

# LES HAÏTIENS DE MONTRÉAL. REPRÉSENTATION DE LA COMMUNAUTÉ HAÏTIENNE MONTRÉALAISE DANS LES *LODYANS* DE GEORGES ANGLADE ET STANLEY PÉAN<sup>1</sup>

Sara DEL ROSSI

Université de Varsovie, Varsovie

**Abstract (En):** This essay deals with the portrayal of the Haitian community in Montreal in Georges Anglade's and Stanley Péan's satirical texts (*lodyans*). The comparative analysis shows that the generation gap between the two authors influences their representation of the relationship between Haitian immigrants, Haiti and Quebec. It also has an impact on their identity issues. Anglade's generation is melancholic, nostalgic and often isolated. His narration is characterized by humor based on the contrast between North and South, modernity and tradition, but is not connected to reality. To Anglade's centripetal perspective, Péan opposes a centrifuge position. In fact, he is open to the different social classes and he is deeply involved in social issues (racism, discrimination, cultural gaps). His humor, often self-directed, is based on the opposition between the attachment to the community of the Haitian taxi drivers and the transnational condition of his autobiographical main character.

**Keywords (En):** lodyans; Georges Anglade ; Stanley Péan ; Haitian literature ; Haitian diaspora.

**Mots-clés (Fr) :** lodyans ; Georges Anglade ; Stanley Péan ; littérature haïtienne ; diaspora haïtienne.

## Introduction

Depuis ses origines, la littérature haïtienne est caractérisée par un esprit (auto)dérisoire qui s'oppose à la réalité difficile et souvent insoutenable du pays. La *lodyans*, bref récit satirique de la tradition orale, est le genre par excellence du sarcasme et elle remporte encore aujourd'hui beaucoup de succès. Le but de ce genre, considéré comme un « phénomène socioculturel inscrit dans l'histoire » (PARISOT, 2009 : 9), est de critiquer l'actualité du pays au moyen d'une histoire fictive ; pour ce faire, le *lodyanseur* doit décrire la réalité, dans toute son absurdité, à un « [...] peuple en quête de rumeurs sur son propre destin » (NAUDILLON, 2004 : 47), à travers une narration libre et accélérée qui se déverse « [...] en mots, en saillies, en onomatopées, en cris, en jets de salive, en jurons, en petites larmes vite écrasées » (ALEXIS dans ANGLADE, 2007 : 79). En 2004, pour la première fois, Anglade théorise une poétique de la *lodyans*. Il considère celle-ci comme un art de la voix avec des règles précises à maîtriser, à l'instar de la littérature écrite, mais à une échelle réduite : « L'histoire racontée doit avoir en effet toutes les caractéristiques des œuvres de grand format, mais en modèle réduit [...]. La *lodyans* est ainsi un roman-fleuve en miniature » (ANGLADE dans LÉVY, 2004 : 207). Dans ses écrits il donne les règles fondamentales de la *lodyans* traditionnelle : la brièveté

---

<sup>1</sup> Le présent article a été réalisé grâce à la subvention du projet *Dynamika rozwoju haitańskie opowieści ludowej* (n° 2017/27/N/HS2/00675) accordée par Narodowe Centrum Nauki, Polska (Centre National de Recherche Scientifique, Pologne).

(« miniature »<sup>2</sup>), la structure en mosaïque, la référence à l'actualité ou au passé récent (« jouvence »<sup>3</sup>), la perspective critique (« voyance »<sup>4</sup>) et le rire<sup>5</sup>.

Ce récit fictif est donc le miroir de l'espace public et des saynètes sociales, pourtant il n'a pas une visée uniquement ludique mais surtout critique. Il s'agit d'un moyen d'exploration directe de la société, mais qui offre aussi la possibilité d'observer le positionnement de l'auteur par rapport au monde qui l'entoure.

Cette étude se propose d'analyser la représentation de la communauté haïtienne de Montréal dans la trilogie de *lodyans* de Georges Anglade et *Taximan* (2004) de Stanley Péan. À travers une analyse contrastive, nous montrerons que l'écart générationnel entre les deux écrivains marque sensiblement leur manière de représenter, dans leur fiction, les Haïtiens en diaspora québécoise, tant au niveau de leur rapport au pays natal que sur le plan identitaire.

## 1. Deux générations, deux biographies

Georges Anglade (1944-2010) fait partie de la génération haïtienne des survivants au *macoutisme*<sup>6</sup>, qui a rejoint la maturité avec la mort du dictateur François Duvalier en 1971 et la prise de pouvoir de son fils Jean-Claude. Il quitte Haïti pour la première fois en 1965 pour poursuivre ses études en géographie en Europe et il s'installe au Québec en 1969. Il retourne plusieurs fois en Haïti où il est emprisonné en 1974 et d'où il est exilé deux fois : en 1974 et en 1991. Les départs forcés et l'éloignement du pays natal renforcent son engagement pour une participation plus active de la classe moyenne en diaspora aux problématiques de la patrie<sup>7</sup>. Sa biographie et son activité politique marquent ses *lodyans*, réunies dans la trilogie *Les Blancs de mémoire* (1999), *Leurs jupons dépassent* (2000) et *Ce pays qui m'habite* (2002). Il s'agit d'histoires fictives qui se déroulent en quatre espaces différents partagés entre Haïti et le Québec. Contrairement à la *lodyans* traditionnelle, dans les ouvrages d'Anglade le côté autobiographique est très présent

<sup>2</sup> « [...] tout est suggéré beaucoup plus que développé, connoté plus que noté, allusif. Donner dans la miniature, c'est esquisser en réduisant, c'est pointiller en décrivant, c'est expliquer avec des clins d'œil en mille mots et en moins de dix minutes » (ANGLADE dans LÉVY, 2004 : 207).

<sup>3</sup> « Commençons par jouvence. Jamais forme littéraire ne s'est autant prêtée à l'analyse générationnelle. [...] La *lodyans* est un témoignage puissant des questions qui se posent à chacune des générations » (ANGLADE dans LÉVY, 2004 : 210).

<sup>4</sup> « [la *lodyans* a] une fonction normative de voyance d'un monde meilleur » (ANGLADE, 2004 : 85).

<sup>5</sup> « [...] la *lodyans* est un genre du rire, de toute la gamme des rires, de la jovialité à la risette, de la jubilation à la rigolade, et de toutes les déclinaisons des rictus et autres rires jaunes » (ANGLADE dans LÉVY, 2004 : 213).

<sup>6</sup> Le terme « macoutisme » naît avec la dictature instaurée par François Duvalier qui, comme l'affirme Marie MEUDEC (2007 : 42) : « [...] pour asseoir son pouvoir, a mis en place la milice des Volontaires de la Sécurité Nationale, qui comprenait 40 000 tontons-macoutes (« bonhomme bâton », en créole). Ces hommes de main de Duvalier avaient carte blanche pour faire régner la terreur et traquer les ennemis du régime en place. Les menaces et les exécutions se sont multipliées, poussant à l'exil de nombreux Haïtiens ».

<sup>7</sup> En 1986 il rédige le manifeste du mouvement haïtien de solidarité (MAS, *Mouvman aysyen solidarite*) où il propose la réconciliation entre le pays du dedans et le pays du dehors pour « [...] un programme commun [...] capable de gérer le pays de tous les Haïtiens et de toutes les Haïtiennes – à partir des ressources humaines et matérielles de tous les Haïtiens et de toutes les Haïtiennes – diaspora-intérieur articulés » (ANGLADE dans LÉVY, 2004 : 252).

et souvent les souvenirs intimes entrent en conflit avec l'objectivité critique et ironique propre au genre (DEL ROSSI, 2018). En effet, on dénote une différence entre les histoires qui se déroulent en Haïti et les histoires dans le contexte québécois. Les premières n'atteignent pas le but ultime de la *lodyans*, le rire, car les douloureuses expériences autobiographiques – prison, violence, censure et macoutisme – empêchent le divertissement. Par contre, les récits québécois, situés au quartier de Nédgé, transcription créole du quartier montréalais Notre-Dame-de-Grâce, sont plus ironiques. En effet, le contexte montréalais est vécu positivement par l'auteur et il lui inspire des épisodes tragi-comiques propres à la *lodyans* traditionnelle.

Né en 1966 en Haïti, Stanley Péan fait partie de la deuxième génération haïtienne au Québec ; il quitte le pays natal l'année de sa naissance et il grandit dans la province québécoise, à Jonquière. Péan fait partie de l'univers artistique et transculturel québécois<sup>8</sup>. La société québécoise, de Montréal aux provinces du Nord, est au centre de son œuvre hétérogène qui se compose de *lodyans*, romans et nouvelles. L'ouvrage *Taximan*, publié en 2004, est un recueil de nouvelles que l'auteur narre, comme le dit le sous-titre, en observateur installé sur la banquette arrière d'un taxi. Le taxi est pour lui un lieu de socialité où défilent les membres des classes sociales québécoises. En effet, les événements narrés font partie des expériences autobiographiques de l'auteur-narrateur ou il s'agit d'histoires racontées par des chauffeurs : « Durant toutes ces années, j'ai noté mentalement les échanges parfois laconiques, parfois orageux que j'ai avec les chauffeurs de taxi. Depuis le temps, ceux-ci et celles-là – car il arrive que le chauffeur soit une femme – sont devenus des connaissances plus au moins familières, avec qui j'échange sur un tas de sujets pas forcément anodins » (PÉAN, 2004 : 13).

Presque tous les *taximen* de l'ouvrage sont des Haïtiens et leurs anecdotes concernent surtout la communauté haïtienne du Québec. Le côté satirique et l'intérêt pour la société rapprochent les récits du genre de la *lodyans*. De plus, dans l'introduction, l'auteur-narrateur (2004 : 13) confirme l'appartenance au genre oral haïtien et il affirme que « [...] ce bouquin, qui s'inspire de propos entendus et d'anecdotes vécues sur la banquette arrière de ces véhicules. Je l'ai conçu comme une suite de petits flashes, un florilège d'esquisses croquées sur le vif, d'amorces de réflexion jamais plus longues que la course en taxi qui les a provoquées ». Tous les traits principaux de la *lodyans* sont là : la brièveté, l'humour, la satire et la critique sociale. Péan reprend la tradition de la *lodyans* haïtienne, mais il la transpose dans la société québécoise afin d'observer et critiquer les formes d'insertion et d'intégration de la communauté haïtienne au Québec.

Les ouvrages d'Anglade et de Péan décrivent, de manière différente, les diverses générations des Haïtiens au Québec, en particulier à Montréal. Les deux auteurs incarnent la partie intellectuelle et engagée de la première vague migratoire haïtienne (Anglade) et les enfants de cette première génération installée au Québec (Péan). Il s'ensuit une approche différente dans la description de la communauté haïtienne montréalaise et de son rapport au pays natal. En effet, chez Anglade les nombreuses références au là-bas haïtien sont caractérisées par un humour fondé sur

---

<sup>8</sup> Stanley Péan a été président pour trois mandats consécutifs de l'Association des écrivaines et des écrivains québécois UNEQ.

l’opposition entre le Nord et le Sud, la modernité et la tradition. Les descriptions sont accompagnées d’une touche souvent mélancolique, voire nostalgique, propre à une communauté enfermée sur elle-même. À cette perspective « centripète » s’oppose le positionnement « centrifuge » de Péan. Chez ce dernier, l’opposition entre l’attachement communautaire des *taximen* et la condition transnationale du protagoniste-narrateur favorise un rire régénérateur et une autodérision à l’égard de la question de la double appartenance des Haïtiens au pays délaissé (Haïti) et au pays d’accueil (l’espace diasporique du Québec).

## 2. Les années 1960

La première vague migratoire haïtienne au Québec, dont Anglade a été un des protagonistes, est universellement connue pour son poids intellectuel (ICART, 2006). Elle était composée des représentants des mouvements artistiques et intellectuels haïtiens comme, par exemple, Haïti Littéraire (PHELPS, 2006). Ce contingent francophone, cultivé et engagé, contribue à renforcer la lutte pour l’affirmation de l’identité québécoise et de son avenir transculturel à l’époque de transition suite à la Révolution Tranquille (BERROUËT-ORIOL et FOURNIER, 1992 : 10-11). Les célèbres lectures publiques au resto-bar Le Perchoir d’Haïti deviennent des moments de diffusion culturelle et d’échange intellectuel entre les rescapés haïtiens et les « Nègres blancs d’Amérique » (VALLIÈRES, 1968), en incluant aussi d’autres intellectuels exilés venus du monde entier. Au cours de ces soirées, appelées les *Lundis littéraires*, l’intelligentsia haïtienne rencontre les intellectuels et les écrivains québécois. Comme en témoigne Anthony PHELPS (2013), des liens étroits se tissent :

Ce premier groupe d’écrivains haïtiens exilés va créer les Lundis du Perchoir d’Haïti de Montréal. Ils jouent le rôle de passeurs, amorcent les premiers rapports entre les écrivains canadiens français [sic] – qui allaient bientôt se nommer québécois [sic] – et leurs confrères d’Haïti. Les poètes Gaston Miron, François Piazza, Nicole Brossard, Denise Boucher, Juan Garcia, Claude Péloquin, Gilbert Langevin, Raoul Duguay, Paul Chamberland, Michel Beaulieu, Yves Leclerc, Pierre Bertrand sont invités à se joindre à nous, pour des lectures de poèmes. Miron donne à ce groupe informel le nom de Batèche-batouque. En Haïti, nous avions l’habitude de faire des lectures publiques de nos poèmes, mais je crois que pour les Québécois ce fut une expérience nouvelle. Mon poème : *Présence*, était fort populaire parmi les Haïtiens qui faisaient la cour aux québécoises [sic], en leur murmurant des extraits du poème : « Voici que je te tiens entre mes bras comme une amphore... ». (PHELPS, 2013 : s.p.)

Cette ambiance métissée facilite l’intégration des intellectuels haïtiens, même si pour la plupart Montréal est un lieu d’exil et non un lieu d’établissement, car ils se considèrent comme des exilés temporaires. Anglade et sa femme Mireille Neptune font partie de ce groupe qui compte rester seulement jusqu’à ce que la situation politique en Haïti ne soit améliorée. Toutefois, ils vont s’installer au Québec, comme la majorité de leurs compatriotes, où ils constitueront une communauté engagée pour Haïti et dans les luttes des Québécois pour une société transculturelle. ANGLADE (2002) décrit le caractère communautaire de « la bande des copains de Port-aux-Morts » à Montréal, qui se retrouvent une fois par semaine depuis trente ans pour *tirer* des *lodyans* :

L'un des grands héritages de la lodyans tropicale, quand elle doit affronter l'hiver, est de donner lieu entre exilés à des longues soirées passées autour des tables à manger, à polir des scénarios du passé et de l'avenir, auxquels, par petites couches, chacun rajoute du sien. À grands éclats de rire. [...] Du théâtre total, tout le monde tour à tour acteur, public et chœur, dans la plus pure tradition provinciale de la galerie devant la maison, aux quatre coins de lucioles, ces petites veilleuses à l'huile qui bornaient dans mon enfance la scène où se tenait la compagnie. L'on ne dira jamais assez combien les tables à palabres ont dorloté les impuissances de l'exil et consolé de ses blessures narcissiques. (ANGLADE, 2002 : 111)

Il s'agit d'un groupe qui a son rendez-vous hebdomadaire et pour qui le rituel de la *lodyans* constitue un lien direct avec les traditions haïtiennes et avec la langue maternelle, vu que les récits sont traditionnellement narrés en créole. De plus, la présence du souvenir d'enfance, très fréquent chez Anglade, souligne le côté nostalgique de cette génération qui a désormais accepté l'impossibilité du retour au pays. L'esprit d'ouverture face aux autres communautés qui peuplent le quartier multiculturel de Nédgé est une autre caractéristique de cette génération. Le quartier est défini, par ANGLADE (1999 : 154) lui-même, comme « [...] le bastion des bourgeois métèques, dernière étape de l'ascension sociale et lieu mythique ».

Si la communauté décrite par Anglade mise sur les échanges culturels et le multiculturalisme en tant que moyens d'intégration, l'autre composante de la première vague migratoire, celle des « professionnels » (MILLS, 2016 : 121), fait de la langue française son passe-partout pour l'accès au marché du travail. En effet, alors qu'aux États-Unis les professionnels haïtiens connaissent un déclassement social, à Montréal ils voient leurs compétences reconnues grâce à la maîtrise de la langue française :

[...] à une époque où le Québec a besoin de professionnels compétents de langue française, ces hommes et ces femmes [les immigrés haïtiens] trouvent des emplois de professeurs et d'enseignants, d'infirmières, de médecins et d'ingénieurs. Tout en vidant Haïti d'une bonne partie de sa main-d'œuvre qualifiée, l'exode des années 1960 apporte un savoir-faire technique indéniable au Québec, où les services publics sont en pleine expansion. (MILLS, 2016 : 121)

La figure du père de Péan, appelé *Mèt Mot* (« maître des mots ») est un exemple de la classe privilégiée des immigrés haïtiens. PÉAN (2004 : 24) en donne le portrait : « Fils d'un magistrat du Cap-Haïtien, et lui-même avocat de formation, *Mèt Mot* avait pu poursuivre ses études supérieures à l'École nationale d'administration de Paris, grâce à une bourse substantielle de l'UNESCO ».

L'anecdote de l'arrivée du père de Péan au Québec, plus précisément à Jonquière, présente deux thématiques très importantes reliées à cette couche sociale : la reconnaissance des compétences de la part des institutions et la présence des stéréotypes sur les Noirs, surtout dans une région qui « [...] n'a pas été dérangée par l'immigration » (PÉAN, 2004 : 25). Le premier jour de son arrivée *Mèt Mot* rencontre un gentil Jonquiérois ; après quelque temps les deux se rencontrent de nouveau :

[...] [le Jonquiérois] s'empresse de s'enquérir de la famille, de la nouvelle vie, etc., et demande à mon père s'il s'est trouvé du travail. *Mèt Mot* lui répond : oui, à l'école secondaire Guillaume-Tremblay. Ravi, le bonhomme lui demande si c'est comme cuisinier à la Cafétéria. –

Hélas non, de rétorquer mon père, affectant un air déçu. J'aurais bien aimé, mais il n'y avait plus de poste disponible. J'ai dû me contenter d'un emploi de prof de français. (PÉAN, 2004: 16)

La maîtrise du français est indispensable aux yeux de *Mèt Mot*, qui interdit à ses enfants de parler créole. En effet, pour cette génération, la connaissance de la langue de Molière représente non seulement un atout pour obtenir un bon poste, mais surtout un moyen d'intégration au Québec, dans une période de lutte indépendantiste. La préoccupation paternelle anticipe le brusque changement de la politique d'immigration et d'accueil du Québec, dans les années 1970, suite à une deuxième vague d'immigration haïtienne.

### **3. Les années 1970 : la deuxième vague**

À partir de 1972, l'arrivée d'une masse de migrants haïtiens moins cultivés – dont les membres maîtrisent mal le français et ne parlent que le créole entre eux – cause une fracture entre la communauté haïtienne et le pays d'accueil. De plus, on dénote aussi une rupture entre les deux communautés haïtiennes, car la dernière se retrouve coupée de la vie sociale, communautaire et intellectuelle de l'autre. Ainsi, dans les années 1970, le portrait stéréotypé du migrant haïtien n'est plus le dentiste ou le professeur, comme dans les années 1960, mais la domestique et l'ouvrier d'usine, le jeune désœuvré et le chauffeur de taxi. Comme le montre Johanne BÉLIVEAU (2017) :

Les Haïtiens et Haïtiennes de la deuxième cohorte, accueillie essentiellement de 1973 à 1980, connaissent une expérience d'intégration bien différente. [...] Beaucoup trouvent des emplois dans les manufactures ou l'industrie du taxi, mais les conditions de travail y sont souvent difficiles et les salaires modestes. Cette plus grande fragilité économique rend cette cohorte plus vulnérable à la discrimination et au racisme qui peuvent être vécus au travail, à l'école ou dans l'accès au logement. Le repli économique qui marque le début des années 1980 réduit les emplois disponibles et amplifie les difficultés de ces nouveaux arrivants. (BÉLIVEAU, 2017 : s.p.)

Les Haïtiens sont de plus en plus associés au crime, à la délinquance, aux maladies (surtout le SIDA) et à la violence. On constate aussi le début des épisodes de racisme dans les lieux publics. En particulier, les plus jeunes sont souvent ciblés par la police, arrêtés, interrogés arbitrairement et expulsés des lieux où ils se rassemblent. La naissance en 1972 de deux importantes fondations haïtiennes – La Maison d'Haïti et le Bureau de la communauté chrétienne des Haïtiens de Montréal, destinées à l'aide communautaire et à la défense des immigrés haïtiens – est un signal très fort de la précarité de la situation sociale. Le mécontentement augmente surtout suite à la tentative de déportation forcée des immigrés haïtiens en 1974, connue comme « le crime des 1500 » (ICART, 2006 : 50), à cause de laquelle le gouvernement du Canada a été accusé d'être complice du dictateur Jean-Claude Duvalier. Cet événement historique est considéré comme un point de rupture entre la société québécoise et la communauté haïtienne, vu que les épisodes de déportation et de détention des immigrés haïtiens continuent tout au long des années 1980, en particulier avec l'arrivée de la nouvelle masse d'irréguliers surnommés les « *boat people* de l'air » (MILLS, 2016 : 210).

Dans ses récits, Anglade se concentre surtout sur les anecdotes de sa génération, alors que les conditions difficiles de la deuxième vague migratoire haïtienne sont peu présentes dans sa trilogie. La seule figure emblématique de cette catégorie est celle du mendiant, qui réunit le thème de la pauvreté et de l'état d'incertitude et d'instabilité sociale. Dans « Deux mendiants aux paradis » Anglade aborde, avec l'ironie typique de la *lodyans*, le thème du racisme de la société québécoise, de plus en plus intolérante. Dans ce récit, deux mendiants haïtiens se retrouvent à la station Berri-UQAM de Montréal pour se mesurer en piégeage d'aumônes. À la fin de la journée un mendiant récolte trois dollars, alors que l'autre réussit à gagner trois cents dollars. À la fin du récit, le narrateur dévoile sa technique victorieuse : « Le gagnant avait la victoire sereine, mais se fit prier avant de confier qu'il avait passé l'après-midi à répéter rapidement aux gens qu'il s'en retournera dé-fi-ni-ti-v'ment chez lui, et qu'il devait pour ce faire, compléter le prix de son ticket aller-simple, sans-retour-possible » (ANGLADE, 1999 : 151). Anglade réussit à traiter des thèmes difficiles par le rire, puisque ses souvenirs en terre québécoise ne sont pas si durs, contrairement à ceux de la période duvalieriste dans les sections haïtiennes de sa trilogie. En effet, il a un rapport positif avec sa deuxième patrie, au point qu'il répond ainsi à une question sur son intégration dans la société québécoise : « Je suis et je me dis montréalais sans l'ombre d'un doute ou d'une hésitation » (ANGLADE dans LÉVY, 2004 : 7). Cela comporte une préférence pour la *lodyans* traditionnelle, où le narrateur est détaché des événements narrés.

Contrairement à Anglade, Péan s'intéresse surtout aux Haïtiens de la deuxième vague migratoire dont la figure emblématique est le *taximan* auquel il dédie et consacre son ouvrage. Le choix de cette catégorie est dû au préjugé répandu à Montréal que tout Haïtien est un chauffeur de taxi. De plus, la figure même est susceptible de représenter la victime par excellence de l'intolérance des Canadiens envers la communauté haïtienne. En effet, depuis la fin des années 1970 les épisodes de racisme envers les Haïtiens remplissent de plus en plus les pages des journaux, comme en témoigne MILLS (2016) :

Les chauffeurs de taxi noirs de Montréal sont confrontés à un racisme verbal et tacite de la part d'entreprises de taxi, de chauffeurs blancs et de clients, mais ils subissent aussi de la violence physique. [...] Ces récits d'agressions de la part de clients ou, plus souvent, de chauffeurs blancs remplissent les colonnes des journaux haïtiens et révèlent le climat de violence dans lequel vivent les chauffeurs haïtiens. (MILLS, 2016 : 239)

Cependant, PÉAN (2004 : 13) donne aussi une motivation strictement personnelle : « Davantage que ma famille ou que mes amis rejettent de l'immigration haïtienne comme moi, ce sont ces chauffeurs qui constituent mon lien le plus solide avec l'importante communauté haïtiano-québécoise d'une part et avec mon pays natal de l'autre ». Ainsi, les histoires racontées par les chauffeurs permettent à Péan d'entrer en contact avec plusieurs réalités sociales que son père lui a toujours interdit de fréquenter. En contraste avec le quartier bourgeois de Nédgé, la communauté haïtienne décrite par Péan habite les quartiers populaires de l'arrondissement Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension, en particulier le quartier de Saint-Michel où, à l'époque des récits, se trouvait la Maison d'Haïti, centre-phare de la communauté.

Les *taximen* de Péan présentent tous des caractéristiques communes. La première est l'utilisation du créole haïtien dès qu'ils reconnaissent un compatriote : « *Ban'm zen an, non...* [Alors, dis-moi des nouvelles.../Quoi de neuf ?] C'est plus qu'une invitation, quasiment un ordre. Des taximen haïtiens me le servent souvent, dès qu'ils m'identifient » (PÉAN, 2004 : 21). Ensuite, on observe l'omniprésence d'Haïti dans leurs discours et l'habitude d'écouter la musique haïtienne, les radios haïtiennes de Montréal qui donnent des infos sur *le Pays* ou, encore, les émissions évangéliques : « La majorité des taximen haïtiens sont branchés sur les radios haïtiennes de Montréal, où l'on entend de la musique antillaise, des émissions animées par des radio-évangélistes qui promettent à leurs ouailles le salut de leur âme ou encore des tribunes téléphoniques portant parfois sur la sempiternelle crise au pays » (PÉAN, 2004 : 55).

La dernière caractéristique de ce groupe social est le conflit avec les autres couches sociales et les jeunes générations. On remarque, à plusieurs reprises, une méfiance générale à l'égard des intellectuels haïtiens de la diaspora, ceux de la première et de la deuxième génération. Ils sont critiqués à cause de leur inactivité et cela signale une attitude populiste qui envahit la communauté et le pays : « Ce qui m'agace, frère, c'est tout ce gauchisme de salon, de socialisme d'opérette, râle-t-il. Des farceurs, tous autant qu'ils sont. C'est facile d'élaborer des analyses savantes, c'est facile de pontifier depuis une chaire d'université, un studio de radio ici à Montréal. Quand est-ce qu'ils vont oser aller sur place pour tenter de changer les choses là-bas, tonnerre ? » (PÉAN, 2004 : 63). Cette attaque à l'inanité des *grosses têtes* blesse l'orgueil de Péan qui fait lui-même partie du cercle des écrivains-intellectuels et anime aussi un programme à la radio. La provocation évoque surtout un manque de gestes concrets de la part des *cerveaux* de la diaspora pour l'amélioration de la situation en Haïti, car ils sont trop pris par les batailles au Québec. L'incapacité de comprendre la réalité est due à la distance entre les intellectuels et le peuple, une distance qui se teint d'une nuance raciste et du conflit Blanc/Noir. On peut observer cette dynamique dans la réplique d'un chauffeur lorsque Péan le contredit sur les rapports entre les Noirs : « Mais c'est normal, frère. Vous n'êtes pas un Nègre, vous ; vous êtes un Blanc, s'esclaffe-t-il » (PÉAN, 2004 : 59). Cette accusation d'être un *Monsieur Oreo*, c'est-à-dire noir dehors et blanc dedans comme le célèbre biscuit fourré, pique Péan sur le vif.

Comme les autres enfants de la première génération grandis au Québec (il suffit de citer Joël DES ROSIERS, 1996 et 2013), Péan lui aussi est pris dans l'éternel débat identitaire « être Haïtien ou être Québécois ? ». L'éducation du père pour atteindre une intégration complète à la société québécoise pèse énormément sur Péan, qui est souvent victime de remarques de déception de la part des deux communautés, en particulier de la communauté haïtienne :

- *Ah, ou pa ayisyen vre* [Ah, vous n'êtes pas un vrai Haïtien], déduit-il [un taximan haïtien].

Je ne serais donc pas un authentique Haïtien. Soit. Mais voudrait-on me dire à quoi donc le degré d'haïtianitude se mesure-t-il ? Quand on me demande d'où je suis, j'ai toujours un moment d'hésitation avant de répondre. Originaire de Port-au-Prince, j'ai passé toute ma jeunesse à Jonquière, où mes parents se sont installés l'année même de ma naissance. Québécois, certes, mais avec des racines dans un pays que j'ai appris à connaître à travers la mémoire d'autrui ; Haïtien par le sang, mais élevé dans un milieu radicalement différent de la terre de mes aïeux. Québécois

et Haïtien, donc, à la fois l'un et l'autre et pourtant ni tout à fait l'un, ni tout à fait l'autre. (PÉAN, 2004 : 22-23)

#### 4. Les jeunes générations

Le tiraillement identitaire de la génération de Péan semble ne pas avoir prise sur les plus jeunes. En effet, ils ont, en apparence, rejeté la culture haïtienne en réalisant le pire cauchemar de leurs parents : l'assimilation à la culture nord-américaine et la dédiasporisation. Les parents ne peuvent qu'éprouver du désarroi pour ces enfants adorateurs de la mode *hip-hop*, marqués par la police comme de petits délinquants de la rue qui pendant toute la journée « [...] traînent les pieds le long du boulevard Saint-Michel, s'attourent entre les pizzerias à un dollar la pointe, et les dépanneurs dépositaires de la Cola Couronne et autres douceurs tropicales, autour de la parade des Lolitas d'ébène » (PÉAN, 2004 : 27). De plus, ils parlent un patois qui est « [...] un mélange indigeste de créole, d'anglais et de mauvais français québécois... » (PÉAN, 2004 : 29). La question de la langue caractérise de nouveau la définition d'une génération, le patois des jeunes décrit leur métissage culturel qui, selon PÉAN (2004 : 29), se situe « [...] quelque part entre le rada [rythme du répertoire vodou] et le rap, entre la *soup joumou* [soupe haïtienne] du Premier de l'An, la tourtière du Lac Saint-Jean et la poutine McDo. [...] La culture haïtiano-qubécoise, incarnée par des jeunes comme les rappeurs du groupe Muzion, a des racines résolument ancrées dans la terre du Québec pluriethnique d'aujourd'hui ».

Il ne s'agit pas seulement d'un décalage générationnel entre les pères *travailleurs* et les fils *vagabonds*, mais d'une incompréhension culturelle due à des contextes différents : d'une part les parents sont bloqués par les souvenirs du pays lointain, encadrés par une éducation haïtienne désormais impossible à faire respecter ; d'autre part, la jeunesse a du mal à accepter les contraintes imposées, tout comme les traditions d'une culture qu'ils retrouvent tout au plus dans quelques produits *exotiques* des magasins du quartier.

Ces rapports difficiles et désenchantés entre les deux générations ne figurent pas chez Anglade et dans l'univers multiculturel, plutôt utopique, de Nédgé. Ici, les enfants peuvent profiter des garderies où l'on parle « vingt et une autres langues que le français » (ANGLADE, 2002 : 92) et dont les élèves constituent une « petite société des nations de Nédgé » (ANGLADE, 2002 : 92). Ils sont les fils des exilés, des rescapés et des provinciaux arrivés à Montréal pour bâtir une nouvelle vie, en dehors des contrastes du passé. Pour eux l'arrivée au Québec est un recommencement à zéro : « Et quand on est parent, Fédéraliste ou Souverainiste, Tutsi ou Hutu, comme d'ailleurs Serbe ou Croate, et même Tonton macoute ou Lavalassien, voire Palestinien ou Israélien... on peut superbement continuer à s'ignorer encore cent ans à Nédgé [...] [car] nous sommes tous du pays de nos enfants » (ANGLADE, 2002 : 95-96). Anglade voit dans la dernière génération l'avenir optimiste de la société transculturelle et transnationale canadienne. Le carnaval de Nédgé se révèle être la réalisation pratique du dépassement des contrastes pour une promotion de syncrétismes inattendus :

Les héritiers de Nédgé ignoraient les frontières, mariaient sans retenues les genres et redessinaient joyeusement une nouvelle carte du monde. Ils recollaient des continents qui s'étaient

détachés les uns les autres depuis les temps géologiques et allaient même jusqu'à bousculer la géopolitique contemporaine, en jetant un pont entre Cuba et La Nouvelle-Orléans, réconciliant en cadence tous les frères ennemis. (ANGLADE, 1999 : 203)

Le thème culinaire de cet événement résume l'accomplissement des défis transnationaux et transculturels du Québec et, en général, du Canada. Les organisateurs choisissent pour ce buffet multiculturel le maïs, plat national populaire haïtien et céréale du Nouveau Monde, base alimentaire cultivée du Nord au Sud du continent américain et largement répandue dans le monde : « Et ce fut fête gourmande d'épluchette de blé d'Inde du Québec, de pop-corn états-unien, de *tortillas* mexicaines, de *tapas* mayas, de maïs moulu et d'acasan des îles, d'*umita* chilienne, de *pastel de choclo* andin, de la *polenta* de l'Europe méditerranéenne et de la *mamaliga* des pays de l'Est » (ANGLADE, 1999 : 204). Cette traversée des saveurs montre la vision utopique d'Anglade d'un Québec transnational et multiculturel dont l'identité est une osmose de cultures, libérée des fantasmes du passé et projetée vers l'avenir.

## Conclusion

Georges Anglade a réussi à concilier sa double identité haïtienne et québécoise grâce à son engagement constant. Cela lui a permis de ne pas délaisser les problèmes socio-économiques et politiques de son pays natal et de promouvoir une collaboration entre le pays d'origine et sa diaspora. Toutefois, sa focalisation sur les questions haïtiennes, soit au niveau public (politique, académique et littéraire) que privé (lors des soirées avec les « copains de Port-aux-Morts »), l'empêche de considérer de façon approfondie la réalité de la communauté haïtienne au Québec. L'engagement utopique en vue d'un avenir meilleur pour ses deux pays ne lui permet pas d'aborder dans ses *lodyans* les difficultés réelles des immigrés haïtiens au Québec. Ainsi, le quartier de Nédgé offre un spectacle transnational et multiculturel qui apaise les intellectuels de la première génération, victimes des violences de la dictature. Les images de la connivence pluriculturelle et des enfants qui racontent en plusieurs langues les luttes et les gestes héroïques de leurs grands-parents correspondent à une vision utopique et probablement trop optimiste de la société canadienne.

Stanley Péan vit dans sa peau les vicissitudes de la communauté haïtienne au Québec à travers les (més)aventures de son protagoniste autofictionnel. Même s'il appartient à une classe sociale plus aisée, il décide de s'intéresser à une période sombre de la société québécoise, coupable de plusieurs fautes envers la communauté haïtienne. De plus, il ne nie pas le fait que le racisme au Québec est loin de disparaître et que souvent le multiculturalisme promu par la société canadienne contraste avec la réalité difficile de la communauté haïtienne et des autres communautés noires, encore victimes du racisme et des préjugés. Loin des visions utopiques, au moyen d'un humour souvent auto-dérisoire et d'un rire jaune, Péan fait un double effort : il montre les zones d'ombre de la communauté haïtienne et de la société québécoise, tout en soulignant que le dialogue entre les deux est encore difficile à établir.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANGLADE Georges (1999), *Les blancs de mémoire*, Montréal, Les Éditions du Boréal.
- ANGLADE Georges (2000), *Leurs jupons dépassent*, Montréal, Éditions CIDHICA.
- ANGLADE Georges (2002), *Ce pays qui m'habite*, Outremont, Lanctôt Éditeur.
- ANGLADE Georges (2004), Les Lodyanseur du Soir : Il y a 100 ans, le passage à l'écrit, in : SOURIEAU Marie-Agnès et BALUTANSKY Kathleen M. (éds.), *Écrire en pays assiégié – Haïti - Writing Under Siege*, Amsterdam-New York, Rodopi B.V., p. 61-87.
- ANGLADE Georges (2007), *Le dernier codicille de Jacques Stephen Alexis*, Montréal, Bibliothèque nationale du Québec, 2007.
- BÉLIVEAU Johanne (2017), Taxi! Crises et racisme dans les années 1980, *Mémoires des Montréalais* [en ligne]  
<https://ville.montreal.qc.ca/memoiresdesmontrealais/taxi-crises-et-racisme-dans-les-annees-1980> [consulté le 03/11/2019]
- BERROUËT-ORIOL Robert, FOURNIER Robert (1992), L'émergence des écritures migrantes et métisses au Québec, *Québec Studies 14*, Liverpool University Press, p. 9-35.
- DEL ROSSI Sara (2018), Georges Anglade et la *lodyans* haïtienne : entre paysage mental et espace public, RADIMSKÝ Jan et KYLOUŠEK Petr (éds.), *XXe école doctorale de l'Association Gallica & École doctorale de l'Université Halle-Wittenberg, de l'Université de Szeged et l'Université Masaryk de Brno*, Brno, Université Masaryk, p. 27-37.
- DES ROSIERS Joël (1996), *Théories Caraïbes. Poétique du déracinement*, Montréal, Triptyque.
- DES ROSIERS Joël (2013), *Métaspora. Essai sur les patries intimes*, Montréal, Triptyque.
- ICART Lyonel (2006), Haïti-en-Québec : Notes pour une histoire, *Ethnologies 28*, p. 45-79.
- LÉVY Joseph Josy (2004), *Entretiens avec Georges Anglade. L'espace d'une génération*, Montréal, Liber.
- MEUDEC Marie (2007), Corps, violence et politique en Haïti, *Aspects sociologiques 14*, Québec, Université de Laval, p. 33-57.
- MILLS Sean (2016), *Une place au soleil. Haïti, les Haïtiens et le Québec*, Montréal, Mémoire d'encrier.
- NAUDILLON Françoise (2004), La *lodyans* haïtienne entre rupture et subversion, *Revue Plurial 14*, Rennes, Presses universitaires de Rennes 2, p. 45-59.
- PARISOT Yolaine (2009), Littératures caribéennes : écrire le présent dans les marges de la contre-histoire, *Itinéraires 2009-2* [En ligne]  
<http://journals.openedition.org/itineraires/299> [consulté le 05/11/2019]
- PÉAN Stanley (2004), *Taximan : propos et anecdotes recueillis depuis la banquette arrière*, Montréal, Mémoire d'encrier.
- PHELPS Anthony (2006), Haïti Littéraire : Rupture et nouvel espace poétique. Exemplaire fraternité, *Île en Île* [en ligne] <http://ile-en-ile.org/anthony-phelps-haiti-litteraire/> [consulté le 02/11/2019].

PHELPS Anthony (2013), « Québec-Haïti : Les Chiffonniers de l'exil », *AlterPresse*  
[en ligne]

<http://www.alterpresse.org/spip.php?article14468#.Ws4TG5e-m00> [consulté le  
02/11/2019].

VALLIÈRES Pierre (1968), *Nègres blancs d'Amérique, autobiographie précoce d'un  
« terroriste » québécois*, Montréal, Éditions Parti Pris.