusion*, New York, Teachers College Press.

PETEET, J.R. and M.J. BALBONI (2013). "Spirituality and religion in oncology", *CA: A Cancer Journal for Clinicians*, vol. 63, no. 4, p. 280-289.

PETERSEN, A.C. (2008). "Spiritual development in adolescence: Toward enriching theories, research, and professional practice", *New Directions for Youth Development*, vol. 118, p. 119-130.

PHINNEY, J.S. (1990). "Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research", *Psychological Bulletin*, vol. 108, p. 499-514.

PIAGET, J. (1971). *The Child's Conception of Time*, New York, Ballantine Books.

PORTES, A. and R.G. RUMBAUT (2006). *Immigrant America: A Portrait*, Berkeley, University of California Press.

QUINN, J. (2008). "Perspectives on spiritual development as part of youth development", *New Directions for Youth Development*, vol. 118, p. 73-77.

REY, T. and A. STEPICK (2013). *Crossing the Water and Keeping the Faith: Haitian Religion in Miami*, New York, NYU Press.

RUDDOCK, B. and J.R. CAMERON (2010). "Spirituality in children and young people: A suitable topic for educational and child psychologists?", *Educational Psychology in Practice*, vol. 26, no. 1, p. 25-34.

SCHWARTZ, S.J. *et al*. (2013). "Identity in emerging adulthood reviewing the field and looking forward", *Emerging Adulthood*, vol. 1, no. 2, p. 96-113.

SIFERS, S.K., J.S. WARREN and Y. JACKSON (2012). "Measuring spirituality in children", *Journal of Psychology and Christianity*, vol. 31, p. 209-218.

SINK, C.A. and J.M. DEVLIN (2011). "Student spirituality and school counseling: Issues, opportunities, and challenges", *Counseling & Values*, vol. 55, no. 2, p. 130-148.

SMOKER, P. and L. GROFF (1996). "Spirituality, religion, culture, and peace: Exploring the foundations for inner-outer peace in the twenty-first century", <http://www.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol1_1/smoker.html>, Page accessed on June 15, 2017.

STEPICK, A. *et al*. (2003). *This Land is our Land: Immigrants and Power in Miami*, Berkeley, University of California Press.

STEPICK, A., T. REY and S.J. MAHLER (2009). *Churches and Charity in the Immigrant City: Religion, Immigration, and Civic Engagement in Miami*, New Brunswick, Rutgers University Press.

SUÁREZ OROZCO, C. and M.M. SUÁREZ-OROZCO (2009). *Children of Immigration*, Boston, Harvard University Press.

SYED, M. (2010). "Developing an integrated self: Academic and ethnic identities among ethnically diverse college students", *Developmental Psychology*, vol. 46, no. 6, p. 1590-1604.

TAYLOR, R.J. and L.M. CHATTERS (2010). "Importance of religion and spirituality in the lives of African Americans, Caribbean Blacks and non-Hispanic Whites", *The Journal of Negro Education*, vol. 79, no. 3, p. 280-294.

WARNER, R.S. (2014). "In defense of religion: The 2013 H. Paul Douglass lecture", *Review of Religious Research*, vol. 56, no. 4, p. 495-512.

WATERS, M.C. (1999). *Black Identities: West Indian Immigrant Dreams and American Realities*, New York, Russell Sage Foundation.

WONG, A. (2013). *Between Rage and Love: Disidentifications among Racialized, Ethnicized, and Colonized Allosexual Activists in Montreal*, Doctoral dissertation, Montreal, Concordia University.

WUTHNOW, R. (1998). *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley, University of California Press.

YIN, R.K. (2013). *Case Study Research: Design and Methods*, Thousand Oaks, Sage.

CHAPITRE

12

LES ÉCOLIERS HAÏTIENS À MONTRÉAL
LA CULTURE DE LA RÉUSSITE

Henri Dorvil

Abstract

Les écoliers haïtiens à Montréal : la culture de la réussite [Haitian Students in Montreal: The Culture of Success] is based on an interview conducted with Réginald Fleury, an educator and intercultural relations advisor with vast experience working with Haitian students in Montreal. After presenting the context and the complexity of Haitian migration in Québec, including the multidimensionality of identity processes for Haitian youth, the interview explores the impact of the arrival of a large group of Haitian immigrants on Quebec. Finally, the culture shock experienced by Haitian students within *la Commission scolaire de Montréal* (School Board of Montreal) is presented.

The massive arrival of an immigrant group similar in language yet dissimilar due to the color of their skin was viewed with ambivalence in Quebec. First, there were the idyllic predictions made by some public figures who saw Haitians and Québécois becoming so close that their destiny would be intertwined due to their cultural rapprochements: the two populations shared the French language, Western culture, and Christian faith. However, this enthusiastic welcome that manifested itself at the beginning of Haitian immigration to Canada was the result of the kindness of one elite group toward another. The Creole language spoken by 90% of Haitian immigrants as well as the Vodoun religion practiced by many Haitians did not appear to be part of this arrangement. Contrary to their predecessors, these new poorly educated and less qualified Haitian immigrants came to occupy jobs in Quebec in which working conditions were less than ideal: wages were low, workdays were long, there was limited job security, conflicts arose with employers, and sexual harassment was commonplace. Competition for employment in the labor market was strong while problems of exclusion and employment discrimination emerged. Lack of formal education and economic instability were the two major factors affecting the integration of Haitian immigrants in Quebec society. Arriving without legal status while caught between two separate laws on immigration (federal and provincial), these Haitian immigrants often experienced the hardships associated with the threat of deportation of the *sans-papiers* (undocumented). These tensions have given rise to conflicts that have resulted in the establishment of community-based organizations, such as *le Bureau de la Communauté chrétienne des Haïtiens de Montréal* (The Bureau of the Haitian Christian Community of Montreal) and *la Maison d'Haïti* (the House of Haiti), which provide services and support to Haitians in need of integration.

Tout nouveau-né est un immigré qui doit apprendre pour survivre les codes sociaux. Une société ne livre ses mystères qu'à ceux qui cherchent à la comprendre, et personne n'échappe à cette règle implacable, qu'on soit du pays ou non.
Laferrière, 2015, p. 296

Ce chapitre se développe autour de trois axes. Tout d'abord, une mise en contexte présentant la particularité du phénomène complexe, multidimensionnel de l'identité, de ses ancrages culturels ; ensuite l'atterrissage forcé en terre québécoise d'un groupe massif semblable par la langue mais dissemblable au regard de la couleur de l'épiderme ; en dernier lieu, le choc culturel vécu par les écoliers haïtiens à la Commission scolaire de Montréal (CSDM) selon le témoignage d'un intervenant terrain, conseiller pédagogique en éducation et en relation interculturelle.

12.1. Les jeunes Haïtiens à Montréal : mise en contexte

Depuis environ deux siècles, en fait depuis le XIX^e^ siècle, la famille, la religion, l'école, les partis politiques, les centres sociaux de loisir, les camps de vacances ainsi que les clubs sportifs offraient le creuset nécessaire à la formation de l'identité des personnes et des groupes. Cependant, depuis le milieu du XX^e^ siècle, la famille adossée au patriarcat, la vérité révélée des dictats ecclésiastiques sur les consciences individuelles, le monopole des partis politiques sur l'acte citoyen sont en déclin. Même l'État peine à garder son aura d'héritage de droit divin. La définition de l'identité individuelle se trouve en flottement au milieu de ces mutations sociales contemporaines. Le brassage de populations actualisé par des vagues continues d'immigration des pays du Sud vers les pays du Nord, des hordes de réfugiés fuyant les atrocités des régimes totalitaires de par le monde, les guerres de religion, les conflits ethniques ne font qu'accentuer ces mutations.

Camilleri (2004) s'est vite rendu compte du dilemme dans lequel se trouve l'immigrant pour garder l'intégrité de son identité. Au lieu de la séparation pure et simple ou de l'assimilation dans un *melting pot*, cet auteur propose une attitude synthétique entre deux cultures. S'inspirant de la Déclaration des droits de l'homme suivant laquelle les sujets humains doivent être traités comme des fins et non comme des moyens, il se range du côté de l'interculturel, c'est-à-dire cette voie qui consiste à « construire une articulation entre porteurs de cultures différentes, visant au moins à prévenir les inconvénients de leur coexistence et, au mieux, à les faire bénéficier des avantages qui en sont attendus » (Camilleri, 2004, p. 89).

Selon Edmond Marc (2004), l'identité personnelle révèle deux significations, objective et subjective. D'abord, chaque individu est unique, différent de tous les autres par son patrimoine génétique, ce qui constitue

un fait objectif. Ensuite, elle a un sens subjectif ; « Je suis moi » renvoie au sentiment de son individualité, c'est-à-dire que par telles caractéristiques, je suis différent des autres. Cela assure d'une certaine manière une continuité dans l'espace et le temps : « Je suis toujours la même personne. » L'identité est constituée par l'ensemble des caractéristiques et des attributs qui font qu'un individu ou un groupe se perçoit comme une entité propre et qu'il est perçu comme telle par les autres. Ce concept doit être appréhendé à l'articulation de plusieurs instances sociales, qu'elles soient individuelles ou collectives (Castra, 2012). D'autres auteurs explicitent davantage l'identité. Ainsi, d'après Lafortune et Kanouté (2007), notre identité est ce qui nous permet de nous distinguer comme être singulier, différent des autres, mais aussi ce qui fait que nous sommes les mêmes et qu'on nous reconnaît une relative constance à travers le temps. Il s'agit d'une entente, d'un contrat entre soi et autrui, d'une reconnaissance permanente d'identité par autrui. Un trop grand écart dans ces manières d'être serait un signe de pathologie. Unique, identique mais distinct et différent des autres constitue un paradoxe certain, mais ces deux pôles servent tout autant à construire l'identité d'une personne. Il s'agit d'un processus amorcé dès le plus jeune âge, qui se poursuit jusqu'à l'âge adulte et au-delà. Perception du corps, image de soi, interactions constantes avec l'entourage, surtout la mère, apparaissent comme des signes significatifs de la construction identitaire. Plus l'enfant grandit, plus il se rend compte que le cadre de son développement s'élargit, et ce, au-delà du cadre familial, aussi confortable qu'il puisse être. L'entrée à l'école suppose la rencontre avec d'autres groupes : sur les terrains de jeux, les centres de la petite enfance, les clubs sportifs, les groupes d'âge. Comme le soutient Marc (2004, p. 37), il s'agit d'une aptitude nouvelle chez l'enfant, « l'aptitude à la décentration par rapport à son entourage immédiat, grâce à laquelle il peut se mettre à la place d'autrui et aussi voir les choses et lui-même comme il pense que les autres les voient ». Selon ce même auteur (Marc, 2004, p. 38), « autrui est, aux différentes étapes de la vie, un miroir dont chacun a besoin pour se reconnaître lui-même ». De là naissent des identités multiples, des ajustements de conduite, des préférences d'amitié pour des enfants de même âge et la prise de conscience de différents rôles. L'individu peut se valoriser aussi bien en se conformant aux normes dominantes (conduite coopérative) qu'en adoptant des postures originales, voire marginales (conduite créative). Se placer sur la trame de la coopération et de la création peut constituer pour l'adolescent une voie réaliste de réussite.

L'école, particulièrement, constitue un microcosme, une mini-société où se dessinent les règles du grand jeu social. S'intégrer à l'école, c'est la porte d'entrée de l'intégration à la société, c'est l'apprentissage des modèles des groupes de référence. Participer au « nous » collectif, c'est faire la connaissance des groupes d'influence, de leur rapport de pouvoir financier et symbolique. D'un côté, la société d'accueil qui fixe les règles du

« mieux-vivre en commun », de l'autre, différentes communautés immigrantes avec leur histoire nationale respective, leurs cultures authentiques, luttant pour leur survie dans un marché hautement compétitif de stratification, de mobilité, de reconnaissance sociale et de valorisation.

Cette dynamique du miroir rappelée plus haut se retrouve dans les années 1960 dans la contre-culture d'origine américaine qui, imaginant une société différente sous l'égide de l'alternative, a eu des retentissements dans l'épanouissement et la défense des minorités de tout genre : groupes ethniques avec le Mouvement des droits civiques, les féministes, les gais et lesbiennes, les transgenres, les handicapés physiques et mentaux. Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, l'Occident a opéré une rupture avec le XIX^{e} siècle garant de la transmission héréditaire traditionnelle. Avec le temps, les idées se sont mises en mode accéléré. De multiples transformations sociales se sont conjuguées pour perturber cette « transmission héréditaire d'une place définie dans la société et rendre de plus en plus incertaines les identifications » (Collovald *et al.*, 2015, p. 12). Comment, disent ces auteurs, les individus construisent-ils leur personnalité et lui confèrent-ils une unité et une signification malgré les expériences multiples qu'ils vivent ? Pas avec tous ces déterminismes alors dominants aux États-Unis alimentés par le culturalisme et le structuro-fonctionnalisme dans la période de l'après-guerre. Aux yeux des sociologues interactionnistes, « c'est dans les interactions unissant et confrontant de multiples individus que se créent aussi bien l'ordre social, les rôles sociaux que les identités sociales » (Collovald *et al.*, 2015, p. 12). L'identité formelle ou déviante n'est pas un fait brut, objectif, naturel. Elle dérive de jugements normatifs formulés par des « entrepreneurs de morale » (Becker, 1985) et posés sur la conduite d'un individu en vue d'imposer leur nécessité à toute une société. Il s'agit d'une entreprise où l'on convie tout le monde, mais qui métamorphose la personnalité et modifie du même coup notre rapport aux autres. Selon ces mêmes auteurs (Collovald *et al.*, 2005), l'identité est, d'un point de vue scientifique et comme toutes les institutions sociales, relationnelle (on ne peut la comprendre isolément), plurielle (les individus ont autant d'identités sociales que d'espaces sociaux où ils évoluent) et historique (elle est soumise à des variations au fil du temps et des épreuves traversées). Justement, le mouvement migratoire (Ganem et Hassan, 2013) s'accompagne cependant souvent, pour le sujet, d'une rupture des processus de transmission et d'un remaniement des identifications. Entre autres, le processus migratoire réaménage les liens familiaux et, en particulier, les liens fraternels qui servent habituellement de support à la négociation identitaire et à l'intégration du sujet migrant. Il y a aussi bris de transmission autour de la filiation. Contrairement aux pays d'origine où l'identification au père va de soi, en terre d'immigration, les pistes se trouvent brouillées. À cause du déclassement socioprofessionnel, du racisme, le père fait figure de vaincu aux yeux de ces jeunes. Des perdants,

des *losers*, sans aucune autorité. Des hommes qui baissent les yeux, assez souvent les bras. Les jeunes ne veulent pas être ce qu'était leur père. Ils ne veulent pas bosser au salaire minimum, ils rêvent d'être quelqu'un d'important contre vents et marées, et ce, même s'ils doivent emprunter des voies irrégulières. Ils veulent briller comme des paillettes d'éternité au firmament de l'Occident, bref, venger en quelque sorte l'humiliation du père. Contrairement aux générations précédentes, l'accoutumance à la vie n'est pas une vraie raison de vivre pour les jeunes en général et pour ceux de la diaspora en particulier. De plus, entre des parents venus d'ailleurs et des enfants nés ici (Bérubé, 2004) se trouvent diverses formes de blocage de transmission des valeurs. De là découlent assez souvent des consignes contradictoires venant des maîtresses d'école et des parents immigrants. D'où des conflits menaçant l'identité en construction de certains jeunes.

Au tout début de ce chapitre, nous avons parlé de l'arrivée massive en terre québécoise d'un groupe d'immigrants semblable par la langue aux habitants de la société d'accueil et dissemblable sur le plan de la couleur épidermique. Revenons-y en ajoutant un autre élément, celui d'une même religion. Il faut souligner l'émotion et l'enthousiasme profond chez l'abbé Gingras (1941) qui voyait se tisser entre ces deux peuples « français par la langue et la culture, chrétiens par la foi, de mystérieux rapprochements, des attaches bien difficiles à dénouer ». Cependant, ce rapprochement, aussi mystérieux soit-il, mérite d'être nuancé. Cette belle entente, cet accueil enthousiaste était le fait de la gentillesse d'une élite à l'égard d'une autre élite. La langue créole que parlaient exclusivement 90 % d'Haïtiens ainsi que le vaudou que pratiquaient autant d'Haïtiens ne semblaient pas faire partie de l'entente. Ces médecins, infirmières, ingénieurs, administrateurs, enseignants aux quatre niveaux du savoir déclarés « alliés naturels » du Québec, contributeurs talentueux dans les grands chantiers de la Révolution tranquille, voire artisans infatigables du développement économique et social du Canada, constituent, selon certains, la face lumineuse d'Haïti, celle que « l'on montre à la visite ». Il existe une autre Haïti, l'Haïti profonde, celle des petites gens, non scolarisés à l'occidentale, celle des paysans, des vaudouisants, celle des bidonvilles, bref la face cachée d'Haïti que les élites gardent honteusement dans l'ombre pour ne pas « effrayer la visite[1] », c'est-à-dire l'étranger. C'est cette population, de vrais

1. En arrière-plan de cette polarité se retrouve la distinction séculaire entre le citadin rationnel et le paysan superstitieux (Swanson, 2015) même si le vaudou, les zombies, les « loups-garous », les croyances populaires haïtiennes en général ont des assises ambivalentes certes mais solides, aussi bien dans la paysannerie que dans les grandes villes. En complémentarité à ce type d'explications, il faut faire mention du paradigme de classe sociale. Cette polarité dans l'immigration haïtienne entre l'élite instruite, bien éduquée à l'occidentale, et le prolétariat « analphabète » des bidonvilles et de la campagne se retrouve aussi aux États-Unis d'Amérique. Par exemple, il existe, et ce, depuis les années 1950, une *coloured aristocracy* à St. Louis

exilés économiques sur le marché international, qui débarque en grand nombre au Québec au milieu des années 1970. Le constat est sans appel, selon plusieurs experts (Piché, 1989 ; Icart, 2006).

Contrairement à leurs prédécesseurs, ces nouveaux immigrants « faiblement scolarisés et moins qualifiés occuperont des emplois dans les secteurs mous de l'économie où les conditions d'emploi seront particulièrement mauvaises : salaires faibles, heures de travail longues, absence de sécurité, conflits avec les patrons, harcèlement sexuel, etc. » (Piché, 1989, cité dans Icart, 2006, p. 50). Et, poursuit Icart (2006, p. 55),

> cette participation inégalitaire au marché de l'emploi entrave sa participation citoyenne, accentue la fragilité sociale et la marginalisation. Pauvreté, sous-scolarisation et démission, volontaire ou non, des parents, l'équation est implacable: abaissement du taux de scolarisation, décrochage scolaire et, finalement, délinquance des enfants.

La concurrence pour l'obtention des places disponibles sur le marché du travail devint très forte et les problèmes d'exclusion et de discrimination dans l'emploi firent leur apparition. Ces deux facteurs, sous-scolarisation et crise économique, pèseront sur l'intégration de ces immigrants à la société québécoise (Icart, 2006). Arrivés sans visa et coincés entre deux législations sur l'immigration (fédérale et provinciale), ces immigrés font l'expérience de dures épreuves dont l'épisode dramatique de la déportation des « sans-papiers » haïtiens. Ces tensions donnent naissance à des conflits qui ont appelé à la création d'organismes communautaires comme le Bureau de la Communauté chrétienne des Haïtiens de Montréal et la Maison d'Haïti, voués à l'accompagnement de ces Haïtiens en mal d'insertion. En effet, selon Icart (2006), des problèmes concrets d'insertion se posaient, parmi lesquels les faits, impensables auparavant, de retards scolaires chez les jeunes Haïtiens et de la nécessité d'un apprentissage de la langue française. Suivirent des rixes avec la police en 1979, la crise dans l'industrie du taxi au début des années 1980, le scandale du VIH-sida en 1983 où la Croix-Rouge canadienne à travers son site à l'Hôtel-Dieu de Montréal « [enjoint] aux Haïtiens, entre autres, de s'abstenir de

---

dans le Missouri, des *higher classes of coloured society* à Philadelphie, des *wealthy black neighbourhoods* dans le *South Side* de Chicago. C'est sur ce *black upper class*, cette élite intellectuelle, *the talented tenth* composée d'athlètes, d'artistes, d'entrepreneurs, d'avocats ou de médecins, que le sociologue W.E.B. Dubois, fondateur en 1903 du National Association for the Advancement of Coloured People/NAACP, plaçait ses espoirs pour le progrès racial du plus grand nombre. D'ailleurs, cette lignée du club « Ebony » se voit comme « *the Third Race poised between the masses of Negroes and all classes of Caucasians* » (Jefferson, 2015).

tout don de sang[2] », sans oublier le phénomène des gangs de rue qui a laissé une marque indélébile, 30 ans plus tard, dans la conscience collective au Québec. Même si plusieurs ethnies se confondent dans cet attroupement, dans l'esprit du Québécois moyen, il s'agit d'organisations à prédominance haïtienne[3]. Les préjugés ont la vie dure[4]. Mais il y a plus que cela. À des moments variés de la vie, plusieurs générations d'Haïtiens se sont succédé au Québec avec des rêves et des réalités différentes, des difficultés non comparables. La ou les générations que l'on qualifie de descendance s'en tirent moins bien. Toujours selon Icart (2006), cette descendance connaît un taux de chômage deux fois plus élevé que l'ensemble de la population, l'un des plus forts au Québec, soit 28,2 % contre 13 % dans la grande région de Montréal, alors qu'elle a, dans l'ensemble, un taux de scolarisation plus élevé que celui des jeunes Québécois.

Deux poids, deux mesures : il y a bien eu deux catégories d'Haïtiens à avoir foulé la terre de Jacques-Cartier. Tout d'abord l'élite venue en éclaireur, ensuite les échos de réussite « spectaculaire » de cette élite, le désespoir engendré par 30 ans de dictature duvaliériste ainsi que les besoins en main-d'œuvre sous-qualifiée sur le marché international ont poussé les couches populaires haïtiennes à venir tenter leur chance au Québec. Depuis, d'autres experts, voire une Commission d'enquête, sont venus apporter leur éclairage sur les problèmes d'intégration non prévus mais vécus désormais par la progéniture de cette nouvelle catégorie d'Haïtiens. Ils font indéniablement partie des jeunes de 14 à 25 ans issues des communautés racisées sur lesquelles la CDPDJ (2010) a fait enquête. Cette commission, à la suite de plusieurs plaintes du public, veut trouver des

2. La population a suivi la consigne de la Croix-Rouge selon la formule séculaire *Follow the guide*. Dans certaines entreprises, une très forte majorité de travailleurs refusaient de boire à la fontaine commune de peur d'attraper le VIH, dont les Haïtiens étaient censés être les principaux porteurs. Désormais, ces derniers, dans l'imagerie populaire, font partie du club des 4H : HIV, Homosexuel, Héroïnomane, Haïtien. À ce propos et en référence à la syphilis, Laurence Monnais (2016, p. 31) note avec justesse ceci : « la maladie est longtemps connue comme le "mal de Naples" ou "mal français", des dénominations qui, tout en révélant l'ignorance de son cours historique et de son épidémiologie, marquent une volonté de rejeter la faute du fléau et de sa dissémination sur l'autre ».

   L'épisode du sida, l'expulsion vers Haïti de jeunes arrivés au Québec en bas âge combinés plus tard au tam-tam provoqué par l'explosion tonitruante des gangs de rue, servent de marqueur et de point de rupture dans les rapports entre la population blanche du Québec et son plus grand groupe « racisé » noir francophone.
3. Actuellement, sur l'Île-de-Montréal, il y aurait une vingtaine de gangs de rue rassemblant entre 300 et 500 membres, dont une moitié de mineurs (Baillargeon, 2016).
4. Aux États-Unis aussi, à Miami par exemple, certains organismes communautaires se désolent de la mauvaise presse faite aux jeunes Haïtiens en général : « *frets that some Haitian teenagers are emulating the "bad boy" personas of their renegades peers* » (*The Economist*, 2016).

pistes de solution pour contrer le profilage racial et la discrimination systémique, que ce soit dans le milieu scolaire, le système de protection de la jeunesse ou encore dans le secteur de la sécurité publique. Par exemple, quand la Commission constate une surreprésentation des communautés noires ou des élèves issus de l'immigration au sein des classes d'adaptation scolaire, parmi les décrocheurs ou dans des filières éducatives qui ne répondent pas aux besoins et aux intérêts de l'élève, elle retient l'explication sous l'angle de la discrimination ethnoraciale, mais elle la conjugue d'emblée aussi avec des facteurs de défavorisation socioéconomique. N'empêche que des écoliers et des étudiants noirs continuent encore d'être la cible de contrôles d'identité injustifiés, de sanctions disciplinaires de type répressif. Ces expériences de profilage ont des répercussions sur la réussite et la persévérance scolaires qui se traduisent par des échecs scolaires, de la démotivation et du décrochage. Des préjugés et des stéréotypes ethnoculturels ont des effets aussi sur les attitudes des éducateurs vis-à-vis des jeunes Noirs, par exemple, en investissant moins à leur égard en raison d'attentes moins élevées quant à leurs capacités de poursuivre leur formation scolaire. Ces préjugés teintent même les modes de communication avec des parents immigrants réputés comme étant moins aptes à participer à des décisions concernant le projet éducatif ou l'avenir de leurs propres enfants. En outre, les élèves des communautés noires sont trop facilement catégorisés comme élèves à risque. On dirait que cette catégorie passe-partout a été inventée pour se dédouaner vis-à-vis d'un groupe d'élèves inclassables, bref pour s'en laver les mains, à la manière de Ponce Pilate, et les envoyer illico en classe spéciale. À preuve, selon les chiffres récoltés par la Commission, cette proportion d'élèves dits à risque chez les élèves nés dans les Caraïbes et les Bermudes est deux fois plus élevée que la moyenne. De plus, même pour les élèves allophones nouvellement arrivés au Québec, les modalités d'admission en classes d'accueil sont si compliquées et les outils d'évaluation des aptitudes langagières si mal conçus que le cadre proposé ne correspond pas à leur profil, ce qui retarde indûment leur intégration en classe ordinaire sans retard scolaire.

Faut-il ajouter qu'au Québec, comme d'ailleurs au Canada et aux États-Unis, les jeunes des familles noires ainsi que ceux des communautés autochtones sont surreprésentés dans les systèmes de protection de la jeunesse. Une étude (Bernard et McAll, 2004) révèle, à partir de données datant de 1997, que les jeunes Québécois d'origine haïtienne de moins de 18 ans étaient deux fois plus susceptibles que les jeunes Québécois d'origine canadienne-française d'être signalés à la Direction de la protection de la jeunesse (DPJ), et que les professionnels de la santé et du milieu scolaire constituaient la source première de leur signalement, contrairement aux jeunes de la majorité signalés d'abord et avant tout par la famille immédiate ou élargie. De plus, Lavergne *et al.* (2009) démontrent que sur

les 4 805 enfants signalés à la DPJ, les enfants de couleur noire se trouvent presque deux fois plus susceptibles d'être signalés comparativement à d'autres catégories d'enfants. Dans la même foulée, il convient de relever que les minorités ethniques vivent plus souvent avec des facteurs de risque comme la pauvreté, l'isolation sociale et la monoparentalité, qui sont souvent associées aux mauvais traitements infligés aux enfants (Putnam-Hornstein *et al.*, 2013). De là naîtraient des préjugés chez certains professionnels selon lesquels plusieurs groupes ethnoculturels auraient une propension « naturelle » à adopter des comportements de maltraitance. Il n'en fallait pas plus pour que les services sociaux institutionnels téléguident leur brigade de surveillance menant à des signalements tous azimuts.

Sans oublier le secteur de la sécurité publique où la surveillance ciblée des minorités racisées, les manquements flagrants à la déontologie policière, le système d'enquête de nature criminelle relatif aux incidents policiers entraînent des blessures graves, voire la mort brutale. On se souviendra du témoignage d'une mère noire rapportée dès la page frontispice du rapport de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (2010) :

> J'ai grandi à Montréal. Je ne crie pas au racisme tout le temps, mais ça existe. Je dis à mes enfants de faire attention, d'être polis avec la police. C'est presque normal de se faire intercepter. Ça va se produire. Il faut assumer ses responsabilités de parents autrement. Il faut dire à ses enfants de se tenir loin de la police… J'ai beaucoup d'expérience, et j'ai souvent peur pour mes enfants. Jusqu'ici, ça va.

Les perceptions publiques de la jeunesse semblent se cristalliser autour de deux figures bien distinctes, établissent trois experts en la matière (Desage, Sallée et Duprez, 2015) : « d'un côté, une jeunesse ordinaire, dont on dit souvent qu'il faut bien qu'elle se passe ». Elle est certes parfois turbulente, ou même politisée, mais ses désordres semblent transitoires et, du moins aux yeux d'une partie de la société, légitimes. De l'autre côté, une jeunesse menaçante, issue des classes populaires, qui met en échec les instances traditionnelles de socialisation et ne semble répondre qu'aux exigences de la rue, du quartier ou du gang. Si cette dichotomie séculaire semble largement partagée par l'ensemble de la société, la représentation sociale négative de la jeunesse issue des classes populaires est de plus en plus accolée sans nuance uniquement aux groupes de jeunes « racisés », associés dans les médias à la vente de drogues, aux violences de « gang », aux radicalisations de toutes sortes, bref un vivier de recrutement pour la grande criminalité. Plus encore demeure en Occident l'idée « d'une pathologie de milieu […] consistant à assimiler tous les jeunes Noirs à des membres de gang, à ce titre incapables d'autre chose qu'un comportement délinquant » (Diamond et Ndiaye, 2013, p. 328). Comme s'ils étaient « *born to be bad* », pour reprendre une expression populaire.

À propos de cet ordre de stéréotypes, déjà il y a une dizaine d'années, un juriste annonçait : « *Justice in Canada is white*. » Selon Tanovich (2006), cet expert de l'Université de Windsor :

> *Racial profiling occurs when law enforcement or security officials, consciously or unconsciously, subject individuals at any location to heightened scrutiny based solely or in part on race, ethnicity, Aboriginality, place of origin, ancestry, or religion or on stereotypes associated with any of these factors rather than on objectively reasonable grounds to suspect that the individual is implicated in criminal activity. Racial profiling operates as a system of surveillance and control. It "creates racial inequities by denying people of color privacy, identity, place, security, and control over (their) daily life". It shares many similarities with previous systems of control such as slavery and segregation, both of which had a long history in Canada. As one scholar has pointed out, "racial profiling is best understood as a current manifestation of the historical stigma of blacknessas an indicator of criminal tendencies".*

Qu'on le veuille ou non, la situation des jeunes Noirs au Canada doit être replacée dans le contexte des tensions raciales qui sévissent dans toute l'Amérique. Les jeunes Noirs du Canada comme ceux des États-Unis partagent un même héritage historique, un « passé d'esclave », certes, mais aussi le refus de la servitude des « Nègres marrons » qui combattaient l'esclavage, ce système de déni des droits humains. Dans un livre couronné par un National Book Award et adressé sous la forme séculaire de « Lettre à mon fils », Coates (2015, p. 139) revient sur les deux grandes peurs qui ont marqué sa jeunesse à Baltimore : peur des policiers, qui « ont été investis du pouvoir de détruire ton corps » et dont les prérogatives incluent « fouilles, détentions, coups et humiliation », et peur des membres de gangs, qui « ont transmué leur peur en rage » et qui peuvent « te briser la mâchoire, écraser ton visage et t'abattre afin de ressentir ce pouvoir ».

Et l'auteur termine sur une note réaliste mais optimiste à son fils. Le message principal est le suivant : « Voilà ce qu'il faut que tu saches : en Amérique, la destruction du corps noir est une tradition, un héritage. Je ne voudrais pas que tu te couches dans un rêve. Je voudrais que tu sois un citoyen de ce monde beau et terrible à la fois, un citoyen conscient. J'ai décidé de ne rien te cacher ».

L'école, c'est la base de l'apprentissage des règles du « vivre en commun » ; c'est surtout la rampe de lancement de la réussite des projets de vie. C'est pourquoi il est de bon augure que l'État québécois prône l'égalité des chances pour tous incluant les personnes à capacités différentes. Déjà, selon des données récentes de Statistique Canada, les élèves immigrants réussissent moins bien au Québec que dans d'autres provinces canadiennes. Cependant, depuis une dizaine d'années, les écoles du Québec, surtout celles de la grande région de Montréal avec une forte concentration d'ethnies racisées, font des efforts héroïques pour intégrer ce « *Canadian dream* » dans la glaise du réel. Selon Robergeau (2007), la

communauté haïtienne est la plus nombreuse des communautés noires à Montréal et au Québec. De plus, il s'y trouve beaucoup plus de situations de monoparentalité, de faible revenu, de chômage même si le taux de scolarité des communautés noires est légèrement supérieur à celui de la population du Québec. Quel contraste donc avec les difficultés d'intégration au marché du travail et le taux de chômage ! Cependant, d'année en année, les écoliers haïtiens s'éloignent de plus en plus de la culture de l'échec pour adhérer à la culture de la réussite. Le rendement scolaire est au rendez-vous et les règles implicites et explicites de l'école sont respectées. Grâce à des innovations de toutes sortes, les écoles du Québec multiplient assez souvent les succès au défi de l'intégration (McAndrew, 2015). L'heure est à la mobilisation des protagonistes de l'élève lui-même, ses parents, certains acteurs du milieu scolaire jusqu'à toute la communauté environnante. Les préjugés ont la vie dure certes, comme en témoigne le fait qu'il y a encore des enseignants (Robergeau, 2007) pour dire, bien qu'avec une certaine retenue : « les élèves haïtiens ne sont pas communément portés sur la chose scolaire ». Ces adultes de demain finiront bien par changer l'image négative que les médias de masse véhiculent continuellement sur les communautés noires. Déjà ils commencent à bricoler des stratégies de construction identitaire pour contrer l'identité stigmatisée formatée par la presse écrite et parlée. Les êtres humains ne sont pas forcément beaux et bons. Cependant, ils ne méritent pas pour autant qu'on les dépouille de leur humanité. Au contraire, ils méritent d'être considérés comme des égaux, quel que soit le pays où ils habitent.

12.2. Les écoliers haïtiens à Montréal : l'entretien

Henri Dorvil (HD)

Pour une mise en contexte… ce qu'on entend en général, c'est qu'il y a une surreprésentation des jeunes Haïtiens dans le secteur de l'adaptation, dans les classes alpha, cheminement particulier, les classes dites « spéciales ». Aussi, on dit qu'autrefois, par exemple dans les années 1970, les écoles québécoises n'étaient pas préparées pour recevoir tout d'un coup une clientèle diversifiée venant des pays asiatiques, des Caraïbes, de l'Afrique… Selon le conseil scolaire de l'Île-de-Montréal, la marche était haute entre le pays natal peu développé et sous-scolarisé et le Québec. Et là, il y a des auteurs comme Micheline Labelle, Victor Piché et plusieurs autres… des anthropologues, des démographes qui ont parlé de préjugés, de racisme venant des autres écoliers et des personnes en autorité au sein de l'école. Devant cette adversité, il y a des écoliers haïtiens qui se sentaient isolés, qui manifestaient des complexes d'infériorité… Par exemple, il y avait des petits gestes regrettables dans les années 1970. Il y en a

quelques-uns qui ont été accusés injustement de vol, par exemple. Et c'était comme un blocage à l'épanouissement, à l'identité. Donc, à partir de ce contexte-là, j'aimerais discuter avec vous de quelques problématiques.

Vous qui êtes un homme de terrain, d'après vous, quels sont les véritables problèmes des écoliers haïtiens dans les écoles de la CSDM actuellement ?

Réginald Fleury (RF)

C'est sûr qu'il y a des problèmes qui sont répertoriés et la Commission des droits de la personne a produit un rapport, il y a maintenant deux ans. Elle le met comme étant de la situation des jeunes élèves racisés. On entend par élèves racisés, les élèves qui font partie des minorités visibles dont, évidemment, les élèves haïtiens noirs qui étaient inclus dans ce groupe. Et puis là-dessus, la Commission des droits de la personne… a réellement souligné des problèmes de surreprésentation des élèves noirs dans tout ce qui [a trait à] l'adaptation scolaire, [aux] troubles de comportements, [aux] signalements à la DPJ, [mais] aussi [aux] résultats scolaires. Et elle a proposé beaucoup de moyens en fait ; elle a fait beaucoup de recommandations aux écoles et aux milieux scolaires. Ces recommandations touchaient autant le ministère de l'Éducation que les commissions scolaires, les directions d'école pour limiter ce qu'elle considérait comme étant une discrimination systémique. Dans le sens où elle ne […] disait pas que c'était nécessairement des individus qui étaient responsables […] de cette discrimination, mais [plutôt] le milieu scolaire, en général, qui parfois [… ne parvenait pas à] limiter la discrimination, [soit par manque de moyens], l'absence de politiques antidiscriminatoires ou leur non-application, ou […] tout simplement [l'absence de] statistiques [qui lui permettrait] d'avoir un bon portrait de la situation [entraînée par une telle discrimination]. Des fois, par ignorance ou l'absence d'action, [on] ne contrait absolument pas cette discrimination systémique envers les jeunes racisés dont les jeunes [H]aïtiens font partie. Donc, je vous dirais que ça, c'est la Commission des droits de la personne qui, évidemment, après avoir consulté beaucoup d'acteurs du terrain, a fait les constats et je dois dire malheureusement que la réaction institutionnelle des Commissions scolaires montréalaises, à ma connaissance, n'a pas nécessairement été à la hauteur de l'ampleur du problème. Donc, je dirais que ça, c'est un premier défi que le système pose à l'intégration des élèves d'immigration récente d'origine haïtienne. Donc, les facteurs de réussite, eux aussi, ont une influence, en fait, les facteurs ont une influence, bien sûr, dès que parmi ces facteurs, on peut voir la différence entre la première génération et la deuxième génération. Ce qui est quand même une tendance lourde parmi toutes les communautés. En gros, que les élèves qui immigrent pendant

leur parcours scolaire ont une moins grande réussite par rapport à la moyenne nationale alors que lorsqu'on regarde la deuxième génération, ces élèves-là ont tendance à avoir une meilleure réussite que la moyenne nationale. Donc, c'est intéressant dans le sens où ce n'est pas nécessairement la communauté haïtienne dans son entier qui peut avoir des problèmes de réussite, mais c'est tristement ceux qui sont les plus vulnérables, c'est-à-dire toujours ceux qui arrivent en milieu de parcours scolaire.

HD

D'après vous, c'est quoi à l'heure actuelle l'état véritable des problèmes prioritaires ?

RF

Ah oui, certainement, que la discrimination systémique est le problème prioritaire. L'autre problème, qui est quand même majeur, c'est l'adaptation à la scolarisation. Donc, dépendamment des élèves et de leur parcours, c'est vrai qu'il y a des élèves qui arrivent d'Haïti, et je vous dirais que s'il y a des difficultés sur le plan du passage du système scolaire haïtien au système scolaire québécois, c'est souvent le cas des élèves qui étaient moins scolarisés en Haïti. Et de ce côté-là, il y a certains d'entre eux qui tombent en fait, dans ce que je pourrais décrire comme un des trous de notre système d'accueil des élèves immigrants, qui est le suivant : on a beaucoup de mesures qui sont mises en place pour les élèves qui ne parlent pas français. Mais lorsqu'on a un élève qui parle déjà français, il n'y a presque rien qui est mis en place dans les commissions scolaires montréalaises. Donc, l'élève haïtien qui parle le français est catapulté littéralement dans l'école [et n'a qu']à se débrouiller [tout] seul. Donc ça, c'est déjà quelque chose qui est difficile. On sait très bien [que], dépendamment d'où l'on vient d'Haïti, arriver dans une école montréalaise est une réalité complètement différente, le fonctionnement est complètement différent. Donc, il n'y a pas de mesure pour l'élève haïtien qui, même sans aucune difficulté d'apprentissage, sans aucun retard d'apprentissage, vit cette difficulté-là, qui est énorme. D'un autre côté ce qui va arriver, c'est que pour l'élève qui […] peut avoir des difficultés, qui sont détectées avec le test de maîtrise de français, bien voilà ce qui arrive, c'est qu'un élève haïtien qui parle le français, mais qui peut avoir des difficultés à l'écrire par exemple ou des fois des difficultés à la lecture, [eh] bien, le seul moyen qui est mis en place pour ce type d'élève, le seul service vers lequel on le dirige, c'est la classe d'accueil. Mais dans la classe d'accueil, les autres élèves qui sont là, ce ne sont pas des élèves qui parlent le français. Ce sont des élèves qui ne parlent absolument pas le français. Donc, il se retrouve avec des élèves qui commencent à zéro en français alors que lui parle déjà le français

et aurait plus besoin d'un appui en lecture et en écriture. Et ça, évidemment, ça peut être extrêmement démotivant pour un élève qui parle français de voir qu`il est mis dans une classe où personne ne parle le français. Et où les apprentissages qui se font ne sont absolument pas adaptés à ses besoins. Donc, il peut y avoir une grande perte de temps pour lui parce qu'il doit attendre que ses [camarades de classe] aient une assez grande maîtrise du français pour que les apprentissages qu'on lui propose commencent à le stimuler et surtout commencent à le préparer à intégrer la classe régulière. Donc, malheureusement, c'est encore une fois plutôt du côté du système que se trouve la grande difficulté et non du côté de l'élève.

HD

En somme, ce sont les deux grands problèmes : la discrimination systémique, telle que relevée par la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), et l'adaptation au système scolaire pour les jeunes qui viennent d'ailleurs avec des apprentissages différents. Certains ne parlent pas du tout le français alors que d'autres parlent le français et n'auraient besoin que d'un accompagnement, mais on les envoie dans une classe d'accueil.

RF

Oui, c'est le manque de moyens d'intégration des élèves francophones dont font partie évidemment les Haïtiens.

HD

On passe à la deuxième question qui est un prolongement de la première : Comment les jeunes immigrants haïtiens vivent-ils leur intégration au système scolaire québécois ? Donc, le point de vue des jeunes immigrants, leurs plaintes, comment ils se positionnent, comment ils vivent ça ?

RF

Je dirais que du côté des élèves, on ne voit pas de réaction particulièrement généralisée ou certainement pas massive ou violente par rapport à leur intégration surtout parce que les élèves, comme n'importe quels élèves, leur objectif, c'est de réussir, de « passer ». C'est certain que pour certains, il peut y avoir une démotivation devant les difficultés. Mais je vous dirais que celle-ci reste variable d'un élève à l'autre parce qu'on a une majorité d'élèves d'origine haïtienne qui se tiennent dans la moyenne de réussite. Donc, ce n'est pas tous les élèves d'origine haïtienne qui sont en

situation d'échec. La chose qui est généralisée, c'est une non-identification non seulement à la société québécoise, mais même au simple groupe francophone. Il y a une polarisation vraiment de ce côté et ça, je pourrais dire que c'est généralisé. Les élèves n'ont pas de sentiment d'appartenance au Québec. Et ça, c'est transgénérationnel, [q]ue ce soi[en]t des Haïtiens nés en Haïti et arrivés au Québec ou des élèves nés au Québec qui, à la limite, ne sont jamais retournés en Haïti. Il y a ce sentiment-là de ne pas faire partie de la société québécoise. Ils ne se sentent pas Québécois. Ils se sentent Haïtiens en tant que tels. Et lorsqu'on leur pose la question « Est-ce qu'ils se sentent francophones ? » même là, la réponse peut être très mitigée, même chez des élèves [dont] le créole n'est pas [la] langue maternelle ou n'est pas une langue qu'ils maîtrisent. Je dirais qu'il peut y avoir ce sentiment de non-appartenance qui peut amener un sentiment de victime du système. Ça aussi, ça peut en faire partie. Donc non-appartenance à la société québécoise, voire à la société francophone. Ce qui est terrible, parce que le Québec mise sur une immigration francophone, mise sur la valorisation du français. Et même lorsqu'il a des immigrants francophones, ceux-ci ne se sentent pas faire partie de cette société francophone en Amérique du Nord. Il y a un échec de ce côté-là[5].

HD

Je note quand même que ce sentiment de non-appartenance peut causer de graves problèmes d'identité.

RF

Eh oui, de ce côté-là, sans nécessairement encore que ce que soit psychodramatique, mais au plan identitaire, il y a un schisme clair que les Haïtiens, quelle que soit la génération, des fois tout simplement par la couleur de leur peau, vivent des situations de dualités identitaires à l'école. Dans la société québécoise, ils ne se sentent pas Québécois. Mais à la maison, par rapport des fois aux valeurs éducatives haïtiennes, bien, là, ils sentent pleinement [qu'ils vivent] au Québec. C'est évidemment un choc qu'il peut y avoir par rapport aux parents. Et je vous dirais que dans certains cas, [c'est] plus difficile, surtout parce que l'immigration haïtienne de réfugiés économiques fait des fois qu'il y a des familles qui sont séparées et ça, c'est vraiment des difficultés que vivent certaines familles. D'avoir des

5. Sur la formation de l'identité des jeunes provenant de l'immigration haïtienne au Québec, voir les chapitres de Lourdes Stéphane Alix et de Gina Lafortune dans le présent ouvrage.

élèves qui sont nés en Haïti, qui ont grandi là jusqu'à l'âge de 10-12 ans avec un parent en Haïti et un parent au Québec et éventuellement l'enfant immigre ici pour se retrouver avec un parent qu'il ne connaît pas. Ce sont des situations qui sont quand même assez répandues pour en parler. Donc, il y a ce choc qui est non seulement identitaire, mais [aussi] familial et avec justement dans cette perspective un parent qui reçoit un enfant et des fois même un adolescent qu'il n'a jamais connu. Il y a évidemment des difficultés d'adaptation familiale, parentale, même de compétence parentale que le parent n'a jamais eu à développer et qui peuvent être très difficiles. Et, bien souvent, avec comme conséquences ou comme menaces envers l'enfant s'il ne se comporte pas bien. Un enfant qui, bien souvent, découvre une certaine forme de liberté, qui vit comme un choc de valeurs avec son propre parent ici. Un parent qui peut s'inquiéter parce que, tout simplement, il voit son enfant avoir des comportements auxquels il ne s'attendait pas [chez un] adolescent. Non seulement pour un adolescent, mais un adolescent au Québec. Parce que le parent lui, son image de l'adolescence, ce qu'il connaît de l'adolescence, c'est sa propre adolescence en Haïti avec un encadrement qui peut être différent de celui du Québec. Il y a une réalité de comportement qui est différente en Haïti de celle du Québec. Ce choc-là peut faire des fois qu'un parent [ayant de] la difficulté [à] instaurer [de la] discipline [ou à] obtenir [la] collaboration de son adolescent, [en vienne à le menacer en lui disant] : « Si ça ne fonctionne pas, tu vas retourner en Haïti. » Et ça, c'est aussi une menace qu'on voit, qui est courante auprès des enfants. Mise en application ou non parfois. Mais [cela] ne favorise certainement pas une intégration réussie lorsqu'on ne sait pas si l'on risque de partir éventuellement. Où les conséquences par rapport aux comportements ne sont pas simplement disciplinaires à la maison, mais sont tout simplement un retour au pays d'origine. Ça [crée] une forme de pression qu'aucun autre enfant ne subit habituellement. Quand il y a des problèmes dans une famille qui habite ici, tu vas te faire gronder, tu seras privé de sortie, mais personne ne te dit que tu vas changer de pays.

HD

Oui, donc là, c'est comme un ultimatum qu'on lance à l'enfant.

RF

Un ultimatum avec des conséquences quand même très importantes qui peuvent, à la limite, changer la vie de quelqu'un.

HD

Une exclusion : on ne vous accepte plus ici et on vous retourne en Haïti. On passe à la troisième question. D'après votre expérience, y a-t-il dans les écoles une différence entre les jeunes Québécois d'origine haïtienne, c'est-à-dire nés au Québec, et ceux qui viennent juste d'arriver ?

RF

Bien, certainement… Des fois, au plan social, on [peut voir] des compositions socioéconomiques [différentes chez] des familles [provenant d']une immigration plus ancienne versus une immigration plus récente. Mais, de ce côté, ce n'est pas propre à la communauté haïtienne, c'est propre à toute immigration au Québec qui est là depuis longtemps. Donc oui, c'est un facteur dans la réussite. Ce qui est intéressant, par exemple, de voir, c'est que la communauté haïtienne commence à voir des jeunes de troisième génération, où ce sont les grands-parents qui sont arrivés [ici]. Cette proportion-là est évidemment en croissance. Je dirais que, de ce côté, j'espère qu'il y a des chercheurs qui vont se pencher sur la réussite et la vie scolaires de cette troisième génération. Parce qu'à partir de là, on ne peut plus parler du facteur immigration. À partir du moment où les parents ont fréquenté le système scolaire québécois […] Là, si on commence à voir vraiment des difficultés au niveau de la troisième génération, c'est certain que la discrimination systémique pourrait avoir une plus grande importance si elle est encore là dans le vécu de la troisième génération. Les facteurs d'immigration ne tiennent plus si jamais il y avait une difficulté de réussite de ce côté-là. On ne pourrait plus parler de facteur d'immigration. Là, ce serait vraiment juste le fait d'appartenir à une communauté culturelle particulière.

HD

Et là, par exemple, vous parlez des enfants des parents qui ont fréquenté les écoles québécoises et l'on ne devrait plus parler d'immigration, là. Mais malgré tout on dirait que c'est…

RF

Je dirais surtout qu'on parle de communauté haïtienne dans le sens où la communauté des gens d'origine haïtienne, et ça, comme toute communauté présente depuis [longtemps] ici, on ne parle plus d'immigration, mais on parle quand même de communauté culturelle. Un exemple […] concret, ce sont les communautés italienne et portugaise, où l'immigration

actuelle […] est rachitique. On ne peut pas parler de grande vague en ce moment, mais ce sont quand même des communautés qu'on peut nommer, qui sont vivantes. Donc, je pense que c'est la même chose du côté de la communauté haïtienne, même avec un apport de l'immigration, il reste quand même que la communauté haïtienne [n'est] pas seulement constituée de l'immigration [récente]. Mais elle peut quand même être identifiée par ses institutions, ses organismes communautaires […], par ses différentes assemblées professionnelles lorsqu'on parle des ingénieurs, des médecins, des enseignants, des hommes de loi, des artistes… Tout en dehors de l'immigration, ce sont quand même des groupes qui font vivre la communauté haïtienne ici.

HD

Ce qui m'amène à la quatrième question. Toujours d'après votre expérience, y a-t-il une différence dans les rapports des jeunes Haïtiens avec les profs québécois et les profs immigrants ?

RF

J'avoue que là-dessus je n'ai pas beaucoup d'information… La seule chose que je peux [dire vraiment,] c'est […] que certains enseignants d'origine haïtienne […] vont, des fois, justement utiliser à leur avantage [leur] origine […] pour créer des liens avec les élèves d'origine haïtienne, particulièrement [avec] ceux qui sont ici depuis longtemps. Ça, c'est l'information que je possède étant moi-même d'origine haïtienne et [ayant enseigné] à des élèves d'origine haïtienne, [mais aussi] pour avoir eu des collègues évidemment. Mon père aussi (Bergman Fleury), entre autres, qui lui-même […] a été agent de milieu dans une école secondaire où la communauté haïtienne était très présente. Donc, agent de milieu, dans ce temps-là, l'objectif était justement d'avoir quelqu'un de la communauté qui crée des liens avec des élèves de cette communauté-là. Donc, oui, des individus qui ont utilisé à leur avantage [leur origine] pour créer des liens, ça oui, ça arrive. Ce que je ne sais pas en ce moment, c'est le cas d'enseignants d'immigration récente, le rapport qu'ils réussissent à avoir avec des fois des élèves qui sont au Québec depuis plus longtemps qu'eux, qui sont nés au Québec. Je te dirais qu'en général les enseignants d'immigration récente… ont un défi à relever : comment entretient-on une relation avec des élèves ici au Québec ? Donc ça, je ne suis pas encore au courant du type de relation que les enseignants […] d'origine haïtienne [d'immigration] récente réussissent à établir avec leurs élèves d'origine haïtienne. Ce que je dirais, par exemple, c'est qu'il y a […] des cas où les élèves, quelle que soit leur origine, des fois profitent de la non-connaissance [du système scolaire] de

certains enseignants immigrants […], du fonctionnement ici, pour leur rendre la vie un peu difficile. Et ça, c'est toutes origines confondues. Un élève au Québec reste quelqu'un qui a un potentiel de *disruption*.

HD

Dans la communauté haïtienne, en tout cas sur le plan historique, on m'a déjà dit qu'il y avait eu comme une scission, c'est-à-dire avant l'Expo 67, avant les années 1970, avant que les pays industrialisés, comme le Canada, aient eu besoin d'une abondante main-d'œuvre. Avant les années 1970, avant cette crise, il n'y avait que des étudiants, des médecins et des infirmières qui émigraient. Donc, c'était comme l'élite qui venait au Québec et cette élite-là était accueillie par l'élite canadienne-française surtout dans le domaine de la médecine. Donc, ça donnait d'Haïti une image de fournisseur de main-d'œuvre hautement qualifiée. Alors qu'après Expo 67, après les années 1970, lorsque les industries canadiennes, québécoises, américaines, françaises ont voulu recruter une main-d'œuvre bon marché, je dirais plutôt pour le travail en manufacture, ont immigré une quantité de personnes qui ne maîtrisaient pas le français comme les Haïtiens qui étaient entrés au pays avant ces années-là. Il s'agissait de gens qui parlaient à peine le français et qui étaient presque analphabètes. Donc, certains affirment qu'il y a non seulement une scission, mais qu'il y a même des préjugés entre les deux groupes. Qu'est-ce que vous en pensez ?

RF

C'est quelque chose qui existe. On ne peut pas dire que ça n'existe pas, mais je ne sais pas à quel point il y a réellement des groupes hermétiquement fermés les uns aux autres. Comme dans toute société, ça reste des individus qui provenaient de la classe moyenne élevée dans leur pays d'origine et dont les enfants continuent de faire partie de la classe moyenne élevée. Mais, [d'après] ma connaissance de tous les événements qui sont organisés et même des fois de [la manière dont] les actions sont posées, ça reste toujours [pour] la communauté dans son ensemble. Quand je prends, par exemple, les médecins haïtiens qui décident [d']aller [ouvrir] une clinique dans Saint-Michel, eh bien, ils [œuvrent pour] la communauté haïtienne en visant Saint-Michel, même en accueillant tout le monde. Lorsque je vois des fêtes que les ingénieurs organisent, des fois les billets peuvent être assez chers, mais ce n'est pas seulement des ingénieurs qui sont là, il y a des amis [qui sont aussi] présents. Je dirais même […] qu'à ma connaissance des bars qui peuvent être fréquentés ici en ce moment par les jeunes, il y a une certaine mixité sociale aussi où il n'y a pas de clivage entre diverses catégories d'Haïtiens pour fréquenter tel endroit ou tel autre. Tout le monde se retrouve dans certains bars avec une certaine mixité sociale.

Je dirais que si, comme dans toute communauté, les différences socio-économiques existent, je ne verrais pas un clivage particulier dans la communauté haïtienne. Est-ce que des commentaires peuvent exister ? Est-ce qu'on a déjà entendu des commentaires sur les Haïtiens mêmes ? Oui, il y en a. De la même façon qu'il y a un clivage entre les Haïtiens qui habitent Haïti et les membres de la diaspora qui visitent en touriste leur pays d'origine. Donc, [ce sont] des choses qui existent, oui, mais ce n'est pas un fait exclusif à la communauté haïtienne. Et je dirais, pour revenir aux écoles, [qu'elles] ont peut-être un effet de réduire ces distances-là. Particulièrement du côté du privé où il y a eu, et [où] il y a encore, beaucoup de parents qui investissent énormément, des parents de famille moins nantis qui investissent énormément pour envoyer leur enfant au collège privé. Les élèves d'origine haïtienne sont bien présents dans les écoles privées montréalaises, voire dans les meilleures. Mais de ce côté-là, les groupes qui peuvent se former, eux, ne sont pas homogènes dans la communauté haïtienne. Là-dessus, je n'ai jamais observé de clivage à l'école privée entre les jeunes de la bourgeoisie haïtienne versus les autres.

HD

Il faut quand même poser ces questions…

RF

Tout à fait. Et on peut entendre des commentaires. C'est vrai. On peut toujours entendre des commentaires, mais pas au point de dire que c'est une problématique qui a des effets majeurs sur la cohésion de la communauté haïtienne.

HD

Maintenant, j'aimerais aborder la question centrale de l'atmosphère dans les salles de classe. J'aimerais seulement savoir si les élèves haïtiens sont traités de la même manière que les élèves « de souche » ? Avez-vous déjà entendu des anecdotes ou reçu des confidences à ce sujet ?

RF

Ma réponse là-dessus va être de dire que sans qu'il y ait beaucoup de discrimination directe qui soit répertoriée, la situation reste quand même assez préoccupante pour que la CDPDJ ait décidé d'en faire un rapport. Là-dessus, il y a une problématique [à propos de laquelle] il faudrait prendre action. Je vous dirais qu'en dehors de ça, indépendamment de

cette discrimination qui pourrait être systémique, il y a l'attitude de chaque enseignant qui reste quelque chose d'extrêmement variable. De ce côté-là, oui, il m'arrive d'avoir des appels, bien souvent, de directions d'écoles qui s'inquiètent de deux types de problèmes que je peux voir maintenant. Plus rarement, des directions d'écoles qui s'inquiètent du comportement d'un de leurs enseignants et qui aimeraient avoir des outils pour intervenir auprès de l'enseignant et, malheureusement, des fois plus d'appels de directions d'enseignants qui ont reçu des plaintes d'élèves et qui cherchent à l[es] banaliser […] Ils cherchent plutôt à intervenir auprès des élèves [qu'à]questionner le comportement des fois maladroit [ou déplacé de l'enseignant] ; pour […] la direction, c'est plus important de baliser la réaction des élèves que de modifier le comportement de l'enseignant. Donc ça, malheureusement, je dois dire que ça arrive.

HD

Ici [à la CSDM], avez-vous tout de même le pouvoir d'intervenir ?

RF

Non.

HD

Vous êtes là comme des conseillers ?

RF

Exactement. On est là comme des conseillers. Et, comme le révélait aussi la Commission des droits de la personne, les moyens et les politiques pour contrer la discrimination raciale sont presque inexistants. Même ici à la CSDM, un élève qui est victime de propos racistes a très peu de recours. On a une politique de lutte [contre le] harcèlement racial, mais ce qui est embêtant avec ça, c'est l'aspect harcèlement. Donc, il n'y a pas de réaction à un ou deux commentaires, il faut que ce soit du harcèlement. Et harcèlement systématique ou événement isolé, qu'on peut facilement banaliser ? Je dirais qu'il n'y a pas d'effort en ce sens-là [ici et, en fait, qu'il] n'y a même pas de reconnaissance de cette problématique à la CSDM. J'allais dire que la problématique n'est pas assez répandue, mais malheureusement elle l'est assez pour que la Commission des droits de la personne… la décrive. Donc, elle est assez répandue.

HD

Comme sous-question : Les écoliers haïtiens se sentent-ils à l'aise dans la salle de classe pour poser des questions ? Sont-ils placés en avant, en arrière ou les mélange-t-on avec les autres élèves ?

RF

Oui, ils sont mélangés. Il n'y a rien d'organisé là-dessus. Et, en fait, ce que j'aimerais quand même souligner d'intéressant, c'est que [pour] les élèves d'origine haïtienne, cette intégration sociale [auprès de leurs pairs] va quand même très bien. Dans le sens où, il y a encore quelques années, [en fait, lorsque j'enseignais il y a huit ans], je remarquais dans les écoles, c'est encore présent, mais je le remarque un peu moins […] maintenant, [que les] élèves, indépendamment de leur origine, [empruntaient] beaucoup d'expressions et de mots d'origine haïtienne. Et [comme] ça, tu avais des élèves latinos, des élèves chinois, des élèves de toutes sortes de communautés, des élèves maghrébins qui utilisaient l'expression *ou frekan*[6] ou bien « *tchwipaient*[7] ». Donc, il y [avait] l'influence de la culture haïtienne sur l'ensemble des élèves par l'utilisation d'expressions ou de comportements typiquement haïtiens. De ce côté-là, au moins auprès de leurs pairs, il y avait quelque chose de très positif.

6. En créole, cela signifie « vous êtes irrespectueux, impertinent, voire arrogant ».
7. « Tchwiper » (ou « tchiper ») consiste à exprimer sa désapprobation à quelqu'un en émettant un son avec la bouche qui implique un mouvement de succion avec la langue en arrière (<http://fr.wiktionary.org/wiki/tchiper>, consulté le 21 août 2017). Le son résultant de cette action est une onomatopée. Elle est utilisée aussi bien par les Antillais (Haïti, Guadeloupe, etc.) que par les Africains (surtout de la Guinée, du Sénégal et du Togo). Il est interdit de « tchiper » en salle de classe en Haïti, puisque cela est considéré comme une contestation, voire comme un manque de respect envers l'enseignant. Le « tchip » vient d'être interdit dans un lycée de l'Essonne et dans d'autres établissements scolaires de France. Le « tchip », c'est noir, black, africain, créole. Pour Christiane Taubira, d'origine guyanaise, ancienne ministre de la Justice (Garde des Sceaux) de l'ancien gouvernement socialiste de François Hollande, « tchiper » révèle « un concentré de dédain » et elle en a fait une démonstration dans une émission de la télévision française en « tchipant » le Front national de Marine Le Pen. Mais la spécialiste par excellence du « tchip » en France est Yaotcha D'Almeida qui précise que le « tchip » vient d'Amérique du Nord, de l'Amérique du Sud, des Caraïbes et de l'Océan indien. « Il peut signifier la taquinerie, l'agacement, le désaccord, la réprobation, le mépris, voire [un manque de respect], mais aussi la coquetterie en s'introduisant dans le badinage amoureux. » Il peut également exprimer une certaine exaspération, un « je m'enfoutisme » tout au moins (<http://www.atlantico.fr/decryptage/voulez-savoir-que-tchiper-signifie-christiane-taubir>, consulté le 7 août 2017). Chez les jeunes écoliers québécois, l'apprentissage, la maîtrise de cette onomatopée s'avère un test, un rite de passage pour entrer dans le club des jeunes haïtiens. À un jeune prétendant québécois de souche, une écolière haïtienne va dire: « Tu crois vraiment que je vais sortir avec toi ? Tu ne sais même pas "tchwiper" comme il faut ».

HD

Est-ce que c'étaient surtout des Latino-Américains, des Maghrébins ? Et est-ce que cette influence-là se faisait sentir dans le langage des Québécois de souche ?

RF

Oui, aussi. Oui, tout à fait… auprès de tous leurs pairs.

HD

Une autre sous-question : Est-ce que les écoliers haïtiens vont majoritairement à la trêve[8] pour des leçons, des devoirs non faits ou bien sont-ils dans la moyenne ?

RF

Encore une fois les travaux les plus importants d'observation qui ont été faits là-dessus, c'est [à] la Commission des droits de la personne [qu'on les doit]. Elle cite un problème de surreprésentation dans les mesures disciplinaires auprès de ce qu'on appelle les jeunes élèves racisés. Donc, la Commission parle de profilage vraiment auprès des élèves racisés, dont les élèves évidemment d'origine haïtienne et noire. Ce que je peux déplorer encore une fois [à l'instar de] la Commission […], c'est que les institutions scolaires ne s'intéressent pas à compiler ce type de données. Donc, il n'y a pas de portrait d'ensemble statistiquement représentatif, c'est vraiment juste les observations qui sont faites par les gens du milieu que la CDPDJ a relevées. Mais, encore une fois, il n'y a même pas d'intérêt pour aller vérifier.

HD

Et lorsque vous avez parlé tantôt d'une certaine attraction que les élèves haïtiens exercent sur les Latino-Américains, sur les Maghrébins, mais aussi sur les Canadiens français, est-ce que cela vient de leurs aptitudes dans les sports, dans tout ce qui est lié aux performances physiques ?

8. La trêve est une punition sous forme de retenue à la fin des classes. Autrefois, les écoliers haïtiens y allaient souvent, mais aujourd'hui, cela leur arrive moins souvent.

RF

Euh… oui. C'est certain que la communauté haïtienne, en étant celle qui se rapproche le plus de la communauté afro-américaine ici au Québec, et l'influence majeure de la culture hip-hop et cie sur l'ensemble de l'Amérique, fait que de ce côté-là, les élèves d'origine haïtienne, des fois étant les premiers à s'approprier cette culture hip-hop là, ça a eu un pouvoir d'attraction autant dans le sport que dans la musique, dans les expressions… Même dans les productions culturelles, musicales, ou artistiques. Dans la danse, par exemple, ça avait cet effet attractif là.

HD

Donc, ils sont comme les ambassadeurs du hip-hop ?

RF

Oui, exactement.

HD

Ce sont eux qui ont les premiers disques, qui sortent à New York…

RF

Exactement.

HD

En ce qui concerne la collaboration des parents haïtiens pour la surveillance du travail scolaire, les réunions des parents, est-ce qu'ils tiennent à venir à ces réunions-là ? Comment pourriez-vous qualifier leur collaboration avec l'institution scolaire ?

RF

De ce côté-là, comme tous les parents et comme toute communauté, je dirais que l'école a le défi de favoriser une participation scolaire des parents. Un des défis évidemment c'est de rejoindre des parents qui, comme on [l'a mentionné] tantôt, étant donné leur situation socioéconomique, peuvent avoir toutes sortes d'emplois qui [peuvent les empêcher d'être] présents à l'école. Cela dit, ce que les regroupements d'organismes communautaires, appuyés par la recherche, nous indiquent, [c'est] qu'il y a beaucoup de façons d'être impliqués dans l'éducation de son enfant sans

nécessairement venir à l'école pour participer aux rencontres. Et de ce côté, je pense que quelque chose qu'on peut noter et qui caractérise la communauté haïtienne, mais aussi souvent les immigrants en général, c'est qu'à partir du moment où l'on a été sélectionné pour venir au Québec comme travailleur qualifié, ça veut dire qu'on a un certain niveau de formation. Et […] le fait d'avoir justement des diplômes, qui bien souvent vont être universitaires, ça implique de valoriser la scolarisation. Dans ce sens-là, la tendance [chez les Haïtiens] reste semblable à celle [observée chez les autres] immigrants, que ce sont des gens pour qui la réussite est quelque chose de très important. Et ça, c'est la première étape d'implication dans la vie scolaire de l'enfant. À partir de là, ce dont j'entends parler dans les milieux, c'est que si ça peut être difficile de rejoindre les parents [et de les amener à] participer à [la vie de] l'école…Un, il y a toujours des exemples de parents qui sont bien présents et qui sont là. Mais, deux, ça fait que lorsqu'il y a des difficultés, j'entends rarement dire que les parents ne sont pas présents pour venir discuter de cette difficulté-là. Ce que j'entends plus souvent, c'est : « Comment gérer le fait que ça va se transformer en punition physique à la maison ? » ou encore : « Comment gérer le fait qu'un parent va se mettre à engueuler son enfant directement dans le bureau du directeur ? ». Mais je n'entends pas que lorsqu'on appelle les parents pour parler d'un cas de difficultés avec leurs enfants qu'ils ne viennent pas. Ça, je ne l'entends jamais.

HD

En dernier lieu, en général, parce qu'on a tout de même touché à cette problématique-là, on est revenu là-dessus à plusieurs reprises, mais elle est si importante que j'aimerais qu'on en rediscute. Il s'agit de l'influence des conditions socioéconomiques des parents sur la réussite scolaire des jeunes. Une personne qui est médecin, ingénieur, professeur, qui est ceci ou cela, eh bien il peut prendre une journée de congé, par exemple, pour aller à l'école. Mais le type qui travaille au salaire minimum ne peut pas se payer le luxe de perdre une journée de salaire même si son enfant est au bord d'arriver au signalement à la DPJ. Il est comme angoissé. Il faut qu'il aille travailler et assez souvent très tôt le matin.

RF

De ce côté-là, comme dans n'importe quelle communauté culturelle incluant les Canadiens français, c'est certain que les familles les mieux nanties sont souvent celles pour qui la valeur de l'école, de la scolarisation, de la réussite scolaire est la plus poussée. Et ç'a une influence sur la réussite de leur enfant. [Chez] les familles qui sont moins bien nanties et bien souvent aussi les moins éduquées, on ne se le cachera pas, il y a aussi

plus de problèmes de réussite. Ce sont les deux extrêmes. Là, c'est de voir entre les deux, entre ces deux pôles-là, ce qui se passe vraiment. Et c'est certainement là en fait que les travaux de Robergeau (2007) et […] les travaux de McAndrew (2015) peuvent mieux nous éclairer pour voir ce qui influence justement un élève qui n'est pas nécessairement bien nanti, qu'est-ce qui facilite sa réussite scolaire. Je vous dirais que là-dessus les travaux de McAndrew nous donnent une piste qui est importante, c'est que, c'est l'école qui fait la différence. L'école même où l'élève va [sera] un facteur important de sa réussite scolaire. Et dans ce sens-là, l'intérêt que la communauté haïtienne a pour l'école privée peut amener cette mobilité sociale vers le haut justement. Et tristement, ce n'est pas nécessairement pour dire que l'école privée est absolument meilleure, mais des fois tout simplement l'influence des pairs où, encore une fois, on va voir que, dans les écoles privées, on aura cette plus grande mixité entre des élèves bien nantis et des élèves moins bien nantis [qui] peut avoir un effet [positif]. Maintenant, je dirais que c'est au tour de l'école publique de s'assurer qu'elle joue son rôle de mobilité sociale aussi [bien] auprès des membres de la communauté haïtienne [qu']auprès de tous les élèves, comme la Commission des droits de la personne le souligne, les personnes racisées particulièrement, pour que la discrimination systémique ne nuise pas à [leur]mobilité sociale.

HD

Je crois qu'on a fait le tour de la question. Je vous remercie d'avoir pris un temps précieux de votre agenda pour éclairer cet enjeu de société.

RF

C'est moi qui vous remercie et j'ai hâte de lire le livre auquel vous contribuez sur les jeunes Haïtiens de la diaspora.

Bibliographie

BAILLARGEON, S. (2016). « Justice pour tous – une trilogie documentaire offre un panorama du système judiciaire québécois », *Le Devoir*, section l'Agenda, semaine du 27 février au 4 mars, p. 1.

BECKER, H.S. (1985). *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, Paris, Éditions A.M. Métailié.

BERNARD, L. et C. McALL (2004). « La surreprésentation des jeunes Haïtiens dans le système Québécois de protection de la jeunesse », *Intervention*, vol. 120, p. 117-124.

BÉRUBÉ, L. (2004). *Parents d'ailleurs, enfants d'ici – dynamique d'adaptation du rôle parental chez les immigrants*, Québec, Presses de l'Université du Québec, Collection « PSIS ».

CAMILLERI, C. (2004). « Cultures et stratégies, ou les mille manières de s'adapter », dans C. Halpern et J.-C. Ruano-Borbalan (dir.), *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre Cedex, Éditions Sciences humaines, p. 85-90.

CASTRA, M. (2012). « Identité », dans S. Paugam (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, Collection « Que sais-je ? », p. 72-73.

COATES, T.-N. (2016). *Une colère noire. Lettre à mon fils*, Paris, Éditions Autrement. Ce livre a été récemment traduit de Coates, T.-N. (2015). *Between the World and Me*, New York, Spiegel & Grau.

COLLOVALD, A. *et al*. (n. d.), « Identité », dans *Encyclopaedia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/identite/>, consulté le 15 juin 2017.

COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE ET DES DROITS DE LA JEUNESSE (CDPDJ) (2010). *Profilage racial. Document de consultation sur le profilage racial*, <http://www.cdpdj.qc.ca/Publications/profilage_racial_consultation.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

DESAGE, F., N. SALLÉE et D. DUPREZ (2015). *Le contrôle des jeunes déviants*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

DIAMOND, A. et P. NDIAYE (2013). *Histoire de Chicago*, Paris, Fayard. Voir aussi Sandburg, C. (2016). *Les émeutes raciales de Chicago. Juillet 1919*, Paris, Anamosa.

THE ECONOMIST (2016). *Florida's Haitian-Americans : The Creole caucuses*, <http://www.economist.com/news/united-states/21695406-just-possibly-road-white-house-might-run-through-little-haiti-creole>, consulté le 15 juin 2017.

GANEM, R. et G. HASSAN (2013). « Identité, fratrie et immigration : étude exploratoire des relations fraternelles à la construction identitaire de jeunes adultes immigrants au Québec », <https://www.erudit.org/fr/revues/efg/2013-n19-efg01272/1023773ar/>, consulté le 15 juin 2017.

GINGRAS, J.B. (1941). *Trois regards sur Haïti, l'œuvre des tracts 265*, <http://collections.banq.qc.ca/bitstream/52327/2241100/1/75423.pdf>, consulté le 15 juin 2017.

ICART, L. (2006). « Haïti-en-Québec : notes pour une histoire », *Ethnologies*, vol. 28, n° 1, p. 45-79.

JEFFERSON, M. (2015). *Negroland : A Memoir*, s. l., Vintage.

LAFERRIÈRE, D. (2015). *Tout ce qu'on ne te dira pas, Mongo*, Montréal, Mémoire d'Encrier.

LAFORTUNE, G. et F. KANOUTÉ (2007). « Vécu identitaire de 1re et 2e génération d'origine haïtienne », *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 38, n° 2, p. 33-71.

LAVERGNE C. *et al*. (2009). « La réponse du système de protection de la jeunesse montréalais aux enfants issus des minorités visibles », *Intervention*, vol. 131, p. 233-241.

MARC, E. (2004). « La construction identitaire de l'individu », dans C. Halpern et J.-C. Ruano-Borbalan (dir.), *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre Cedex, Éditions Sciences humaines, p. 33-39.

McANDREW, M. (2015). *La réussite éducative des élèves issus de l'immigration : dix ans de recherche et d'intervention au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

MONNAIS, L. (2016). *Médecine(s) et santé. Une petite histoire globale – 19e et 20e siècles*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

PICHÉ, V. (1989). « L'immigration haïtienne au Québec, modalités d'insertion », dans P. Antoine et S. Coulibaly (dir.), *L'insertion urbaine des migrants en Afrique*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, p. 201-222

PUTNAM-HORNSTEIN *et al*. (2013). « Racial and ethnic disparities : A population-based examination of risk factors for involvement with child protective services », *Child Abuse & Neglect*, vol. 37, n° 1, p. 33-46.

ROBERGEAU, D. (2007). *Regards croisés sur la trajectoire scolaire d'élèves d'origine haïtienne en situation de réussite*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal.

SANDBURG, C. (2016). *Les émeutes raciales de Chicago – Juillet 1919*, Paris, Anamosa.

SWANSON, L., (2015). « De retour d'entre les morts (encore) : l'imaginaire de l'espace dans la fiction haïtienne contemporaine », dans B. Perron, A.D. Leiva et S. Archibald (dir.), *Z pour Zombies*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 101-115.

TANOVICH, D.M. (2006). *The Colour of Justice-Policing Race in Canada*, Toronto, Irving Law.

CHAPTER

13

SEXUAL EXPERIENCES AMONG HAITIAN AMERICAN ADOLESCENTS IN MIAMI DADE, FLORIDA[1]

Louis Herns Marcelin

1. Data for this study was obtained from a 2003-2008 NIDA/NIH study, R01-DAO13898-03, on Haitian adolescents in Miami-Dade, Florida. Ethnographic data were collected between 2006-2014 with the support of the University of Miami's Max Horowitz Award in 2009 and Provost Awards from 2012-2013 and 2013-2014.

RÉSUMÉ

Au sein d'une société américaine de plus en plus diverse et complexe, il est capital, pour concevoir de meilleurs programmes de santé publique et d'éducation, d'avoir une compréhension plus approfondie des dynamiques socioculturelles différentielles qui entourent le comportement sexuel des adolescents. À Miami-Dade, où les jeunes d'origine haïtienne constituent l'un des groupes ethniques majoritaires au cœur du tissu social local, il est crucial de comprendre le rôle joué par le contexte d'immigration dans la sexualité adolescente, très largement ignoré par la littérature scientifique, particulièrement en ce qui concerne les adolescents immigrants noirs. Le chapitre s'appuie sur la littérature pertinente portant sur les tendances communes de la sexualité adolescente aux États-Unis ainsi que sur la variabilité socioculturelle qui structure différents groupes d'adolescents d'origine immigrée selon leurs contextes socioethniques. Les pratiques sexuelles des adolescents ont été un sujet récurrent de nombreuses études aux États-Unis et dans d'autres pays américains aux populations d'origine européenne. La plupart de ces études s'intéressent aux conséquences négatives qu'a sur le développement une activité sexuelle prématurée, de même qu'aux comportements à risque ayant des effets sur la santé, conduisant aux grossesses précoces et aux maladies sexuellement transmissibles. D'autres études documentent les différentes associations possibles entre normes des pairs, addiction et activité sexuelle adolescente, ou l'importance des trajectoires normatives et des normes des groupes de pairs sur le lien effectué entre expériences de vie et bien-être. Si la documentation a montré que ces pratiques sont influencées par une combinaison de nombreux facteurs, une plus ample recherche est nécessaire pour comprendre comment leurs caractères propres sont liés à des contextes socioculturels d'intégration à la société américaine.

Ce chapitre, « *Sexual Experiences among Haitian American Adolescents in Miami Dade, Florida* [Expériences sexuelles des adolescents haïtiens-américains dans le comté de Miami-Dade] », basé sur une étude longitudinale des adolescents haïtiens-américains, combinant plusieurs méthodes, contribue à cet effort. Cette enquête a utilisé un questionnaire semi-structuré pour obtenir des données quantitatives quant aux attitudes et aux expériences sexuelles de 300 adolescents haïtien-américains résidant dans le comté de Miami-Dade, en Floride. Un sous-ensemble de ces participants, composé de 80 adolescents, a été sélectionné pour participer à une enquête ethnographique longitudinale qui couvre plus de cinq années et soumet à un examen approfondi les perspectives de ces adolescents ainsi que leurs attitudes à l'égard du sexe, de la sexualité et des relations intimes. Les analyses ont montré une tendance significative à prendre part à une activité sexuelle ainsi qu'un certain nombre de

pratiques, parmi ceux qui étaient sexuellement actifs, les exposant au risque de contracter des maladies sexuellement transmissibles. Si ces tendances correspondent à la transformation de la société américaine dans son ensemble, elles sont profondément modelées par des facteurs socioculturels uniques qui doivent être appréhendés à part entière afin que soient conçus des programmes d'intervention de santé sexuelle adaptés à des conditions culturelles particulières.

In an increasingly diverse and complex society like the United States, a thorough understanding of the differential sociocultural dynamics surrounding adolescent sexual behavior is needed in order to create better public health and educational programs. In Miami-Dade County, where youth of Haitian descent constitute one of the major ethnic groups at the core of the local social fabric, understanding the influences of immigration context on adolescent sexuality among Black immigrant adolescents, a topic largely ignored in the literature, is a serious endeavor. The mixed-method longitudinal study of Haitian American adolescents presented here contributes to understanding these complex behaviors. The study utilized a semi-structured survey questionnaire to obtain quantitative data on the sexual attitudes and experiences of 300 Haitian American adolescents living within Miami-Dade County, Florida. A subset of these participants, 80 adolescents, were purposefully selected to participate in a longitudinal ethnographic investigation that spanned more than five years and examined in depth the adolescents' perspectives and behaviors regarding sex, sexuality, and relationships. The analyses presented in this chapter indicated a significant trend for engagement in sexual behavior among boys as well as a variety of practices among those who were sexually active that put them at risk for sexually transmitted diseases. While these trends correspond to the larger transformation of American society and the Western world in general (DeLamater and Friedrich, 2002; World Health Organization [WHO], 2002), they are profoundly shaped by unique sociocultural factors that inform the experiences of this generation of children of immigrants. The trends presented here need to be understood in their own right in order to create culturally specific preventive intervention programs related to sexual health.

Haitians make up one of the fastest growing communities in South Florida because of the last three decades of new immigration. According to the 2010 Census, Miami-Dade and Broward counties had the largest Haitian communities in the nation (U.S. Census Bureau, 2010). Although the 2010 Census should have provided extensive data on Haitians in South Florida, its final product lacked reliability due to the practice of including Haitians in the category of "Black or African American." Census data estimated the Haitian population in Miami-Dade County to be 150,000 and at just over 380,000 in the state of Florida. Estimates by local health agencies and community-based organizations (CBOs), however, are more than double the official numbers. While most Haitian immigrants are concentrated in Fort Lauderdale and Miami's inner cities, other important and fast growing Haitian communities are found in rural settings, including Homestead and Florida City (both in Miami-Dade County).

The experiences of Haitian American youth are largely grounded in a disadvantaged sociopolitical and economic setting, which defines their families and defines their generational perspectives as children of immigrants. Coming from a country crippled by inequities and shocking inequality, Haitian immigrants in South Florida had to create combatively their space in Miami-Dade while coming from their countries of origin with very little education and financial wherewithal that other immigrant groups, primarily Cuban-Americans, have utilized to establish themselves in the host country. Most Haitian immigrants are seasonal farm workers or underpaid part-time employees (Marcelin, 2005; Marcelin and Marcelin, 2001; Miami-Dade County, 2015). Since many are undocumented, they have little access to public services. Many live in communities with inadequate housing and health services; poor educational and employment opportunities. In addition, stereotypes and irrational fears that are rampant in the host country about Haitians concerning ignorance, disease, and what Farmer (1994) outlined as a geography of blame and accusation serve as barriers to healthy acculturation into the larger society. Further, the social and institutional structures of South Florida have been slow to respond constructively to the needs of this disenfranchised and ethnolinguistically isolated population (Marcelin, 2005, 2006). These experiences shape the context in which the majority of South Florida's Haitian adolescents live and in which their social life unfolds. They inform in many ways their generation. This chapter draws on Karl Mannheim's concept of generation (1997 [1952]) and recent discussions on its application in the study of migration (Berg and Eckstein, 2009; Loizos, 2007) and other sociocultural domains (Edmunds and Turner, 2002; Kertzer, 1983) to frame the life experiences as descendants of immigrants (Sayad, 2004 [1999], 2014a, 2014b) and their perspectives on sex and sexuality.

This chapter also builds on the literature on trends in adolescent sexuality in the United States as well as on sociocultural variability that shapes various immigrant adolescents in their socioethnic contexts. Adolescent sexual practices have been a dominant feature of many studies in the United States and other Western countries (Almendarez and Wilson, 2013; Oster, 2008). Most of these studies are concerned with the developmental consequences of early sexual activity as well as the health-related risk behaviors leading to teenage pregnancy and sexually transmitted diseases (Yu, 2010). Others document the associations between peer group norms, addiction, and adolescent sexual activity (Kotchick et al., 2001; Martins et al., 2014; Woody, Randall and D'Souza, 2008; Zimmer-Gembeck and Helfand, 2008) or the importance of normative trajectories and peer group norms in the link between various life experiences and well-being (Almendarez and Wilson, 2013; Chapman and Werner-Wilson, 2008; Neugarten, 1979; Romeo and Kelly, 2009; Vrangalova and Savin-Williams, 2011). These and other works have documented that these practices are

influenced by a combination of many factors (Raffaelli and Green, 2003), but more work is needed to understand how the features of these practices are bound in specific sociocultural contexts of integration in American society. More specifically, when variables such as nationality of origin and immigration status are introduced into multivariate analysis as is the case for Haitians in the United States, the relevance of sociocultural contexts in adolescent sexual practices becomes more salient. In other words, it is one thing to live the socially imposed condition of "being" an urban Black adolescent in inner-city neighborhoods, but it is another to live the condition of "blackness" as children of, in most cases, undocumented immigrants with the additional stigma historically associated with a particular nationality (*e.g.*, Haitians associated with particular health risks in the popular imagination of Americans) (see Farmer, 1994; Marcelin, 2005, 2006, 2012; Marcelin and Page, 2007; Nachman, 1993; Page and Marcelin, 2003; Sangaramoorthy, 2012, 2014; Stepick and Swartz, 1998; Tafari and Marcelin, 2009).

The experiences of many American adolescents are profoundly shaped by their immigration trajectories and contexts of integration. Contexts of immigrant children in the United States have been studied from many disciplinary angles in the social sciences (Cox et al., 2010; Gans, 1992; Harris, 1999; Harris, Harker and Guo, 2003; Hernandez, 1999; Hirschman, DeWind and Kasinitz, 1999; Jasso and Rosenzweig, 1990; Perez, 2016; Parrinello et al., 2015; Perlmann and Waldinger, 1997; Portes and Rumbaut, 1996, 2001; Portes and Zhou, 1993; Tafari and Marcelin, 2009; Waters et al., 2010; Zhou and Bankston, 1998). Some of these studies led to the development of the theory of segmented assimilation, which has examined how increasing diversity of socioethnic contexts have created differential paths for young people's acculturation in American society. Many case studies have reinforced the theory of segmented assimilation (Menjívar, 2000; Stepick and Swartz, 1998; Vickerman, 1999; Waters, 1999; Waters et al., 2010; Xie and Greenman, 2011; Zéphir, 2001; Zhou and Bankston, 1998; Zhou and Kim, 2006). Studies on sexual behavior among adolescents have drawn from the segmented assimilation theory to explore and highlight differences among children of immigrant parents (Almendarez and Wilson, 2013; Blake et al., 2001; Grunbaum et al., 2000; Guilamo-Ramos et al., 2005; Hahm, Lahiff and Barreto, 2006; Harris, 1999; Murphy-Erby, Stauss and Koh, 2015; Tosh and Simmons, 2007). The studies further highlighted that the development of educational curricula on sexual health and preventive intervention programs should take into consideration immigration status and segmented assimilation in order to design effective communication tools on sex-related topics (Murphy-Erby et al., 2015). In the context in which Haitian immigrants live, few researchers have focused on generational experiences that set the potential for

intergenerational conflict when parents and their children hold different conceptions of sex and sexuality, which can prevent the integration of Haitian parents in sexual health promotion (DeSantis, Thomas and Sinnet, 1999; Dévieux et al., 2016; Marcelin, McCoy and DiClemente, 2007; Saxena et al., 2014; Tafari and Marcelin, 2009).

Haitian American adolescents participate in wider urban life through schemes of acculturation (Marcelin, 2005; Marcelin et al., 2005, 2007; Page and Marcelin, 2003; Stepick and Swartz, 1998; Tafari and Marcelin, 2009). They form loose social groupings and establish territories mostly in marginal neighborhoods, such as Little Haiti, North Miami Beach and Homestead. This process is differentiated by gender, place of origin of an adolescent's family in Haiti (rural/urban) and social class (Marcelin et al., 2005, 2007; Tafari and Marcelin, 2009). Haitian American adolescents' sexual experiences occur at the intersection of territories, lifestyles, parental control, immigration status and, for most, what Vigil (2003) called multiple marginality. Any educational program related to issues of prevention or behavioral change requires knowledge of the adolescent's cultural understandings of sex and sexuality, range of behavioral practices and sociocultural context that informs them (Marcelin, 2006). This chapter brings to bear Haitian American adolescents' experiences and concepts of sexuality.

13.1. Methods

13.1.1. Participants

Three hundred Haitian American adolescents, ages 13-19, were recruited using a snowball strategy from three neighborhoods in Miami-Dade County, Florida. A total of 123 participants (41% of the sample) resided in Little Haiti and North Miami Beach, which have the highest concentration in the county of Blacks of various national origins. Ninety-eight participants (32.7%) lived in Homestead and Florida City where the majority of their parents worked as seasonal migrant farm workers. The remaining 79 participants (26.3%) were recruited from Kendall, an ethnically mixed middle-class community. Fifty-one percent of respondents were female and 49% male. The eligibility criteria used for selection of participants were age (13-19), residence (three clusters of neighborhoods in Miami-Dade County), and ancestry (at least one biological parent of Haitian descent). Informed consent was obtained for participants who had completed their eighteenth birthday prior to the time of their recruitment. Parental consent for participants younger than 18 was obtained directly by an IRB-certified interviewer prior to adolescent recruitment.

Subsequently, adolescents were asked to provide written informed assent. The research team was composed of both males and females of Haitian and Haitian American descent.

13.1.2. Setting

This study was implemented in three main geographical areas of Miami-Dade County: the city of Miami and North Miami Beach; Kendall, which is comprised of suburban neighborhoods; and the Homestead/Florida City area, located in the southern section of the county. Miami-Dade County is a very large and highly diverse region with multiple ethnic enclaves. According to the U.S. census, in 2010 Miami-Dade County had 2,496,435 residents, 65% of which were Hispanic and 17.1% of which were non-Hispanic Black (U.S. Census Bureau, 2010). The share of foreign-born individuals was 51.6%—making Miami-Dade the only county with a majority foreign-born population (Miami-Dade County, 2015). Miami is one of the rare places in the United States where an ethnic minority, Cuban-Americans, shares substantial control of socioeconomic resources as well as symbolic and political power with the American Anglo (non-Hispanic White) establishment (Portes and Stepick, 1993). This remarkable dynamic sociocultural complex has been historically shaped by active federal programs and government sponsorships aimed specifically at assisting the settlement of Cuban immigrants in Miami for geopolitical purposes (Morrow and Peacock, 1997).[2] In addition, the intense and differentiated immigration of people from more than twenty Caribbean and Latin American countries has contributed to shaping Miami-Dade County into a complex site of cultural, economic and political struggle. These sociopolitical forces combine with South Florida's historical legacy of

2. The United States Government provided economic and social programs to support the settlement of the Cuban exile community for geopolitical purposes. With the exception of the *Marielitos*, who did not receive such settlement benefits as it was the case for the White Cubans, see Skop, 2001. Ramón Grosfoguel wrote:

> "A conservative estimate of the total amount of social capital transferred by the US state to the Cuban [exile] community would be approximately 1.3 billion dollars (one billion from the refugee programme, more than 50 million from the SBA [Small Business Administration] in Miami, and around 250 million dollars from the CIA payroll and subsidies to Cuban businesses). The Cubans (around 700,000 people by 1975) received in a matter of fifteen years close to half of the total amount of the US foreign aid that Brazil (a country of more than 100 million people) received between 1945 and 1983 (U.S. Bureau of the Census, 1984, p. 810)" (Grosfoguel, 1995, p. 161). On the sociopolitical genesis of the Cuban enclave in Miami, see Portes and Stepick (1992).

segregation and discrimination to generate salient disparities among and within ethnic groups, compounding their vulnerabilities for health risks (Dunn, 1997, 2013; Marcelin, 2005, 2006; Sangaramoorthy, 2012, 2014).

With a population estimated at 58,786 or 2.35% of Miami-Dade residents, North Miami Beach includes individuals from various economic and sociodemographic levels and has the highest concentration of non-Hispanic Blacks of various national origins—56.5% compared to 17.1% throughout the rest of the county (U.S. Census Bureau, 2010). The majority of the Haitian population in this area is concentrated in and around the Little Haiti neighborhood and the upper sections of North Miami. The South Miami-Dade area is comprised of a diverse population estimated at 70,757 residents. It is a predominantly suburban area populated by Anglo-Americans and Hispanics (mostly Cuban/Cuban-Americans) with enclaves of historically Black neighborhoods with people of Caribbean descent. South of the suburban area, but still within the county, are both semirural and rural towns and locales with a significant agricultural industry. An estimated 15,000 Haitians, mostly migrant farm workers, live in two semirural cities, Homestead and Florida City, located at 30 miles south of the city of Miami. During the last two decades, these cities experienced an unusual redefinition of their traditional social space and structure due to the settlement of immigrants from Haiti and Central America. The Haitian newcomers arrived as part of the migration movement of the 1980s and early 1990s that brought to the shores of South Florida more than 150,000 Haitian boat people (Laguerre, 1998). Haitian immigrant families' prospects for survival in these milieus have from the outset required massive participation in the informal economy such as migrant and domestic labor as well as other low-paid services.

The Black enclaves in Miami-Dade consist of the most deprived neighborhoods with increasing poverty, high unemployment, structural violence, and alarming school dropout rates (Dunn, 1997, p. 2013). For example, the 2014 poverty rate for all people of any age in Miami-Dade was 20.4%, 2.7% higher than in 2009 (Miami-Dade County, 2015). Haitian parents living in these areas are unlikely to have any formal education or speak much English due to their social origins in Haiti and their trajectories as immigrants. It is in this environment in which our respondents and their families lived. While an estimated 65% or more of the Haitian teenagers in Miami were actually born in the United States (The Children's Trust, 2015), they are still members of immigrant families and experience life from this perspective. In general, the teen years can be difficult for those who live in low-income areas, and adding the confusion and strain of being from an immigrant family only exacerbates the challenges these adolescents face.

13.2. Design and Procedure

Data reported in this chapter were derived from four collection procedures: observations, semi-structured questionnaires, individual interviews and focus groups.

13.2.1. Observations

Haitian adolescents were observed in their sociocultural environment (*e.g.*, homes, nightclubs, parties, and neighborhood "hot spots") where social life is enacted. Direct observation was supplemented by informal interviews to help guide the assessment process.

13.2.2. Semi-Structured Questionnaire

A semi-structured questionnaire (or interview schedule) was completed with each participant. The semi-structured questionnaire took about one hour to complete. It was comprised of 110 structured, semi-structured, and open-ended questions administered by field interviewers at participants' homes or a comfortable, private location. Of the 110 questions, 33 questions assessed sociodemographics, family history, religious activity, and schooling. The remainder assessed a variety of factors, including family and community life, drug use, friendship patterns, forms of sociability, and sexual behaviors. Interviewers were of Haitian descent, extensively trained, and had previous research experience in the Haitian community of Miami-Dade County. The questionnaire was administered in English. To ensure validity and reliability, an independent rater reviewed the questionnaires for completeness and consistency of responses. Questions were explained to participants to avoid confusion, and interviewers encouraged participants to respond truthfully to the questions by explaining the confidentiality of the information provided and anonymity of the findings (Jemmott, Jenmott and Fong, 1992). Responses to the questionnaire were used to identify adolescents for potential participation in in-depth interviews and continuous observations. The final selection of participants for in-depth interviews was based on the variety of social contexts of the adolescents as well as the heterogeneity of the study population (for example, nature of risk behaviors, family configurations, and experiences of migration or whether participants were born in Haiti or the United States). The objective was to ensure that the conclusions of the study accounted for a range of variation among Haitian adolescents in Miami-Dade, rather than only the typical members of a particular range. This selection strategy also allowed us to examine cases that were critical for the formulation of preventive intervention strategies for the variety of conditions in which Haitian adolescents develop.

13.2.3. In-Depth Interviews

Eighty adolescents selected from the 300 study participants completed in-depth interviews. An interview guide was developed to serve as a conceptual template used by interviewers. It contained topics ranging from adolescents' life experiences, conception of the body and body processes, sex and sexuality, fashion and identity, beliefs about health and illness, understandings of HIV and AIDS and preventive measures, forms of sociability, drug use, and HIV/STD risk factors. In-depth interviews were conducted primarily in English. If participants were uncomfortable explaining a particular concept in English, then the interviewer would encourage them to formulate their thoughts in their native language(s), either Creole or French. Only one participant completed the in-depth interview solely in Haitian Creole. Interviewers were both male and female, using stimulus question and a topical checklist. Interviews have generated data on topics such as *a*) life experiences, *b*) family events, *c*) sex and sexuality, *d*) identity, *e*) lifestyle (including drug use), *f*) perception of changes in participants' lives, and *g*) personal experiences, such as forms of sociability, protective behaviors, and beliefs associated with sexual experiences.

13.2.4. Focus Groups

Thirty-five focus groups were conducted. The purpose was to obtain data on shared views about sex, sexuality, and associated risk behaviors. Topics also included the themes explored during the in-depth interviews. Focus groups included between 6 and 8 participants each. Focus groups were recorded and later transcribed and coded for retrieval by research assistants.

13.3. Data Analysis

13.3.1. Quantitative Analysis

Quantitative data derived from the semi-structured interviews were analyzed using IBM SPSS statistics v.20. Because the nature of the study was primarily exploratory, quantitative analyses of the sociodemographic data were predominantly descriptive and nonparametric. Bivariate chi-square analyses were utilized to examine specific hypotheses related to the relationship between sociocultural characteristics and sexual experience. Logistic regression models were also tested to identify risk and protective factors associated with Haitian adolescent sexual activity.

13.3.2. Qualitative Analysis

Narrative and field notes recorded during observations, in-depth interviews, and focus groups were analyzed with reference to the structure and aims of the study and coded categories. Descriptive frequencies were clarified with the coded text segments from selected respondents. Analysis of field notes and in-depth interviews proceeded first with searches of text for relevant passages, followed by arraying of passages by coded categories. This technique allowed us to derive from the narratives a sense of participants' own views of their sociocultural context of risk. They structured their responses to broad stimulus questions in their own ways, and that structure provided information on processes that lead to risky behaviors in terms of expectations and practical outcomes. Searches also identified vocabulary used by the participants in describing their beliefs and practices related to their body, sexuality, identity, and health risks.

13.4. Results

The responses of 300 Haitian American adolescents to semi-structured interview questions revealed sociodemographic characteristics of the sample that appear in Table 13.1. Roughly equal numbers of participants were male (49%) and female (51%) and they ranged in age from 13 to 19 (m = 16.09 years). Not surprisingly, a somewhat disproportionate number came from the Little Haiti (North Miami) neighborhood (41%) where most Haitian families in the county are known to reside. While a majority of the adolescents in the sample were born in the United States (60.7%), the vast majority of mothers (90.3%) and fathers (91.2%) were born in Haiti. Approximately half of the sample reported that their parents were single, separated, or divorced (49.7%), and only 36% reported living with both parents at home (Table 13.1).

13.4.1. Sexual Activity among Haitian American Adolescents

In the interview schedule, participants were specifically asked about both vaginal and anal sex but not about oral sex. Of the 300 adolescents in the sample, approximately 40% (n = 119) reported that they had a previous sexual experience. The mean age of the first sexual experience was 14.28 years overall, but boys tended to become sexually active at a somewhat younger age (13.9 years) than girls (15.0 years), $t(106) = 2.95$, $p = 0.004$. By age 13, 22% of the boys but no Haitian girls reported at least one sexual experience, and this increased to 79% of boys and 58% of girls by age 18. Of those with a sexual history, 73% were sexually active during the preceding six months (had at least one sexual encounter). They reported relatively low levels of sexual activity with one or two sexual

TABLE 13.1.

Sample Characteristics (N = 300 Haitian Adolescents from Miami-Dade, Florida)

	n	%
Neighborhood		
Kendall	79	26.3
Homestead	98	32.7
Little Haiti/North Miami	123	41.0
Gender		
Male	147	49.0
Female	153	51.0
Age (Mean = 16.09/Median = 16 years)		
13	17	5.8
14	49	16.7
15	43	14.6
16	53	18.0
17	61	20.7
18	55	18.7
19	16	5.4
Family Structure		
Parents married/living together	145	49.7
Parents single/separated/divorced	145	49.7
Parents Deceased	2	0.7
Birthplace		
Haiti	101	33.7
United States	182	60.7
Bahamas/Caribbean	17	5.6
How long in the US? (Mean = 11.59/Median = 14 years)		
0–4 years	61	21.0
5–10 years	33	11.3
11–15 years	110	37.8
More than 15 years	87	29.9

Note. Numbers do not always total 300 due to missing data or categories of negligible size.

partners (54.6%) during this period and had engaged in sex, most commonly, one to three times (40%). The sexually active adolescents in this sample reported mostly vaginal sex with only 6% reporting any history of anal sex. Only 4% reported a same sex encounter.

In Table 13.2, sexual activity of the Haitian sample is presented alongside adolescent norms derived from the Youth Risk Behavior Survey (YRBS) annually produced by the Centers for Disease Control and Prevention (CDC, 2012). As seen in the table, a somewhat smaller percentage of Haitian teens in our sample reported a history of sexual experience (39.7%) than teens nationwide (47.4%), from Florida (48.2%), and from Miami (47.4%). The difference between our sample and Black (non-Hispanic) adolescents nationwide (60%) was even more pronounced. Similar patterns were observed on other measures of sexual activity as well (currently sexually active, sex before age 13) suggesting that Haitian adolescents from Miami display less sexual activity than other groups of adolescents nationally or locally.

It is important to note, however, that this pattern of relative sexual inactivity was restricted to the Haitian girls. For example, while a dramatically smaller percentage of Haitian girls (27.5%) reported a history of sexual experience than non-Haitian girls (or boys) in the other samples, the rate for Haitian boys (52.4%) was slightly higher than national (47.4%) and local (47.4%–48.2%) rates overall, and comparable to rates for boys specifically (49.2%–66.9%). For the other measures of sexual activity, it was the Haitian girls, specifically, who stood out relative to other adolescents with respect to sexual inactivity.

Ethnographic data collected over time from parents of study participants as well as adolescents themselves reinforced these results. The ethnographic data identified an established norm among the parents, irrespective of neighborhoods where they lived, that early sexual activity among boys was a marker of masculinity and manhood. A composite of the shared beliefs suggested that parents believed they needed to exercise less scrutiny over their boys' sexual behaviors while positing strict rules over the girls to avoid shaming the family and compromising their daughters' future. The adolescents, boys and girls, also shared these beliefs. In individual interviews and focus groups with boys and girls, participants explained that it was expected for a boy to have early sexual experiences and for girls to be virtuous until marriage.

Although, on average, participants reported that their peers' first sexual experiences occurred around the age of 14 and 15, qualitative analysis suggested that they thought boys were sufficiently mature to have sex at age 13 while girls should be at least 16 years of age. Boys, however, were more inclined to make an exception for boys, meaning boys could have sex even earlier. Along the same lines as boys believing it was acceptable

TABLE 13.2.

Sexual Activity of Haitian Adolescents from Miami and Local and National Norms[1]: Percentages of Those with Sexual Experience by Gender

Sample	Ever had sex	Sexually active[2]	Sex before age 15	Sex before age 13
HAS (*n* = 300)[3]				
Male	52.4	30.6	28.6	8.2
Female	27.5	18.3	8.5	2.0
sig.	0.000	0.013	0.000	0.014
Total HAS	39.7	24.3	18.3	5.0
National (*n* = 15.425)				
Male	49.2	33.3	na	9.0
Female	45.6	34.2	na	3.4
Total YRBS[4]	47.4	33.7	na	6.2
Florida[5] (*n* = 6.212)				
Male	52.4	35.8	na	11.8
Female	43.9	32.2	na	3.2
Total Florida	48.2	34.0	na	7.6
Miami-Dade[6] (*n* = 2.302)				
Male	52.0	35.6	na	12.7
Female	43.0	30.2	na	3.0
Total Miami-Dade	47.4	32.8	na	7.6
Black (*n* = 2.190)				
Male[7]	66.9	46.0	na	21.2
Female	53.6	36.9	na	7.0
Total Black	60.0	41.3	na	13.9

[1] Data are taken from the Youth Risk Behavior Surveillance 2011, reported in CDC, vol. 61, no. 4, June 8, 2012.

[2] For Haitian sample, defined as having had sex at least once during prior 6 months; for YRBS sample, defined as sex at least once during prior 3 months.

[3] Haitian Adolescent Study comprising 300 Haitian teens from Miami, Dade-County Florida.

[4] National sample for the YRBS 2011.

[5] Sample from the State of Florida in the YRBS 2011.

[6] Sample from Miami-Dade County in the YRBS 2011.

[7] Non-Hispanic.

to have sex at an earlier age, few girls believed that the expectation that they should wait until marriage to engage in sexual activity was acceptable. The few girls who believed that girls should wait until marriage before they have sex were born in Haiti. Indeed, one of the most interesting points in these ethnographic findings is that the girls (even though they are not having sex) are starting to believe that it is okay if they decide to do so despite parental expectations. This seems like a valuable point directly related to living in a different context than the one in which their parents were raised. This difference is the crux of the conflict that keeps these parents from being involved in the very types of interventions this research is trying to improve.

13.4.2. Factors Associated with Sexual Activity

A series of logistic regression analyses to identified sociodemographic and other factors associated with sexual activity in the sample. Factors yielding significant or marginally significant associations with a history of sexual experience or early sexual initiation appear in Tables 13.3 and 13.4. Unadjusted odds ratios (UAR) represent the simple (bivariate) association between each factor and either sexual history (Table 13.3) or early sexual initiation (Table 13.4). Adjusted odds ratios (AOR) represent their unique association after controlling for the seven other factors that served as covariates in the analyses.

As seen in Table 13.3, a Haitian adolescent with a sexual history was most likely to be male, and report a history of drug and/or alcohol use. More specifically, Haitian boys were more than three times as likely as Haitian girls to report a history of sexual experience (AOR = 3.46), and those Haitian boys who had used alcohol (AOR = 3.06) or drugs[3] (AOR = 3.26) were similarly at risk compared to those who had not used them. The likelihood of having a sexual experience generally increased with age in the sample (AOR = 2.47) so that, as we have seen, the chances of reporting a history of sexual experience were much higher, for example, in 18- (69.1%) and 19- (68.8%) year-olds than in 13- (11.8%) or 14- (12.2%) year-olds. Family structure and neighborhood were also associated with a sexual history. More specifically, a sexual history was more commonly found among adolescents of single, separated, or divorced parents (*i.e.*, unmarried) than among those raised by both parents (AOR = 2.72) and among adolescents from the Little Haiti (North Miami) neighborhood than among those from the more middle-class Kendall neighborhood (AOR = 3.29). While there was some indication that more time living in the US (*e.g.*, for most/all of their

3. Mostly marijuana.

TABLE 13.3.

Factors Associated with History of Sexual Experience*

Factor	%	Unadjusted OR (CI)	Sig.	Adjusted OR** (CI)	Sig.
Gender					
Female	27.5	ref. group	–		
Male	52.4	2.86 (1.75–4.66)	0.000	3.46 (1.78–6.72)	0.000
Age		1.72 (1.45–2.04)	0.000	2.47 (1.85–3.31)	0.000
Family Structure					
Parents married	31.0	ref. group	–		
Parent Single/ separated/divorced	46.9	1.96 (1.22–3.17)	0.006	2.72 (1.38–5.36)	0.004
Neighborhood					
Kendall	36.7	ref. group			
Homestead	42.9	1.29 (0.69–2.40)	n.s.	2.35 (0.93–5.92)	0.069
Little Haiti/North Miami	39.0	1.07 (0.59–1.94)	n.s.	3.29 (1.36–7.96)	0.008
Years living in US					
0–4	36.1	ref. group			
5–10	30.3	0.77 (.31–1.91)	n.s.	0.62 (0.17–2.32)	n.s.
11–15	39.1	1.14 (0.60–2.18)	n.s.	1.69 (0.66–4.33)	n.s.
More than 15	50.6	1.81 (0.93–3.55)	0.082	0.53 (0.21–1.35)	n.s.
Religion					
Not important	59.1	ref. group	–		
A little important	47.7	0.64 (0.21–1.67)	n.s.	1.16 (0.30–4.41)	n.s.
Very important	33.9	0.39 (0.15–0.97)	0.042	0.94 (0.25–3.50)	n.s.
History of alcohol use					
No	27.2	ref. group			
Yes	52.3	2.95 (1.80–4.82)	0.000	3.06 (1.51–6.17)	0.002
History of drug use					
No	33.7	ref. group			
Yes	76.2	6.04 (2.82–12.94)	0.000	3.26 (1.18–9.00)	0.023

* Ever had sex.

** Each adjusted model included the 8 covariates listed in this table.

TABLE 13.4.

Factors Associated with Early Sexual Experience*

Factor	%	Unadjusted OR (CI)	Sig.	Adjusted OR** (CI)	Sig.
Gender					
Female	8.5	ref. group			
Male	28.6	4.29 (2.14–8.61)	0.000	4.75 (2.07–10.89)	0.000
Age		1.17 (0.98–1.41)	0.087	1.11 (0.85–1.46)	n.s.***
Family Structure					
Parents married	13.1	ref. group			
Parents Single/ separated/divorced	22.1	1.88 (1.01–3.50)	0.047	1.65 (0.75–3.64)	n.s.
Neighborhood					
Kendall	17.7	ref. group			
Homestead	13.3	0.71 (0.31–1.61)	n.s.	1.23 (0.41–3.67)	n.s.
Little Haiti/N. Miami	22.8	1.37 (0.67–2.80)	n.s.	2.99 (1.15–7.7)	0.025
Years living in US					
0–4	11.5	ref. group			
5–10	15.2	1.38 (0.40–4.74)	n.s.	0.58 (0.13–2.51)	n.s.
11–15	20.0	1.93 (0.77–4.82)	n.s.	1.04 (0.34–3.21)	n.s.
More than 15	24.1	2.46 (0.97–6.21)	0.058	1.01 (0.31–3.23)	n.s.
Religion					
Not important	40.9	ref. group			
A little important	23.9	0.45 (0.17–1.21)	n.s.	0.51 (0.15–1.73)	n.s.
Very important	12.6	0.21 (0.08–0.55)	0.001	0.56 (0.17–1.90)	n.s.
History of alcohol use					
No	6.6	ref. group			
Yes	30.2	6.10 (2.94–12.67)	0.000	5.83 (2.33–14.58)	0.000
History of drug use					
No	14.0	ref. group			
Yes	45.2	5.09 (2.52–10.28)	0.000	2.75 (1.10–6.88)	0.03

* Sex at age 14 or younger.

** Each adjusted model included the 8 covariates listed in this table.

*** No significance.

lives) was associated with sexual experience (UOR = 1.81), the effect was non-significant in adjusted models. Placing importance on religion appeared to mitigate the likelihood of a sexual history (UOR = 0.39), but this effect did not retain significance in adjusted models.

A similar, though not identical, pattern of associations emerged when early sexual experience (*i.e.*, prior to age 15) served as the outcome measure (Table 13.4). As before, gender, neighborhood, and drug/alcohol use were all significantly associated with early sexual initiation in adjusted models. Not surprisingly, age of the participant was not associated with the likelihood of their reporting early sexual experience. Unlike in Table 13.3, parents' marital status was not significantly associated with this outcome in adjusted models. It is also worth noting that the magnitude of the effects increased somewhat when examining correlates of early sexual experience (vs. sexual history *per se*). As seen in Table 13.4, boys were nearly five times as likely as girls to report early sexual experience (AOR = 4.75), and those with a history of alcohol use were almost six times as likely as those who never used alcohol to report the same (AOR = 5.83). In Table 13.3, the effects of a history of drug or alcohol use were more or less equivalent (AORs = 3.26, 3.06) when considering sexual history but, as seen in Table 13.4, there was a more pronounced effect for a history of alcohol (AOR = 5.83) than for drug use (AOR = 2.75). Findings for time living in the US and the importance of religion mirrored those presented in Table 13.3.

Although in the interview schedule, we did not look at school performance or extracurricular activities, data collected through the ethnographic approach shed light on their association with early sexual initiation. During focus groups, participants insisted that the adolescents who were focused on their schoolwork and were busy either playing sports, participating in school clubs, or attending church youth groups were engaged in less risky behaviors, including sex. In more than half of the in-depth interviews, adolescents spontaneously made the same observations, on either a personal level or describing their friends in general. In addition, there were instances in which adolescents described ceasing to be sexually active for these same reasons.

13.4.3. Gender and Sexual Activity

Given the particularly robust effects for gender noted in the adjusted models, we decided to explore the sexual activity of Haitian boys and girls separately. To this end, logistic regression analyses were run for each group independently to compare patterns of association between the various risk factors already identified and sexual history and early sexual initiation. In

the adjusted models, there were now six covariates, including age, parents' marital status, importance of religion, drug and alcohol history, and time spent living in the US.

For both Haitian American girls (AOR = 3.18) and boys (AOR = 1.97), age was consistently associated with a history of sex indicating, not surprisingly, that the older a participant was, the more likely that participant was to report (ever) having sex. For girls, marital status of parents was the only other factor significantly associated with a history of sex (AOR = 4.07) indicating that daughters of (currently) unmarried parents were more than four times as likely to report any sexual experience than daughters of married parents. For boys, on the other hand, the only other factor (besides age) marginally associated with a sex history was a drug (AOR = 3.54, p = 0.085) or alcohol (AOR = 2.25, p = 0.069) history.

Girls with unmarried parents were nearly seven times more likely to report sex prior to the age of 15 (*i.e.*, early sexual experience) than girls whose parents were married (AOR = 6.12). Girls with an alcohol history were also dramatically more likely to report early sexual experience (AOR = 6.67). Boys with an alcohol experience (AOR = 4.51) and, in their case, a drug (AOR = 4.09) history were also significantly more likely to report early sexual initiation. Parents' marital status, as before, was not significantly associated with early sexual initiation in boys. Unlike the girls in the sample, however, importance of religion to boys mitigated the likelihood of their reporting early sexual experience. Affirming that religion was either a little (AOR = 0.19) or very (AOR = 0.17) important to them placed these boys at substantially lower risk for early sexual initiation (30.0% and 21.6%, respectively) than those claiming religion was not important to them (60.0%).

As reported in national surveys, sexual intercourse is a statistically normative aspect of adolescent life. In this regard, Haitian American adolescents were no different. Almost all of the adolescents (97%) self-identified as heterosexual, and about 40% of the study participants reported having had sex. The mean age of first consensual sex was 14.2 years. The most frequently reported ages of first consensual sex were 15 (21%), 13 (19%), and 14 (16%). Over one-third (37%) of the total sample reported having had vaginal sex, and seven adolescents (just over 2%) reported having had anal sex. Nearly twice as many boys reported sexual activity, compared to girls (53% vs. 28%). Three girls and two boys reported having had sex with a person of the same gender.

13.5. Discussion and Conclusion

As research on the diversity of adolescent experiences increases, it will expand our knowledge of sexual experiences among youth and, by extension, inform the nation's sexual health preventive intervention programs. This chapter explored critical aspects of Haitian American adolescents' sexuality and complex sociocultural contexts of integration that influence sex and sexuality among Haitian youth.

While the range of sexual experiences among adolescents has been documented by many studies as associated with adolescents' developmental processes and risk factors (DeLamater and Friedrich, 2002; Diamond and Savin-Williams, 2009; WHO, 2002), it has become increasingly critical to link adolescents' sexual practices with contextual experiences of immigration and acculturation experiences. As shown among different Hispanic contexts (Guilamo-Ramos et al., 2006; Murphy-Erby et al., 2015; Raffaelli and Green, 2003), this effort is critical to designing effective culturally-specific educational intervention programs.

We found that a dramatically smaller percentage of Haitian girls (27.5%) reported a history of sexual experience than girls (or boys) in the other samples. The rate for Haitian boys (52.4%) was a slightly higher than national (47.4%) and local (47.4%–48.2%) rates overall and comparable to rates for boys specifically (49.2%–52.4%). On all other measures of sexuality, Haitian girls stood out relative to other adolescents with respect to sexual inactivity. Thus, the data suggest that there are protective factors within the Haitian community that have resulted in delayed sexual activity among adolescent girls. Further exploration of this phenomenon may inform the development of preventive intervention programs, at least for girls, within this immigrant community.

Adolescents who had an early sexual experience were neither distinguished from those who had sex for the first time after the age of 15 years by the number of sexual partners nor the number of times that they had engaged in sex. Some of the factors associated with adolescent sexual experience were also associated with first sexual encounter at an early age. Adolescents with an early sexual experience were less likely to have been raised by both of their parents together. There was an association between adolescents who had a sexual encounter at an early age and country of birth and neighborhood. Adolescents who were born in the US were more likely to have had a sexual encounter at an early age ($p < 0.05$). Similarly, participants living in the neighborhoods of Little Haiti, North Miami, Homestead and Florida City were more likely to have had sex at an early age than participants living in Kendall. Nevertheless, there was not a statistically significant association between the importance of religion in the lives of these adolescents and whether they had experienced sex at an early age. Whether they had tried alcohol was strongly associated with

early sexual experience ($p < 0.005$) but interestingly, not with drug use. The strongest association ($p < 0.004$) with early sexual experience was when the adolescents had close friends who used drugs irrespective of their own personal history of drug use.

Haitian American adolescents and their parents are caught up in a complex process of acculturation in a challenging sociocultural environment. Results from this study should help reevaluate programs that target this population. As many researchers have heralded (DeSantis et al., 1999; Marcelin et al., 2005; Marcelin et al., 2007; Marcelin and Page, 2007; Page and Marcelin, 2003; Sangaramoorthy, 2012, 2014; Tafari and Marcelin, 2008), we must take into consideration the sociocultural dynamics that drive individual, group behaviors, and inform the sexual practices of adolescents, in this case sexuality among Haitian youth. Closer examination of the sociocultural dynamics that influence sexual behaviors among youth in the United States will help educators develop prevention programs that are effective while failure to do so in a country that is becoming increasingly more diverse will undermine our public health efforts.

This chapter has demonstrated that the expected outcomes for youth raised in predominantly low-income, migrant households does not necessarily hold true, as is evidenced from the sexual inactivity of Haitian girls. Further inquiry is necessary to understand the protective factors that inform their decisions about sex and sexuality in these contexts. Yet, it is also important to note the experiences of Haitian boys who, the data show, engage in sexual activity at a younger age and, reportedly, are encouraged to do so. While correlations have been drawn in this chapter, further ethnographic study of the sociocultural factors that influence sexual inactivity among Haitian adolescent girls also come into play to precipitate the sexual activity of Haitian adolescent boys, and at what point their sexual experiences converge.

13.6. Study Limitations

As with any study of this magnitude, our study has some limitations. It relies mainly on self-reported information on knowledge and beliefs, using an interview schedule (questionnaire), observations, and in-depth interviews as the primary sources for data collection. Despite the fact that the participants were assured that information reported would be kept confidential, some participants may not have been entirely truthful in their responses. However, the multiple data collection procedures mentioned above contribute to our confidence in the quality of the data collected. In most cases, the interviewers who elicited the quantitative data were not the same people who conducted in-depth interviews. We, therefore, assume that we had the advantage of trust for our study and no observer

bias in the collection of the quantitative data. Second, the participants in the in-depth interviews were selected from the respondents completing the structured interview schedule. Although not all the participants' data came under this examination, we found sufficient corroboration for the responses to the interviews in the qualitative data to reinforce confidence in the quantitative data. This is consistent with the concept of triangulation put forward by Bernard (2000). While we do not have a probability or representative sample from which to generalize the findings, we used convenient snowball sampling, which, from a qualitative analysis standpoint, was a useful strategy to gain access to and recruit our target population. Additional studies, using other sampling methodologies, will be needed to confirm and extend the generalizability of these findings.

References

ALMENDAREZ, R.R. and A.D. WILSON (2013). "The effect of gender and ethnicity on the sexual behaviors of adolescents", *The Family Journal*, vol. 21, no. 1, p. 104-111.

BERG, M.L. and S. ECKSTEIN (2009). "Introduction: Reimagining migrant generations", *Diaspora: Journal of Transnational Studies*, vol. 18, no. 1/2, p. 1-23.

BERNARD, H.R. (2000). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, London, Sage Publications.

BLAKE, S.M. *et al*. (2001). "Recency of immigration, substance use, and sexual behavior among Massachusetts adolescents", *American Journal of Public Health*, vol. 91, no. 5, p. 794-798.

CENTERS FOR DISEASE CONTROL AND PREVENTION (CDC) (2012). "Youth risk behavior survey 2011", *Morbidity and Mortality Weekly Report*, vol. 61, no. 4, p. 1-162.

CHAPMAN, E.N. and R.J. WERNER-WILSON (2008). "Does positive youth development predict adolescent attitudes about sexuality?", *Adolescence*, vol. 43, no. 171, p. 505-519.

COX, N. *et al*. (2010). "Acculturation strategies and mental health in gay, lesbian, and bisexual youth", *Journal of Youth and Adolescence*, vol. 39, no. 10, p. 1199-1210.

DELAMATER, J. and W.N. FRIEDRICH (2002). "Human sexual development", *The Journal of Sex Research*, vol. 39, no. 1, p. 10-14.

DÉVIEUX, J.G. *et al*. (2016). "Predictors of sexual activity in Haitian American adolescents", *Journal of Immigrant Minority Health*, vol. 18, no. 1, p. 161-172.

DESANTIS, L., J.T. THOMAS and K. SINNETT (1999). "Intergenerational concepts of adolescent sexuality: Implications for community-based reproductive health care with Haitian immigrants", *Public Health Nursing*, vol. 16, no. 2, p. 102-113.

DIAMOND, L.M. and R.C. SAVIN-WILLIAMS (2009). "Adolescent sexuality", in R.M. Lerner and L. Steinberg (eds.), *Handbook of Adolescent Psychology*, New York, Wiley, vol. 3, p. 479-523.

DUNN, M. (1997). *Black Miami in the Twentieth Century*, Gainesville, University Press of Florida.

DUNN, M. (2013). *The Beast in Florida: A History of Anti-Black Violence*, Gainesville, University Press of Florida.

EDMUNDS, J. and B.S. TURNER (2002). *Generations, Culture and Society*, Buckingham, Open University Press.

FARMER, P. (1994). *AIDS and Accusation Haiti and the Geography of Blame*, Berkeley, University of California Press.

GANS, H.J. (1992). "Second-generation decline: Scenarios for the economic and ethnic futures of the post-1965 American immigrants", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 15, no. 2, p. 173-192.

GROSFOGUEL, R. (1995). "Global logics in the Caribbean city system: The case of Miami", in P.L. Knox and P.J. Taylor (eds.), *World Cities in a World System*, Cambridge, Cambridge University Press.

GRUNBAUM, J.A. *et al*. (2000). "Prevalence of health risk behaviors among Asian American/Pacific islander high school students", *The Journal of Adolescent Health*, vol. 27, no. 5, p. 322-330.

GUILAMO-RAMOS, V. *et al*. (2005). "Acculturation-related variables, sexual initiation, and subsequent sexual behavior among Puerto Rican, Mexican, and Cuban youth", *Health Psychology*, vol. 24, no. 1, p. 88-95.

GUILAMO-RAMOS, V. *et al*. (2006). "The content and process of mother-adolescent communication about sex in Latino families", *Social Work Research*, vol. 30, no. 3, p. 169-181.

HAHM, H.C., M. LAHIFF and R.M. BARRETO (2006). "Asian American adolescents' first sexual intercourse: Gender and acculturation differences", *Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, vol. 38, no. 1, p. 28-36.

HARRIS, K.M. (1999). "The health status and risk behaviors of adolescents in immigrant families", in D.J. Hernandez (ed.), *Children of Immigrants: Health, Adjustment, and Public Assistance*, Washington, DC, National Academy Press, p. 286-347.

HARRIS, K.M., K. HARKER and G. GUO (2003). "The role of peers in the adaptation processes of immigrant youth", *Annual Meeting of the Population Association of America*, p. 1-3.

HERNANDEZ, D.J. (1999). *Children of Immigrants: Health, Adjustment, and Public Assistance*, Washington, D.C., National Academy Press.

HIRSCHMAN, C., J. DEWIND and P. KASINITZ (1999). *The Handbook of International Migration: The American Experience*, New York, Russell Sage Foundation.

JASSO, G. and M.R. ROSENZWEIG (1990). *The New Chosen People: Immigrants in the United States*, New York, Russell Sage Foundation.

JEMMOTT, J. B., L.S. JEMMOTT and G.T. FONG (1992). "Reductions in HIV risk-associated sexual behaviors among black male adolescents: Effects of an AIDS prevention intervention", *American Journal of Public Health*, vol. 82, no. 3, p. 372-377.

KERTZER, D. (1983). "Generation as a sociological problem", *Annual Review of Sociology*, vol. 9, p. 125-149.

KOTCHICK, B.A. *et al*. (2001). "Adolescent sexual risk behavior: A multi-system perspective", *Clinical Psychology Review*, vol. 21, no. 4, p. 493-519.

LAGUERRE, M.S. (1998). *Diasporic Citizenship: Haitian Americans in Transnational America*, London, Macmillan.

LOIZOS, P. (2007). "'Generations' in forced migration: Towards greater clarity", *Journal of Refugee Studies*, vol. 20, no. 2, p. 193-209.

MANNHEIM, K. (1997 [1952]). *The Problem of Generations: Collected Works of Karl Mannheim*, London, Routledge.

MARCELIN, LH. (2005). "Identity, power, and socioracial hierarchies among Haitian immigrants in Florida", in A. Dzidzienyo and S. Oboler (eds.), *Neither Enemies Nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos/as*, New York, Palgrave, p. 209-227.

MARCELIN, L.H. (2006). "Changing contexts and perceptions of HIV/AIDS risks among minority populations in South Florida, United States", *Proceedings of the XIII International AIDS Conference*, Durban, South Africa, Rome, Monduzzi Editore.

MARCELIN, L.H. (2012). "In the name of the nation: Ritual, blood, and the political habitus of violence in Haiti", *American Anthropologist*, vol. 114, no. 2, p. 253-266.

MARCELIN, L.H. and L. MARCELIN (2001). *Census 2000: Evaluation Report: Ethnographic Social Network Tracing among Haitian Migrant Workers in South Florida*, Washington, DC, U.S. Census Bureau.

MARCELIN, L.H., H.V. McCOY and R.J. DICLEMENTE (2007). "HIV knowledge and beliefs among Haitian adolescents in Miami-Dade County, Florida", *Journal of HIV/AIDS Prevention in Children and Youth*, vol. 7, no. 1, p. 121-138.

MARCELIN, L.H. and J.B. PAGE (2007). "The RARE experience in Miami", in B.P. Bowser, E. Quimby and M.Singer (eds.), *When Communities Assess their AIDS Epidemics: Results of Rapid Assessment of HIV/AIDS in Eleven U.S. cities*, Lanham, Lexington Books, p. 177-192.

MARCELIN, L.H. *et al*. (2005). "Trends in alcohol, drug, and cigarette use in Haitian youth in Miami-Dade, Florida", *Journal of Ethnicity in Substance Abuse*, vol. 4, no. 1, p. 105-131.

MARTINS, S.S. *et al*. (2014). "Gambling and sexual behaviors in African-American adolescents", *Addictive Behaviors*, vol. 39, no. 5, p. 854-860.

MENJÍVAR, C. (2000). *Fragmented Ties: Salvadoran Immigrant Networks in America*, Berkeley, University of California Press.

MIAMI-DADE COUNTY (2015). *Miami-Dade County Profiles American Community Survey*, <https://www.miamidade.gov/business/library/reports/2010-2014-acs-muliti-year-profile.pdf>, Page accessed on June 15, 2017.

MORROW, B.H. and W.G. PEACOCK (1997). "Disasters and social change: Hurricane Andrew and the reshaping of Miami", in W.G. Peacock, B.H. Morrow and H. Gladwin (eds.), *Hurricane Andrew: Ethnicity, Gender and the Sociology of Disasters*, New York, Routledge, p. 226-324.

MURPHY-ERBY, Y., K. STAUSS and E. KOH (2015). "The family festival prevention model: Findings from a pilot of a teenage pregnancy prevention programme conceptualised by and for Mexican American communities", *Sex Education: Sexuality, Society and Learning*, vol. 15, no. 6, p. 567-579.

NACHMAN, S.R. (1993). "Wasted lives: Tuberculosis and other health risks of being Haitian in a U. S. detention camp", *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 7, no. 3, p. 227-259.

NEUGARTEN, L. (1979). "Time, age, and the life cycle", *American Journal of Psychiatry*, vol. 136, no. 7, p. 887-894.

OSTER, M.M. (2008). "Saying one thing and doing another: The paradox of best practices and sex education", *American Journal of Sexuality Education*, vol. 3, no. 2, p. 117-148.

PAGE, J.B. and L.H. MARCELIN (2003). "Formation of gangs and involvement in drug use among marginalized youth: Uses of the anthropological view", *Free Inquiry in Creative Sociology*, vol. 31, no. 2, p. 175-182.

PARRINELLO, C. *et al*. (2015). "Risk of cigarette smoking initiation during adolescence among US-born and non-US-born Hispanics/Latinos: The Hispanic community health study/Study of Latinos", *American Journal of Public Health*, vol. 105, no. 6, p. 1230-1236.

PEREZ, R. (2016). "Effects of immigration during adolescence on mental health and social well-being", *Issues in Mental Health Nursing*, vol. 37, no. 10, p. 765-768.

PERLMANN, J. and R. WALDINGER (1997). "Second generation decline? Children of immigrants, past and present—A reconsideration", *International Migration Review*, vol. 31, no. 4, p. 893-922.

PORTES, A. and R.G. RUMBAUT (1996). *Immigrant America: A portrait*, Berkeley, University of California Press.

PORTES, A. and R.G. RUMBAUT (2001). *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*, Los Angeles, University of California Press.

PORTES, A. and A. STEPICK (1993). *City on the Edge: The Transformation of Miami*, Berkeley, University of California Press.

PORTES, A. and M. ZHOU (1993). "The new second generation: Segmented assimilation and its variants among post-1965 immigrant youth", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 530, p. 74-96.

RAFFAELLI, M. and S. GREEN (2003). "Parent-adolescent communication about sex: Retrospective reports by Latino college students", *Journal of Marriage and Family*, vol. 65, no. 2, p. 474-481.

ROMEO, K.E. and M.A. KELLEY (2009). "Incorporating human sexuality content into a positive youth development framework: Implications for community prevention", *Children and Youth Services Review*, vol. 31, no. 9, p. 1001-1009.

SANGARAMOORTHY, T. (2012). "Treating the numbers: HIV/AIDS surveillance, subjectivity, and risk", *Medical Anthropology*, vol. 31, no. 4, p. 292-309.

SANGARAMOORTHY, T. (2014). *Treating AIDS: Politics of Difference, Paradox of Prevention*, New Brunswick, Rutgers University Press.

SAXENA, A. *et al*. (2014). "Sociocultural factors associated with sexual activity among Haitian American adolescents in Miami, Florida", *Sexually Transmitted Diseases*, vol. 41, no. 1, p. S55-S56.

SAYAD, A. (2004 [1999]). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.

SAYAD, A. (2014a). *Immigration ou les paradoxes de l'altérité: la fabrication des identités culturelles*, Paris, Poche.

SAYAD, A. (2014b). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité: les enfants illégitimes*, Paris, Poche.

SKOP, E.H. (2001). "Race and place in the adaptation of Mariel exiles", *International Migration Review*, vol. 35, no. 2, p. 449-471.

STEPICK, A. and D.F. SWARTZ (1998). *Pride against Prejudice: Haitians in the United States*, Boston, Allyn & Bacon.

TAFARI, I. and L.H. MARCELIN (2009). "Haitian youth in Miami: Gender, sexuality & the implications for substance use and HIV/AIDS", in D. Roberts *et al*. (eds.), *Sex, Power, and Taboo: Gender and HIV in the Caribbean and Beyond*, Kingston, Ian Randle Press.

THE CHILDREN'S TRUST (2015). *Annual Report*, <https://www.thechildrenstrust.org/uploads/images/publications/ann_reports/2015_Annual_Report_011916.pdf>, Page accessed on June 15, 2017.

TOSH, A.K. and P.F. SIMMONS (2007). "Sexual activity and other risk taking behaviors among Asian American adolescents", *Journal of Pediatric and Adolescent Gynecology*, vol. 20, p. 29-34.

U.S. CENSUS BUREAU (2010). *Income, Poverty, and Health Insurance Coverage in the United States: 2009*, <http://www.census.gov/prod/2010pubs/p60-238.pdf>, Page accessed on June 15, 2017.

VICKERMAN, M. (1999). *Crosscurrents: West Indian Immigrants and Race*, New York, Oxford.

VIGIL, J.D. (2003). "Urban violence and street gangs", *Annual Review of Anthropology*, vol. 32, p. 225-242.

VRANGALOVA, Z. and R.C. SAVIN-WILLIAMS (2011). "Adolescent sexuality and positive well-being: A group-norms approach", *Journal of Youth and Adolescence*, vol. 40, no. 8, p. 931-944.

WATERS, T. (1999). *Crime and Immigrant Youth*, Thousand Oaks, Sage Publications.

WATERS, M. *et al*. (2010). "Segmented assimilation revisited: Types of acculturation and socioeconomic mobility in young adulthood", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 33, no. 7, p. 1168-1193.

WIMMER, A. and N. GLICK-SCHILLER (2003). "Methodological nationalism, the social sciences, and the study of migration: An essay in historical epistemology", *International Migration Review*, vol. 37, no. 143, p. 576-610.

WOODY, J.D., A.D. RANDALL and H.J. D'SOUZA (2008). "A sex education program for mothers: Effects, parent characteristics, and practice insights", *American Journal of Sexuality Education*, vol. 3, no. 1, p. 39-64.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO) (2002). *The World Health Report 2002: Reducing Risks, Promoting Healthy Life*, Geneva, World Health Organization.

XIE, Y. and E. GREENMAN (2011). "The social context of assimilation: Testing implications of segmented assimilation theory", *Social Science Research*, vol. 40, p. 965-984.

YU, J. (2010). "Sex education beyond school: Implications for practice and research", *Sex Education*, vol. 10, no. 2, p. 187-199.

ZÉPHIR, F. (2001). *Trends in Ethnic Identification among Second-Generation Haitian Immigrants in New York City*, Westport, Bergin and Garvey.

ZHOU, M. and C.L. BANKSTON III (1998). *Growing Up American: How Vietnamese Children Adapt to Life in the United States*, New York, Russell Sage Foundation.

ZHOU, M. and S.S. KIM (2006). "Community forces, social capital, and educational achievement: The case of supplementary education in the Chinese and Korean immigrant communities", *Harvard Educational Review*, vol. 76, no. 1, p. 1-29.

ZIMMER-GEMBECK, M.J. and M. HELFAND (2008). "Ten years of longitudinal research on US adolescent sexual behavior: Developmental correlates of sexual intercourse, and the importance of age, gender and ethnic background", *Developmental Review*, vol. 28, no. 2, p. 153-224.

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Lourdes Stéphane Alix détient un doctorat en psychologie communautaire de l'Université Laval. Elle a réalisé sa thèse auprès des familles issues de l'immigration haïtienne au Québec. Elle s'intéresse plus généralement à la recherche et à l'intervention auprès des familles issues de l'immigration. Elle est actuellement psychologue consultante dans un programme d'intervention et de soutien des femmes issues de l'immigration, *Voir Plus Loin*, à la Maison d'Haïti (Montréal, quartier Saint-Michel). Elle est également cothérapeute dans une équipe d'ethnopsychiatrie à la Clinique Transculturelle de Jean-Talon.

Léonel Bernard est titulaire d'un doctorat en sciences humaines appliquées de l'Université de Montréal. Il a travaillé au Centre jeunesse de Montréal-Institut universitaire en tant que délégué à la jeunesse et a fait partie du Comité scientifique de l'Institut de recherche sur le développement social des jeunes (IRDS). Il est actuellement chercheur collaborateur au Centre de recherche de Montréal sur les inégalités sociales, les discriminations et les pratiques alternatives (CREMIS) ; membre du comité d'éthique de la recherche du Centre intégré universitaire de santé et de services sociaux du centre sud de l'Île-de-Montréal ; professeur associé à l'Institut des sciences, des technologies et des études avancées d'Haïti (ISTEAH).

Toni Cela holds a doctorate in education from Columbia University. She is the Coordinator of the Interuniversity Institute for Research and Development (INURED), a research institute based in Haiti. She currently serves as a post-doctoral research associate in the Department of Anthropology at the University of Miami in Coral Gables, Florida. She is the co-principal investigateur of a Spencer Foundation funded ethnographic study titled *The Sociocultural Costs of Pursuing Higher Education for Women in Haiti*. Her research interests include: the anthropology of disaster; anthropology of education; violence and human security; higher education policy and development; migration and education; and diaspora and development. She is the recipient of the 2013-2014 U.S. Fulbright Scholar Award in Haiti, a 2014 National Academy of Education/Spencer Dissertation Fellowship and a 2013-2014 Concha Delgado Gaitan Council on Anthropology and Education Presidential Fellows Award.

Michel Célestin is a licensed Clinical Psychologist who earned his doctoral degree in Clinical Psychology from the American School of Professional Psychology in Washington, DC. CPT Célestin is an active duty Army officer who currently serves as a brigade combat team behavioral health officer. His current areas of expertise include psychological trauma, resiliency and combat-related guilt. He served as a research assistant at the University of Miami's Department of Anthropology's Haitian Adolescent Study and subsequently as a research assistant at the University of Miami's Miller School of Medicine, coordinating several research projects that explored cultural sensitivity among healthcare providers and marginalized populations' health-seeking behaviors.

Charlène Désir is an associate professor at Nova Southeastern University. She received her doctorate from the Harvard Graduate School of Education. She has presented and published various papers on immigrant students' adjustment to the U.S., immigrant identity, spirituality, and becoming a reflective researcher. She was the 2012 president of the Haitian Studies Association and also appointed by Governor Rick Scott to serve on the Children's Services Council in Broward County, Florida. In addition, she is the co-founder of TEN global – an empowerment network for Haitian women and children in Haiti and the U.S. Dr. Désir has worked as a school psychologist, K-12 school counselor, school administrator in Massachusetts, and an academic advisor and professor.

Henri Dorvil est titulaire d'une maîtrise en service social et d'un Ph. D. en sociologie de l'Université de Montréal. Actuellement, il est professeur titulaire (*full professor*) à l'École de travail social de l'Université du Québec à Montréal où il enseigne principalement « Théories des problèmes sociaux et de la marginalité » au 1er cycle ainsi que « Aspects sociaux de la santé et analyses des pratiques » aux cycles supérieurs. Durant une vingtaine d'années,

il a été chercheur régulier au sein du Groupe de recherche sur les aspects sociaux de la santé et de la prévention (GRASP-FCAR) de l'Université de Montréal et encore chercheur associé à l'axe de psychiatrie sociale du Centre de recherche de l'Institut universitaire en santé mentale de Montréal. Il est aussi chercheur régulier au CREMIS, le Centre de recherche de Montréal sur les inégalités sociales, les discriminations et les pratiques alternatives de citoyenneté. En 2014, il a été nommé membre émérite de l'Ordre des travailleurs sociaux et des thérapeutes conjugaux et familiaux du Québec.

Suzanne Gallagher has served as the Director of Research and Planning at the Children's Services Council of Broward County (FL) since 2007. Dr. Gallagher leads the backbone support efforts for the Broward Children's Strategic Plan, consisting of over 50 committees and 250 child serving non-profits and community partners. Dr. Gallagher supervises Research Managers who oversee performance measurement systems for 150 contracts. Prior to working at CSC, Dr. Gallagher was an administrator in non-profit organizations for over 15 years. She is an adjunct faculty at Florida International University teaching program evaluation and organizational and community strategic planning.

Pamela Hall is an Associate Professor of Psychology at Barry University. Dr. Hall is actively involved in projects throughout South Florida involving the empowerment of children and families, particularly Haitian adolescents. In 2013-14, she served as a Fellow at Barry University's Center for Community Service Initiatives. For six years, she has served as the Program Director for a summer program funded by the Children's Trust. The program's mission is to improve literacy and social skills development of Haitian adolescents by using Haitian culture, education, history and various art mediums. Her research interests include ethnic identity, the effects of music on adolescents, and the benefits of service-learning.

Handerson Joseph détient un doctorat (Ph. D.) en anthropologie sociale du Musée national de l'Université fédérale de Rio de Janeiro (UFRJ). Il est enseignant-chercheur au Département des sciences sociales de l'Université fédérale d'Amapá (UNIFAP) et fait partie du comité scientifique de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Il est directeur du Programme d'appui pour les migrants et les réfugiés (PAMER)/UNIFAP. Il poursuit en outre une ethnographie de la mobilité transnationale haïtienne au Brésil, au Suriname et en Guyane française et analyse la façon dont les Haïtiens utilisent le terme *diaspora* en Haïti et à l'étranger.

Gina Lafortune détient un Ph. D. en sciences de l'éducation (psychopédagogie) de l'Université de Montréal. Elle est professeure au Département d'éducation et formation spécialisées (DEFS) de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et membre régulier du Centre d'études ethniques des

universités montréalaises. Ses intérêts de recherche portent sur l'expérience socioscolaire et identitaire des élèves en milieux pluriethniques. Elle analyse notamment cette expérience des élèves sous l'angle du rapport à l'école et aux savoirs scolaires, en lien avec les pratiques enseignantes. Elle s'intéresse également aux relations école-famille-communauté, aux défis de la prise en charge de la diversité ethnoculturelle à l'école en lien avec les enjeux de la formation initiale des maîtres.

Louis Herns Marcelin is a sociocultural anthropologist whose research focuses on health and human security, and the roles of power, violence, and marginalization in society (particularly in Brazil, Haiti, the Dominican Republic, and the United States). He began his career conducting extensive field research on family, kinship, and religious practices in rural and urban areas of Haiti, which became a widelyused and widelycited reference among social scientists interested in understanding Haitian sociocultural dynamics. In furtherance of these research interests, he was awarded NIH/NIDA grants to implement the Haitian Adolescent Study over eight years to investigate the intersections of marginalization, health risks, drug use, gang violence, and immigration processes in the United States (South Florida). The constant questioning of academic disciplines' limitations and their epistemologies also led him to place collaboration at the center of his works. With these in mind, in 2007, he led the creation of the Interuniversity Institute for Research and Development (INURED), a transnational and transdisciplinary research institute with the mission to contribute to the development of high-level research and scientific training in Haiti. INURED has served as a conduit for cross-disciplinary collaborations between University of Miami students and faculty, their peers from other universities, with local community stakeholders through participatory research. These collaborative endeavors have given rise to milestone studies, including the first national study on Violence Against Children (VACS) in Haiti, funded by the Centers for Disease Control and Prevention (CDC); the study of Public Policies, Migration, and Development in Haiti, funded by the Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD); the study of Haitian Diaspora Involvement in Rebuilding Higher Education in Post-Earthquake Haiti, funded by the International Development Research Centre (IDRC) as well as a Study of Higher Education and Development in Haiti funded in part by the Fulbright Scholar Program and INURED, among other important studies.

Myrvine Marcelin holds a doctorate in Psychology. She works as a family therapist, teaches Clinical Psychopathology at the University of Paris VIII and has also run her own psychotherapy practice for ten years in France. She works with families, couples and children. Dr. Marcelin also carries out much philanthropic work and recently created a foundation in Haiti called KOREVI (meaning "Support for Life" in Haitian Creole), of which

the aim is to improve the standards of living of the inhabitants of a Haitian village. Moreover, she works with human rights organizations in both France and Haiti, notably those who support women's and children's rights.

Marika Moisseeff, ethnologue et psychiatre pour adultes et enfants, est chercheuse au CNRS rattachée au Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France (PSL Research University, F-75005 Paris, France). Ses recherches sur les processus de constitution des identités, personnelles et collectives, et sur l'articulation des problématiques de genre avec les représentations de l'altérité culturelle se fondent sur un travail de terrain au long cours dans une communauté aborigène australienne, et sur une approche comparative des représentations de la différence des sexes et de la procréation. Une importante partie de ses travaux actuels est consacrée à l'approche comparative du traitement de la mort et du deuil. Ces travaux l'ont conduite à proposer de considérer l'institution médicale comme renvoyant à une religion séculière dont l'objet cultuel est le corps. Elle a publié deux livres (*Un long chemin semé d'objets cultuels : le cycle initiatique aranda*, 1995, et *An Aboriginal Village in South Australia*, 1999) et de nombreux articles.

Iléus Papillon est poète, nouvelliste et diseur, né à Port-Margot, Haïti. Licencié en sociologie à l'Université d'État d'Haïti (UEH), il fait une maîtrise en Histoire, mémoire et patrimoine à l'UEH 2014/2016, en collaboration avec l'Université Laval, Canada. Il a été boursier du gouvernement du Canada pour 2015-2016.

Rachelle Salnave is an award-winning filmmaker and educator based in Miami. She has won numerous awards for her work on the gentrification of Harlem and has been nominated for a 2016 regional Emmy for her current documentary on Haitian identity, *La Belle Vie: The Good Life*. In March 2015, the General Consulate of the Republic of Haiti in Miami presented her with the Beacon of Hope and Achievement Award for her excellence in film and education. A Knight Foundation recipient, Salnave returned to her roots of screenwriting and was selected as one of the Sundance Institute's 2015 Screenwriters Intensive Fellows.

Wideline Seraphin is a PhD candidate at The Pennsylvania State University from Miami, Florida. She is studying Language, Culture and Society within the department of Curriculum and Instruction. She also holds an MA in African American and African Diaspora Studies from Indiana University, Bloomington. She has worked as an out-of-school literacy instructor and school teacher for the last five years. Wideline is interested in studying the schooling experiences, literacy practices, and racial and ethnic development of Haitian youth.

Stephanie Shaw has been contributing to and working toward making a difference in the lives of students and teachers for nearly 15 years. She is a doctoral student at Barry University seeking a degree in Curriculum and Instruction with a specialization in Curriculum Evaluation and Research. Comparative education is her research interest, which includes the study of school climate in international settings and program evaluation.

Alys Willman, PhD (The New School), has worked on violence prevention for over 15 years in nearly 20 countries. From 2008-16, as a Senior Social Development Specialist for the Fragility, Conflict and Violence Team at the World Bank, she has led analytical work and project support on urban, youth and gender-based violence, trauma-sensitive programming, and violent extremism. In 2016, she left her good job in the city to travel around the USA in a VW van with her family, and now lives on an urban homestead in Athens, Georgia.

ENGLISH INDEX

A

Acculturation, 7, 19, 258, 273, 287, 289, 291, 294, 344, 393-395, 409, 410
- model, 289, 291
- processes of –, 289
- strategies, 289

Adolescence, 32, 117, 272, 292, 296, 335, 336, 342, 351, 353, 375

Agency, 10, 62, 78, 132, 243, 247, 352, 392

Assimilation, 289, 290, 300, 335, 361, 394
- segmented –, 394

B

Batey, 4, 17, 127, 128, 137-139, 142, 148, 149, 167

Belonging, 244, 251, 293, 294, 303, 339, 353
- modes of –, 10, 220
- sense of –, 7, 256, 284, 292, 293, 298

Black consciousness, 343, 344

C

Capital, 22, 62, 78, 174, 220, 240, 249, 297, 390
- social –, 9, 220, 249, 396

Child, 4, 7, 58, 84, 90, 98, 208, 209, 229, 230, 234, 244, 246, 256, 285, 287, 296, 300, 337, 344, 347, 349, 392-394, 397
- domesticity, 4, 90 *See also* Child labor
- labor, 4, 90 *See also* Child domesticity
- placement practices, 4, 90 *See also* Fosterage

Circulation, 1, 4-6, 10, 13, 14, 16, 17, 19, 23, 89-97, 101, 117-119, 147, 163, 173-175, 177-180, 184-186, 188, 193, 202 *See also* Transnational circulation

Coherence strategies, 290 *See also* Identity

Complex coherence, 290, 293-295, 301 *See also* Identity

Conflict moderation, 290 *See also* Identity

Cultural
affiliation, 291, 294
codes, 296
conformity, 298
continuum, 3, 4, 58, 60, 62, 77, 82, 84
heritage, 234, 289, 295, 351
matrix, 60
Culture, 7, 9, 19, 21, 22, 61, 91, 95, 99, 105, 128, 160, 211, 218, 221, 229, 230, 233, 234, 236, 238, 244, 247, 249, 250, 255-258, 261, 264-266, 269, 270, 272-276, 288-291, 293-296, 300, 334, 336-338, 341, 343-345, 352, 359, 360, 363, 364, 370, 381, 383
host –, 289, 290, 291, 293
of origin, 7, 256, 289, 291, 293, 295, 296, 300
of residence, 289

D

Delinquency, 287, 291, 299, 342
Detachment strategies, 292
Diaspora, 2, 5, 6, 10, 14, 18, 19, 23, 55, 141, 169, 173-180, 183, 189-196, 198- 202, 217-221, 223, 225, 226, 228, 230, 232, 236-246, 248, 249, 251, 284, 303, 335, 345, 364, 379, 385
diasporic identity, 220, 232, 238-240, 243-246, 249, 251 *See also* Identity
engagement, 2, 6, 10, 14, 19, 23, 126, 138, 183, 217-221, 223, 235-242, 244, 246-250, 303, 392 *See also* Engagement; Engagement, homeland –
Disaster, 1, 59, 219, 220, 223, 225, 228, 232-237, 239, 240, 242, 243, 245-250 *See also* Earthquake
ecological –, 284
recovery, 248
Discrimination, 61, 64, 68, 74, 75, 83, 166, 184, 187, 276, 287, 299, 301, 311-313, 326, 327, 343, 360, 365, 367, 371-373, 376, 379, 380, 385, 397
Domesticity, 3, 4, 16, 90
Domination, 15, 61, 62, 74, 76, 77, 79, 289, 290, 291
male –, 77, 83
masculine –, 61, 63
modes of –, 3

E

Earthquake, 6, 19, 59, 174, 217-220, 223, 225, 228, 231-237, 239, 240, 242, 243, 245, 246, 249, 284, 286, 292, 337 *See also* Disaster
Enculturation, 7, 19, 256, 258, 263, 269, 272
practices, 7, 256
Engagement, 2, 6, 10, 14, 19, 23, 126, 138, 152, 183, 217-221, 223, 235-242, 244, 246-250, 303, 392
See also Diaspora engagement
homeland –, 248 *See also* Diaspora engagement
Ethnoscape, 6, 219, 220
Exclusion, 15, 27, 28, 30, 31, 33, 35, 44, 45, 100, 116, 155, 287, 294, 298, 300, 312, 360, 365, 376
social –, 3 *See also* Marginalization

F-G

Fosterage, 4, 90-97 *See also* Child placement practices
Fragility, 3, 6, 28, 219
Generation, 1, 2, 3, 6, 9, 10, 28, 63, 219-221, 243, 245, 249-251, 285, 286, 293, 296, 300, 302, 352, 392-394
first-generation, 285, 286, 293, 294, 297-301
formation of –, 2
generational perspectives, 393
generational spaces, 2
second-generation, 246, 286, 293-302, 349
Globalization, 124, 208

H

Habitus, 61-63, 74, 77, 78, 83
Haitian Empowerment Literacy Project (HELP), 334, 337-341, 345, 351-353
Harassment, 4, 57, 58, 62, 64, 65, 69, 72, 75, 78, 80-83

HELP *See* Haitian Empowerment Literacy Project (HELP)
Homeland, 2, 6, 7, 180, 219, 220, 222, 223, 226, 232, 234, 239, 241, 243, 244, 246-250, 294
  engagement, 248
Host society, 2, 7, 220, 250, 256, 289, 290
Human trafficking, 5

I

Identity, 1, 2, 5-7, 9, 10, 19, 217-220, 223, 225, 227-233, 236-240, 242-247, 249-251, 281, 284, 285, 288-300, 302, 303, 335, 337, 339, 340, 342-345, 351, 352, 360, 369, 399, 400 *See also* Diaspora, diasporic identity; Coherence strategies; Complex coherence; Conflict moderation
  acquired –, 295
  cultural –, 231, 290, 335, 337
  dependent –, 290
  diasporic –, 220, 232, 238-240, 243-246, 249, 251
  distinction –, 291
  ethnic –, 343
  ethnocultural –, 293
  hybrid –, 231, 245
  immigrant –, 295
  mixed –, 294
  negative –, 290, 300, 351
  practices, 2, 6
  processes, 2, 9, 10, 221, 244, 249, 250, 360
  production, 2, 5
  reactive –, 290
  self-identity, 9, 351-353
  strategies, 7, 285, 289-296, 301-303
  transnational –, 294
  youth identities, 232, 245, 250, 296, 299, 350-352
Immigrant, 7-10, 19, 20, 22, 139, 149-151, 158, 161-163, 177, 178, 185, 199, 221, 245, 256-258, 262, 274, 275, 284-287, 289, 290, 292, 295, 297, 299, 308, 310, 313, 316, 320, 324, 327-329, 335, 344, 345, 353, 360, 361, 364, 365, 367, 369, 372-374, 377, 378, 384, 390, 392-394, 396, 397, 409
Immigration, 5, 7, 9, 10, 17, 22, 146-148, 182, 187, 224, 225, 230, 232, 255, 257, 259, 262, 273, 275, 284, 285, 288, 291, 308-310, 324, 329, 343, 360, 361, 363-365, 367, 371, 374, 376, 377, 390, 392, 394-396, 409
  context, 288, 392
Integration, 2, 6, 8, 9, 226, 245, 285-287, 289, 290, 292, 300, 335, 336, 343, 351, 352, 360, 394 *See also* Reintegration
  academic –, 293
  cultural –, 337, 338, 344
  process, 226, 244
  regimes, 2
  religious –, 337
  social –, 292, 303
  sociocultural contexts of –, 10, 394, 409
  socioeconomic –, 302, 303
  socio-professional –, 286, 287
  strategy, 289
Intercultural
  encounters, 289, 291
  relations, 9, 289, 360
Intergenerational, 250, 395
  conflict, 395
Interuniversity Institute for Research and Development (INURED), 1, 14, 30, 37, 39, 55, 59, 63-67, 76, 106, 123
INURED *See* Interuniversity Institute for Research and Development (INURED)

M

Marginalization
  multiple marginality, 395
Marginalization, 2, 3, 6, 10, 28, 58, 68, 74, 79, 83, 245, 287, 289, 291, 298, 303 *See also* Exclusion, social –
Migrant, 4, 9, 17, 22, 124-126, 133, 138, 142, 143, 145, 149, 150, 152, 158, 161-163, 166, 169, 182-184, 286
Migration, 1, 4, 9, 13, 17, 19, 22, 23, 100, 123, 126, 141, 155, 157,

161-163, 169, 174, 175, 183-186, 197, 199, 202, 219, 220, 226, 244, 245, 284, 314, 343, 344, 360, 393, 397, 398
migrate, 4, 5
migratory, 5, 124, 284, 288
migratory context, 284
Mobility, 5, 174, 301, 335

O-P

Objectification, 3, 61, 62, 68, 77, 79
Paternalism, 62, 76, 241, 248
Patriarchy, 3, 57, 59, 60, 61, 83
patriarchal structures, 57, 59
Peer acceptance, 296
Power, 2, 3, 6, 55-57, 60, 62, 63, 68, 69, 74-83, 243, 247, 249, 284, 291, 303, 335, 349, 396
differentials, 57, 60, 76, 81
dynamics, 57
relations, 2, 247, 291, 303
symbolic –, 62, 63
Prejudice, 62, 298, 301, 335
Protective factors, 336, 399, 409, 410

R

Racism, 174, 296, 299, 301
racial profiling, 288, 298, 369
Rebuilding, 2, 219, 238-240, 246, 248-250, 284 *See also* Reconstruction
Reconstruction, 6, 14, 19, 36, 218-220, 246, 250 *See also* Rebuilding
Recovery, 6, 219, 246, 248
Refugee, 4, 124, 126, 396
Reintegration *See also* Integration
socio-professional –, 298
Risky behavior, 335, 400, 407

S-T

SCR *See* Socioculturally responsive education (SCR)
Segregation, 343, 369, 397
Sex, 4, 9, 58, 61, 63, 74, 78-80, 392-395, 399, 400, 402, 403, 405-410 *See also* Violence, sexual –
sexual activity, 393, 399, 400, 402, 404, 407-410
sexual advances, 69, 70, 77, 80
sexual attitudes, 10, 392
sexual behavior, 9, 392, 394, 398, 402, 410
sexual encounter, 400, 409
sexual experience, 9, 22, 389, 390, 395, 399, 400, 402-410
sexual exploitation, 59, 67, 78
sexual favors, 60, 66, 67, 69, 72, 77, 78
sexual harassment, 57, 59, 60, 62, 65, 70, 72-74, 77, 78, 80-84, 360
sexual health, 10, 392, 394, 409
sexual history, 400, 404, 407
sexual inactivity, 402, 409, 410
sexual partners, 402, 409
sexual practices, 393, 409, 410
sexual violence, 4, 58-60, 68, 78, 80 *See also* Violence
sexually active, 10, 392, 400, 402, 403, 407
sexually transmitted diseases, 10, 392, 393
Sexual abuse, 57, 62, 74, 79
Sexuality, 3, 9, 58, 60-63, 74, 78, 79, 392, 393, 395, 399, 400, 409, 410
adolescent –, 10, 392, 393
Simple coherence, 290, 294-296
Slavery, 4, 60, 90, 234, 291, 343, 369
Social
advancement, 302
determinism, 301
Sociocultural dynamics, 9, 392, 410
Socioculturally responsive education (SCR), 8, 21, 334-336, 340, 345, 350-353
Special humanitarian sponsorship program, 286
Spiritual, 8, 333-343, 345-348, 350-353
development, 336, 342, 345, 350
epistemology, 8, 336, 340-342, 345-348, 350, 352, 353
growth, 337, 342, 353
knowledge, 336, 340, 350-352
Spirituality, 8, 335, 336, 339-343, 345-353
youth –, 8, 342, 345, 350
Stereotypes, 62, 75, 77, 83, 353, 369, 393
Stigma, 302, 369, 394

Transnational, 1, 2, 5, 6, 10, 14, 18, 174, 176, 188, 202, 243, 249, 250, 294, 303
circulation, 2, 10 *See also* Circulation
space, 5, 6, 174

V

Violence
community –, 59
gender-based –, 57-60, 79, 82-84
non-partner –, 59
political –, 295
sexual –, 4, 58-60, 68, 78, 80 *See also* Sex
structural –, 4, 5, 397
symbolic –, 62, 63, 77
university-based –, 59

Violence, 3, 4, 10, 15-17, 27-39, 41-50, 55-57, 59-65, 68, 71, 74, 75, 77, 78, 80, 83, 90, 115, 116, 135, 140, 146, 158, 166, 284, 298, 327, 349 *See also* Sex, sexual violence

INDEX FRANÇAIS

A

Acculturation, 7, 19, 258, 273, 287, 289, 291, 294, 344, 393-395, 409, 410
Adoption, 56, 92-94, 131, 162, 246, 272, 277
Aide de l'Église norvégienne (NCA), 160
Amnesty International, 163
Archives nationales, 147, 150, 153
Aristide *Voir* Jean-Betrand Aristide
Ascension sociale, 194, 275
Assimilation, 289, 290, 300, 361, 394

B

Batey, 4, 17, 127, 128, 137-139, 142, 148-150, 167
Boat people, 140, 141, 397
Boukonn Voir Buscones
Braceros, 129, 138
Bureau de la Communauté chrétienne des Haïtiens de Montréal et la Maison d'Haïti, 360, 365
Buscones, 131, 150

C

CARHA *Voir* Centre d'accueil des rapatriés haïtiens (CARHA)
Carrefour jeunesse-emploi de Laval (CJEL), 8, 21, 308-311, 313, 315, 317-321, 326, 329
Catastrophe, 13, 153, 155, 218, 219
CCDH *Voir* Centre culturel dominicano-haïtien (CCDH)
CDPDJ *Voir* Commission des droits de la personne et de la jeunesse (CDPDJ)
Cecilia Rosario, 127
Céline Anaya Gauthier, 138
Centre culturel dominicano-haïtien (CCDH), 161
Centre d'accueil des rapatriés haïtiens (CARHA), 132, 134
Centro de Promoción Humana Integral (CPHI), 127, 128
Choc culturel, 22, 361
Christian Aid, 160
Christopher Hartley, 139

CIDH *Voir* Commission interaméricaine des droits humains (CIDH)
Circulation, 1, 2, 4-6, 10, 13, 14, 16, 17, 19, 23, 89-97, 100, 101, 117-119, 127, 147, 149, 163, 164, 173-175, 177-180, 184-186, 188, 193, 199, 200, 202, 267
  d'enfants, 91-94, 118
  transnationale, 13, 14, 177, 186, 202
CJEL *Voir* Carrefour jeunesse-emploi de Laval (CJEL)
Claudette Werleigh, 141
COHAN-BRD *Voir* Coopération haïtiano-néerlandaise, Bureau de recherche et de développement (COHAN-BRD)
Comité PROTOS-Haïti, 133, 136
Commission des droits de la personne et de la jeunesse (CDPDJ), 287, 311, 312, 366, 373, 379, 382
Commission interaméricaine des droits humains (CIDH), 146
Commission scolaire de Montréal (CSDM), 9, 22, 360, 361, 371, 380
Conflit social, 31, 34, 45
Conseil national du gouvernement, 129
Construction identitaire, 20, 115, 362, 370
Continuum culturel, 15, 16, 117, 118
Coopération haïtiano-néerlandaise, Bureau de recherche et de développement (COHAN-BRD), 132, 136
Coup d'État, 131, 133, 134, 140
Cour interaméricaine des droits humains (CIDH), 126
CPH *Voir* Comité PROTOS-Haïti
CPHI *Voir* Centro de Promoción Humana Integral (CPHI)
Crime, 32, 42-44, 46, 48, 144, 287
  criminalité, 39, 368
  violent, 32, 44
Croix-Rouge haïtienne, 132, 141
CSDM *Voir* Commission scolaire de Montréal (CSDM)
Culture, 7, 9, 19, 21, 22, 61, 91, 95, 99, 105, 128, 160, 180, 211, 218, 221, 229, 230, 233, 234, 236, 238, 244, 247, 249, 250, 255-259, 261, 262, 264-266, 268-270, 272-276, 288-291, 293-296, 300, 302, 334, 336-338, 341, 343-345, 352, 359-361, 363, 364, 370, 381, 383
  d'accueil, 257, 273
  d'origine, 7, 19, 255, 257, 266, 272-276, 363

D

Daniel Supplice, 151
Déportés, 131, 133, 134, 136, 177, 187
Diaspora, 2, 5, 6, 10, 14, 18, 19, 23, 55, 141, 169, 173-180, 183, 189, 190-196, 198-202, 218-221, 223, 230, 232, 238-246, 248, 249, 284, 303, 335, 345, 364, 379, 385
  internationale, 199, 201
  locale, 193, 201
  mode d'engagement, 19, 218
  petite –, 198, 201
Direction de la protection de la jeunesse (DPJ), 287, 367, 371, 384
Direction haïtienne de l'immigration et de l'émigration, 146
Discrimination, 61, 64, 74, 75, 83, 166, 167, 184, 187, 276, 287, 301, 311-313, 326, 327, 343, 360, 365, 367, 371-373, 376, 379, 380, 385, 397
  raciale, 184, 187, 380
  systémique, 367, 371-373, 376, 385
Domesticité, 4, 15, 16, 89, 90, 97-104, 106-108, 110, 113, 115, 117, 118
  infantile, 16, 100, 113
  jeunes domestiques, 99, 100, 102-104, 107, 117, 118
Domestique, 16, 39, 93-95, 98, 101-104, 111, 114, 117, 118
DPJ *Voir* Direction de la protection de la jeunesse (DPJ)
Droits humains, 17, 36, 125, 126, 137, 142, 143, 146, 156, 157, 159, 161, 162, 164, 171, 187, 369
Duvalier, 35, 129, 130, 257, 269, 285
  Voir aussi Jean-Claude Duvalier
Duvaliériste, 34, 175, 269, 366
  Voir aussi Jean-Claude Duvalier

E
Élevage, 91, 95-97 *Voir aussi* Fosterage
Employabilité, 309, 327, 328
Enculturation, 7, 19, 256, 258, 263, 269, 272, 275
Environnement social, 95, 275
Épistémologie spirituelle, 8, 21, 334 *Voir aussi* Spiritualité
Espace transnational haïtien, 18, 176, 188
Espaces générationnels, 15 *Voir aussi* Génération
État haïtien, 18, 36, 132, 134, 147, 148, 151, 152, 154, 161, 162, 169
Ethnothéories parentales, 258, 259, 275
Exclusion, 3, 15, 27, 28, 30, 31, 33-35, 40, 41, 44, 45, 97, 100, 116, 117, 287, 294, 298, 300, 312, 360, 365, 376
  sociale, 15, 27, 28, 35, 45, 116
  système d'–, 155
Expériences sexuelles, 9, 22, 390

F
Facteur
  de risque, 32-34, 368
  protecteur, 32, 33, 273
Fosterage, 4, 90, 91, 93-97 *Voir aussi* Élevage ; Transferts d'enfants
  pratiques de –, 91, 92
Fragilité, 15, 50
Frontière haïtiano-dominicaine, 131, 143

G
Gang, 29, 30, 35, 36, 39, 41-43, 46-48, 57, 287, 299, 366, 368, 369
  gangs armés, 29, 35
GARR *Voir* Groupe d'appui aux rapatriés et aux réfugiés (GARR)
Génération, 13-15, 19, 20, 22, 23, 27, 28, 96, 119, 218, 258, 261, 273, 275, 276, 292, 324, 364, 366, 371, 374, 376 *Voir aussi* Espaces générationnels
  conflit de –, 43
  conflit intergénérationnel, 276
  formation des –, 14
  transgénérationnel, 374
Genre, 15, 16, 43, 46, 48, 56, 68, 94, 117, 140, 160, 191, 316, 325, 363
Gouvernement dominicain, 130, 131, 138-140
Gouvernement haïtien, 17, 125, 132, 162
GRIMPO *Voir* Groupe religieux inséré dans les milieux populaires (GRIMPO)
Groupe, 21-23, 29, 30, 33, 35-39, 42, 44, 45, 47-49, 92, 93, 96, 103, 104, 106, 110, 116, 126-128, 131-135, 140, 143, 144, 150, 163, 164, 166, 168, 169, 171, 175, 180, 182, 187, 191, 248, 259, 261-264, 266, 267, 270, 273-275, 277, 310-313, 316, 320, 322, 328, 329, 334, 361-364, 366-368, 371, 374, 377, 378, 390
  culturel, 259, 261, 266, 275
  racialisé *Voir* Groupe racisé
  racisé, 264, 266, 274
Groupe d'appui aux rapatriés et aux réfugiés (GARR), 126, 133, 134, 140-143, 145, 146, 150, 157, 167, 168, 169, 171
Groupe religieux inséré dans les milieux populaires (GRIMPO), 127
Guantánamo, 140
Guy Alexandre, 162

H
Haitian Association of Voluntary Agencies (HAVA), 132
Haut-commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (UNHCR), 126, 150, 182
HAVA *Voir* Haitian Association of Voluntary Agencies (HAVA)
Henry Namphy, 129
Hiérarchie sociale, 97, 117

I
Identité, 6, 7, 13, 14, 18-21, 23, 117, 146, 147, 149-154, 162, 163, 175, 218, 260, 266, 267, 272, 325, 334, 361, 363, 367, 370, 371, 374
  construction de l'–, 260
  diasporique, 6, 19, 218
  dualités identitaires, 374
  négociation identitaire, 363

pratiques identitaires, 14, 19
processus identitaires, 14, 22
production de l'–, 15
stratégies identitaires, 20, 258, 260, 269, 273, 275, 276, 292
tensions identitaires, 260
Immigrant, 7-10, 19, 20, 22, 139, 149, 150, 158, 161, 162, 177, 178, 185, 199, 221, 245, 256-258, 262, 274, 275, 284-287, 289, 290, 292, 295, 297, 299, 308-311, 313, 316, 320, 322, 324, 326-329, 335, 344, 345, 353, 360, 361, 364, 365, 367, 369, 372-374, 377, 378, 384, 390, 392-394, 396, 397, 409
communautés immigrantes, 363
haïtien, 22, 139, 149, 150, 161, 178, 185, 199, 257, 275, 373
Immigré, 22, 23, 166, 179, 258, 262, 265, 275, 292, 310, 319-322, 324, 327, 361, 365, 378, 390
Inclusion sociale, 50
Insertion, 8, 30, 92, 261, 274, 308, 365
Institut interuniversitaire de recherche et de développement (INURED), 1, 30, 37, 39, 55, 59, 63-67, 76, 106, 123
Intégration, 18, 20, 23, 31, 33, 34, 36, 38, 112, 114-116, 164, 258, 273, 275, 276, 292, 327, 328, 334, 362, 363, 365, 366, 370, 371, 373, 375, 381, 390
régimes d'–, 14
sociale, 327, 328, 381
Interprétation culturelle, 261
INURED *Voir* Institut interuniversitaire de recherche et de développement (INURED)

J

Jean-Betrand Aristide, 29, 34, 35, 39, 116, 130, 131, 133, 134, 136, 140, 141, 144, 150
Jean-Claude Duvalier, 129, 130
Voir aussi Duvalier ; Duvaliériste
Jean-Marie Vincent, 135
Jeannot Succès, 143-146, 148, 149, 158
Joaquin Balaguer, 130, 141

L-M

Laurent Lamothe, 152, 163
Leonel Fernandez, 141, 145, 166, 168
Makout, 129, 131
Marc Fivez, 133
Marginalisation, 14, 15, 18, 30, 31, 33, 35, 39, 45, 46, 49, 50, 258
sociale, 14, 35
Massacre de Guayubin, 126, 144, 145
MHAVE *Voir* Ministère des Haïtiens vivant à l'étranger (MHAVE)
Migrant, 4, 9, 17, 22, 124-126, 133, 138, 143, 145, 149, 150, 152, 158, 161-163, 166, 169, 182-184, 186, 286, 308, 363, 395, 397, 410
haïtien, 17, 22, 125, 138, 145, 150, 152, 161, 166, 182
Migration, 17, 125, 132, 141, 161-163, 181, 183-186, 201, 265, 314, 316, 322, 363
processus migratoire, 363
Ministère des Haïtiens vivant à l'étranger (MHAVE), 141, 176
MINUSTAH *Voir* Mission des Nations Unies pour la stabilisation en Haïti (MINUSTAH)
Mission des Nations Unies pour la stabilisation en Haïti (MINUSTAH), 5, 18, 30, 35, 36, 41, 42, 46, 178, 184
Mobilité
internationale, 191, 199, 200
sociale, 95, 385
Modalités d'insertion, 20, 309
Mondialisation, 125, 211
Mouvement paysan de Mont-Organisé, 142
Mouvement paysan papaye (MPP), 140
Mouvement populaire haïtien, 127, 155
Mouvements sociaux, 17, 126, 141, 155, 169
Movimiento de Mujeres Dominico-Haitianas (MUDHA), 150, 161
MPP *Voir* Mouvement paysan papaye (MPP)
MUDHA *Voir* Movimiento de Mujeres Dominico-Haitianas (MUDHA)

N-O
Nahoum Marcelus, 135
NCA *Voir* Aide de l'Église norvégienne (NCA)
Office national de la migration (ONM), 141, 142
Office national d'identification (ONI), 153
ONG *Voir* Organisations non gouvernementales (ONG)
ONI *Voir* Office national d'identification (ONI)
ONM *Voir* Office national de la migration (ONM)
Organisations non gouvernementales (ONG), 29, 36, 37, 132-134, 156, 160, 169
Oxfam, 132, 142

P
Patriarcale, 15
Pays, 6, 7, 13-16, 18-20, 30-35, 45, 49, 56, 95, 96, 98-100, 107, 115, 117, 119, 126-132, 135, 136, 138-140, 143, 144, 149, 150, 154, 156-163, 165-170, 175-181, 183-187, 189-201, 211, 212, 218, 255, 258, 262, 265-273, 275, 276, 309-311, 314, 315, 317, 319-325, 327, 329, 361, 363, 370, 375, 378, 390
de résidence, 7, 255, 258, 262, 271, 273, 275
d'origine, 19, 20, 218, 258, 266, 267, 269-271, 317, 319-321, 323, 325, 363, 375, 378
Pedro *Voir* Pierre Ruquoy
Pedro Ruquoy *Voir* Pierre Ruquoy
Père Pedro *Voir* Pierre Ruquoy
PIDIH *Voir* Programme d'identification des immigrants haïtiens (PIDIH)
Pierre Ruquoy, 136-139, 142, 145, 148-150
Plan national de régulation des étrangers (PNRE), 152, 154, 161, 163
PNRE *Voir* Plan national de régulation des étrangers (PNRE)
Port des Haïtiens, 180, 181
Pratique
culturelle, 23, 108, 118, 261, 274
éducative, 19, 257, 259, 260, 270, 272, 273, 275, 276
parentale, 262, 269
Préjugé, 127, 128, 158, 184, 267, 366-368, 370, 378
Premier ministre Laurent Lamothe *Voir* Laurent Lamothe
Président Hipólito Mejía *Voir* Rafael Hipólito Mejía Domínguez
Président Leonel Fernandez *Voir* Leonel Fernandez
Prêtre Christopher Hartley *Voir* Christopher Hartley
Prêtre Jean-Marie Vincent *Voir* Jean-Marie Vincent
Programme d'identification des immigrants haïtiens (PIDIH), 151, 154, 163
Punition corporelle, 270

R
Racisme, 158, 166, 176, 183, 201, 265, 363, 368, 370
Rafael Hipólito Mejía Domínguez, 145
RAJES *Voir* Regroupement des jeunes de Savanette (RAJES)
Rapatriés, 126, 132-136, 140, 142, 150, 154
Réalité jeunesse immigrante, 8, 20, 308-311, 313-315, 317, 320, 326, 328, 329
Reconstruction, 6, 14, 19, 36, 218-220, 246, 250, 258
Réfugié, 17, 125, 126, 133-135, 141, 150, 182, 257, 323, 325, 326, 361, 374
économique, 374
Regroupement des jeunes de Savanette (RAJES), 145
Réinsertion, 132, 133, 140-142
des expulsés, 140
des rapatriés, 132, 133, 141, 142
Relations haïtiano-dominicaines, 126, 145, 151, 161
René Préval, 141
Réseau binational Jeannot Succès *Voir* Réseau frontalier Jeannot Succès (RFJS)
Réseau de parenté, 97, 101

Réseau frontalier Jeannot Succès (RFJS), 126, 143
Résilience, 31-33
Réussite, 9, 21, 22, 114, 189, 257, 265, 266, 274, 275, 359, 360, 362, 366, 369, 371, 373, 376, 384
professionnelle, 265
scolaire, 257, 275, 384
sociale, 114, 265, 274, 275
Révolution tranquille, 257, 364
RFJS *Voir* Réseau frontalier Jeannot Succès (RFJS)
Rivière Massacre, 145
Rony Smart, 141, 142
Ruben Silié, 132

S
Sant Pou Ayiti, 145
Service jésuite aux réfugiés et migrants (SJRM), 142
Sexualité, 15, 16, 22, 195, 390
activité sexuelle, 23, 390
adolescente, 23, 390
SJRM *Voir* Service jésuite aux réfugiés et migrants (SJRM)
Socialisation culturelle, 19, 263, 266, 272
Solidarité, 4, 17, 49, 91, 96, 98, 99, 108, 110, 118, 123, 125-127, 132, 133, 136, 157-159, 167, 180, 202
haïtiano-dominicaine, 126
Sonia Pierre, 161
Spiritualité, 21, 334 *Voir aussi* Épistémologie spirituelle
Stéréotypes, 125, 195, 367, 369
Stigmate, 199, 370

T
TANMP *Voir* Tèt Ansanm Pou yon Mouvman Peyizan
Tèt Ansanm Pou yon Mouvman Peyizan, 140
Tèt Kole pou yon Mouvman Ti-Peyizan, 140
Trafic humain, 17, 125
Transferts d'enfants, 92, 94, 96
Voir aussi Fosterage
Transmission, 7, 19, 255-258, 260, 261, 263-267, 269, 272-276, 311, 324, 363
culturelle, 261, 276
processus de –, 20, 273, 363
symbolique, 260
valeurs transmises, 19, 266, 272, 274
Transnational, 1, 2, 5, 6, 10, 13, 14, 19, 174, 179, 186, 190, 191, 202, 243, 249, 250, 294, 303

U-V
Université d'État d'Haïti, 165
Université du Québec à Montréal (UQAM), 146, 311
UQAM *Voir* Université du Québec à Montréal (UQAM)
Valeurs
chrétiennes, 19, 263, 264, 266, 274
haïtiennes, 274, 275
Violence, 3, 4, 5, 10, 15-17, 27-39, 41-50, 55-65, 68, 71, 74, 75, 77-80, 82-84, 90, 107, 115-118, 129, 135, 136, 140, 142, 146, 158, 166, 284, 295, 298, 327, 349, 368, 373, 397
actions violentes, 33, 34
conduites violentes, 32, 33
domestique, 39
éléments violents, 36
exercice de la –, 30
extrême, 35, 140
juvénile, 31, 34
manifestations de la –, 15
organisée, 30-32
physique, 33, 47
politique, 48, 135
prédatrice, 43
sexuelle, 16, 47, 56
structurelle, 17, 31, 33, 34, 115
Vulnérabilité, 16, 17, 21, 32, 35, 56, 102, 106, 117, 118, 125, 149, 309, 328, 334, 372

X
Xénophobie, 176, 183, 201

COLLECTION

PROBLÈMES SOCIAUX ET INTERVENTIONS SOCIALES

Henri Dorvil – directeur
Guylaine Racine – codirectrice

Accompagner le projet de formation pratique en travail social
Complexité – enjeux – défis
Sous la direction de Sacha Genest Dufault, Annie Gusew, Eve Bélanger et Isabelle Côté
2017, ISBN 978-2-7605-4775-9, 274 pages

Nos savoirs, notre milieu de vie
Le savoir d'usage des locataires HLM familles
Sous la direction de Paul Morin, Jeanne Demoulin et Fabienne Lagueux
2017, ISBN 978-2-7605-4689-9, 212 pages

Sommes-nous trop branchés ?
La cyberdépendance
Amnon Jacob Suissa
2017, ISBN 978-2-7605-4677-6, 200 pages

Les violences dans la vie des enfants et des adolescents
Enjeux théoriques, méthodologiques et sociaux
Simon Lapierre, Geneviève Lessard et Louise Hamelin Brabant
2016, ISBN 978-2-7605-4577-9, 200 pages

La santé en réseaux
Explorations des approches relationnelles dans la recherche sociale au Québec
Sous la direction de Baptiste Brossard et Deena White
2016, ISBN 978-2-7605-4550-2, 268 pages

Anorexie, boulimie et société
Penser des corps qui dérangent
Laurence Godin
2016, ISBN 978-2-7605-4568-7, 256 pages

Vers une pharmaceuticalisation de la société ?
Le médicament comme objet social
Sous la direction de Johanne Collin et Pierre-Marie David
2016, ISBN 978-2-7605-4558-8, 294 pages

Droits de vieillir et citoyenneté des aînés
Pour une perspective internationale
Sous la direction de Jean-Philippe Viriot Durandal, Émilie Raymond, Thibauld Moulaert et Michèle Charpentier
2015, ISBN 978-2-7605-4340-9, 404 pages

Regards croisés sur l'itinérance
Sous la direction de Saïd Bergheul
2015, ISBN 978-2-7605-4318-8, 224 pages

Les baby-boomers, une histoire de familles
Une comparaison Québec-France
Sous la direction de Catherine Bonvalet, Ignace Olazabal et Michel Oris
2015, ISBN 978-2-7605-4283-9, 310 pages

Les rapports intergénérationnels dans la migration
De la transmission au changement social
Sous la direction de Michèle Vatz Laaroussi
2015, ISBN 978-2-7605-4292-1, 288 pages

Maternité précoce, violence et résilience
Des jeunes mères témoignent
Sylvie Lévesque
2015, ISBN 978-2-7605-4220-4, 236 pages

S'en sortir quand on vit dans la rue
Trajectoires de jeunes en quête de reconnaissance
Annamaria Colombo
2015, ISBN 978-2-7605-4192-4, 270 pages

Penser les liens entre santé mentale et société
Les voies de la recherche en sciences sociales
Sous la direction de Marie-Chantal Doucet et Nicolas Moreau
2014, ISBN 978-2-7605-4095-8, 364 pages

Quand travailler enferme dans la pauvreté et la précarité
Travailleuses et travailleurs pauvres au Québec et dans le monde
Carole Yerochewski
2014, ISBN 978-2-7605-4049-1, 212 pages

Désinstitutionnalisation psychiatrique en Acadie, en Ontario francophone et au Québec 1930-2013
Sous la direction de Marie-Claude Thifault et Henri Dorvil
2014, ISBN 978-2-7605-4063-7, 236 pages

Dans les tripes de la drogue et de la violence
Mieux comprendre ces jeunes
Marlène Falardeau
2014, ISBN 978-2-7605-4014-9, 258 pages

Responsabilités et violences envers les femmes
Sous la direction de Katja Smedslund et David Risse
2014, ISBN 978-2-7605-3984-6, 400 pages

Pratiques innovantes de gestion dans les offices d'habitation
De la poignée de porte à la poignée de main
Paul Morin, Jeannette LeBlanc et Jean-François Vachon
2014, ISBN 978-2-7605-3975-4, 170 pages

Les travailleurs pauvres
Précarisation du marché du travail, érosion des protections sociales et initiatives citoyennes
Sous la direction de Pierre-Joseph Ulysse, Frédéric Lesemann et Fernando J. Pires de Sousa
2014, ISBN 978-2-7605-3937-2, 298 pages

Violence envers les femmes
Réalités complexes et nouveaux enjeux dans un monde en transformation
Sous la direction de Maryse Rinfret-Raynor, Élisabeth Lesieux, Marie-Marthe Cousineau, Sonia Gauthier et Elizabeth Harper
2014, ISBN 978-2-7605-3914-3, 358 pages

Le travail social et la nouvelle gestion publique
Sous la direction de Céline Bellot, Maryse Bresson et Christian Jetté
2013, ISBN 978-2-7605-3902-0, 264 pages

Le soutien aux familles d'enfants gravement malades
Regards sur des pratiques novatrices
Sous la direction de Manon Champagne, Suzanne Mongeau et Lyse Lussier
2013, ISBN 978-2-7605-3784-2, 238 pages

Le travail social
Théories, méthodologies et pratiques
Sous la direction d'Elizabeth Harper et Henri Dorvil
2013, ISBN 978-2-7605-3103-1, 464 pages

La souffrance à l'épreuve de la pensée
Sous la direction de Nicolas Moreau et Katharine Larose-Hébert
2013, ISBN 978-2-7605-3771-2, 238 pages

La gestion des risques en protection de l'enfance
Logiques d'action et quête de sens
Annie Lambert
2013, ISBN 978-2-7605-3742-2, 272 pages

Qu'est-ce qu'un problème social aujourd'hui
Repenser la non-conformité
Sous la direction de Marcelo Otero et Shirley Roy
2013, ISBN 978-2-7605-3652-4, 412 pages

Expériences d'intervention psychosociale en contexte de violence conjugale
Sous la direction de Sonia Gauthier et Lyse Montminy
2012, ISBN 978-2-7605-3631-9, 314 pages

Entre itinérance et fin de vie
Sociologie de la vie moindre
Dahlia Namian
2012, ISBN 978-2-7605-3515-2, 236 pages

Innover pour mobiliser
L'actualité de l'expérience de Michel Blondin
Michel Blondin, Yvan Comeau et Ysabel Provencher
2012, ISBN 978-2-7605-3498-7, 192 pages

Regards critiques sur la maternité dans divers contextes sociaux
Sous la direction de Simon Lapierre et Dominique Damant
2012, ISBN 978-2-7605-3495-7, 268 pages

Contrer le décrochage scolaire par l'accompagnement éducatif
Une étude sur la contribution des organismes communautaires
Danielle Desmarais
2012, ISBN 978-2-7605-3416-2, 216 pages

Les transitions à la vie adulte des jeunes en difficulté
Concepts, figures et pratiques
Martin Goyette, Annie Pontbriand et Céline Bellot
2011, ISBN 978-2-7605-3203-8, 344 pages

Minorités de langue officielle du Canada
Égales devant la santé ?
Louise Bouchard et Martin Desmeules
2011, ISBN 978-2-7605-3197-0, 118 pages

Le mouvement de l'être
Paramètres pour une approche alternative du traitement en santé mentale
Ellen Corin, Marie-Laurence Poirel et Lourdes Rodriguez
2011, ISBN 978-2-7605-3072-0, 218 pages

Arts martiaux, sports de combat et interventions psychosociales
Sous la direction de Jacques Hébert
2011, ISBN 978-2-7605-2980-9, 376 pages

Vieillir au pluriel
Perspectives sociales
Sous la direction de Michèle Charpentier, Nancy Guberman, Véronique Billette, Jean-Pierre Lavoie, Amanda Grenier et Ignace Olazabal
2010, ISBN 978-2-7605-2625-9, 532 pages

Mais oui c'est un travail !
Penser le travail du sexe au-delà de la victimisation
Colette Parent, Chris Bruckert, Patrice Corriveau, Maria Nengeh Mensah et Louise Toupin
2010, ISBN 978-2-7605-2549-8, 158 pages

Adolescence et affiliation
Les risques de devenir soi
Sous la direction de Robert Letendre et Denise Marchand
2010, ISBN 978-2-7605-2512-2, 246 pages

Le monde des AA
Alcooliques, *gamblers*, narcomanes
Amnon Jacob Suissa
2009, ISBN 978-2-7605-2464-4, 134 pages

Vivre en famille d'accueil jusqu'à mes 18 ans
Voir ou ne pas voir mes parents?
Louise Carignan, Jacques Moreau et Claire Malo
2009, ISBN 978-2-7605-2426-2, 222 pages

Hébergement, logement et rétablissement en santé mentale
Pourquoi et comment faire évoluer les pratiques?
Sous la direction de Jean-François Pelletier, Myra Piat, Sonia Côté et Henri Dorvil
2009, ISBN 978-2-7605-2432-3, 168 pages

Mobilité, réseaux et résilience
Le cas des familles immigrantes et réfugiées au Québec
Michèle Vatz Laaroussi
2009, ISBN 978-2-7605-2400-2, 268 pages

Proximités
Lien, accompagnement et soin
Sous la direction de Michèle Clément, Lucie Gélineau et Anaïs-Monica McKay
2009, ISBN 978-2-7605-1605-2, 386 pages

Visages multiples de la parentalité
Claudine Parent, Sylvie Drapeau, Michèle Brousseau et Eve Pouliot
2008, ISBN 978-2-7605-1591-8, 486 pages

Penser la vulnérabilité
Sous la direction de Vivianne Châtel et Shirley Roy
2008, ISBN 978-2-7605-1563-5, 264 pages

Violences faites aux femmes
Sous la direction de Suzanne Arcand, Domminique Damant, Sylvie Gravel et Elizabeth Harper
2008, ISBN 978-2-7605-1561-1, 624 pages

L'habitation comme vecteur de lien social
Sous la direction de Paul Morin et Evelyne Baillergeau
2008, ISBN 978-2-7605-1540-6, 324 pages

Vivre son enfance au sein d'une secte religieuse
Comprendre pour mieux intervenir
Lorraine Derocher
2007, ISBN 978-2-7605-1527-7, 204 pages

L'itinérance en questions
Sous la direction de Shirley Roy et Roch Hurtubise
2007, ISBN 978-2-7605-1524-6, 408 pages

Solitude et sociétés contemporaines
Une sociologie clinique de l'individu et du rapport à l'autre
Marie-Chantal Doucet
2007, ISBN 978-2-7605-1519-2, 198 pages

Problèmes sociaux – Tome IV
Théories et méthodologies de l'intervention sociale
Sous la direction de Henri Dorvil
2007, ISBN 978-2-7605-1502-4, 504 pages

Amour et sexualité chez l'adolescent – Fondements, Guide d'animation, Carnet de route
Programme qualitatif d'éducation sexuelle pour jeunes hommes
Hélène Manseau
2007, ISBN 978-2-7605-1513-0, 194 pages

Les transformations de l'intervention sociale
Entre innovation et gestion des nouvelles vulnérabilités?
Sous la direction de Evelyne Baillergeau et Céline Bellot
2007, ISBN 978-2-7605-1504-8, 258 pages

Problèmes sociaux – Tome III
Théories et méthodologies de la recherche
Sous la direction de Henri Dorvil
2007, ISBN 978-2-7605-1501-7, 550 pages

Lutte contre la pauvreté, territorialité et développement social intégré
Le cas de Trois-Rivières
Pierre-Joseph Ulysse et Frédéric Lesemann
2007, ISBN 978-2-7605-1490-4, 168 pages

Pas de retraite pour l'engagement citoyen
Sous la direction de Michèle Charpentier et Anne Quéniart
2007, ISBN 978-2-7605-1478-2, 210 pages

Enfants à protéger – Parents à aider
Des univers à rapprocher
Sous la direction de Claire Chamberland, Sophie Léveillé et Nico Trocmé
2007, ISBN 978-2-7605-1467-6, 480 pages

Le médicament au cœur de la socialité contemporaine
Regards croisés sur un objet complexe
Sous la direction de Johanne Collin, Marcelo Otero et Laurence Monnais
2006, ISBN 2-7605-1441-2, 300 pages

Le projet Solidarité Jeunesse
Dynamiques partenariales et insertion des jeunes en difficulté
Martin Goyette, Céline Bellot et Jean Panet-Raymond
2006, ISBN 2-7605-1443-9, 212 pages

La pratique de l'intervention de groupe
Perceptions, stratégies et enjeux
Ginette Berteau
2006, ISBN 2-7605-1442-0, 252 pages

Repenser la qualité des services en santé mentale dans la communauté
Changer de perspective
Lourdes Rodriguez, Linda Bourgeois, Yves Landry et al.
2006, ISBN 2-7605-1348-3, 336 pages

L'intervention sociale en cas de catastrophe
Sous la direction de Danielle Maltais et Marie-Andrée Rheault
2005, ISBN 2-7605-1387-4, 420 pages

Trajectoires de déviance juvénile
Natacha Brunelle et Marie-Marthe Cousineau
2005, ISBN 2-7605-1372-6, 232 pages

Revenu minimum garanti
Lionel-Henri Groulx
2005, ISBN 2-7605-1365-3, 380 pages

Amour, violence et adolescence
Mylène Fernet
2005, ISBN 2-7605-1347-5, 268 pages

Réclusion et Internet
Jean-François Pelletier
2005, ISBN 2-7605-1259-2, 172 pages

Au-delà du système pénal
L'intégration sociale et professionnelle des groupes judiciarisés et marginalisés
Sous la direction de Jean Poupart
2004, ISBN 2-7605-1307-6, 294 pages

L'imaginaire urbain et les jeunes
La ville comme espace d'expériences identitaires et créatrices
Sous la direction de Pierre-W. Boudreault et Michel Parazelli
2004, ISBN 2-7605-1293-2, 388 pages

Parents d'ailleurs, enfants d'ici
Dynamique d'adaptation du rôle parental chez les immigrants
Louise Bérubé
2004, ISBN 2-7605-1263-0, 276 pages

Citoyenneté et pauvreté
Politiques, pratiques et stratégies d'insertion en emploi et de lutte contre la pauvreté
Pierre-Joseph Ulysse et Frédéric Lesemann
2004, ISBN 2-7605-1261-4, 330 pages

Éthique, travail social et action communautaire
Henri Lamoureux
2003, ISBN 2-7605-1245-2, 266 pages

Travailler dans le communautaire
Jean-Pierre Deslauriers, avec la collaboration de Renaud Paquet
2003, ISBN 2-7605-1230-4, 158 pages

Violence parentale et violence conjugale
Des réalités plurielles, multidimensionnelles et interreliées
Claire Chamberland
2003, ISBN 2-7605-1216-9, 410 pages

Le virage ambulatoire : défis et enjeux
Sous la direction de Guilhème Pérodeau et Denyse Côté
2002, ISBN 2-7605-1195-2, 216 pages

Priver ou privatiser la vieillesse ?
Entre le domicile à tout prix et le placement à aucun prix
Michèle Charpentier
2002, ISBN 2-7605-1171-5, 226 pages

Huit clés pour la prévention du suicide chez les jeunes
Marlène Falardeau
2002, ISBN 2-7605-1177-4, 202 pages

La rue attractive
Parcours et pratiques identitaires des jeunes de la rue
Michel Parazelli
2002, ISBN 2-7605-1158-8, 378 pages

Le jardin d'ombres
La poétique et la politique de la rééducation sociale
Michel Desjardins
2002, ISBN 2-7605-1157-X, 260 pages

Problèmes sociaux – Tome II
Études de cas et interventions sociales
Sous la direction de Henri Dorvil et Robert Mayer
2001, ISBN 2-7605-1127-8, 700 pages

Problèmes sociaux – Tome I
Théories et méthodologies
Sous la direction de Henri Dorvil et Robert Mayer
2001, ISBN 2-7605-1126-X, 622 pages

COLLECTION

**PROBLÈMES SOCIAUX
ET INTERVENTIONS SOCIALES**

Henri Dorvil – directeur
Guylaine Racine – codirectrice

LE PRÉSENT OUVRAGE examine les contextes dans lesquels les jeunes Haïtiens et les jeunes descendants d'Haïtiens négocient leurs conditions socioculturelles en Haïti et dans différentes sociétés des Amériques. Il embrasse une perspective transdisciplinaire à travers des thématiques croisées, traitées dans un cadre théorique axé autour des concepts de pratique, de génération, d'identité et de circulation transnationale. Les chapitres sont élaborés à partir des recherches longitudinales ainsi que des études de cas ou des situations cliniques recueillies dans différents contextes socioculturels. Ce livre apporte un éclairage unique sur la complexité des processus identitaires, sur l'ambivalence des modes d'appartenance et d'engagements des jeunes en Haïti, dans et à travers les sociétés dans lesquelles ils vivent ou circulent, et vers Haïti à partir de leurs sociétés d'accueil dans les Amériques.

THIS BOOK examines the contexts in which Haitian youth and young people of Haitian descent negotiate their socio-cultural conditions in Haiti and in different societies across the Americas. It uses a transdisciplinary perspective to consider interconnected themes affecting these youth through a theoretical framework centered on the concepts of practice, generation, identity and transnational circulation. The chapters are developed from longitudinal research as well as case studies or clinical situations collected in different socio-cultural contexts. This book provides unique insights into the complexity of identity processes as well as the ambivalence of the modes of belonging and engagement of young people of Haitian descent in Haiti and the societies throughout the Americas in which they live or circulate.

Louis Herns Marcelin, PhD, is Associate Professor of social science at the University of Miami. He studies health and human security, power, violence, and marginalization in society (particularly in Brazil, Haiti, the Dominican Republic, and the United States). He led the creation of the Interuniversity Institute for Research and Development (INURED) in Haiti.

Toni Cela holds a doctorate from Columbia University. As Coordinator of INURED and a post-doctoral fellow at the University of Miami, she studies education, violence, disaster and migration.

Henri Dorvil est un travailleur social titulaire d'un Ph. D. en sociologie de l'Université de Montréal et enseigne à l'École de travail social de l'Université du Québec à Montréal.

Ont collaboré à cet ouvrage
Lourdes Stéphane Alix, Léonel Bernard, Toni Cela, Michel Célestin, Charlène Désir, Henri Dorvil, Suzanne Gallagher, Pamela Hall, Handerson Joseph, Gina Lafortune, Louis Herns Marcelin, Myrvine Marcelin, Marika Moisseeff, Iléus Papillon, Rachelle Salnave, Wideline Seraphin, Stephanie Shaw, Alys Willman

PUQ.CA