

Construction des identités raciales, ethniques et culturelles chez des métis montréalais

Ariane Cavalli

Mémoire

Présenté

au

Département d'Anthropologie sociale et culturelle

Comme exigence partielle au grade de  
maîtrise ès Arts (Anthropologie)  
Université Concordia  
Montréal, Québec, Canada

mai, 2005

© Ariane Cavalli, 2005



Library and  
Archives Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Published Heritage  
Branch

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*

*ISBN: 0-494-10195-4*

*Our file* *Notre référence*

*ISBN: 0-494-10195-4*

#### NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

#### AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

  
**Canada**

## **RÉSUMÉ**

Processus de construction identitaire de métis issus de couples mixtes noirs/blancs à Montréal

Ariane Cavalli

Ce mémoire étudie la construction des identités raciales, ethniques et culturelles (ethnoculturelles) de 14 métis noirs/blancs vivant à Montréal, à travers des entrevues semi dirigées. Bien que les approches contemporaines ne posent plus la mixité comme problématique car elle caractérise toute identité, les métis révèlent qu'ils sont "minorisés" par les Blancs et parfois aussi exclus par les Noirs. Afin d'analyser les entrevues, nous tenons compte de l'influence du contexte, c'est-à-dire de l'état des catégories ethnoculturelles et de leurs statuts respectifs, mais aussi du parcours individuel des métis. Nous concluons que les métis interrogés supportent mal d'être réduits à l'une ou l'autre de leurs origines ethnoculturelles ou d'être considérés comme possédant la moitié de chacune. Il semble donc que les identités décloisonnées posent encore problème à Montréal.

Comme les participants se considèrent à la fois québécois blancs "de souche, à 100%" et à la fois noirs - au même titre que les non-métis, ils développent des stratégies identitaires afin de réduire l'écart entre les identités qu'ils se décrivent et celles qui leur sont assignées par les autres. La principale consiste à mettre l'emphase sur une de leurs identités, celle qui correspond le mieux à la situation d'interaction dans laquelle ils se trouvent et de s'identifier uniquement à travers elle à ce moment là.

Malgré le fait que leurs stratégies ne fonctionnent que partiellement et qu'ils conservent un sentiment de marginalité, ils considèrent maintenant que leur double héritage culturel est un avantage et sont fiers de l'ouverture d'esprit qu'ils ont développé grâce à lui.

## REMERCIEMENTS

*Plusieurs personnes m'ont soutenue dans mes démarches vers la réalisation fastidieuse de ce document. Ces gens, ce sont bien entendu ma directrice Marie-Nathalie LeBlanc, qui a su me donner les commentaires et les conseils nécessaires à la réalisation d'un mémoire digne de ce nom, ainsi que le professeur Vered Amit et le dr. Josiane LeGall. Mais ce sont surtout les quinze métis qui ont accepté avec grâce de participer à ma recherche de terrain. Ils m'ont non seulement consacré de leur temps, mais ont aussi fait preuve de beaucoup de générosité et d'une grande honnêteté lors des entretiens, alors qu'ils n'ont jamais refusé de répondre aux questions que je leur ai posées, aussi délicates et difficiles étaient-elles.*

*Je tiens à remercier aussi le CEETUM (Centre d'Études Ethniques des Universités Montréalaises) dont la bourse m'a permis de survivre pendant ses longs mois, sans revenus, de rédaction et d'attente. Un gros merci également à Françoise Passchier et Pierre-Yves Bézaz qui ont passé mon mémoire au peigne fin pour en retirer les nombreuses coquilles.*

*Enfin, je remercie profondément mes amis proches et moins proches, mes collègues de Concordia et d'ailleurs qui m'ont beaucoup rassurée et encouragée. Par-dessus tout, je remercie ma famille et plus particulièrement mes parents pour leur support psychologique, émotif et financier, pour leur investissement dans cette "cause" et pour leur profonde générosité. Je leur suis infiniment reconnaissante, sans eux, les choses auraient été bien différentes...*

# TABLE DES MATIÈRES

## **CHAPITRE I : Introduction**

1.1 Présentation du sujet	
1.1.1 Enjeux de la catégorisation identitaire.....	1
1.1.2 Questions de recherche.....	5
1.2 Types d'études empiriques déjà effectuées touchant au thème du métissage et à la question de la double identité culturelle	
1.2.1 Qu'est-ce qu'un couple mixte ?.....	9
1.2.2 Questions et résultats des recherches concernant les enfants de couples mixtes en France.....	10
1.2.3 Identité transmise aux enfants.....	12
1.2.4 Études sur les 2 <sup>e</sup> et 3 <sup>e</sup> générations d'immigrants.....	14
1.2.5 Les études anglaises.....	15
1.3 Grandes lignes du mémoire.....	18

## **CHAPITRE II : Cadre théorique – racisme et mixité**

Introduction.....	22
2.1 Racisme et stéréotypes : définitions.....	22
2.1.1, Préjugés, ethnocentrisme stéréotypes.....	23
2.1.2 Autres définitions du racisme.....	25
2.2 La mixité.....	28
2.2.1 Notion de mixité et de métissage.....	28
2.2.1.1 <i>Survol historique</i> .....	29
2.2.1.2 <i>Conceptualiser le métissage</i> .....	30
2.2.1.3 <i>Influence de l'anthropologie réflexive et critique</i> .....	34
2.2.1.4 <i>Le mythe de la double identité</i> .....	36
2.2.1.5 <i>Pourquoi la mixité noire/blanche ?</i> .....	39
2.2.2 Champs théoriques associés à différents contextes (influençant le cas québécois).....	40
2.2.2.1 <i>Le contexte américain</i> .....	41
A) Les années 1960 : changements et conséquences.....	42
B) Pourquoi le maintien de la "one drop rule".....	43
2.2.2.2 <i>Les métis vus par les théories américaines</i> .....	45
2.2.2.3 <i>Le Brésil et les Caraïbes</i> .....	50
2.2.2.4 <i>Et ailleurs ? quelques exemples</i> .....	53

## **CHAPITRE III: Cadre théorique – l'identité ethnique**

Introduction.....	57
3.1 L'identité ethnique.....	58
3.1.1 Définition de l'approche constructiviste.....	60
3.1.2 Approches plutôt volontaristes : les stratégies identitaires.....	63
3.1.2.1 <i>Stratégies identitaires individuelles</i> .....	65
3.1.2.2 <i>Stratégies identitaires collectives</i> .....	67
3.1.3 Approches favorisant les déterminismes politiques et économiques.....	68
3.1.4 Approche hybride combinant le volontarisme et le déterminisme.....	69
3.1.5 Conclusion de l'approche situationnelle et lien avec le sujet d'étude.....	75

## ***CHAPITRE IV : Le contexte de recherche***

Introduction.....	76
4.1 L'histoire de l'immigration noire au Québec.....	77
4.1.1 Absence des Noirs dans l'histoire du Québec.....	81
4.2 Le Québec dans le Canada : une perspective historique des politiques de gestion de la diversité.....	84
4.2.1 De l'assimilation au pluralisme normatif.....	85
4.2.2 Le contexte des années 1970.....	86
4.2.3 Conséquences sur le statut et l'intégration des communautés Culturelles "minorisées".....	87
4.3 Montréal, une ville cosmopolite.....	89
4.4 Le racisme au Québec.....	93
4.5 Méthodologie.....	96
4.5.1 Méthode de collecte de donnée.....	98
4.5.2 Critères de sélection.....	98
4.5.3 Activités de recrutement des métis et observation.....	101
4.5.4 Déroulement des entrevues.....	104
4.5.5 Genre de données collectées.....	106

## ***CHAPITRE V : Description des identités***

5.1 Méthodologie de l'analyse et présentation des participants.....	110
5.1.1 Méthodologie de l'analyse.....	111
5.1.2 Présentation des métis participants.....	112
5.2 Description des identités	
5.2.1 Résumé de la théorie sur la mixité.....	113
5.2.2 Terminologie.....	115
5.2.3 Organisation des libellés.....	127
5.2.3.1 Liste de l'ordre des identités de chaque participant.....	128
5.2.3.2 Une identité principale.....	130
5.2.3.3 Deux types d'identités.....	133
5.2.3 Absence d'identité tierce.....	139
5.2.4 Plusieurs identités.....	143
5.2.5 Interprétation des résultats.....	146
5.2.6.1 Influence du contexte.....	147
5.2.6.2 Stratégie identitaire.....	150
5.2.6.3 Ethnicité situationnelle.....	152
5.2.6.4 D'une dualité identitaire à une autre.....	153

## ***CHAPITRE VI : Stratégies identitaires des métis***

6.1 Introduction et résumé de la théorie.....	157
6.2 Stratégies identitaires	
6.2.1 1 <sup>e</sup> stratégie : Adoption de l'identité majoritaire.....	160
6.2.2 2 <sup>e</sup> stratégie : Adoption de l'identité "minorisée".....	175
6.2.3 3 <sup>e</sup> stratégie : Promotion d'idéologies universalistes anti-racistes.....	177
6.2.4 4 <sup>e</sup> stratégie : Recherche d'un milieu plus ouvert.....	180
6.2.5 5 <sup>e</sup> stratégie : Revalorisation de l'identité noire.....	181

6.3 Conclusion des stratégies identitaires.....	182
<b>CHAPITRE VII : Conclusion.....</b>	<b>187</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>205</b>
<b>ANNEXES.....</b>	
1 Glossaire personnalisé.....	216
2 Cadre d'entrevue initial.....	219

## *CHAPITRE I : Introduction*

### **1.1 Présentation**

#### 1.1.1 Enjeux de la catégorisation identitaire

Ce mémoire se penche sur l'expérience identitaire de métis adultes issus d'un couple mixte dont l'un des parents est vu et se considère comme noir et l'autre comme blanc. Si l'étude des métissages et des identités multiples n'est répandue que depuis les années 1990 environ, les métis eux existent depuis toujours. En effet, les humains ont toujours pratiqué l'exogamie. Toutefois, l'état de métis n'était pas nécessairement socialement reconnu ni accepté. Selon le contexte social et historique, on a assigné aux métis une appartenance à l'une ou l'autre des catégories raciales ou ethniques existantes. C'est pourquoi les métis de première génération qui font l'objet de cette étude sont des gens dont les parents appartiennent chacun à des catégories tenues pour distinctes, qu'ils aient des origines hétérogènes ou pas.

La notion de catégories pures et clairement distinctes, qu'elles soient ethniques, raciales ou culturelles, implique que chaque groupe pur est constitué de gens particulièrement proches sur le plan génétique et/ou culturel, et que ces derniers sont de surcroît plus éloignés et objectivement différents, sur ces mêmes plans, de tous les membres d'un autre groupe humain (Brown Jr. (dir.), 1998). Ceci n'étant pas la réalité, la notion de pureté culturelle, raciale ou ethnique n'a pas de légitimité, ni biologique, ni culturelle. Dans ce mémoire, lorsqu'il sera question de groupes ou de catégories ethniques, raciales, nationales et/ou culturelles, sans distinction précise, le terme "catégories ethnoculturelles" sera employé. Il renvoie à des dynamiques sociales, c'est-à-dire que nous ne supposons nullement que ces catégories sont légitimes, objectives ou réelles, mais

affirmons au contraire qu'elles se sont constituées à travers des processus socio-historiques et des rapports de domination. Ces derniers ont mené à la création de groupes distincts et à la marginalisation de certains individus d'après des critères phénotypiques (raciaux), nationaux ou culturels, construits par le groupe dominant ayant eu les pouvoirs de se définir lui-même comme tel.

Cependant, la tendance populaire persiste à concevoir les groupes comme des entités pures, c'est-à-dire distinctes de manière absolue, selon des caractéristiques objectives réelles, et ce, en dépit du constat scientifique de leur invalidité. En effet, les connaissances actuelles ont montré que les classifications sociales étaient arbitrairement construites puis imposées comme de bonnes catégories par un groupe ayant les capacités politiques et économiques de le faire (Wilson, 1984; Root (dir.), 1996; Brown Jr. (dir.), 1998; Christian, 2000, pour ne citer que ceux là). Nous voilà donc déjà exposés au paradoxe de la classification des groupes humains qui sera au cœur de l'identification des métis interrogés pour cette recherche : la différence existant entre la définition théorique de l'identité et l'expérience vécue de ces mêmes identités.

Ainsi, dans l'idée de métissage ethnoculturel<sup>1</sup>, réside celle de mélange de catégories pures<sup>2</sup> (par définition, le métissage est le mélange d'entités clairement distinctes et préalablement non mélangées) qui correspondent grosso modo dans l'imaginaire populaire à des groupes endogames constitués de gens proches sur le plan génétique ou qui partagent une culture similaire. Sans adhérer à ces principes, il est toutefois considéré, à l'instar de Brown Jr. (dir. 1998) que les catégories ethnoculturelles, toutes arbitraires qu'elles soient, ont de sérieuses répercussions sur le statut socioéconomique de leurs membres, et qu'elles sont liées à la discrimination. Par

---

<sup>1</sup> Le terme "ethnoculturel" est englobant, il se réfère aux catégories, identité ou groupes, raciaux, nationaux, ethniques et culturels réunis. Il a été défini à la p. 1 et l'est aussi en annexe dans le glossaire.

conséquent, les entités ethniques, raciales ou culturelles distinctes sont bien réelles dans la mesure où les conséquences qu'elles engendrent sur les individus le sont.

En fait, les catégories ethnoculturelles qui se sont construites à l'intérieur de rapports sociaux particuliers (de domination souvent comme dans le cas de conquête, d'immigration ou de colonisation) sont posées en hiérarchie puis maintenues distinctes en grande partie grâce à la conviction répandue de l'incompatibilité des membres d'un groupes avec ceux d'un autre. Cette croyance est associée à "l'essentialisme", une approche théorique qui, appliquée aux groupes humains, conçoit que chaque membre d'un groupe est différent de nature des membres d'un autre groupe, mais possède par essence des similitudes avec tous les autres membres de son propre groupe. Si les différences entre les groupes et les catégories ethnoculturelles sont souvent déterminées et imposées par le groupe dominant, elles sont aussi reprises et revendiquées par les mouvements de contestation identitaire des groupes dominés tels que les mouvements de fierté noire des années 1976-1970. Ces derniers ont attribué à ses différences un sens positif (renversement des stigmates), mais ils n'en ont pas moins conservé l'étanchéité et la pureté de la catégorie "noir". C'est que, comme l'a dit Barth (1969), il semble que ce soit justement le maintien des frontières entre les groupes qui compte, et que la nature et la culture qui leur sont attribuées découlent de la nécessité de maintenir ses frontières. Une fois créées, les différences entre ces catégories ethnoculturelles sont maintenues à travers des rapports sociopolitiques de domination, indépendamment des transformations dans la nature et la culture de ces groupes.

C'est pour mieux connaître l'état de ces dites classifications ethnoculturelles à Montréal, mais surtout afin de regarder les possibilités qui s'offrent à ceux qui se situent à l'interstice de ces

---

<sup>2</sup> Voir le glossaire en annexe pour un rappel de la définition de ce qui est entendu par groupes ou catégories purs

catégories sociales, que nous avons interrogé des métis noirs/blancs. Pour ne pas sombrer dans un essentialisme racial, il faut spécifier que les gens qui font l'objet de cette étude sont en fait des Québécois dont un des parents appartient au groupe que les membres de l'UNESCO se sont entendus d'appeler "noirs" et dont l'autre appartient au type appelé caucasien. Ces catégories correspondent à des divisions arbitraires, basées sur des combinaisons de caractéristiques physiques tirées du continuum où se situent toutes les caractéristiques phénotypiques existantes de tous les humains. Ce sont aussi des gens qui, historiquement, proviennent à plus ou moins long terme de l'Afrique. Toutefois, afin d'alléger le texte il sera fait référence à eux sous l'expression "métis noirs/blancs".

Par extension, ce mémoire pourra contribuer à cerner la spécificité du pluralisme québécois et à approfondir les connaissances quant à ses implications sur la dynamique des rapports interethniques et interraciaux. Le but de ce mémoire est donc de comprendre comment, dans une société hiérarchisée entre autre en fonction de l'origine ethnoculturelle comme la société québécoise, le fait d'appartenir à la fois à un groupe ethnoculturel "minorisé" et au groupe majoritaire est vécu. Le groupe "minorisé" est celui qui s'est vu attribuer, à travers des rapports sociaux inégaux, un statut d'étranger qui l'ethnicise et l'exclut du groupe majoritaire. Alors que, de son côté, le groupe majoritaire est celui qui s'assigne une identité et une culture nationale, si ce n'est universelle.

Dans le cas canadien, la distinction entre les statuts majoritaire et minoritaire provient de processus politiques qui s'appuient, en grande partie, sur la logique du moment de la migration des différentes populations sur le territoire canadien. Ainsi, les Canadiens français et les descendants des colons britanniques se sont désignés comme peuples fondateurs. Les descendants des

peuples venus après comme les descendants d'Haïtiens, de Vietnamiens, de Portugais, etc., sont tous vus comme venant d'ailleurs. Au Québec, ce sont maintenant les Québécois, que nous nommerons "de souche" et qui correspondent historiquement aux Canadiens français, qui constituent le groupe majoritaire.

Longtemps, les discours théoriques ont considéré que l'identité des enfants issus de couples mixtes raciaux ou ethniques était problématique, car ils supposaient que des troubles identitaires pathologiques devaient nécessairement découler de la présence de deux identités ethniques ou raciales incompatibles et que les métis vivaient inévitablement une situation de marginalité et d'exclusion, menant à des déséquilibres psychologiques. À l'inverse, la tendance actuelle est plutôt de considérer la pluralité identitaire comme une richesse. Les discours théoriques actuels considèrent la pluralité identitaire normale, et conçoivent les catégories ethnoculturelles comme fluides, influencées par les relations sociales et en constante redéfinition. Dans les perspectives actuelles, les identités n'ont plus à être homogènes, elles sont, dans l'état normal des choses, plurielles voir même incohérentes et contradictoires. Mais, au-delà des discours théoriques, qu'en pensent les métis montréalais eux-mêmes ? Comment concilient-ils au quotidien la pression sociale des catégories discrètes fermées avec la multiplicité de leurs appartenances ethnoculturelles et la fluidité de leurs identités ? C'est ce à quoi ce mémoire se propose de répondre.

### 1.1.2 Questions de recherches

Notre étude se base sur 14 entretiens et cherche donc à identifier quelles sont les identités invoquées par des métis noirs/blancs vivant à Montréal. Ont-ils recours à des catégories raciales fondées sur le phénotype ? Cherchent-ils à se construire une identité unique et cohérente selon les

normes sociales environnantes ? Ou, au contraire, invoquent-ils une identité métisse composée des identités des cultures d'origine des parents et qui serait variable en fonction du contexte et dans le temps ? De quelles manières et à quel point le regard des autres concernant leur phénotype les affecte-t-ils ? Enfin, comment gèrent-ils l'hétérogénéité de leur origine culturelle, c'est-à-dire, à quels types de stratégies identitaires ont-ils recours ? La façon dont les métis gèrent et construisent leur identité ethnoculturelle est révélatrice du contexte socioculturel, puisque les choix qu'ils font et les identités qu'ils proclament dépendent en partie de l'état des groupes ethnoculturels et de leur étanchéité. Cependant, l'environnement direct familial et social ainsi que les expériences de racisme, c'est-à-dire, la trajectoire individuelle et les expériences personnelles de chacun doivent aussi être invoquées afin de rendre compte de leur parcours identitaire. Ces facteurs personnels permettent d'expliquer en partie les divergences retrouvées au niveau des identités ethnoculturelles des métis interrogés, mais, au-delà de ces divergences, nous cherchons à voir s'il existe des similitudes entre eux au niveau des processus de construction identitaire. Ces récurrences permettront de poser quelques hypothèses sur la nature du contexte social et ethnoculturel montréalais et sur son influence sur l'identité des métis.

Nous savons qu'il est impossible de tracer un portrait de l'expérience métis "type" puisque l'échantillon utilisé ne représente pas toutes les couches sociales de la société et que par conséquent, l'influence précise de certains facteurs tels que le niveau d'éducation, le milieu socioéconomique, le genre du parent noir, etc. ne peut être montrée. Cependant, notre objectif est plutôt d'explorer la diversité des stratégies identitaires d'adaptation au contexte social et ethnoculturel montréalais grâce à l'expérience identitaire de certains métis noirs/blancs, et de découvrir s'il existe des enjeux et/ou difficultés auxquels ils semblent tous faire face. En combinant l'influence du contexte avec les facteurs personnels on pourra rendre compte de certains aspects

de la construction identitaire des jeunes adultes métis interviewés, des tensions et des ambiguïtés identitaires qu'ils expriment ou de leur absence.

## **1.2 Types d'études empiriques effectuées touchant au thème du métissage et des questions de double identité culturelle**

Les questions d'identités multiples et de métissage ont été abordées selon diverses perspectives d'analyse. Aux États-Unis et au Royaume Uni, entre autre, le contexte social a motivé une perspective d'analyse mettant l'accent sur la présence de plusieurs identités raciales au sein d'un même individu. C'est que les sociétés américaine et anglaise cantonnent les métis dans une seule catégorie raciale discrète. Les études traitant de "*multiracial people*", "*mixed parentage*", "*biracial people*" ou "*miscegenation*" sont assez nombreuses. Dans ces deux pays, la difficulté des individus ayant plusieurs identités raciales – comme les métis noirs/blancs – réside donc dans le fait d'être associé à une catégorie raciale discrète et d'être obligé de nier une ou plusieurs de leurs appartenances.

En France, c'est seulement à travers les études sur les deuxième et troisième générations d'immigrants, ainsi que sur les couples mixtes et leurs enfants que les questions de double identité et de métissage sont abordées. Il n'y a pas de longue tradition théorique du traitement des métis en France et peu d'études ont été faites sur le sujet ou sur les métissages en général, hormis quelques-unes qui relèvent davantage du discours théorique que de l'analyse de données empiriques (Laplantine, 1997 ou Amagou 2001 par exemple). Par contre, quelques auteurs ayant étudié les couples mixtes, se sont penchés sur l'identité de leurs enfants, (Varro, 1995; Philip-Asdih, 1993; Barbara, 1993; Delcroix & al., 1989; Grosjean, 1988 dans Varro, 1995), mais aucune

spécifiquement sur les métis noirs/blancs. Les perspectives d'analyses françaises sont assez distinctes des approches américaines et britanniques, car elles traitent de mixité culturelle plutôt que raciale, sans supposer la négation d'un des héritages culturels, ni d'une identité ethnique en particulier. Elles ont été inspirées par le contexte antillais qui est à l'opposé du modèle de société américain puisque la catégorie métisse est là-bas majoritaire et que les concepts de races ou de groupes ethniques purs n'ont pas vraiment d'existence ni de fonction.

Enfin, au Canada, les perspectives d'analyses sont inspirées du modèle européen (Français au Québec), c'est-à-dire que la mixité a été traitée en terme de double héritage culturel et non en termes "biraciaux" (mélange de deux races). Cependant, le terme métis s'applique aux mélanges entre membres de cultures occidentales et non occidentales, plutôt qu'entre membres de différentes nationalités nord-américaines ou européennes, et il ne fait généralement plus référence à la mixité linguistique ou religieuse. Toutefois, le modèle américain influence aussi l'imaginaire populaire canadien surtout depuis l'introduction d'une certaine conscience raciale par les mouvements noirs d'affirmation identitaire et de revendication politique des années 1960 (*Black is beautiful*, ou *Black Power*), conscience fondée sur la dichotomie noir/blanc. Pourtant on ne peut pas dire que la société canadienne soit strictement biraciale.

Au Canada, les études sur la mixité ethnoculturelle sont peu nombreuses et ont surtout été abordées, comme en France, via les couples mixtes. Cependant, il existe quelques recherches sur les individus issus de couples mixtes ethnoculturels comme par exemple, les mémoires de Le Blanc (2000) et Hidiri (2001) ou l'étude sur les métis noirs/blancs effectuée en Ontario par Hill en 2001. L'étude de Meintel, Le Blanc, Piché et Le Gall (2002-2005) sur la transmission identitaire dans les couples mixtes a révélé que la tendance actuelle au Québec était d'apprécier la diversité et la

multiplicité des références culturelles et symboliques chez un individu. Autant au Québec qu'ailleurs, on parle de plus en plus de la richesse apportée par les mélanges. Malgré les différences de contextes et d'approches, on peut dire qu'un peu partout dans le monde, la tendance actuelle est de tenir compte à la fois des aspects positifs et négatifs de l'héritage multiple plutôt que de mettre l'emphase uniquement sur les aspects négatifs comme c'était la tendance auparavant.

### 1.2.1 Qu'est-ce qu'un couple mixte ?

Les métis sont par définition des enfants dont les parents forment un couple dit "mixte". Tout comme dans le cas des métissages et des enfants mixtes, il n'existe pas de consensus sur la définition de la mixité maritale et elle pose problème par son imprécision et son ambiguïté. L'existence même du terme "mixte" (enfants ou couple) peut-être mise en doute car elle suppose qu'un certain type de mariages, couples, enfants ou familles « se différencieraient significativement d'autres mariages, couples, enfants, familles, supposés par antiphrase "non -mixtes", voir "ordinaires" ou "normaux" » (Varro et Philippe, 1994, p. 211 dans Meintel, Le Blanc et Le Gall, 2002-2005). À travers une comparaison entre couples mixtes et non mixtes sur la construction de la parenté, Combes (1998 dans Meintel, Le Blanc et Le Gall, 2002-2005) a relevé la non spécificité des couples mixtes. « Les mariages mixtes ne sont donc pas inscrits dans la réalité sociale mais relèvent d'une construction sociale ». La mixité est relative à un temps, à une société et à un milieu donné (Schnapper, 1998). Selon la période historique et le contexte, pour une même société, la mixité change de forme et d'objet. Au Québec, une union entre un catholique et un protestant était mixte jusqu'au milieu de 20<sup>e</sup> siècle, alors qu'elle ne l'est plus maintenant. La religion ayant perdu de son importance de nos jours, c'est plutôt la langue française qui sépare à elle seule ces deux groupes, et très récemment, l'union d'un(e) anglophone et d'un(e) francophone ne constituait même plus vraiment une union dite mixte.

La mixité est, d'une manière ou d'une autre, caractérisée par la non-conformité à la norme de proximité sociale des deux parents (norme d'endogamie et norme d'exogamie). C'est dans ce rapport à la norme que l'individu métis – dont les parents constituent un couple mixte – se construit et évolue, et c'est son adaptation à cet état de non-conformité par rapport à la norme qui est analysée dans ce mémoire. Le métis bouleverse l'ordre social, dérange la géométrie des relations culturelles et peut questionner les hiérarchies de pouvoir qui les soutiennent (Simon, 2001). C'est pourquoi la mixité consisterait en un mélange de groupes vus comme différents et non compatibles dans l'état "normal" des choses.

### 1.2.2 Questions et résultats des recherches concernant les enfants de couples mixtes en France

Puisque les perspectives d'analyse de la mixité au Québec ont été influencées par le modèle français, nous les présentons brièvement. Les questions abordées par la littérature des mariages mixtes portent sur la gestion de l'hétérogénéité des systèmes culturels (Philip-Asdih, 1993; Varro, 1995 ; Barbara, 1993). Il s'agit de voir si la confrontation à deux cultures entraîne la disparition de l'une d'entre elles ou leur cohabitation. Induit-elle un simple contact biculturel ou engendre-t-elle un biculturalisme ? Donne-t-elle naissance à une troisième culture ? (Meintel, Le Blanc et Le Gall, 2002-2005)

Certains auteurs (Delcroix & al., 1989 ; Philip-Asdih, 1993 ; Barbara, 1993) ont constaté une très grande variabilité des expériences identitaires qu'ils ont tenté d'expliquer en identifiant les facteurs qui les influençaient. Les facteurs mentionnés relèvent à la fois des caractéristiques individuelles, des rapports sociaux et du contexte historique et politique. Ce sont par exemple, les

caractéristiques physiques – la couleur de la peau – le nom, l'âge, l'environnement socioculturel et les rapports avec la famille nucléaire et élargie, les amitiés, le rapport aux deux pays d'origine des parents, le lieu de résidence, le statut professionnel des parents, le rapport entre les parents ainsi que l'importance mise par eux sur leur culture respective.

De plus, même si les enfants de couples mixtes peuvent être regroupés sous des étiquettes communes, ils ne forment pas une catégorie sociale, culturelle ou ethnique parce qu'il existe beaucoup de différences entre eux (Philip-Asdih, 1994). La diversité des choix faits par les jeunes en regard de leur identité dépend du grand nombre de facteurs en jeu. L'existence de ces facteurs suppose des itinéraires différents pour chaque enfant (Barbara, 1993). Les auteurs français (Varro, 1995 et Barbara, 1993 entre autres) estiment aussi que des différences peuvent exister non seulement d'un individu à l'autre, mais également chez un même individu. Un même individu peut, au cours de son existence ou d'une situation à l'autre, se sentir près du groupe de son père, de celui de sa mère ou encore de l'ensemble des autres individus mixtes. Dans tous les cas, l'existence de la multiculturalité suppose une définition non essentialiste de l'identité. En effet, l'identité y apparaît non seulement comme un processus dynamique mais également comme un produit multiple (Meintel, Le Blanc et Le Gall, 2002-2005)

Pour Varro (1995), la biculturalité résulte en partie d'une volonté personnelle de la part des jeunes qui se réapproprient la mixité parentale et peuvent l'accentuer, la diminuer ou la modifier. Ainsi, si la mixité est largement déterminée par les parents, les enfants reproduisent ou produisent une autre biculturalité que celle de départ. « Avoir des parents d'origines différentes, ne débouche donc pas forcément sur une auto-définition comme biculturel » (Ibid., p.171). Enfin, encore pour cet auteur, énoncer son identité revient à expliciter ses identifications, c'est-à-dire que l'identification est

multiple et que contrairement à ce que pensait Grosjean (1983, dans Varro *ibid.*), pour qui le désir de toute personne biculturelle était de devenir "monoculturelle", l'unité du moi peut très bien être atteinte dans l'appartenance double ou multiple. Car tout individu fait la synthèse d'un héritage multiple et pas uniquement ceux qui ont deux héritages ethniques ou culturels différents.

C'est sur ces développements théoriques que nous nous appuyons pour construire les entrevues auprès des métis noirs/blancs et effectuer l'analyse de leur identité ethnoculturelle. Nous mettons donc l'emphase sur la réappropriation active de leur héritage dit "double", sans postuler ni le déchirement identitaire, ni le désir d'une identité monoculturelle, mais sans imaginer non plus que la gestion se fait très facilement et que la mixité n'apporte que des avantages.

### 1.2.3 Identité transmise aux enfants

Un des sujets abordés dans cette recherche concerne les stratégies parentales de transmission des identités aux enfants du point de vue des enfants métis. Il est donc nécessaire de présenter une brève revue des études faites au Québec sur la transmission identitaire au sein du couple mixte. La revue littéraire de Meintel, Le Blanc et Le Gall (2002-2005) ainsi que les recherches menées par Meintel et Le Blanc (2002) sur les couples mixtes et leurs enfants, ont identifié les tendances générales suivantes. Que ce soit dans le choix du prénom, des langues ou des religions qui seront celles de l'enfant, les parents ont largement formulé le désir de reconnaître explicitement à leur enfant ses différentes origines, en lui donnant par exemple un prénom bilingue, les deux cultures religieuses ou en lui apprenant plusieurs langues. Dans le cas des couples québécois/immigrants<sup>3</sup>, il ne s'agit pas de vouloir imposer l'héritage culturel du parent d'origine

---

<sup>3</sup> Québécois/immigrants correspond à ce qui a été défini comme un Québécois "de souche" et comme des groupes "minorisés" ou des immigrants de première génération.

étrangère, mais plutôt de maximiser l'éventail des ressources symboliques disponibles pour l'enfant, dans l'idée qu'il en fera plus tard une utilisation stratégique correspondant à ses propres inclinations. Cette pluralité identitaire n'est pas perçue comme "anormale". Au contraire, les couples interrogés dans l'étude de Meintel et Le Blanc (2002) ne se considèrent pas marginaux, pas plus que leurs enfants qu'ils présentent plutôt comme les avatars du Québec de demain. Les stratégies des parents peuvent être qualifiées de pluralistes et de volontaristes dans la mesure où elles donnent accès à leurs enfants à une multitude de référents identitaires, afin que ces derniers puissent choisir ceux qui leur conviendront et qu'ils puissent utiliser cette pluralité comme outil dans les différentes situations et étapes de leur vie.

Selon Cottrell (1990 dans Meintel, Le Blanc et Le Gall, 2002-2005), la valorisation explicite du pluralisme au sein de la famille, par opposition à ce qu'on pourrait appeler la "mono-ethnicité", tant pour les enfants que pour le couple parental, est une des généralisations tirées des études faites avant 1990 sur le mariage mixte. De son côté, Marcoux (1993, dans Meintel, Le Blanc et Le Gall, 2002-2005) remarque que les couples se montrent souvent très fiers de ne pas être tout à fait comme tout le monde et tentent de créer un univers familial biculturel, un espace où la marque des deux cultures se fait sentir. Meintel et Le Blanc concluent (2002) quant à elles que la mixité qui semble émerger au Québec n'en est pas une homogénéisante, qui couvrirait les distinctions de classe ou d'ethnicité. Au contraire, c'est une mixité diversifiée où les individus revendiquent plusieurs identités sans toutefois en renier aucune.

Si le désir des parents est d'exposer les enfants à un large éventail de référents identitaires et non d'imposer une quelconque identité ethnique ou bien mixte, quelles valeurs tiennent-ils à transmettre ? Ce serait unanimement des valeurs de tolérance, de respect des autres, de

compréhension et d'ouverture d'esprit, de politesse, de gratitude, d'amitié, d'amour et de liberté (Meintel et Le Blanc, 2002). Une autre étude de Meintel (2000) sur l'identité des jeunes adultes d'origine immigrante a montré que ces derniers valorisaient grandement leur identité étrangère, tout en se considérant comme Québécois et Canadien à part entière.

Ces résultats seront confrontés à ceux de notre recherche. Nous tenterons de vérifier lesquelles de ces hypothèses s'appliquent à notre échantillon de métis noirs/blancs, tant au niveau de la gestion de l'héritage culturel de leurs parents qu'à celui de l'identification à un ou plusieurs groupes ethnoculturels et raciaux. Nous tenterons également d'identifier quels facteurs influencent l'identité des métis et en particulier, l'influence du contexte et de la trajectoire de vie de chacun.

#### 1.2.4 Études sur les 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> générations d'immigrants

Les questions de double identité ont été principalement abordées dans le domaine des études liées à l'immigration, à travers l'analyse de l'identité des enfants de deuxième et troisième génération. À défaut de posséder un double héritage culturel leur venant de leurs parents, ces derniers sont confrontés à la culture transmise par leurs parents (et qui consiste en une version transformée de la culture du pays d'origine des parents), ainsi qu'à celle du pays d'accueil dans lequel ils ont été élevés et socialisés. Dans le domaine de l'immigration, les phénomènes identitaires constituent un aspect important parce qu'ils permettent de comprendre les processus d'intégration et les relations entre les groupes ethniques en présence. Ils ont donc été abondamment étudiés, et l'on retrouve une bonne quantité d'études se penchant sur la gestion des identités multiples et sur les mécanismes de construction et d'organisation des identités nationales et étrangères (Oriol, 1979, 1985; Taboada-Léonetti, 1989, 1994; Vasquez, 1987; Gallissot, 1987, Gireau, 1985). Ces auteurs ont remis en question l'idée de deux identités se confrontant, ils ont

analysé la construction symbolique des catégories "Nous" et "Eux", ainsi que les stratégies identitaires mises en place par les 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> génération d'immigrants. Ils se sont penchés sur les stratégies que ces derniers utilisent afin de réduire l'exclusion ressentie de la part du groupe dit national (les Français "de souche" en France comme les Québécois "de souche" au Québec) tout en gérant leur attachement aux identités nationales et étrangères (du pays d'origine de leurs parents). Bref ces auteurs ont élaboré des modèles théoriques sur lesquels notre étude se base en grande partie puisque le cas des métis pose les mêmes questions de gestion d'identité double. Ces modèles seront présentés plus en détail dans la seconde partie du cadre théorique.

#### 1.2.5 Les études anglaises

Quelques unes des questions que ce mémoire adresse ont été inspirées par des études empiriques effectuées en Grande Bretagne. Quoique les chercheurs britanniques ne se soient intéressés que tardivement à la condition identitaire des métis, à partir des années 1980, les recherches empiriques sur l'identité des métis noirs/blancs sont prolifiques. Les résultats des études menées notamment par Wilson, (1981 et 1984), Tizard et Phoenix (1993) et Christian, (2000) pourront être comparées à ceux de notre étude. En résumé, ces études critiquent la tendance générale qui consiste à suggérer que les métis ne peuvent acquérir une identité positive s'ils tentent de s'identifier comme blancs, puisqu'une acceptation totale dans ce groupe est impossible. Selon cette position théorique, les métis noirs/blancs doivent assumer pleinement leur identité noire et ne se définir qu'à travers elle, s'ils ne veulent pas se retrouver seuls. La négation de leur identité blanche leur permettrait de ne pas se sentir tiraillés entre le noir et le blanc, déchirés entre leurs deux attachements identitaires. Wilson, (1981 et 1984) ainsi que Tizard et Phoenix (1993) défendent le contraire.

Wilson (1981) a dirigé une étude auprès de cinquante enfants âgés de 6 à 9 ans dont un des parents est blanc et dont l'autre est afro-antillais. Elle conclut que les métis noirs/blancs doivent être fiers de leur origine noire, non pas parce qu'ils seront déchirés entre les deux identités et les deux communautés, mais tout simplement parce qu'ils sont constamment renvoyés à elle par le regard du groupe majoritaire et que le racisme envers eux est à peu près similaire que celui envers les noirs. Cependant elle découvre que les sujets participants ont une identité mixte paisible et qu'ils vivent très bien avec leur double appartenance. De leur côté, Tizard et Phoenix (1993) interrogent des adolescents de 15 à 17 ans et concluent que 60% de leurs répondants se déclarent d'origine mixte et sont heureux et très sereins avec cette identité. Un 20% se voient davantage comme des noirs mais n'éprouvent pas de problème de gestion identitaire pour autant, et sont à l'aise avec leur identité noire. Enfin, le dernier 20% de l'échantillon est inconstant, mais surtout semble ressentir des problèmes identitaires qui s'apparentent à ceux de la théorie classique de l'homme marginalisé : tiraillement entre les deux identités, marginalisation et souffrance psychologique. Christian (2000) trouve dans sa propre recherche empirique qu'une majorité de métis noirs/blancs se décrivent comme *Black British*. Ce terme renvoie à une conscience raciale et une façon de vivre "qui n'est pas blanche", plutôt qu'il désigne précisément le groupe racial noir, tel que défini par l'UNESCO. Cette expression est née dans la foulée des affirmations identitaires des années 1960 et du mouvement *black is beautiful*.

D'un autre côté, Small (1991) et Banks (1992) rappellent que le passé colonial des Britanniques est encore très présent ainsi que l'idéologie raciste qui clame la suprématie blanche. Dans une société dominée par les Blancs, ne pas être blanc signifie être noir et l'identité raciale est largement imposée par les forces sociales qui prévalent. Small (ibid.) et Banks (ibid.) mettent de l'avant une perspective macro-sociologique stipulant que l'identité raciale est imposée – et non

choisie – par les normes de la culture dominante ambiante. Si cette perspective semble opposée à celle de Tizard et Phoenix (1993) et Wilson (1981), c'est plutôt que ces derniers se sont attardés plus particulièrement aux aspects micro-sociologiques de la construction identitaire multiethnique, ceux qui s'expriment au niveau individuel. Ces deux perspectives montrent qu'à l'échelle des relations interpersonnelles, les identités peuvent être métisses, tandis qu'au niveau structurel global, la mixité reste marginale. En fait, il est notable que les principaux arguments théoriques ont été élaborés soit dans une perspective micro-sociologique soit dans une perspective macro-sociologique (Christian, 2000). Afin d'éviter ce biais lors de notre recherche qui relève plutôt de l'approche micro-sociologique, il nous faudra faire également une interprétation macro-sociologique qui prend compte des pressions imposées par les normes sociales du contexte environnant.

Si l'on résume brièvement l'évolution des perspectives d'analyse de la mixité raciale, on s'aperçoit qu'on a longtemps considéré la situation des métis raciaux comme problématique, bien plus que celle des métis issus de deux cultures différentes, mais de parents de même race. Par la suite, certaines études ont montré que la mixité raciale n'entraînait pas nécessairement l'exclusion et le déchirement identitaire pathologique et qu'au contraire elle pouvait apporter aux métis d'importants avantages (Tizard et Phoenix, 1993). Cependant, même si les idées se rapportant à l'incompatibilité des races ou des groupes ethniques sont maintenant largement contestées par les spécialistes contemporains, les conceptions essentialistes présupposant la différence de nature entre les groupes ethniques ou culturels sont encore présentes dans l'imaginaire populaire. Notre époque est ambiguë en ce sens qu'elle valorise les variations culturelles et cultive un engouement pour l'exotisme, alors qu'elle hiérarchise encore fortement les peuples et les races les uns par rapport aux autres, et connaît beaucoup de pratiques de discrimination. Dans ce climat paradoxal, les individus métis évoluent et reçoivent probablement des signaux contradictoires : leur différence

fascine, attire, mais les exclut encore. Comment ceci est-il vécu et comment influence-t-il la construction de leur identité ethnique ? C'est ce que nous proposons ici d'explorer.

### **1.3 Grandes lignes du mémoire**

Dans les deux prochains chapitres, qui constituent le cadre théorique, nous jetons les bases de l'approche théorique et discutons des principaux concepts utilisés dans cette étude. Ainsi la notion de racisme, celle de mixité et celle de (double) identité sont définies et présentées à l'aide d'une revue de littérature des auteurs ayant traité de ces concepts et de ceux les ayant appliqué au cas particulier des individus issus de couples mixtes ethnoculturels. Nous examinons l'usage de la notion de mixité à travers le temps et l'espace, tout en faisant ressortir deux champs théoriques influents en anthropologie qui ont pris respectivement naissance dans les contextes antillais et brésilien, ainsi qu'américains.

Par rapport à l'identité (chapitre 3), les auteurs français ont développé les théories qui nous paraissent les plus appropriées pour cette étude. Ce sont Gireau (1987), Taboada-Léonetti (1989), Vasquez (1987), mais aussi Devereux (1972), Oriol (1979, 1985), Amselle (1990) et Gallissot (1987). Nous nous appuyons également sur des théoriciens autres que français pour présenter les approches privilégiées au sujet de l'identité et de l'ethnicité comme par exemple, Barth (1969), Okamura (1981), Gans (1979) et Wallman (1979). Ils utilisent tous l'approche constructiviste, c'est-à-dire qu'ils prennent tous pour acquis que l'identité est dynamique, qu'elle se construit à travers des rapports sociaux particuliers, varie dans le temps et qu'elle est multidimensionnelle. Cependant, certains font partie du courant volontariste (Taboada-Léonetti, 1989 ; Vasquez, 1987 ; Gireau, 1987), alors que d'autres sont associés au courant mettant l'accent sur le déterminisme

des forces macro-sociologiques (Hechter, 1974, 1976 et Bonacich, 1972). Enfin les derniers font la synthèse de ces deux approches, c'est le cas de Gallissot (1987), Oriol (1979, 1985), Okamura (1981) et de Wallman (1979).

Le cadre théorique utilisé pour l'analyse présentée dans les chapitres 5 et 6 s'appuie en particulier sur deux types d'approches constructivistes de l'identité ethnique : l'approche volontariste et l'approche situationnelle. L'approche volontariste appréhende l'identité comme une sorte de "boîte à outils" où chaque outil est un élément identitaire que le sujet choisit en fonction de la situation d'interaction dans laquelle il se trouve. C'est ce que Taboada-Léonetti (1989) appelle avoir recours à des stratégies identitaires. Ces dernières postulent que les acteurs agissent sur leur propre définition du soi. Le concept de stratégie identitaire suggère par conséquent l'existence d'une certaine liberté d'action des acteurs sur de possibles déterminismes sociaux ou existentiels. (ibid., p.96). Taboada-Léonetti voit la stratégie identitaire chez les groupes "minorisés"<sup>4</sup> comme une élaboration perpétuelle – collective et individuelle – des identités afin qu'elles s'ajustent mieux aux contraintes imposées par le groupe dominant.

L'approche situationnelle d'Okamura (1981) reprise dans le contexte des identités métisses par Wallman (1979) et Wilson (1984), mais aussi les approches de Gallissot, 1987 et Oriol (1984, 1985) sur la construction de l'identité ethnique constituent le cadre théorique de l'analyse des entrevues. Ces dernières mettent davantage d'emphase sur la pression que les catégories ethnoculturelles dominantes, approuvées par les institutions étatiques et issues de processus sociopolitiques de domination, exercent sur les identités. Ces approches considèrent que l'identité

---

<sup>4</sup> Ce qui est entendu par groupe "minorisé" a été expliqué plus tôt dans l'introduction, voir le glossaire en annexe pour un rappel.

se divise en deux plans : les identités personnelles qui sont fluides, multiples et variables, construites stratégiquement par les individus en fonction des situations d'interactions dans lesquelles ils se trouvent ; et les identités attribuées qui correspondent aux identités imposées par la société globale, par les normes qui gèrent la construction des catégories ethnoculturelles et qui éclipsent parfois l'expression des autres identités.

Dans le chapitre 4, nous nous attachons à décrire le contexte de la recherche et passons en revue l'histoire de l'immigration noire au Canada, de l'évolution des critères de catégorisation ethnoculturelle et de la transformation du statut relatif des différents groupes ethnoculturels. Nous faisons également un survol historique des politiques de gestion du pluralisme au Québec et au Canada et de leurs conséquences sur l'état des relations interculturelles. Une section sur la spécificité du contexte montréalais en tant que ville cosmopolite est aussi incluse dans ce chapitre. Enfin, nous présentons une description de l'état du racisme au Québec (de sa nature et des formes qu'il prend), et terminons par la description de nos méthodes de collecte de données. Notre terrain est constitué principalement d'entrevues auprès de métis noirs/blancs et la section justifie ce choix méthodologique, ainsi que d'autres aspects de la recherche de terrain. Si l'emphase a d'abord été mise sur la gestion d'un héritage culturel double, les entrevues ont toutes finalement porté davantage sur les questions d'identité raciale et sur les conséquences du phénotype. Aussi, il a été question de leur opinion et de leurs sentiments vis-à-vis du cosmopolitisme montréalais.

Les chapitres 5 et 6 présentent et analysent les données recueillies. Nous présentons le parcours identitaire de quelques métis noirs/blancs afin d'avoir une idée du type d'enjeux auxquels ils doivent faire face à Montréal. Le but n'est pas de tirer des conclusions pouvant être extrapolées à la population métis en général de Montréal, mais plutôt de découvrir combien variés les parcours

identitaires peuvent être. Le chapitre 4 explique que les métis ne se définissent pas comme mixte ni métis, mais qu'ils considèrent avoir plusieurs identités. Ils ne conçoivent pas réellement leur identité comme double dans des termes culturels, mais plutôt dans un rapport entre eux et la vision des autres. La gestion de leur double héritage culturel se fait sans difficulté, les métis prennent un peu des deux cultures à leur guise. Par contre, ils se sentent mal à l'aise devant l'écart existant entre l'identité qu'ils se construisent et celle que les autres leur assignent. Ces identités assignées sont généralement des identités de noirs ou de groupes "minorisés" qui ne correspondent pas, selon eux, à ce qu'ils sont vraiment.

Par conséquent, le chapitre 6 tente d'expliquer comment les métis réagissent à ce décalage entre leurs identités personnelles et celles qui leur sont attribuées par la société. Les métis ont recours à un certain nombre de stratégies identitaires individuelles pour atténuer ce décalage. Selon les individus, cet écart est vécu plus ou moins comme un problème. Dans ce mémoire, nous proposons que l'environnement social, politique et culturel, ainsi que le type de catégories ethnoculturelles en vigueur dans une société, influence la construction des identités ethnoculturelles. Réciproquement, l'analyse des stratégies identitaires dans le contexte montréalais est révélatrice de l'état et de l'importance des relations ethnoculturelles.

En guise de conclusion, au chapitre 7, nous résumons l'analyse et la situons en relation aux courants théoriques présentés plus tôt. Nous suggérons quelques hypothèses afin d'expliquer les contradictions apparentes entre la théorie et la pratique, ainsi que les écarts entre nos données et celles d'autres recherches similaires.

## **CHAPITRE II**

### ***Cadre théorique – racisme et mixité***

*Race is not a stable category [but]  
is a set of fully social relations.  
(Omi and Winant, 1986, in Cameron  
McCarthy and Warren Crichlow  
"Race Identity", p.vii)*

#### **Introduction**

Ce chapitre pose les bases théoriques qui sont utiles à l'élaboration de notre recherche de terrain et à l'analyse des résultats. Après avoir défini des termes clés tels que le racisme, l'ethnocentrisme et les préjugés, nous faisons une description de l'évolution historique des concepts de mixité et de métissage, depuis leur naissance jusqu'à aujourd'hui, alors que la spécificité même des objets et des sujets que ces notions désignent est remise en question. Nous décrivons ensuite deux pôles théoriques importants dans le domaine de la mixité qui ont pris naissance dans deux contextes opposés : le Brésil et les Caraïbes comme région, versus les États-Unis comme nation. Ces deux espaces ont inspiré les différentes approches théoriques actuelles.

#### **2.1 Racisme et stéréotypes : définitions**

L'étude des phénomènes identitaires des métis noirs/blancs est reliée à la question du racisme et à celle de la discrimination. Ce sont non seulement des phénomènes auxquels les métis interrogés font face quotidiennement, mais ces attitudes sont aussi en partie responsables de l'existence des catégories ethnoculturelles, et donc de leur statut de métis. Donner quelques définitions du racisme et de ses dérivés (préjugés, stéréotypes) nous permettra de délimiter la perspective théorique choisie pour ce mémoire.

Le mot "race" duquel le terme "racisme" est dérivé, désigne les groupes socialement définis sur la base de critères phénotypiques, de caractéristiques visibles héréditaires. Dans son sens originel, le racisme est une théorie élaborée vers la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle qui fut hégémonique jusque dans les années 1920. Elle stipulait que certains attributs physiques tels que la couleur de la peau ou les traits du visage étaient reliés à des caractéristiques intellectuelles, morales ou comportementales et qu'il était donc justifié d'établir des hiérarchies entre les sous-groupes humains (races) : certaines races étant de valeur et de qualité supérieures, il était nécessaire de les préserver de tout croisement et de les laisser dominer les autres (Barnard et Spencer, 1996). Bien entendu, cette théorie pseudo-scientifique est rejetée depuis longtemps par les spécialistes de tous les domaines, mais les attitudes racistes (comportements et réactions faisant violence à un groupe dit "racial") continuent d'avoir lieu. Pour expliquer la pérennité des attitudes racistes alors qu'aucune théorie ne les corrobore, on fait appel à des concepts comme les préjugés, les stéréotypes ou l'ethnocentrisme.

### 2.1.1 Préjugés, ethnocentrisme, stéréotypes

Aujourd'hui, il n'existe pas de définition unique et universelle du racisme. Selon Rex (1986), le concept renvoie à la fois à des idéologies et à des attitudes, ainsi qu'à des pratiques et des conduites qui semblent avoir pour origine des préjugés racistes. Ceux-ci remontent à la nuit des temps, ce qui a fait suggérer à l'historien Kovel que « la haine raciale est ancrée dans la nature humaine » (1977, p.72). Dans cette perspective, le racisme ne se distingue pas fondamentalement de la xénophobie ni de l'ethnocentrisme, il n'en est que le pendant extrême. Dès lors, il se présente comme un continuum d'attitudes (préjugés défavorables) et de comportements (discrimination), d'idées et de pratiques qui émergent dans des situations sociales et des rapports sociaux donnés, et qui participent du même phénomène.

Si l'on considère que le racisme est un phénomène universel de tous les temps et de tous les peuples, sa définition ne serait pas distincte fondamentalement de celle de l'ethnocentrisme, que Lévi-Strauss a défini comme suit dans un commentaire sur *Race et histoire* (1983, p.15) : « C'est l'attitude d'individus ou de groupes que leur fidélité à certaines valeurs rend partiellement ou totalement insensibles à d'autres valeurs ». Lévi-Strauss a aussi tenté de défendre l'"hétérophobie" des peuples, pour emprunter l'expression de Taguieff, dans ce même commentaire, par une éloquente définition de l'ethnocentrisme :

Redoutant le mouvement historique « vers une civilisation mondiale, destructrice de ces vieux particularismes auxquels revient l'honneur d'avoir créé les valeurs esthétiques et spirituelles qui donnent son prix à la vie. [...] Toute création véritable implique une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus sinon même à leur négation » (rapporté dans Lévi-Strauss, 1983, p.47).

Taguieff pourtant, même s'il est sensible à cette préoccupation de survie identitaire des sociétés, redoute cette « naturalisation de l'hétérophobie ainsi que la particularisation de l'éthique, réduite à un système de valeurs et de normes centrées sur l'auto-conservation du groupe » (Taguieff, 1988, p.81). Pour lui, la position de l'ethnologue « se rapproche au point de se confondre avec celles du national-populisme d'une part, et de la nouvelle droite d'autre part » (Ibid., p.248). Et comment Lévi-Strauss explique-t-il sa propre "hétérophilie" ? !

Pour sa part, Meintel (1989) pense que les préjugés et les stéréotypes ont une fonction sociale identitaire, qu'ils font ressortir la pertinence de l'image de l'Autre dans la construction de l'identité de Soi et qu'ils servent à ordonner un milieu social confus. Mais de là à savoir s'ils constituent les bases d'une attitude d'"auto-valorisation" et d'un ethnocentrisme universel menant aux attitudes racistes, il y a un pas qu'elle refuse de franchir. Pour elle, ces phénomènes ne sont pas nécessairement liés. L'ethnocentrisme universel se définirait comme une notion de "nous-eux"

servant à valoriser l'appartenance au groupe propre, mais « Il [lui] paraît inutile de traiter comme un ensemble les manifestations infiniment variées d'attachement à un groupe et de préférence pour un mode de vie. » (Meintel 1989, p.91, 92).

### 2.1.2 Autres définitions du racisme

Il est possible de donner une définition plus restreinte du racisme sans se prononcer sur la nature humaine, ses besoins et ses caractéristiques universelles. Guillaumin (1972) propose que le racisme est un mode de biologisation du social, un processus de naturalisation de la différence érigé en absolu. « On doit pouvoir délimiter le concept de racisme comme désignant toute conduite de mise à part revêtue du signe de la permanence » (Guillaumin, 1972, p.78). L'effet de cette définition est d'élargir la notion au point qu'on puisse parler de racisme anti-femmes, anti-jeunes et non seulement de racisme inter-ethnique (1972, p.70). « Toutes ces situations ont en commun la justification d'une situation de domination par des arguments qui renvoient à la pérennité des choses » (Tremblay, 1991, p.28). Cette théorie soulève la question du rôle des catégories mentales dans la domination. Car même si l'origine du racisme ne réside pas dans les différences primordiales culturelles ou raciales entre les peuples, mais plutôt dans les rapports de pouvoir qui établissent des hiérarchies identitaires entre les groupes, il s'appuie et se justifie en invoquant ces catégories primordiales.

Guillaumin interroge également l'ordre du raisonnement de plusieurs théories sur le racisme. Celles qui définissent le racisme comme l'utilisation à des fins d'oppression d'une différence objective – phénotypique, par exemple – avalisent l'idée qu'il y a des différences à l'origine et que la société ne fait que les découvrir ensuite. Pourtant, « une différence physique réelle n'existe que pour autant qu'elle est ainsi désignée, en tant que signifiant, par une culture

quelconque » (Guillaumin, 1972, p. 67). En d'autres termes, Guillaumin défend l'idée que c'est la société qui crée les différences entre les groupes parce que c'est elle qui décide qu'un ensemble de caractères forme un tout pertinent, distinct des autres, et que ces ensembles sont érigés en catégories ethnoculturelles. Le meilleur exemple est celui des Juifs, une minorité "invisible" mais biologisée et mise en visibilité par les nazis par l'imposition du port de l'étoile de David sur leurs vêtements.

Une société peut donc biologiser un groupe même en l'absence de phénotypes évidents. Ainsi, « races imaginaires ou races réelles jouent le même rôle dans le processus social et sont donc identiques, eu égard à ce fonctionnement : le problème sociologique est précisément là. Les catégorisations et la "mise en visibilité" sont des processus de construction symbolique qui varient énormément et auxquels peuvent être associés des traits physiques ou culturels, réels ou imaginaires. » (McAndrew et Potvin, 1996). Balibar (1988) parle à ce titre de néo-racisme, d'une ethnicisation du racisme ou d'un racisme "différencialiste" ou culturel, fondé non pas sur l'hérédité biologique, mais sur la présomption d'une incompatibilité irréductible et imaginaire des modes de vie. C'est, comme le dit Taguieff (1977, p.7), « Un racisme sans race et sans référence [explicite] à la thèse d'inégalité ».

Enfin, Memmi (1968, p.219) explique les raisons sous-jacentes au racisme lorsqu'il le définit comme suit : « La valorisation généralisée et définitive de différences réelles ou imaginaires au profit de l'accusateur et au détriment de la victime afin de justifier ses privilèges ou son agression ». Peu d'individus racistes sont conscients du but implicite des comportements raciaux – soit la justification des privilèges et des agressions. Ces derniers ne voient que les différences qui leur semblent alors réelles et objectives.

De toutes ces versions définitionnelles se dégage un consensus clair : le racisme apparaît comme une construction imaginaire de différences qui sont biologisées (Guillaumin, 1972) ou naturalisées, voir "diabolisées" pour un groupe donné, permettant un traitement qui dénie à ce groupe son humanité et sert à justifier, à des degrés divers, son inégalité, sa négation ou son génocide. On retrouve dans cette définition les deux axes essentiels du racisme, l'axe différentialiste et l'axe inégalitaire, tels qu'ils sont repris par plusieurs des grands auteurs contemporains (Taguieff, 1988 ; Balibar, 1988 ; Wieviorka, 1991). Selon eux, le racisme constitue à la fois un refus de l'égalité et un instrument de production de la différence, qu'il naturalise ou définit comme une essence (McAndrew et Potvin, 1996).

Au terme de cet exposé sur le racisme, ses causes, effets et justifications, on constate que ce qui est à l'origine du racisme c'est la catégorisation des groupes humains en groupes distincts dont on naturalise les différences. Des rapports de pouvoir se chargent ensuite d'établir des hiérarchies entre les groupes ethnoculturels discrets. Ainsi, en attribuant des identités (raciales ou culturelles) permanentes et héréditaires, donc en naturalisant les caractéristiques d'un groupe donné, le primordialisme (ou l'essentialisme) contribue grandement au maintien des frontières entre les groupes. Dans cette perspective, les catégories ethnoculturelles sont mutuellement exclusives et les mélanges entre ces catégories apparaissent comme "anormaux", contre nature, déstabilisants, voir dangereux pour l'individu métis et pour le groupe. Selon le statut sociopolitique des groupes ethnoculturels naturalisés, les mélanges entre eux sont vus plus ou moins négativement. Étant donné que chaque contexte a connu une évolution sociopolitique qui lui est propre, les catégories sociales et ethnoculturelles varient beaucoup d'un espace national à un autre et, avec elles, les critères de mixité. Dans la prochaine section, nous traitons de l'évolution de la notion de mixité depuis son origine jusqu'à nos jours et présentons deux contextes particuliers dont

les critères de définition de la mixité sont très différents, ce qui a donné naissance à deux approches théoriques bien distinctes de la notion.

## **2.2 La mixité**

### 2.2.1 Notion de mixité (ou de Métissage)

À quoi fait-on référence lorsqu'il est question de mixité ou de métissage ? Au Québec, la mixité de nos répondants est dite raciale, ethnique, culturelle et nationale, dans la mesure où leur parent noir provient d'un pays étranger, et qu'on considère que les Noirs appartiennent à une race et une ethnie différentes de celles des Québécois blancs "de souche". Mais ce qui est considéré comme mixte dans un pays ne l'est pas nécessairement dans un autre et le contenu de cette catégorie diffère d'une époque à l'autre. Par exemple, en France, on aborde les métis noirs/blancs sous l'angle de la différence culturelle plutôt que sur le plan de la race, alors que c'est le contraire aux États-Unis. Lors du terrain effectué à Montréal pour la collecte de données, beaucoup de questions d'ordre culturel ont été préparées, mais elles n'ont pas suscité un discours très élaboré chez les répondants. En revanche, les quelques questions se rapportant à l'identité noire et blanche, au phénotype et au fait d'être issus de deux groupes raciaux distincts ont généré beaucoup d'enthousiasme et de très longues réponses. Les métis interrogés ont presque tous parlé spontanément et abondamment de ces questions raciales. Ce qui semble suggérer que les enjeux de la mixité noire/blanche au Québec sont davantage raciaux que culturels. Nous avons donc mis l'accent sur la mixité raciale dans ce mémoire et moins sur la gestion de l'héritage culturel multiple, bien que cet aspect soit aussi pris en compte.

### 2.2.1.1 *Survol historique*

La notion de métissage se forme dans le contexte de la colonisation de l'Afrique et des Amériques, plus particulièrement, dans un contexte de mélange entre les Amérindiens, les Noirs et les Européens. À l'idée, qui date du 17<sup>e</sup> siècle, que la société est parcourue par un affrontement des races, se joint celle que leur mélange est problématique. Les sciences biologiques et sociales des 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles organisent les humains en catégories raciales hiérarchisées auxquelles sont associés un niveau d'intelligence et des caractéristiques physiques fixes : l'anthropologie s'occupe de décrire les modes de vie des "sous-races" et de rendre intelligible leurs organisations sociales. Si l'anthropologie parle de "culture", elle n'en est pas moins raciste et associe à chaque race une ou des cultures spécifiques et sans contredit, inférieures à la culture européenne.

Particulièrement au Brésil et dans les Caraïbes où les "croisements" inter-raciaux ont été très répandus, mais aussi ailleurs en Amérique, des termes sont inventés pour qualifier les enfants issus d'unions inter-raciales (unions rarement ou jamais officielles). Dans l'atmosphère extrêmement raciste de l'époque, on voit apparaître le mot "mulâtre", un terme explicitement péjoratif formé à partir du mot "mulet" pour désigner les individus issus d'un Noir et d'un Blanc. Le terme, "métis" issu du latin *mixtus* signifiant "mêlé", apparaît alors en espagnol et en portugais. Il désigne dans les Caraïbes et en Europe les enfants issus de Blancs et de Noirs, alors qu'ailleurs en Amérique il est utilisé pour qualifier les descendants d'Européens et d'Amérindiens. Les métis deviendront une catégorie officielle en Amérique latine (*mestizo*) et au Canada où les métis forment un groupe ethnique ayant des droits particuliers. Les mots "créole" et "sang mêlé" se forment à la même époque dans les mondes colonisés. D'après Laplantine (1997), les "créoles" sont initialement des Espagnols nés dans les colonies. Ils furent appelés du même nom que leur langue maternelle : le pidgin. Un pidgin étant une langue hybride faite d'une langue européenne et

indigène, mais lorsqu'elle devient une langue maternelle pour les générations suivantes elle acquiert le statut de langue créole.

### **2.2.1.2 Conceptualiser le métissage**

Faisant au départ exclusivement référence à la biologie, le métissage comme concept est accepté par la linguistique (les langues créoles) et l'étude des religions (synchrétisme). « Il fait une entrée beaucoup plus timide dans le champ anthropologique (les croisements culturels), paraît hésiter dans celui de l'art (pour désigner, par exemple, le baroque) et devient problématique et pour certains inacceptable dans le domaine de la science et de l'épistémologie » (ibid., p. 8).

Le métissage au sens populaire, impliquerait encore aujourd'hui, comme le dit Laplantine (ibid.), l'existence de deux ensembles originellement homogènes – généralement sur les plans raciaux, ethniques, culturels et linguistiques – qui, à un certain moment, aurait rencontré un autre ensemble, donnant ainsi naissance à un phénomène "impur" ou "hétérogène". Or, le métissage contredit précisément la polarité homogène/hétérogène puisqu'il s'offre comme une troisième voie non homogène. Dans un monde qui privilégie l'homogénéité des catégories, le métissage correspond donc à la confrontation de ces catégories. Historiquement – surtout aux États-Unis (Degler, 1971), on a refusé aux métis une catégorie à part entière, probablement parce qu'elle aurait bouleversé l'ordre établi (Laplantine, 1997). Et c'est probablement aussi pour cette raison que la catégorie "métis" a très souvent été considérée comme problématique et que la tendance fut – et est encore – de l'éliminer en rattachant soit les métis, soit leurs descendants à des catégories ethniques discrètes préexistantes. C'est ainsi que des siècles de mariages mixtes en Amérique entre Amérindiens, Noirs et Européens n'ont abouti qu'à une seule nouvelle catégorie officielle

(*mestizo* ou métisse) faisant référence à un mélange de première génération, alors qu'il est évident que la presque totalité des habitants des Amériques ont de toutes les "races" parmi leurs ancêtres.

Comme nous l'avons déjà dit, la mixité pose problème tant que les catégories (culturelles, raciales, ethniques, sociales, etc.) sont vues comme des entités pures et profondément distinctes de par leur nature. Cette approche dite naturaliste, statique, essentialiste ou encore primordialiste, suppose que les groupes humains partagent un héritage biologique et/ou culturel transmis par des ancêtres communs qui les différencie à jamais les uns des autres. La mixité et les métissages déstabilisent justement ces catégories pures figées en se posant en dehors d'elles. Ils ébranlent les certitudes vis-à-vis des catégories pures et choquent en obligeant la réorganisation des repères (Simon, 2001). C'est pourquoi, tant que les conceptions essentialistes des catégories ethnoculturelles et de l'identité en général dominant (jusque vers les années 1980 environ), la mixité ethnique est traitée comme une déviance, un cas particulier à expliquer et un phénomène anormal, temporaire, qu'on souhaite réduire sinon éliminer.

En ce qui concerne les approches théoriques, se sont les Américains qui, les premiers, s'intéressent à la diversité ethnoculturelle et ils le font à travers les phénomènes d'immigration. Les premières thèses s'intéressent à l'assimilation et à l'acculturation des immigrants et de leurs descendants. Elles sont élaborées par l'école de Chicago dans les années trente aux États-Unis (avec notamment Park, 1928 et Stonequist, 1937) et elles ne sont pas réellement remises en question avant les années 1980. Selon ces thèses, il n'est pas question pour la culture de la majorité de "se mélanger" avec celles des différents groupes "minorisés", ni d'introduire certains de leurs éléments au sein de la culture de la majorité qui devait rester pure (Root (dir.), 1996). La

culture immigrante doit être respectée, ses membres posséder les mêmes droits (en théorie) et devoirs<sup>5</sup>, mais on recherche son assimilation totale, ce qu'on croit d'ailleurs inévitable.

Cependant, les phénomènes de résurgence ethnique des années 1960-1970, combinés à la rétention culturelle des groupes ethniques plus importante que prévue chez les nouvelles générations nées au pays et au maintien des pratiques d'exclusion et de discrimination, entraîne un changement progressif de perspective. Des développements théoriques sont désormais élaborés sur les sociétés plurielles et on parle de multiculturalisme, d'interculturalisme ou de pluralisme, bref, des notions dont la création est révélatrice d'une prise de conscience de la part du majoritaire que l'"Autre" est là pour rester et qu'il faut trouver des moyens de cohabiter (Fortin, 2000). Petit à petit les métissages sont démystifiés et le concept gagne en popularité.

Bien sur, la présence de plusieurs groupes culturels différents sur un même territoire n'implique pas un changement de perspective puisque d'autres époques ont connu autant de diversités ethnoculturelles, sans pour autant que les formes pures de la vie culturelle et raciale ne soient contestées. Cependant, la fin du 20<sup>e</sup> siècle connaît une série de facteurs aussi variés que les conséquences du nazisme, la rétention culturelle encouragée par la revitalisation ethnique, la globalisation et la naissance d'une pensée philosophique qui se livre à une critique aiguë de toutes les connaissances et certitudes intellectuelles acquises durant les derniers siècles : le post-modernisme. Tous ensemble, ces facteurs créent un terrain propice au rejet de l'essentialisme et à la célébration des mélanges, de l'hybridité et du métissage.

---

<sup>5</sup> Ces principes ont été développés en Occident après la révolution française, ils correspondent aux droits humains, et aux principes universels d'égalité, de fraternité et de liberté (Ouaknine, 2004)

Concernant les métis noirs/blancs, des auteurs comme Spencer (1997) proposent alors que la notion d'une origine biologique homogène de "Blancs" ou de "Noirs" est un non-sens, puisque les mixages entre Blancs-européens et Noirs-africains ont commencé bien avant la fameuse découverte des Amériques, et que cette colonisation entraîna beaucoup d'autres mélanges inter-raciaux entre Amérindiens, Européens et Africains. On commence à penser, à l'instar de Banks (1992) que les catégories sont imposées par ceux qui, occupant une position privilégiée dans la société et voulant protéger leurs privilèges, perpétuent les distinctions entre eux et les autres. Ces derniers travaillent (plus ou moins inconsciemment et collectivement) au maintien des frontières qui, une fois disparues, ne pourraient plus leur procurer l'exclusivité du pouvoir et du statut.

Puis, dans les années 1980, l'accroissement important des flux migratoires, de la circulation de biens, d'argent, d'informations, d'images et d'idées à l'échelle mondiale, phénomène communément appelé "globalisation", créer inexorablement des conditions de rencontres et de mélanges entre groupes auparavant isolés, ce qui engendre la formation de nouvelles identités transnationales<sup>6</sup>, métisses ou hybrides (Simon, 2001, p.35). Ces phénomènes amènent les anthropologues à questionner leur vision territoriale, essentialiste et homogène des cultures et des identités. Hannerz (1996), Appadurai (1996, 2001), Amselle (1985, 1990) ou Abu Lughod (1991) font des termes tels que "cosmopolitisme", "créolisation", "hybridité", "transnationalisme" et "métissage", le centre de leur argumentation. Devant le cosmopolitisme des villes et des nations contemporaines, dans un monde transnational, la mixité et le métissage sont beaucoup moins vus comme problématiques. Au contraire, ils deviennent des concepts centraux dans les nouvelles approches, qu'il soit question du métissage des groupes humains, des identités, mais également

des savoirs, des rôles professionnels ou familiaux, des catégories du masculin et du féminin et de toutes autres catégories tenues jusque là pour pures ou génériques. Ces catégories deviennent complexes, fluides, multiples et variables en fonction du temps, du lieu et du contexte. Les métis ne sont donc plus les seuls à posséder plusieurs identités (Meintel, 1989). Ces approches contemporaines ont été influencées par un courant très critique de la théorie en anthropologie que d'aucun nomme la *processual anthropology* et qui a pris naissance vers la fin des années 1960 mais qui s'est surtout popularisée durant les années 1980. Nous y ferons référence par l'expression "anthropologie réflexive et critique".

### **2.2.1.3 Influence de l'anthropologie réflexive et critique**

Les phénomènes de globalisation ont donc stimulé la naissance et l'expansion d'une approche qui aborde différemment les identités, les cultures, les sociétés et ce qu'on peut en dire (Levinson et Ember (dir.), 1996). Ces trente dernières années, l'anthropologie réflexive et critique a particulièrement critiqué les tendances holistes, essentialistes, téléologiques et logocentriques de l'anthropologie dans son analyse du réel, notamment dans sa façon d'appréhender les groupes humains et les identités. Ainsi, l'anthropologie réflexive et critique ne cherche plus à généraliser à l'ensemble d'une population des principes qui s'appliquent à quelques individus, ni à expliquer la condition humaine globale (holisme). Elle est devenue très vigilante quant à la propension à attribuer aux objets physiques, aux groupes humains et aux idées, une nature véritable qui les définit en dehors de tout contexte (essentialisme), et ne pense plus qu'il est nécessairement possible de découvrir cette nature à l'aide d'outils théoriques ou concrets. L'anthropologie réflexive et critique ne prétend également plus que la raison du chercheur permette de découvrir la vérité absolue sur l'état et la condition (qui n'est pas fixe) des individus, des cultures et des sociétés (logocentrisme).

---

<sup>6</sup> Ce sont des identités allant au-delà d'un territoire et transcendant d'anciennes identités nationales ou régionales

D'ailleurs, la notion même de vérité absolue est remise en question et avec elle le centralisme de la pensée occidentale moderne (ethnocentrisme). Cette dernière a érigé, selon la position critique contemporaine, les caractéristiques de la civilisation occidentale en principes universels et en vérités suprêmes, elle s'est proclamée culture de référence et modèle international, afin de légitimer les relations de pouvoir inégales entre l'Occident et le reste du monde (Katz, 1996). L'anthropologie réflexive et critique n'imagine plus que le monde progresse vers un seul idéal universel (téléologie) qui serait incarné par la civilisation occidentale.

Ainsi, l'ethnocentrisme est rejeté et l'on reconnaît la variété des points de vue, des influences et des tendances. On accepte alors que la diversité d'influences ainsi que la contradiction soient constitutives de toute chose : savoirs, cultures, identités, sociétés, systèmes politiques, économique, etc. Dans cette perspective, l'anthropologie réflexive et critique considère que la culture et les identités sont complexes, les appartenances multiples et en constante redéfinition et qu'il n'est nul besoin de cohérence parfaite ou d'unité sans contradiction. Par exemple, dans *Transnational connections* (1996), Hannerz conteste l'idée de la culture comme un ensemble de relations organiques entre les individus, les lieux, la langue, le système politique, et d'autres éléments symboliques cohérents. Selon lui, les échanges et les contacts ont provoqué une créolisation des cultures, ce qui engendre l'innovation dans tous les aspects de la société, qu'ils soient culturels, qu'ils concernent les formes étatiques, politiques, symboliques ou économiques. Hannerz (ibid.) refuse de voir ces mélanges, ces hybridations et ces métissages comme un appauvrissement ou une perte de diversité. Au contraire la créolisation qui découle, selon lui, de la globalisation est génératrice de changement et de diversité au même titre que l'union de deux êtres différents engendre un individu nouveau et unique.

Enfin, pour Simon (2001), l'hybridité est devenue une notion centrale dans les approches contemporaines car elle reconnaît la multiplicité des savoirs prenant des configurations diverses et variées. Dans ce contexte, la mixité – qu'elle soit ethnique, culturelle, artistique ou intellectuelle – n'est plus posée comme problématique. En effet, le métis n'est plus vu comme un cas particulier, mais plutôt comme une illustration du cas général de l'être humain à la recherche de sa singularité et de son identité personnelle qui doit toujours se construire à partir d'héritages et de tendances multiples (Varro, 1995).

#### **2.2.1.4 Le mythe de la double identité**

Cette dernière remarque dirige la réflexion sur le processus par lequel des entités cohérentes et singulières peuvent émerger de la pluralité de leur constitution. Car si toutes les identités sont constituées de parties distinctes et qu'elles réunissent plusieurs tendances dissociées et souvent même conflictuelles, comment les individus ont-ils un sens cohérent de leur identité ? Devereux, (1972) aura été un des premiers à traiter de la gestion des multiples dimensions de l'identité individuelle. D'autres auteurs l'ont suivi (Giraud, 1987 et 1992; Gallissot, 1987; Apfelbaum et Vasquez, 1983, Oriol, 1979, 1985 et 1989; Grosser, 1994 entre autres) en affirmant que la pluralité des appartenances n'excluait pas l'aspect unifiant de l'identité. Gallissot (1987) suggère même que c'est parce que l'identité inclut une telle diversité qu'elle permet à l'individu de se sentir unique et différent.

Gireau, dans *Mythes et stratégies de la « double identité »* (1987), démontre que la double identité nationale (ou ethnoculturelle dit-on davantage au Québec) ne conduit pas à un sentiment identitaire double, et que les enfants de couples mixtes n'ont pas à faire davantage de choix que les autres. Le principe de double identité – encore très répandu – en est un faux selon lui, qui n'a

pas plus de validité que celui d'identité unique et homogène. Voici un résumé de son argumentation.

Face aux divers problèmes sociaux et aux difficultés individuelles survenues à la suite de contacts entre groupes d'origine différente (notamment lors de l'expansion coloniale européenne et du développement des migrations internationales du travail au 20<sup>e</sup> siècle), l'analyse spontanée la plus commune a été (et est encore souvent) de penser ces problèmes et ces difficultés en termes de conflit de cultures ; ces dernières étant alors plus ou moins réifiées dans des constitutions biologiques particulières (les races) ou du moins essentialisées. Les conflits entre deux peuples sont alors transposés à l'échelle individuelle : chaque homme possède la culture et l'identité de sa communauté d'appartenance et c'est ce qui le définit en soi (essentialisme).

À l'inverse, Gireau propose de concevoir l'identité d'un individu comme la somme unique de ses différentes identités. Dans ce cas, le fait de posséder plusieurs origines distinctes ne remet pas en question l'unicité identitaire qui fait de chacun un être irréductible à tout autre. Lorsqu'il est question de "double identité" dans le discours sur les métis, il a souvent été postulé, selon Gireau (1987), que ces individus étaient dotés de deux identités globales. Ce faisant, les théoriciens ont implicitement postulé la supériorité de l'identité d'appartenance au groupe ethnique ou au groupe culturel sur les autres appartenances. La dualité des métis viendrait du fait qu'ils possèdent deux identités du même ordre (deux identités culturelles ou raciales par exemple) en plus d'identités d'ordres différents (de genre, professionnelle, de loisir, parental, d'électeur, etc.). Mais cette supposition n'a jamais été vérifiée et Giraud (ibid.) affirme qu'elle est fautive. Pour lui, de la même manière qu'une personne issue de parents de la même origine culturelle doit choisir les valeurs et le mode de vie qui seront les siens parmi les modèles que son père, sa mère et les autres

personnes de son entourage lui présentent, le métis devra faire une synthèse de ce qu'il veut garder, s'appropriant les différentes traditions pour créer une nouvelle réalité qui n'est pas une simple addition de celles-ci, mais une identité syncrétique, originale, ce que chaque personne fait d'ailleurs, qu'elle soit "ethniquement" mixte ou non.

Définir l'identité individuelle principalement par l'origine des apports culturels, ce serait souscrire à une conception déterministe de l'identité. Au contraire, Giraud soutient qu'au fondement de l'identité individuelle se trouve la liberté de l'individu de choisir parmi les possibilités d'appartenance qui s'offrent à lui, qu'elles soient d'ordre culturel, national, religieux, sportif, musical, professionnel, etc.; et c'est à lui de déterminer laquelle est prioritaire. En fait, comme l'a fait remarquer Gallissot (1987), il relève du choix de l'individu de se définir prioritairement selon l'une ou l'autre des ses affiliations identitaires en fonction du contexte. Ainsi dans le milieu musical, un individu se définira selon l'instrument qu'il joue ou la culture musicale (par exemple le hip hop) à laquelle il s'identifie; alors qu'en voyage à l'étranger, son identité nationale le représentera en priorité. De même le métis noir/blanc vivant à Montréal parlera de ses origines haïtiennes pour se définir, alors qu'il se présentera comme un Québécois lorsqu'il sera en voyage en Haïti.

Gireau termine en ajoutant que c'est justement cette liberté de choisir l'importance de ses identités qui confère à chaque individu son unicité et l'oblige à décider de ce qu'il a à faire des contingences de ses origines tout comme des autres identifications possibles qui s'offrent à lui. Gallissot (ibid.) affirme de son côté que la plasticité de l'identité est toujours plus grande que la représentation (l'identité qu'on présente comme la principale) ne le suggère, si bien que « l'instrumentalisation de l'identité permet des réversibilités et des changements qui ne cessent de surprendre, sans qu'il soit besoin de parler de pathologie. » (p.16).

En accord avec Giraud, nous nous intéressons au caractère construit et stratégique de l'identité et à son aspect adaptatif aux différentes situations. Cependant, un bémol est mis sur l'aspect volontariste de son discours. En effet, si nous rejetons le déterminisme culturel, l'essentialisme, ainsi que la position qui verrait dans les métis noirs/blancs des êtres nécessairement tiraillés entre deux cultures, déracinés ou corrompus ; nous admettons cependant (à l'instar de Gallissot, 1987 comme nous le verrons plus tard) que les contraintes extérieures structurelles exercées par la société orientent très fortement les choix identitaires individuels et peuvent aller jusqu'à imposer certaines identités que d'aucuns n'auraient pas désiré avoir.

#### ***2.2.1.5 Pourquoi la mixité noire/blanche ?***

C'est aussi parce que les facteurs macro-sociologiques sont considérés comme importants dans la construction de l'identité que le choix de ce mémoire s'est arrêté sur la mixité noire/blanche. Cette dernière étant visible et historiquement associée à des groupes tenus pour distincts – voir diamétralement opposés, les contraintes sociales structurelles découlant de l'état des relations interculturelles et du type de catégories sociales pertinentes risquent d'avoir un effet notable sur l'identité des métis de cette étude. C'est ce qu'il était prévu de vérifier auprès d'eux.

Ainsi, bien que les spécialistes actuels s'accordent sur le fait que les métis ne sont, en théorie, pas différents des autres individus non-métis, les sociétés continuent de faire ces distinctions ethnoculturelles. En effet, les prémisses primordialistes continuent d'avoir cours, non seulement dans le discours populaire, mais également dans les études ethniques. Les groupes d'immigrants sont encore souvent associés à des unités qui se caractérisent par une culture traditionnelle, dont ils sont considérés les gardiens (Meintel, 1993). Les sujets ethniques eux-mêmes parlent souvent de leurs groupes en termes de traits essentialistes considérés comme une

seconde nature. Les différences culturelles, raciales ou ethniques renvoient encore à des mythologies anciennes et se transmettent toujours plus ou moins "par le sang" ; elles constituent encore la base des identités spécifiques et des critères de "minorisation".

Une telle conception de l'identité perpétue le clivage basé sur les différences de nature, de sang, autrement dit, de race. En même temps, une évolution des mentalités face aux prémisses essentialistes s'est définitivement produite depuis ces dernières décennies et cette recherche tente d'en mesurer l'importance, du moins à Montréal. Comme le Noir incarne, par rapport au Blanc, la distinction de nature et le fossé racial par excellence, l'étude de l'identité de métis noirs/blancs est idéale pour prendre le pouls de la perception populaire des catégories raciales à Montréal. De plus, étant donné que le cas des métis noirs/blancs représente aussi la mixité ethnique et culturelle, nous pourrions juger de l'importance relative de chacune de ces catégories. Afin de situer cette recherche dans son cadre théorique, il importe que nous passions en revue les approches qui ont été élaborées en sciences humaines sur la mixité et plus précisément sur les métis noirs/blancs.

### 2.2.2 Champs théoriques associés à différents contextes (influençant le cas québécois)

Le traitement théorique de la notion de mixité identitaire voit son émergence dans deux espaces qui en constituent les principaux champs d'influence. Ce sont les États-Unis à partir des années 1920 et le Brésil avec les Caraïbes. Ces deux champs dominent la scène théorique jusqu'à la période contemporaine qui traite des notions d'hybridité, de cosmopolitisme, de métissage et qui pose la pluralité et la fluidité des groupes et des identités comme norme.

Décrire l'histoire des classifications raciales aux États-Unis permet de cerner le contexte où les théories de la mixité ont pris naissance et se sont transformées. Le modèle américain a eu

beaucoup d'influence sur la perception et l'état des relations interraciales ailleurs dans le monde et il constitue un bon exemple de l'évolution des rapports entre les Noirs et les Blancs depuis l'époque coloniale, durant laquelle l'homme blanc a rencontré et dominé les Autres, jusqu'à aujourd'hui, alors que les rapports entre les peuples se sont beaucoup intensifiés et que certains qualifient notre planète de "Village global". Voici donc l'histoire de la catégorisation raciale américaine, depuis l'époque esclavagiste, jusqu'à nos jours, en passant par la période de démantèlement des structures raciales institutionnalisées durant les années 1960.

### **2.2.2.1 Le contexte américain**

Les États-Unis se caractérisent par la dichotomie raciale "blanc/noir" issue de l'époque esclavagiste où une règle, *One drop of black blood makes a person black*, communément appelée *the One drop rule* a rigoureusement séparé la société en deux : les Blancs maîtres et libres et les Noirs, esclaves. Cette règle qui a été élaborée vers la fin du 17<sup>e</sup> siècle et au début du 18<sup>e</sup> consiste à reléguer dans la catégorie noire toute personne ayant des origines africaines, ne serait-ce qu'un seizième de leurs hérités (Brown Jr. (dir.), 1998, entre autre). Comme l'écrit Amougou (2001, p.16) « Une goûte de sang noir suffit pour être classé comme *Black American*, *African American* ou *Negroes* (selon les époques, les termes ont changé) ». La règle répondait au besoin d'augmenter le nombre d'esclaves, mais elle était aussi motivée par le désir de maintenir la population blanche (de descendance européenne) aussi pure que possible, autant au niveau biologique (phénotype et ancêtres) que culturel (croyances, valeurs, coutumes). Ainsi, les États-Unis ont connu plusieurs histoires comme celle de Gregory Howard Williams, un garçon blanc qui découvrit un jour qu'il était noir en apprenant que sa grand-mère était métisse. Il fut accusé à cette époque (en 1955) "d'avoir agit comme un blanc".

### *A) Les années 1960 : Changements et conséquences*

En 1967, date qui marque le démantèlement complet du système ségrégationniste institutionnel, la situation raciale a passablement changé aux États-Unis. Tout d'abord, le pourcentage de gens de couleur a augmenté mais surtout, le pourcentage de gens de couleurs qui ne sont pas des Noirs (ou d'origine africaine lointaine) a augmenté. Ce pourcentage continue d'augmenter constamment car, si en 1960, les Blancs formaient 90% de la population américaine et les Noirs, 96% du 10% des gens de couleurs ; aujourd'hui, seulement 50% des "gens de couleurs" sont des Noirs. Et selon un recensement de 1992, 25% de la population appartient à un groupe racial "minorisé", c'est-à-dire autre que de race blanche (McRoy et Iijima Hall, 1996).

Les années 1960 sont également marquées par la montée des mouvements populaires de revendication et de fierté noire. Les mouvements de défense des droits des Noirs affirment l'égalité sociale, politique et économique des populations noires de toutes origines, de toutes teintes (claires ou foncées) et à travers le monde. Dans la foulée des affirmations identitaires, les métis et autres gens d'appartenances multiples revendiquent un statut particulier et une catégorie multiraciale distincte. Fiers de chacune de leurs appartenances, ils refusent d'être identifiés à l'une ou l'autre des quatre races reconnues, soit les Blancs, les Noirs, les Latinos ou les Autochtones, ce qui les obligent à renier une ou plusieurs de leurs origines.

Devant ces changements, la viabilité du système de représentation selon les structures raciales en vigueur jusque là est ébranlée: non seulement les Noirs refusent d'être considérés comme des citoyens de seconde classe, mais en plus, la dichotomie noire/blanche n'est plus vraiment appropriée. Pourtant certains facteurs entraînent le maintien de la structure sociale binaire. Ils proviennent autant d'une volonté noire que de l'imposition par les Blancs.

### B) Pourquoi le maintien de la One drop rule ?

Tout d'abord, l'idéologie de la fierté noire a entraîné le développement d'un sentiment identitaire transnational, car elle a réuni sous une seule bannière, *The Black emancipation*, la condition des Noirs pâles et foncés du Nord comme du Sud (Ramirez, 1996). De cette unification, la communauté noire a tiré une grande force et un plus grand pouvoir politique. Cependant, le mouvement de fierté noire a contribué à polariser davantage une structure raciale (déjà) binaire. En effet, l'identité raciale n'est plus seulement une question de classification imposée par le groupe majoritaire dominant ; à partir des années 1960, se déclarer Noir relève d'une volonté d'affirmation politique et l'identification à la communauté et au symbole *Black* devient volontaire et très répandue. La redéfinition du terme *Black* va alors jusqu'à inclure les Asiatiques, les Latinos et les Arabes, afin d'unir tout le monde contre le racisme qui s'opère également envers ces groupes. Si bien que la règle stipulant qu'une goutte de sang noir signifie qu'une personne est noire est alors promue par les leaders noirs eux-mêmes et contribue à maintenir les frontières entre les groupes (Tizard et Phoenix, 1993).

Une seconde cause du maintien de la structure sociale binaire se situe dans l'incapacité des groupes de pression en faveur de l'existence d'une catégorie "multiculturelle" ou "multiraciale" de faire reconnaître officiellement cette catégorie. La seule chose qu'ils obtiennent est la permission de cocher plusieurs appartenances raciales dans les questionnaires de recensement, sauf que si la case *African American* est cochée, l'individu rentre automatiquement dans les statistiques comme un membre de la communauté noire américaine. (Christian, 2000 et Ramirez, 1996).

Étant donné que la communauté noire est déjà fragile au niveau démographique et politique, la reconnaissance d'une catégorie "multiraciale" la réduirait davantage, d'autant plus

qu'on estime que 75 à 90 % des Afro-américains pourraient prétendre au titre de "multiracial" (Christian, 2000 et Ramirez, 1996). Enfin, les métis noirs/blancs, n'ont envie de renier aucun de leur héritage et ne désirent souvent pas ajouter d'autres clivages raciaux à une société déjà trop racialisée. Que ce soit par ignorance de leurs origines variées, par désir de joindre la forte communauté sous la bannière *black*, ou encore pour ne pas construire une communauté raciale a-historique et orpheline, artificielle et dépourvue de mythe fondateur, instable et séparée de la communauté noire, la plupart des métis aux États-Unis choisissent de s'identifier comme noirs (Iijima Hall, 1992).

Enfin, la majorité blanche n'est pas prête à faire l'effort de distinguer les différences à l'intérieur des grandes catégories raciales et n'en éprouve pas le besoin. Ces groupes font partie des "autres" et ceci constitue leur principale caractéristique. Le cas des métis noirs/blancs n'est pas le seul, les Latinos et les Asiatiques aussi sont mélangés et leur catégorie raciale contient des groupes culturels très différents, voir ennemis. Mais puisque le groupe majoritaire ne voit pas (ou ne *veut* pas voir) la différence entre toutes ces cultures, dans les faits, leur condition sociale et économique et surtout le racisme et la discrimination qu'ils subissent sont assez similaires.

L'histoire ethnique de la société américaine pourrait être résumée à la manière de Marienstras (1978 dans Lecompte et Thomas, 1983) comme suit : c'est une société qui s'est construite par l'immigration, mais elle est gouvernée et contrôlée par l'ancienne puissance coloniale blanche. Cette dernière a choisi de s'approprier les terres autochtones et la force de travail des Africains, tout en se protégeant contre toute intrusion de peuples étrangers jugés trop différents au niveau culturel ou racial. C'est ainsi que les immigrants européens furent poussés à s'assimiler alors que les autres (Autochtones, Noirs, puis Latinos et Asiatiques) furent marqués par la tare

raciale les associant à des citoyens américains oui, mais de seconde classe. Dans la même optique, les métis se sont vus refuser tout statut distinct. Malgré l'intensité des relations inter-ethniques et inter-raciales, la société américaine reste encore très clivée avec les Blancs d'un côté et les autres "gens de couleur" de l'autre. Pourtant, l'augmentation des couples mixtes et l'acceptation progressive des Noirs et des "gens de couleur" au sein de la culture blanche a déjà mené à la transformation des rapports interraciaux en des rapports ayant plutôt l'allure de rapports de classes, et le phénomène risque de s'accroître.

### **2.2.2.2 Les métis vus par les théories américaines**

Selon Christian, (2000), la plupart des auteurs s'accordent pour établir le début de l'intérêt des sciences sociales occidentales envers la question de la mixité raciale<sup>7</sup> vers la fin des années 1920 avec l'école américaine des sociologues de Chicago. Park (1928, 1930) se penche sur tout ce qui touche à l'immigration, à la composition "raciale" de la société américaine et aux interactions sociales qu'elle révèle, et il élabore sur l'homme métis ou bâtard, qu'il qualifie de "marginal", ce qui donne naissance à une approche de l'identité des métis communément appelée *The Marginal man*. Ainsi, ce *Marginal man* est un individu issu de l'union d'un(e) Africain(e) et d'un(e) Européen(ne), deux races qu'il considère distinctes sur le plan biologique, ce qui différencie chacun de leur membre au niveau physique et intellectuel. Cet individu métis, selon Park, souffre de l'exclusion de chacun des deux mondes d'origine des parents (le monde des Blancs et celui des Noirs). Il est inadapté, étranger dans son pays, sans ressource et immoral. Toutefois, il spécifie que c'est sa position d'entre deux dans la société et non l'hérédité qui rend les "mulâtres"<sup>8</sup> plus intelligents, plus

---

<sup>7</sup> La tradition anglo-saxonne (à cause de l'influence des E-U) utilise plus facilement le terme "race" que les francophones qui répugnent à l'employer et lui préfèrent des expressions telles que "immigrants" ou "ethnies" ce qui, selon Meintel (1989) revient au même. L'explication est historique.

<sup>8</sup> L'auteur utilise le terme "mulâtre" pour décrire les métis noirs/blancs.

batailleurs, agressifs et ambitieux que les Noirs. Stonequist (1937) va plus loin en affirmant que des troubles psychologiques profonds sont inévitables et inhérents à la condition métisse noire/blanche (Tizard et Phoenix, 1993). D'autres auteurs suivent leurs traces dont Thomas, 1938 et Ross, 1922, pour ne citer que ceux là et cette approche est largement dominante pendant quelques décennies.

Wirth et Goldhamer (1944) développent l'idée que si les *mixed blood* ont inévitablement des problèmes psychologiques, ils sont très liés à l'antipathie grandissante des Blancs envers les Noirs, clairs ou foncés. Dickie-Clarck (1966), pour sa part, se demande si les problèmes psychologiques du métis et son isolement social proviennent du fait qu'il est le produit de deux cultures et de deux bagages génétiques distincts et irréconciliables ou si ce n'est pas plutôt la société qui crée le problème. Par sa critique, Dickie-Clarck (Ibid.) ouvre un espace théorique où la société est vue comme responsable au lieu de laisser les causes congénitales et les conflits internes de chaque individu expliquer leur malaise. Toutefois, cette perspective ne sera pas reprise par l'anthropologie et la sociologie avant les années 1980 comme il a été expliqué dans la section sur l'histoire de la notion de mixité.

Myrdal (1944 dans Christian, 2000) arrive également, dans les années 1940, à des conclusions pessimistes concernant les "sang mêlés". Ils constatent que peu importe le degré de "négritude" ou la teinte de la couleur de la peau, si quelqu'un a un quelconque héritage africain, il est perçu comme "nègre" et sa position sociale ne se démarque pas vraiment de celle des Noirs purs. Il prédit à l'époque que les mulâtres et les Noirs continueront de constituer un groupe homogène aux yeux des autres, et peut-être à leurs propres yeux puisque l'identité n'est pas seulement ce que nous ressentons et voulons être mais comment les autres nous perçoivent. C'est pour cette raison justement que Spickard (1989) pense pour sa part que si les Noirs sont perçus

comme homogènes, il n'en découle pas nécessairement une identité raciale partagée par tous ni une conscience solidaire, puisque plusieurs individus placés dans cette catégorie ne l'ont pas choisie et possèdent une ou plusieurs autres origines ethniques (Spickard, 1989 et Brown Jr. (dir.), 1998). Par exemple, le golfeur, Tiger Woods, est socialement associé aux Noirs, malgré ses origines autochtones et asiatiques connues.

Dans les années 1980, même si certains auteurs considèrent encore que les métis sont pris dans une pénible position marginale entre les Noirs et les Blancs et que la seule issue est de se faire accepter par l'un ou l'autre des deux groupes, d'autres ont déjà adopté une argumentation plus critique. Par exemple, Seeman (1960, dans Tizard et Phoenix, 1993) a soutenu qu'une situation sociale ambiguë ne menait pas nécessairement à des problèmes psychologiques, au contraire, elle pouvait être à l'origine de créativité ou de leadership, ce que Park (1930) avait d'ailleurs reconnu. Gist et Dworkin (1972) ont critiqué le fait d'attribuer aux métis noirs/blancs une identité problématique. Selon eux, les sociologues de l'époque avaient tendance à simplifier le lien existant entre une position socialement marginale et des problèmes identitaires. Les enfants métis étaient vus, en quelques sortes, comme constituant l'incarnation vivante des relations conflictuelles entre les Blancs et les Noirs.

Jusqu'ici, les développements théoriques, tout subtiles et complexes qu'ils aient pu être, n'étaient pas basés sur de quelconques recherches empiriques. Dès que l'opinion des métis fut prise en compte, les théories classiques furent contestées. En 1941 et en 1952, Goldberg et Antonovsky (dans Brown Jr. (dir.), 1998) ont déjà démontré que les métis américains et anglais de leurs études ne semblaient pas avoir de problèmes psychologiques particuliers. C'est alors qu'on suggère (Golovensky, 1952 ; Greenwald et Oppenheim, 1968 ; Mostovsky et Satow, 1972 ; dans

Wilson, 1984) que l'identification à plusieurs groupes est non seulement possible, mais probablement normale, dans la mesure où les Noirs purs ont eux aussi un certain degré d'identification à la société blanche qui produit les symboles et décide de la norme en occident, et dans la mesure où pratiquement tout le monde a des sentiments d'appartenance à différents groupes, raciaux ou non.

A partir du milieu des années 1980, une série d'auteurs se penchent sur les questions de multiethnicité, de mixité et de biracialité – intérêt croissant qui s'explique à la fois par l'augmentation du nombre de métis mais aussi par la tolérance accrue à leur égard et par les mouvements d'affirmation ethnique qui ont favorisé l'affirmation de leur mixité. Ce sont par exemple, Root, 1992, 1996, 2000 ; Spickard, 1989, 2004 ; Brown Jr., 1998 ; Maxwell, 1998 ; Hall, 1992 ; Thornton, 1992 ; Williams, 1992; Stephan & Stephan, 2000 et Ali, 2003. Ces publications sont basées sur des recherches empiriques et elles ont été précédées par des comptes rendus de leurs expériences par des individus mixtes eux-mêmes.

Cette nouvelle tendance étudie (entre autres) les possibilités d'une identité mixte distincte, ou d'identification avec l'une ou l'autre des catégories (noire, blanche ou asiatique principalement). Si certains auteurs pensent que la situation des métis s'est grandement améliorée et qu'il devient de plus en plus possible de vivre avec un double héritage et de le faire reconnaître (comme Spickard, 1989), d'autres (dont Diouf-Kamara, 1993 et Banks, 1992), pensent que la société américaine, qui persiste à exiger une identification unique à un groupe précis, continuera de rendre la vie des métis un peu plus compliquée.

Mais ce qui ressort plutôt de ces recherches, c'est que le choix d'une identité et d'une affiliation de groupe dépend d'une variété d'expériences, de circonstances, de caractéristiques individuelles et du contexte social de vie de l'individu. Certains facteurs, comme l'apparence physique et la discrimination sont cités plus fréquemment. Toutefois Hall (1992) et Stephan & Stephan (2000) considèrent qu'il est impossible de généraliser, car la situation est différente d'un groupe à l'autre. Cette diversité s'explique par le rôle du contexte et des facteurs structurels. De plus, selon Stephan & Stephan (2000), de nombreuses différences existent à l'intérieur d'un groupe ethnique. La multitude de facteurs en jeu dans la formation de l'identité permet d'expliquer la diversité des situations observées chez les jeunes et empêche d'apporter des réponses catégoriques sur l'identité des jeunes métis (Meintel, Le Blanc, Le Gall, 2002-2005).

Depuis que les contradictions sont vues comme inhérentes à toute identité et que l'on ne postule plus la marginalité du métis, on a de plus en plus souligné les avantages de l'héritage mixte des métis (Hall, 1992 ; Stephan & Stephan, 2000 ; Maxwell, 1998). Pour Maxwell (1998), en dépit des difficultés rencontrées (choix et préjugés), tous les jeunes qu'elle a rencontrés évaluent positivement leur héritage mixte. Plusieurs ne perçoivent pas leur héritage comme uniquement double, mais comme multiple. Ils considèrent qu'être une personne d'une culture mixte est plus intéressant, donne plus de flexibilité et engendre une attitude plus ouverte envers les autres, ce qui leur permettrait de combattre plus efficacement le racisme (Meintel, Le Blanc, Le Gall, 2002-2005).

Toutefois, même si la recherche actuelle ne fait plus de lien direct entre une situation ethnique ou raciale marginale et des conflits identitaires, il demeure que le problème fondamental de la mixité "raciale" est le statut inférieur accordé aux groupes minoritaires selon la couleur et la race (Meintel, Le Blanc, Le Gall, 2002-2005). Dans le cas des métis noirs/blancs, leurs traits

phénotypiques les associent à deux groupes très éloignés sur l'échelle sociale hiérarchique, ils représentent donc une réunion déplaisante pour le groupe dominant qui, inconsciemment, craint l'infiltration de la classe inférieure ou ouvrière et l'altération de son groupe par la présence d'un membre d'une classe ouvrière. Cette réunion du blanc et du noir peut déplaire aussi aux Noirs qui subissent l'exclusion et qui ont collectivement du mal à "embrasser la main qui les châtie". Ceci peut mener les métis noirs/blancs à ressentir une certaine exclusion de la part des deux groupes. Voilà pourquoi il est particulièrement important de tenir compte des événements historiques qui mettent en place les rapports sociaux dans l'analyse de l'identité des individus mixtes (Root, 2000). Ces contraintes structurelles agissent beaucoup sur la construction identitaire du métis, même si elles ne sont pas les seules à l'influencer.

Le fait de devoir correspondre à une catégorie spécifique à l'intérieur du cadre racial binaire, génère *parfois* (et non systématiquement) une ambiguïté raciale ou de la confusion chez les individus mixtes (Root, 2000 ; Mass, 1992). Cela dit, de plus en plus de métis ne s'identifient pas eux-mêmes selon le cadre racial binaire, en dépit du fait qu'ils y sont assimilés. Un tiers des métis noirs/blancs aux États-Unis choisissent de revendiquer les deux parties de leur héritage, mais la majorité des Noirs/Blancs aux États-Unis s'identifieraient quand même au groupe noir (Diouf-Kamara, 1993).

### **2.2.2.3 Le Brésil et les Caraïbes**

Au Brésil et dans les Caraïbes, le contexte est tout à fait autre. Voici une région qui s'est intéressée très tôt au métissage. Si elle a été colonisée par les Espagnols, elle n'est toutefois jamais devenue majoritairement blanche. Alors qu'aux États-Unis, les catégories sociales étaient strictement séparées entre les différentes "races" et les Blancs, la situation était inversée dans les

Caraïbes et au Brésil. Pourtant, ces sociétés (et particulièrement le Brésil) ont aussi été esclavagistes, mais le taux de croisement très élevé dès le début a abouti à de multiples degrés de "négritude", tout de même hiérarchisé du noir le plus foncé au bas de l'échelle socioéconomique, jusqu'au blanc caucasien en haut. Mais à la "quantité" de traits négroïdes est additionnée, en proportion égale, le niveau de richesse et d'instruction, et ensemble ils déterminent la position sociale d'un individu. Ainsi, la hiérarchie "noir" versus "blanc" ainsi que riche et instruit versus pauvre, est similaire dans les Caraïbes et ailleurs, mais les positions intermédiaires sont très nombreuses et il est davantage utile d'être riche et éduqué que d'être pâle, pour grimper dans la hiérarchie socioéconomique caribéenne et brésilienne. Les préjugés envers les gens au Brésil sont autant de classes que de races : « It is a mixed prejudice of race and class. It is not only of race, because there are whites who accept the Negro. It is not only of class because certain restrictions affect all Negroes, even the rich. » (Fernandes, 1965). L'exclusion du noir n'était donc pas absolue, même si ces sociétés étaient également racistes.

Harris (1964), un anthropologue américain s'étant longtemps intéressé aux relations raciales du Brésil, s'est attaché à faire correspondre les catégories sociales hiérarchiques brésiennes au schéma binaire Noirs/Blancs des États-Unis. Ainsi, il a établi les équivalents suivants. Au Brésil, le Noir peut être soit un blanc très pauvre, un "mulâtre" pauvre ou encore, un Noir pauvre ou de revenu moyen. Alors que le Blanc est celui qui est blanc, mulâtre de revenu moyen ou élevé, ou encore noir mais riche. L'argent "blanchit" donc au Brésil et la couleur permet d'augmenter de statut, selon plusieurs catégories intermédiaires situées sur le continuum "blanc-noir", comme la catégorie "mulâtre" qui correspond à celle de "métis" ici ou la catégorie *mestizo* qui concerne une part d'origine amérindienne (Degler, 1971).

Ainsi, le Noir libre existe bel et bien au Brésil vers la fin du 18<sup>e</sup> siècle, alors que son homologue américain se voit systématiquement inclus dans la caste noire institutionnalisée et discriminante et l'empêchait de pénétrer l'ordre social et économique américain. Comme cette région ne connaît pas de système rigoureusement biracial, les mariages mixtes ne posent pas beaucoup de problème, ni leur descendance, et les théories européennes de la dégénérescence ou de l'infertilité des métis, fort populaire en Amérique du Nord, n'ont que peu de prise dans les Caraïbes et au Brésil. En effet, alors que l'Europe est encore presque exclusivement blanche et les Américains pas encore officiellement mélangés, le Brésil et les Caraïbes sont déjà des sociétés fortement multiraciales. La réalité de ces régions contredit les théories d'infertilité des métis, et ces dernières menacent les quelques métis parvenus au sommet de la hiérarchie sociale et politique. En même temps, dans ces régions où tout le monde est mixte au niveau ethnique et racial, il existe quand même une mixité fondée sur les différences économiques et de classe.

Finalement, le Brésil et les Caraïbes ont longtemps été des sociétés jugées par l'occident comme globalement inférieures aux sociétés occidentales justement à cause de la quantité de métis (mulâtres et *mestizos*) dont elles sont composées. Certains auteurs (Rodrigues, 1898 et Torres 1890, dans Degler, 1971), s'inspirant des développements théoriques racistes européens qui justifient les inégalités sociales dans les Amériques, élaborent des théories franchement racistes. Ils sont pessimistes quant à l'avenir de ces pays trop "focés", condamnés à rester inférieurs aux sociétés occidentales. Ensuite l'idée de l'amélioration de la condition de ces pays par le "blanchissement" se développe. On espère alors que le blanchissement s'effectuera au fur et à mesure que chacun se mariera avec plus blanc que soi. Cette idée a des répercussions sur les politiques d'immigration de ces pays qui deviennent très favorables à l'immigration en provenance du nord de l'Europe. Les inégalités à l'échelle de la planète ont fait qu'en dépit de l'absence d'un

racisme institutionnalisé au Brésil et dans les Caraïbes, la grande majorité des pauvres sont noirs, amérindiens ou métis (mulâtres ou *mestizos*) alors que les riches sont pratiquement tous blancs. Fernandes (1965), Degler (1971) et Harris (1964) s'accordent pour qualifier le Brésil de société racialement tolérante mais qui possède un fort système d'inégalité raciale. Malgré tout, ce modèle a inspiré les approches contemporaines de la mixité étant donné qu'il constitue un exemple flagrant de la subjectivité des barrières entre les groupes ethniques. Dans les Caraïbes et au Brésil, les catégories métisses ont détrôné les catégories pures, et sans elles, les métis ne constituent pas un groupe à part. La question de leur marginalité et de leur spécificité ne se pose donc pas.

#### **2.2.2.4 Et ailleurs ? Quelques exemples**

Sans faire un tour d'horizon exhaustif, il est intéressant de présenter quelques contextes où les métis ont un statut particulier et d'autres où ils n'en ont pas. Si les cas des États-Unis et des Caraïbes sont opposés, il existe des sociétés qui se situent entre les deux. Par exemple, en Afrique du sud, où les métis sont nommés "coloured", en Jamaïque ainsi qu'au Japon (les *White-Asians*), les métis sont reconnus et ils ont un meilleur statut que les Noirs. Par contre en Ouganda, les métis noirs/blancs sont rejetés et carrément exclus, alors qu'en France les métis ne possèdent pas de statut qui leur est propre, ils sont donc attachés à l'une ou l'autre des catégories existantes.

Enfin, en Grande Bretagne la situation des Noirs est assez semblable à celle des Noirs américains, à la différence que la catégorie est plus inclusive et comprend des gens originaire des Antilles mais aussi d'Asie du Sud. En effet, la catégorie noire définit, encore plus qu'une race, une place sociale dans le système sociopolitique anglais (Wilson, 1984 ; Tizard et Phoenix, 1993 ; Taboada-Léonetti, 1989). Par conséquent, le métis noir/blanc se voit imputé à peu près le même statut et les mêmes déséquilibres identitaires que celui des États-Unis. En Grande Bretagne et aux

États-Unis, les métis ne constituent pas un groupe spécifique. Privés d'histoire qui leur est propre et de héros mythiques auxquels s'identifier, les métis noirs/blancs sont encore considérés comme faisant partie d'un phénomène récent (Tizard et Phoenix, 1993), d'autant plus que leur affirmation, qui suit l'augmentation de la tolérance envers les mariages interethniques est aussi récente.

Pourtant, la Grande Bretagne n'était pas au départ une société biraciale. Elle l'est devenue lorsqu'on s'est aperçu que les immigrants en provenance des pays "blancs" s'assimilaient assez bien à la population anglaise, alors que ceux d'origine afro-antillaise subissaient, au fil des générations, autant de préjudices que les nouveaux arrivants. Le problème en était donc un de racisme et non d'adaptation des immigrants (culture et valeurs étrangères). À l'étude des phénomènes migratoires s'ajoute donc un champ théorique se rapportant au racisme, qui prendra beaucoup d'expansion. On peut dire aujourd'hui que la société anglaise est principalement biraciale, mais que la catégorie "noire" est plus ouverte que celle des États-Unis.

Ainsi, c'est d'abord aux États-Unis et dans les Caraïbes que les questions de mixité raciale ont été abordées. Les théoriciens américains sont à l'origine du courant qui voit dans les métis des êtres tirillés, déchirés entre leurs deux appartenances et rejetés par tous les groupes sauf s'ils s'identifient uniquement aux Noirs. On leur doit la perspective qui aborde les couples mixtes raciaux comme une anomalie et un problème. Pourtant les Caraïbes et le Brésil démontrent que de tels tiraillements peuvent très bien ne pas avoir lieu, puisque là-bas, la majorité des gens sont métissés et n'éprouvent aucun des problèmes identifiés par le courant américain. Si bien qu'on en conclut que la mixité n'est problématique que si la société la conçoit comme tel. C'est à ce constat que les auteurs français comme Gireau, 1987; Laplantine, 1997; Amselle, 1990 et Varro, 1995, pour ne citer que ceux là, sont arrivés. L'analyse des cas brésilien et caraïbéen a encouragé l'évolution des

perspectives d'analyse de la mixité et des métissages vers un refus de la pureté des catégories. Pourtant, cette approche – qui considère que les métis sont l'illustration du cas général de l'être humain, qu'ils sont la norme – demeure une position théorique et a peu d'impact sur les rapports inter-groupes. En effet, les groupes ethnoculturels continuent d'être perçus comme strictement distincts les uns des autres, et les différences, érigées en caractéristiques absolues (primordialisme), persistent à justifier les hiérarchies identitaires entre les catégories ethnoculturelles et raciales.

Ce tour d'horizon sur le thème de la mixité a permis de saisir d'où vient cette notion et à quel point elle a été abordée de façon différente dans l'espace et dans le temps. Nous verrons plus en détail au chapitre 4 les caractéristiques culturelles, sociales et politiques du contexte québécois qui nous permettront d'inscrire l'expérience identitaire des métis de notre étude dans son contexte, car leur identité dépend évidemment en grande partie du contexte. Dans ce mémoire, nous souscrivons à l'approche théorique contemporaine qui nie la pureté catégorielle ainsi que la spécificité des métis. Cependant, nous assumons que le contexte socioculturel risque de leur attribuer un statut particulier d'êtres constitués de deux identités pures clairement distinctes. À travers des entrevues, nous cherchons à savoir à quel point les prémisses essentialistes structurent les catégories ethnoculturelles au Québec, et comment elles influencent la construction de l'identité des métis noirs/blancs. Aussi, nous analysons comment ils concilient le discours théorique, leur propre mixité et la réalité des catégories ethnoculturelles. Refusent-ils leur statut de métis ou le mettent-ils en valeur ? Quels sont les appartenances identitaires et le statut qui leur sont reconnus par la société québécoise ? De telles questions de recherches impliquent une approche constructiviste de l'identité qui la conçoit comme dynamique et modelable, par opposition à l'approche essentialiste. Le constructivisme a généré un certain nombre de courants théoriques qui

expliquent comment les identités se construisent et se transforment. Le prochain chapitre se propose de les présenter en insistant sur certaines approches constructivistes de l'identité qui pourront mettre nos résultats d'analyse en perspective.

## **CHAPITRE 3**

### ***Cadre théorique - L'identité ethnique***

#### ***Introduction***

Dans ce second chapitre de notre cadre théorique, nous définissons donc l'approche constructiviste de l'identité et examinons plus en détails les différents courants dont elle est composée. Nous nous intéressons plus particulièrement aux approches de l'identité définie comme un sentiment d'appartenance à un groupe auquel des ancêtres réels ou symboliques appartenaient, un sentiment d'unicité, de passé historique, d'intérêt et d'avenir commun. C'est ce que plusieurs appellent l'identité "ethnique", et nous considérons ici qu'elle peut aussi bien concerner une communauté culturelle, nationale, linguistique, religieuse, raciale, etc. ou plusieurs de ces catégories à la fois. Il suffit que l'identité en question renvoie à un sentiment d'appartenance à une communauté d'origine, à un sentiment d'unicité et d'avenir commun pour que nous y fassions référence sous l'expression "identité ethnique". Cette expression est ici considérée comme équivalente au terme "ethnicité", bien que certains auteurs distinguent ses deux concepts (Meintel, 1993 par exemple).

Dans cette section, nous brossons un portrait de l'évolution du concept d'identité ethnique et définissons l'approche constructiviste de l'identité ethnique. Puis nous passons en revue différents modèles théoriques de construction de l'identité et de l'identité ethnique en particulier. Il y a d'abord les modèles plutôt volontaristes (ceux de Taboada-Leonetti, 1985, 1989, Vasquez, 1985, 1987 et Gireau, 1987), selon lesquels l'individu possède une liberté d'organiser et la capacité de gérer son identité, et de la définir en fonction des contraintes environnementales. Nous présentons

aussi brièvement quelques auteurs (Bonacich, 1972 et Hechter, 1974, 1976) prônant une approche favorisant le déterminisme des facteurs sociopolitiques et économiques sur les identités collectives. Enfin, nous terminons avec les auteurs ayant formulé une approche combinant les deux dernières, ceux qui font ressortir le déterminisme de forces macro-sociologiques sur certaines expressions de l'identité, mais qui reconnaissent l'influence de la volonté individuelle sur plusieurs dimensions de l'identité. Selon cette troisième option, l'individu et la société influencent et déterminent les identités mais à des niveaux différents. L'individu agit sur l'expression privée de l'identité, lors des rapports interpersonnels et au niveau micro-sociologique, alors que les contraintes structurelles politiques, sociales et économiques agissent sur l'expression publique de l'identité, au niveau macro-sociologique. Ce troisième modèle de construction de l'identité, dont Okamura (1981), Oriol (1985) et Gallissot (1987) sont les instigateurs, fournit le cadre d'analyse de nos données de terrain.

### **3.1 L'identité ethnique**

La notion d'identité a tout d'abord été explorée en psychologie, puis elle fit son entrée dans les sciences humaines surtout avec les travaux d'Erikson durant les années 1950. Mais c'est durant les années 1960 et ce qui fut appelé "l'explosion ethnique" qu'un de ses pendants collectifs, l'identité ethnique, a véritablement été popularisé et acquis ses lettres de noblesses (Vasquez, 1987). En effet, la période de revalorisation des groupes "ethnifiés" et marginalisés a projeté l'identité ethnique sur le devant de la scène et l'on s'est mis à questionner ses fondements, ses caractéristiques et son évolution. C'est en son nom que la France et la Grande Bretagne ont vu les mouvements régionalistes reprendre de la vigueur, alors que le Canada et la Belgique ont connu d'importants conflits linguistiques; l'Afrique de son côté parlait de tribalisme pendant que les questions de nationalités embrasaient l'Europe de l'est. Tout ceci sous le signe de l'identité

ethnique. Parce que l'identité ethnique est aussi synonyme d'étiquette dévalorisante, elle est devenue drapeau revendicatif.

On a d'abord parlé d'identité en des termes essentialistes/primordialistes, puis une pléthore de théories n'ayant comme point commun pratiquement que celui de s'opposer à l'essentialisme est née. Ces modèles théoriques s'accordent sur certains points : le caractère relationnel et dynamique de l'identité qui, au lieu d'être donnée et figée, est construite à travers les rapports aux autres et variable en fonction du temps et des situations. Voici deux définitions globales de l'identité ethnique et de l'identité qui permettront de mieux comprendre de quoi il est question dans ce chapitre. La première est celle de Meintel (1993, p.13), qui a adapté une définition d'Isajiw (1990, p.35), et que nous avons présentée partiellement en introduction :

« L'identité ethnique se définit comme un sentiment d'appartenance à un groupe auquel les ancêtres "véritables ou symboliques" des individus appartenaient, un sentiment d'unicité, de passé historique et d'avenir commun d'une communauté »

Alors que l'identité tout court a été définie par David Newman en ces termes :

« Our most essential and personal characteristic. It consists of our membership in social groups (race, ethnicity, religion, gender and so on), the traits we show, and the traits others ascribe to us. Our identity locates us in the social world, thoroughly affecting everything we do, feel, say, and think in our lives. » (1999, p.120, dans Christian, 2000)

Cependant ce ne sont que des essais de définition, car s'il existe de nombreux débats théoriques sur la construction, le maintien et l'évolution de l'identité et de l'identité ethnique, il n'existe aucune définition générale. D'ailleurs, une pareille définition n'a pas été encore élaborée mais, selon l'*Encyclopedia of social and cultural anthropology* (1998): « All the approaches to understanding ethnicity are not necessarily mutually exclusive, so one possible avenue of research is the integration of the soundest aspects of existing approach into a coherent theory of ethnicity ».

Si l'objectif de ce mémoire n'est pas d'écrire la théorie générale de l'ethnicité, l'approche théorique utilisée s'est basée sur la combinaison de plusieurs théories de l'ethnicité (ou de l'identité ethnique) et de plusieurs approches traitant de la construction de l'identité ethnique.

### 3.1.1 Définition de l'approche constructiviste

Si l'identité ethnique est vue ici comme multidimensionnelle et plastique, variable dans le temps et en fonction du contexte, c'est par opposition à l'approche primordialiste ou essentialiste de l'identité dont nous avons déjà parlé dans le chapitre précédent. Même si cette approche n'est représentée que par un très petit nombre d'auteurs et qu'elle n'a pas donné lieu à des développements suffisants pour prétendre constituer une véritable "théorie de l'ethnicité", elle représente le point d'appui à partir duquel se sont élaborées la plupart des conceptions ultérieures (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995).

Appliquée à l'identité ethnique, cette vision suggère que l'attachement ethnique est basé sur un sentiment profond de similarité intrinsèque entre les membres d'un groupe ethnique qui vient du partage d'un héritage culturel transmis par des ancêtres communs (Kallen, 1915 dans Poutignat et Streiff-Fenart, 1995). Cet héritage correspond à une série de caractéristiques énumérables et fixes que chaque membre d'un groupe – ethnique, culturel, de genre, d'une communauté immigrante– possède nécessairement. Les caractéristiques ethniques et l'identité sont en quelques sortes associées à un état de nature que les circonstances ne peuvent changer (Ouaknine, 2004). Par exemple, on attribue le sens des affaires aux Juifs, la violence aux Noirs et l'intuition aux femmes.

La conscience critique des années 1980 (conséquence de la résurgence ethnique, de la globalisation et de l'influence de l'anthropologie réflexive et critique) rejette cette vision ethnocentrique de la diversité et l'on assiste à un renversement intéressant. En effet, l'identité ethnique constituait auparavant une sorte de marque indélébile engendrant les groupes ethniques et assurant leur maintien, et les interactions entre ces groupes étaient considérées comme anormales ou disons, déclenchées par des phénomènes particuliers. Dans la perspective assimilationniste, ces contacts engendraient des problèmes divers d'adaptation, d'effritement du tissu social ou de conflits inter-ethniques. Alors qu'à partir des années 1980, c'est tout le contraire et l'on considère que ce sont justement les contacts intergroupes qui produisent l'ethnicité (l'identité ethnique)<sup>9</sup> et maintiennent les groupes ethniques, en assurent l'évolution (Juteau, 1999).

La démarche constructiviste s'appuie en grande partie sur Barth, qui suggère, dans *Les groupes ethniques et leurs frontières* (1969), que l'ethnicité ne peut plus être définie comme le conservatisme culturel d'un groupe isolé, mais plutôt comme le résultat de l'interaction entre des groupes sociaux. Cette thèse est reprise par de nombreux auteurs (Schildkrout, 1974 et Gans, 1979 dans Streiff-Fenart et Poutignat ; 1995, Oriol 1984, Taboada-Léonetti, 1989, Meintel, 1993, pour ce citer que ceux-la) qui la développent. D'autres auteurs mettent l'emphase sur l'aspect dynamique qu'un telle définition de l'identité ethnique implique. En effet, puisque les rapports avec les autres varient dans le temps, le contenu de l'identité ethnique ainsi que sa signification sont susceptibles de changer et de se redéfinir : "L'approche en termes de frontières (de Barth) implique clairement que l'ethnicité est un faisceau d'interactions changeantes" (Armstrong, 1982, p.6, dans Streiff-Fenart et Poutignat, 1995). Cohen (1974b, dans Streiff-Fenart et Poutignat, 1995) la voit

---

<sup>9</sup> Comme nous l'avons mentionné à l'introduction de ce chapitre, nous considérons comme équivalents les expressions "identité ethnique" et "ethnicité"

comme une "variable" et une Drummond (1980 dans Streiff-Fenart et Poutignat, 1995) comme "structure sociale en réserve" pouvant ou non être activé par les acteurs. Pour Gans (1979), l'ethnicité symbolique remplace l'ethnicité basée sur la pratique de coutumes ancestrales, alors qu'Oriol (1984) affirme que l'identité ethnique ne peut exister qu'en tant que représentation forcément consciente dans un champ sémantique où fonctionnent des systèmes d'opposition. Selon lui, le vécu prend son sens dans le positionnement implicite du "Nous" et du "Eux". Enfin, Taboada-Léonetti explique que « l'identité est produite par le mouvement dialectique d'intériorisation et de contestation de la situation d'interaction qui définit les places relatives de l'un et de l'autre » (1989, p.96).

C'est donc cette démarche que nous utilisons pour cette recherche sur les identités des métis noirs/blancs, d'autant plus qu'elle postule la plasticité de l'identité et l'influence de facteurs personnels et environnementaux sur elle (ou sur son contenu) et que c'est précisément le rôle de ces facteurs ainsi que la manière dont ils agissent sur la construction de l'identité des métis que nous observons ici. Une conception essentialiste aurait postulé le déchirement pathogène ou la psychose, due à l'existence de deux identités incompatibles, alors que cette recherche se penche au contraire sur la manière dont les deux héritages sont conciliés.

L'influence du contexte (évolution de la situation politique, économique ou spatiale - migration) sur la formation et la re-formation des groupes ethniques est de nos jours largement admise, du moins implicitement par des spécialistes de l'immigration nord-américaine (Meintel, 1993, p.12). Par exemple, les Haïtiens de Montréal ont cherché à se démarquer des autres Noirs en s'associant aux Québécois "de souche" dont ils partageaient déjà la langue et une culture française. Mais, rencontrant des difficultés dans leur chemin vers la réussite sociale et économique

au Québec, ils ont opté pour la construction d'une identité transnationale, partagée entre la diaspora et le pays d'origine (Meintel, 1993).

Comme les critiques de l'essentialisme ont été aussi nombreuses que variées, tous les auteurs n'ont pas mis autant d'emphase sur ces facteurs globaux et macro-sociologiques de construction de l'identité – contexte politique et économique global, structures sociales ambiantes. En effet, l'approche volontariste (Devereux 1972, Vasquez, 1987, Gireau, 1985 et Taboada-Léonetti, 1989, 1990) qui prône l'identification active et parle de stratégies identitaires, ne considère pas que les facteurs globaux macro-sociologiques influencent davantage l'identité que n'importe quels autres facteurs micro-sociologiques tels qu'un statut de mère, de professeur, le type d'amis ou le milieu fréquenté. D'autres auteurs (Tizard et Phœnix 1993 et Wilson, 1984, 1987, par exemple) dans l'étude des identités de métis noirs/blancs, ont volontairement mis l'emphase sur les facteurs micro-sociologiques influençant la construction des identités. Leurs recherches empiriques se penchaient sur l'expression identitaire personnelle de métis en fonction d'interactions sociales à l'échelle individuelle et au niveau de leurs expériences et contexte familial d'éducation. Voici plus en détails quelques-unes de ces approches constructivistes de l'identité ethnique.

### 3.1.2 Approches plutôt volontaristes : les stratégies identitaires

Du côté des thèses plutôt volontaristes qui mettent davantage l'emphase sur l'utilisation par l'individu des aspects de son identité qui lui sont bénéfiques, on retrouve donc Ana Vasquez qui parle du rôle actif et créateur de l'individu (des immigrants surtout) face à un enjeu d'identités assez complexes. Vasquez (1987), Vasquez et Apfelbaum (1985), Gireau (1987) et Taboada-Léonetti (1989) postulent la liberté des acteurs d'agir sur leur propre définition du soi, et situent la liberté à la base de la construction de l'identité. Ana Vasquez utilise le terme "stratégie identitaire", emprunté à

Devereux (1972) qu'elle définit comme suit : « l'ensemble des défenses et des désirs, conscients et inconscients qui orientent les comportements de la personne » plutôt que comme « un ensemble de manœuvres visant à l'obtention d'un but clairement défini » comme le terme "stratégie" pourrait l'entendre (Vasquez, 1987, p.37).

Pour sa part, Taboada-Leonetti (1989) conçoit l'identité comme une structure, comme l'organisation de différents éléments identitaires (par exemple la profession, le sexe, les qualités, la nationalité, l'âge, les références idéologiques, etc.), dont la combinaison définit un être unique. C'est une structure relativement stable dans le temps mais douée d'une certaine plasticité qui lui permet de changer une partie des éléments qui la compose ou d'en intégrer d'autres suivant les changements, mais surtout de les organiser en fonction des situations (Taboada-Leonetti, 1989, p.95). Ainsi, l'identité apparaît comme une sorte de "boîte à outils", selon l'expression de Devereux (1972), chaque "outil" étant un élément identitaire que le sujet choisit en fonction de son adéquation à "l'opération" demandée, autrement dit, suivant la situation d'interaction dans laquelle il est. Cette idée est développée chez Vasquez qui, tout en s'appuyant sur Rodriguez-Tomé (1978) écrit : « L'individu ne dispose pas d'une identité mais d'un faisceau d'identités possibles auxquelles il adhère et qu'il met en avant selon ses désirs et les situations où il se retrouve » (Vasquez, 1987, p.37).

Lorsque Ana Vasquez et Isabelle Taboada-Leonetti traitent de "stratégies identitaires" elles suggèrent par là qu'une certaine liberté d'action des acteurs sur des déterminismes sociaux est possible et qu'il y a une part importante de choix et donc d'indétermination dans la construction identitaire. Cependant, s'il est besoin d'élaborer des stratégies, c'est bien en réaction à des contraintes imposées par le contexte social, politique et par les rapports sociaux.

« Dans tous les cas, l'identité est produite par le mouvement dialectique d'intériorisation et de contestation de la situation d'interaction qui définit les places relatives de l'un et de l'autre [car] toute identité ethnique minoritaire est en grande partie assignée par le groupe majoritaire, qui en définit les frontières (juridiques, politiques, symbolique) et dont le regard, d'une certaine manière, constitue le groupe minoritaire. » (Vasquez, 1987, p.98)

Par exemple, s'il est possible de changer de statut économique ou d'identité nationale, il est en revanche presque impossible, lorsqu'on est immigré, de devenir un français de souche, ou de se définir comme un homme quand on est une femme. Les membres des minorités doivent donc composer avec un certain nombre de voies que les rapports de pouvoirs leur octroient afin d'exprimer et de résoudre leurs conflits (ibid., p.38). Les stratégies identitaires apparaissent donc comme le résultat de "l'élaboration individuelle et collective des acteurs" et elles expriment, dans leur mouvance, les ajustements opérés au jour le jour, en fonction de la variation des situations et des ressources des acteurs (Taboada-Léonetti 1989, p.96).

Taboada-Léonetti (1989) donne quelques exemples du type de stratégies que des minorités (ethniques particulièrement) peuvent utiliser afin de refuser les identités prescrites ainsi que les rapports sociaux qui les légitiment. Elle distingue les stratégies collectives des stratégies qui peuvent s'effectuer individuellement, ce qui l'amène à articuler les niveaux collectifs et individuels de construction de l'identité.

### **3.1.2.1 Stratégies identitaires individuelles**

Dans les stratégies individuelles, on retrouve tout d'abord "l'intériorisation", qui est plutôt une réaction d'acceptation face à la catégorie prescrite qu'une stratégie créative et contestataire.

L'auteure la définit comme une stratégie, mais elle est apparait plutôt comme une "non-stratégie". Elle est décrite ici parce qu'elle est assez répandue : c'est l'acceptation des attributs donnés par le groupe dominant même s'ils ne sont pas justifiés, comme l'appropriation de l'identité arabe par les enfants de seconde ou troisième génération ne parlant pas arabe, ne pratiquant pas la religion et ne connaissant pas grand chose de cette culture finalement.

Du côté des stratégies plus contestataires on retrouve "L'instrumentalisation de l'identité assignée" qui consiste en l'acceptation par les individus de l'identité prescrite qui vient de la conscience du rapport de force dans lequel ils se trouvent et de la difficulté de le modifier, mais ils choisissent de s'en servir. Par exemple, le fait de se déclarer noir permet l'accès plus aisé à des postes ou permet l'obtention de subsides et cela devient plus avantageux que d'appartenir uniquement à la vaste catégorie sociale d'américains défavorisés.

Une autre stratégie individuelle par essence, est celle de l'assimilation au majoritaire. L'individu se désolidarise de son groupe d'appartenance pour chercher à pénétrer dans le groupe majoritaire : changement de nom, lieu de résidence éloignée du groupe d'appartenance, fréquentation exclusive de milieux blancs, etc., ce qui peut dans certains cas aller jusqu'au déni de son identité de minoritaire, qui constitue la dernière stratégie individuelle identifiée par Taboada-Léonetti. Elle consiste en un refus de l'idée même de l'assignation identitaire. Par exemple, un antillais noir faisant du déni ne se reconnaît ni dans la catégorie noire, ni dans celle d'antillais, simplement dans celle de français. Cependant, l'auteur pense qu'on ne peut sous peine de schizophrénie, nier le regard de l'autre qui est l'un des constituants de l'identité. Ainsi, bien que le déni de l'identité assignée puisse s'appuyer sur des arguments rationnels (être en tous points pareil à un Français hormis la couleur), le sujet n'a pas le pouvoir, par le seul fait de son refus individuel,

de modifier une situation sociale dans laquelle ce n'est pas lui qui détient le pouvoir d'énoncer les principes de la catégorisation.

Voilà ce qui amène au constat de la nécessité de modifier la nature du rapport collectif entre le minoritaire et le majoritaire, donc d'avoir recours à des stratégies identitaires collectives : modifier le rapport entre les sexes, changer le contenu d'une identité, lutter contre le racisme, revaloriser la couleur.

### **3.1.2.2 Stratégies identitaires collectives**

La stratégie du "retournement sémantique" est une stratégie de défense devant l'assignation d'une identité minoritaire parmi les plus fréquentes et elle apparaît souvent comme le premier signe de la prise de conscience du fait que la dévalorisation de l'identité individuelle et collective est la conséquence d'une situation sociale de discrimination et de domination. (Taboada-Léonetti, 1989). Elle consiste à accepter la catégorie prescrite ainsi que ses caractéristiques, mais à en inverser collectivement la sémantique afin de transformer la négativité en positivité. Par exemple les sens de fierté, de force et de virilité, assignés par les Noirs aux termes Négro ; ou le terme "beur" qui remplace celui d'"arabe", dont il est l'inverse autant phonétique que sémantique. Il y a aussi la "recomposition identitaire", une stratégie qui consiste à créer des solidarités entre groupes tenus pour distincts par la majorité et à réaménager les critères de désignation d'une identité afin qu'ils incluent des individus de multiples catégories minoritaires. Par exemple, en Angleterre, la catégorie ethnique noire s'est étendue à toutes les minorités visibles et même à certains blancs de la classe ouvrière, afin de constituer un mouvement populaire plus important. Ou encore, en France, les différents immigrants qu'ils soient métis ou de pays autres qu'arabes, décident de mettre en avant des éléments arabes de leur identité car ils sont les plus mobilisateurs

du point de vu collectif. Afin de militer plus efficacement contre la discrimination anti-immigrés, il est utile de revêtir l'identité arabe ou de prendre comme les siennes, les revendications maghrébines.

Ainsi, il est clair que pour Taboada-Léonetti, les stratégies collectives sont les seules stratégies de résistance efficaces, dans la mesure où quelqu'un pratiquant une stratégie individuelle comme le déni ou l'assimilation, devra se satisfaire d'une valorisation dont il est le seul bénéficiaire, et continuer d'appartenir à un groupe globalement "minorisé". Cependant, l'identité collective n'est pas seulement un modèle d'identification proposé aux membres d'un groupe, elle est aussi le produit des actions individuelles vers une nouvelle définition du groupe et de soi.

### 3.1.3 Approches favorisant les déterminismes politiques et économiques

Du côté des thèses mettant plus d'emphase sur les contraintes structurelles on trouve des analyses beaucoup plus macro-sociologiques et des tendances telles que le néo-marxisme ou le colonialisme interne. Les approches néo-marxistes se penchent sur le rapport entre l'ethnicité et la classe, ce rapport étant analysé dans le cadre d'une théorie de l'exploitation capitaliste du travail. Bonacich (1972) montre ainsi comment, dans les sociétés industrielles, les antagonismes entre immigrés et nationaux trouvent leur fondement dans la segmentation du marché du travail. La division des travailleurs selon des lignes ethniques ou raciales ne provient pas des préjugés, mais de la tendance générale du capitalisme à fixer un prix le plus bas possible au travail. Elles rejoignent les approches fonctionnalistes/instrumentalistes sur ce point : l'ethnicité ne fait que traduire une domination et le référent ethnique est un outil de manipulation utilisé pour perpétuer cette domination. Pour les néo-marxistes, les groupes sont définis essentiellement par des intérêts matériels, politiques ou économiques, et l'ethnicité « constitue une forme d'affiliation sociale en compétition avec la classe, dont la fonction idéologique est de masquer les intérêts de classe

convergençs entre les groupes ethniquement dominés et la fraction exploitée du groupe ethniquement dominant » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, p.119).

Quant au "colonialisme interne", terme attribuable à Poutignat et Streiff-Fenart (1995), il correspond aux approches reposant sur « l'hypothèse de la division culturelle du travail (c'est-à-dire l'assignation d'identité sur la base de *traits culturels observables*) entre centre et périphérie à l'intérieur d'un espace national » (ibid., p.113). Hechter (1974, 1976) qui en est le promoteur, s'écarte de la problématique marxiste en ce sens que sa théorie accorde aux mobilisations collectives de l'ethnicité un grand intérêt. Par conséquent, l'ethnicité n'est plus simplement l'expression d'une aliénation (ou d'une fausse conscience), mais un instrument de luttes collectives. Alors que l'approche marxiste de son côté ne s'intéresserait qu'à l'analyse des conditions structurelles qui produisent les divisions ethniques, Hechter (ibid.) envisage l'ethnicité comme une forme de solidarité qui émerge en réponse à la discrimination et à l'inégalité et manifeste une haute conscience politique de la part de groupes cherchant à renverser une logique de domination.

#### 3.1.4 Approches hybrides combinant le volontarisme et le déterminisme

Oriol (1979,1985), Gallissot (1987), Okamura (1981), Wallman (1979) et Wilson (1984) combinent ces deux approches, soit l'approche volontariste et celle invoquant le déterminisme des forces macro-sociologiques. Sans affirmer que ces auteurs sont les premiers ou les seuls à traiter de la construction identitaire en invoquant des facteurs macro et micro-sociologiques, les trois premiers ont mis l'emphase sur des éléments qui rendent bien compte des résultats de nos entrevues, alors que Wilson s'est appuyée sur Wallman (1979) et Okamura (1981) pour développer un modèle théorique appliqué au cas des métis noirs/blancs en Grande-Bretagne. C'est pourquoi leurs travaux sur l'identité ethnique sont très pertinents pour notre recherche. Ces auteurs attribuent

à l'identité ethnique plusieurs dimensions qui s'expriment ou non en fonction des différentes situations d'interaction dans laquelle un individu ou un groupe se trouve. Ils ont en commun le fait de diviser l'identité ethnique en deux parties dont l'une est déterminée par l'individu, choisie par lui et transformée au gré de ses expériences et des circonstances en fonction des contraintes dominantes et de son expérience personnelle. La seconde partie de l'identité, quant à elle, est imposée par les normes sociales et les structures globales de la société et correspond aux catégories ethnoculturelles en vigueur, elles-mêmes issues de la nature du premier contact entre groupes (colonisation, migration, envahissement, etc.).

Tous s'accordent pour qualifier l'identité "personnelle" (ainsi qu'elle sera dorénavant nommée) de fluide, multiple, dynamique et subjectivement construite en fonction des symboles culturels jugés pertinents et du type de relation entretenue lors d'un contact social. Elle est analysée au niveau micro-sociologique. En revanche, l'identité "structurelle/collective attribuée" d'un individu, si elle n'est pas non plus figée dans le temps, est toutefois plus stable et n'évolue que lentement, en fonction des rapports sociaux et des changements de mentalité. Elle correspond à l'identification collective souvent imposée d'après des caractéristiques phénotypiques ou culturelles visibles comme la couleur de peau, des cheveux, des signes culturels ou religieux, l'accent, etc. Cette identité attribuée s'exprime au niveau macro-sociologique et est unique – mais elle peut être différente selon le milieu – et homogène. Elle est souvent imposée par le groupe dominant, selon des principes essentialistes. Ces identités sont généralement raciales, nationales, culturelles ou religieuses. Ce sont des identités hégémoniques, qui, à un moment précis ont été considérées comme dominantes par rapport aux autres dans une société donnée. Tous ces auteurs soutiennent (comme l'ont démontré Gireau, 1987 et Gallissot, 1987) que l'identité globale (qui incluse donc l'identité "collective attribuée" et l'identité "personnelle") est cohérente et unifiée chez chaque

individu, afin que ce dernier ait une conscience non éclatée de lui-même. Néanmoins, chaque chercheur développe une approche spécifique que nous présentons plus en détails dans les paragraphes qui suivent.

Oriol a davantage mis l'emphase sur le rapport entre les identités personnelles et les expressions objectives et institutionnelles de ces identités. Les identités personnelles peuvent être des identités d'attitude qui correspondent à celles que les membres d'un groupe ethnique conservent lors même que les traditions culturelles sont perdues ; ou encore elle correspondent à des identités existentielles qui s'expriment dans la vie quotidienne par des codes et des pratiques. Selon lui, les États exercent une pression sur ces identités et obligent les individus à s'identifier au sein de la structure sociale selon les catégories institutionnalisées "officielles". Cependant, le recours à la stratégie identitaire est possible, soit en s'affirmant contre l'État, soit en le faisant à travers lui afin de sanctionner l'inexistence politique (Oriol, 1979). L'identité personnelle peut également être utilisée de manière stratégique suivant la situation et le contexte, pour arriver à des fins particulières lors d'interactions.

Gallissot discute lui aussi de la pression des États qui tentent d'unifier les différences sous une seule bannière identitaire – nationale généralement – sensée niveler toute diversité. Cependant, il est aussi convaincu que le choix de la référence collective – identité nationale, raciale ou religieuse par exemple – cache la flexibilité et la multiplicité des identités, même si une sommation vers une identité stable et continue s'effectue toujours. En effet, à travers la complexité des interférences collectives – comme lors du changement d'interlocuteur, l'identité se transforme et découvre ses multiples facettes. « La plasticité [de l'identité] permet des réversibilités et des changements qui ne cessent de surprendre, sans qu'il soit besoin de parler de pathologie »

(Gallissot, 1987, p.16). Cette plasticité est limitée par les expressions dominantes reconnues ou créées par les institutions – étatiques, religieuses ou généalogiques (la parenté) – au fil de l'histoire. Gallissot explique l'absence de pathologie ou de "problèmes identitaires" en suggérant que les individus effectuent un travail incessant de recomposition au présent du cumul de toutes leurs expériences de socialisation passées, vers une identité unifiée et adaptée au contexte, et qu'ils se préservent ainsi d'un sentiment d'éclatement (ibid., p.18). C'est la synthèse du moi qu'il nomme "procès d'identification".

Cette identité plastique qui est soumise à des expressions dominantes est toutefois en majorité gérée et choisie par l'individu : c'est *l'identité personnelle*, que Gallissot distingue de *l'identification par projection collective*. Cette dernière est totalement imposée par les institutions et force l'identification à des catégories collectives. Même si elle ne correspond pas au sentiment identitaire ou au désir d'un individu, c'est à travers l'identité par projection collective qu'il se définit dans les structures globales de la société et c'est à elle qu'il est associé au premier abord par les autres. Cette identité par projection collective renvoie l'individu à un statut particulier et tend à passer en premier dans les pratiques de discrimination, dans le déchaînement des agressions et l'aliénation idéologique. C'est l'identité principale. De son côté, l'identification personnelle inclut toutes les autres identités – affiliation idéologique, sportive, d'emploi, etc. – mais aussi l'affiliation nationale, raciale ou culturelle. Toutes ces identités, ainsi que leur sommation sont gérées et choisies, en grande partie, par l'individu. C'est pourquoi l'identité personnelle est multiple et qu'elle possède de nombreuses possibilités de modulation de l'identité allant jusqu'au glissement perpétuel (Gallissot, 1987).

Là où Gallissot rejoint un certain déterminisme des forces extérieures (ou macro-sociologique), c'est donc dans sa description de l'identité par projection collective, qu'il considère dominante dans la société et qui est largement déterminée par des hégémonies de toutes sortes, si bien que la plasticité n'existe qu'à l'échelle micro-sociologique, dans les interactions personnelles.

Wilson (1984), ainsi que Okamura (1981) et Wallman (1979) défendent l'approche situationnelle. C'est bien entendu un type d'approche constructiviste qui postule, elle aussi, la subjectivité des critères définissant les groupes ethniques et leur identité, l'importance de la construction et de la reconstruction des frontières entre groupes et la fluidité de l'identité qui se révèle profondément multiple et complexe. Comme son nom l'indique, cette approche soutient que l'identité ethnique est différente d'une situation sociale à l'autre, du point de vu de l'individu. En effet, elle soutient qu'une des dimensions de l'identité ethnique (la *dimension cognitive* selon le terme d'Okamura) est gérée par les acteurs qui en définissent le sens et le rôle dans chaque situation particulière, en fonction et à travers les relations sociales. S'inspirant du modèle élaboré par Okamura (1981), Wilson (1984) explique que l'ethnicité est tributaire du sens que les individus donnent aux symboles culturels et aux marqueurs d'ethnicité, et de la pertinence qu'ils attribuent à ces éléments dans une situation donnée.

Toutefois, les individus doivent se conformer aux catégories ethnoculturelles ambiantes clairement distinctes et figées sur lesquelles ils n'ont pas de prise directe. C'est donc la seconde dimension de l'ethnicité décrite par Okamura et nommée par lui *aspects structurels de l'ethnicité*, qui assigne à l'individu un rôle en fonction de la structure globale des relations entre groupes. Ainsi, au niveau individuel, l'ethnicité est flexible et varie en fonction des relations sociales, mais elle est figée dans son expression macro sociale. L'individu peut donc la manipuler mais doit s'y soumettre.

Wallman (1979) développer une approche qui mélange les niveaux micro et macro-sociologiques, car elle inclut les contraintes structurelles dans la négociation des identités entre deux individus ou deux groupes. En fait elle lie l'aspect macro et micro-sociologique en affirmant que même dans le cas où les structures ethnoculturelles hiérarchiques sont "définies" par un groupe dominant (frontières entre groupes ainsi que le contenu identitaire de ceux-ci), il y a quand même deux côtés à une frontière ethnique et les identités respectives se construisent dans une négociation entre les deux parties. En effet, la construction des frontières ethniques implique une négociation dynamique entre deux groupes ou deux individus durant laquelle chacun essaye de parvenir à ses fins personnelles. C'est cette négociation des participants qui, ajoutée aux facteurs macro-sociologiques limitant les choix, prescrit la qualité, le type et l'importance du sentiment identitaire ethnique. Les acteurs décident donc de la pertinence de l'ethnicité (ou de l'identité ethnique) lors d'une rencontre, en fonction des contraintes imposées et des opportunités du contexte général.

Bien qu'il existe deux niveaux ou dimensions dans toutes ces descriptions, il arrive souvent qu'une seule identité soit ressentie à la fois. Parfois c'est l'identité structurelle imposée par les contraintes structurelles et les catégories ethnoculturelles ambiantes ; parfois c'est une identité personnelle qui ne réfute pas l'identité imposée, mais la modifie ; parfois même, l'identité personnelle ressentie peut être en contradiction avec celle imposée. Ainsi on assiste à deux niveaux identitaires dont le premier, l'identité personnelle, toujours décrit comme variable et multiple, est plus ou moins influencé et limité par les contraintes du contexte ; et dont le second, l'identité structurelle imposée, est toujours – enfin pour quelques années au moins – fixe et unique, sauf s'il y a changement de contexte (par l'immigration par exemple).

### 3.1.5 Conclusion de l'approche situationnelle et lien avec le sujet d'étude

L'approche privilégiée dans cette étude combine celle alliant le volontarisme et le déterminisme macro-sociologique, et plus particulièrement, s'inspire de l'approche situationnelle d'Okamura, et des approches de Wilson, Wallman et celle de Gallissot. Tous ces auteurs ont décrit les identités ethniques et la construction identitaire d'une manière qui colle bien avec ce que les métis noirs/blancs ont révélées dans notre étude. Car il est important de tenir compte autant des causes macro-sociales, qui dictent la construction des catégories ethnoculturelles reconnues, que des causes micro-sociales comme l'environnement familial et l'influence des situations d'interactions particulières dans lesquelles chaque individu évolue. Le nombre d'individus interrogés (14 entrevues) donne une priorité aux facteurs personnels et à l'influence de l'environnement direct sur l'identité des répondants, c'est pourquoi l'approche situationnelle est adéquate. De plus, on pourra rendre compte de la variabilité des types de processus d'identification utilisés par les métis en les organisant en stratégies identitaires, comme des stratégies individuelles d'adaptation de leurs identités personnelles aux contraintes extérieures imposées par les catégories ethnoculturelles. L'approche de Taboada-Léonetti fera donc partie des approches utilisées lors de l'interprétation des données.

## ***CHAPITRE IV : Le contexte de recherche***

### ***Introduction***

Voici un survol historique ainsi qu'une description sociale et politique du contexte dans lequel nous avons effectué notre recherche. Trois sections sont consacrées à la description du contexte canadien et québécois. Tout d'abord nous nous penchons sur l'histoire des Noirs dans le pays et à Montréal, puis nous faisons un survol de l'histoire des mentalités face à la diversité ethnique au Québec et des politiques de gestion de la diversité de l'État québécois. Enfin, nous faisons un survol des études traitant de l'attitude des Québécois "de souche" envers les minorités culturelles et décrivons le racisme au Québec. Le chapitre se termine par une présentation de la particularité de Montréal, lieu de résidence des métis interrogés, mais aussi ville différente sur certains aspects des autres métropoles canadiennes et américaines.

Le Canada a été influencé par la catégorisation raciale des États-Unis ainsi que par la culture politique des mouvements de revalorisation identitaire et de revendication politique des Noirs. Toutefois, le Québec se différencie de tous les autres contextes par la présence d'une double majorité politique (issue de la colonisation française et anglaise). Comme l'a fait remarquer Bouthillier (2002), l'identité québécoise telle qu'on la connaît aujourd'hui – en fait depuis les années 1970 – est inextricablement liée à l'État québécois et à ses institutions, qui se portent garants du caractère distinct des Québécois, principalement par la préservation de la langue française et la promotion de sa mémoire collective spécifique. Cet État se trouve également dans l'État canadien, les politiques mises en place par l'état québécois en matière de gestion de la diversité sont donc liées à celles proposées par le fédéral. Ces politiques reflètent l'évolution des mentalités face aux

communautés culturelles et elles révèlent la façon dont les groupes politiquement majoritaires se décrivent et comment ils incluent les groupes issus de l'immigration au sein d'un projet de société.

Très peu d'études ont été faites sur la question de la mixité noire/blanche à Montréal (aucune traitant directement du sujet au Québec et une étude en Ontario : Hill, 2001) et peu ont traité de l'identité des Noirs nés à Montréal (une thèse de doctorat s'est penchée sur l'identité des Haïtiens de seconde génération, (Potvin, à paraître) et quelques études sur les enfants d'immigrants nés au pays, qui incluaient quelques Noirs). La place et le statut que les métis noirs/blancs occupent dans la société restent donc à définir et cette étude tente d'en donner une idée.

#### **4.1 L'histoire de l'immigration noire au Québec**

Le territoire canadien, comme bien d'autres, a toujours été une terre d'accueil pour les groupes humains venus d'ailleurs. Les Amérindiens eux-mêmes y ont un jour immigré, suivis des peuples dits "fondateurs" qu'ont été les Français et les Anglais et de ceux qui furent appelés des immigrants et dont la plupart des descendants héritèrent des statuts de "races", d'"ethnies" ou de "communautés culturelles" – au lieu de celui de "nationaux". Comme faisait remarquer Danielle Juteau (1999, p.45) « Pourtant, nous sommes tous filles et fils d'immigrants! [Mais] cette catégorie exprime sur le plan symbolique, le statut concret des différents groupes en place qui découle des rapports inégalitaires inscrits dans les modèles de la colonisation et de l'immigration ».

Contrairement à ce qui est généralement pensé, l'immigration n'est donc pas un phénomène nouveau au pays, pas plus que ne l'est la présence de minorités visibles. C'est plutôt

l'intérêt envers elles qui est plus récent, et surtout la volonté de les inclure au sein même du projet national québécois. Encore aujourd'hui, l'histoire occulte souvent jusqu'à la présence même des Noirs au Québec qui remonte en réalité au 16<sup>e</sup> siècle (Laferrière, 1982; Gay, 1988). Dès la fin du 17<sup>e</sup> siècle, la présence (non reconnue alors) d'esclaves noirs ou panis<sup>10</sup> est attestée en Nouvelle-France. Plus tard, après la conquête, le Québec devient terre d'accueil et d'espoir pour de nombreux loyalistes, dont un nombre non négligeable d'esclaves affranchis venus des États-Unis après 1776, pour des Irlandais fuyant la famine de 1847, pour des Chinois en quête de travail, pour des Juifs fuyant les pogroms et les problèmes politiques en Europe de l'Est, ainsi que pour des Noirs américains utilisant l'*underground railroad* pour échapper à l'esclavage (McAndrew, 1996).

« L'immigration de personnes appartenant à des minorités visibles a donc été un élément constitutif du développement et de l'essor de la société québécoise, bien que, jusqu'aux années 1960, l'immigration la plus importante, par suite d'une politique de sélection largement discriminatoire, faut-il le rappeler, provint des îles britanniques, des États-Unis et d'Europe » (ibid., p.47).

Comme le suggèrent McAndrew dans cette citation, les sociétés canadienne et québécoise étaient ouvertement discriminatoires, voire racistes, et jusqu'en 1967, la politique canadienne d'immigration (le Québec n'a pas encore le droit de juridiction là-dessus) a reposé sur l'idéologie de l'anglo-conformité et a favorisé l'immigration en provenance de pays européens blancs de langue anglaise et des États-Unis, puis celle des pays d'Europe non anglophone, ensuite des pays à l'ouest du rideau de fer. Elle a été très restrictive, envers les pays d'Afrique du Nord et d'Amérique latine, et enfin, était à toutes fins pratiques, fermée pour les personnes d'origines asiatique, antillaise ou noire-africaine (Corbet, 1957, p.46 cité dans Daigle, 1992).

À l'exception de quelques programmes de recrutement de domestiques en provenance des Caraïbes, les Noirs sont donc venus plus ou moins illégalement. Cependant, entre les esclaves

---

<sup>10</sup> Les esclaves panis sont des Amérindiens qui ont été vendus aux Français par d'autres groupes amérindiens (Laferrière 1982).

noirs affranchis venus des États-Unis après 1776, les Noirs loyalistes et les Noirs américains utilisant *l'underground railroad*, des dizaines de milliers de Noirs seraient tout de même rentrés au Canada (Williams, 1989). Laferrière (1982) donne pour sa part le chiffre de 2000 Noirs pour le Québec au début des années 1960, presque tous anglophones, mais aucun chiffre officiel n'existe puisque le ministère de l'immigration n'a été créé qu'en 1968. Les décennies suivant l'ouverture des frontières (dès 1968) connaissent une augmentation rapide de la population noire, mais aussi asiatique et européenne non anglophone. Pour le Canada et pour le monde entier, c'est une période de décolonisation et d'ouverture envers les minorités opprimées, soient-elles canadiennes françaises ou non-blanches (Laferrière, 1982). Si bien que la population non-anglophone et non-francophone commence à supplanter les individus d'origine britannique à Montréal. Les Canadiens français restent majoritaires (60% à Montréal, voir Linteau 1982), mais ne possèdent pas le pouvoir économique proportionnel à leur poids démographique, ce qui jouera un rôle important dans les rapports interculturels à Montréal, comme il sera expliqué plus en détails dans la section traitant du contexte particulier de cette ville.

Si l'on brosse un portrait de l'immigration noire à partir des années 1950, on peut dire qu'elle est d'abord constituée de femmes en provenance des Antilles anglaises et qui rejoignent la classe ouvrière au Québec. Ce sont principalement des domestiques qui font parfois venir leur famille. Puis, fuyant la dictature de Duvalier en Haïti, des travailleurs qualifiés et des professionnels incluant des médecins, des professeurs d'université, des travailleurs sociaux, des libraires, mais surtout des enseignants et des infirmières haïtiens, viennent au Québec, et presque tous à Montréal. Dans les années 1970, afin de combler les grands besoins en force de travail, le gouvernement du Canada donne des papiers d'immigrants reçus, qu'il remplace petit à petit par des visas de travail. Selon Déjean (1978), le gouvernement du Canada pratique alors une "politique

de main d'œuvre". Ces travailleurs n'ont pas accès aux mêmes droits que les citoyens ou les résidents permanents, et ils restent parfois illégalement une fois leur visa de travail expiré (Gay, 1988).

Cette immigration haïtienne renverse le ratio francophones/anglophones de la population noire qui devient dès lors en majorité francophone. Les Haïtiens professionnels et intellectuels parviennent à se tailler une bonne place dans les milieux scolarisés franco-québécois comme les secteurs des services gouvernementaux de la santé, de l'éducation et dans la fonction publique en général qui connaît une grande expansion dans les années 1960. En tant que francophone également, les Haïtiens bénéficient d'un certain préjugé positif par rapport aux autres immigrants s'intégrant plutôt aux milieux anglophones.

On assiste donc à une double polarisation de la population noire au Québec : les anglophones et les francophones et, dans chacune de ces catégories, les classes ouvrières et professionnelles scolarisées. Ce qui amène comme résultat une population noire "non ghettoïsée". Les anciens quartiers noirs existent encore (par exemple le district de St Antoine à Montréal), mais les nouveaux arrivants se dispersent. En effet, les Noirs anglophones et francophones de la classe professionnelle scolarisée s'installent réciproquement dans les quartiers de la classe professionnelle scolarisée anglophone et francophone. La classe ouvrière francophone noire (surtout haïtienne) opte pour un voisinage populaire de Québécois "de souche", alors que leurs homologues noirs anglophones vont rejoindre les milieux immigrants. Si Montréal est la principale ville d'accueil, quelques Noirs (6 à 7%, des Haïtiens généralement), vont s'installer dans les régions de la ville de Québec et d'Ottawa-Hull (Laferrière 1982, Déjean 1978).

En ce qui concerne la taille de la population noire et sa distribution, les chiffres sont difficiles à établir étant donné que "noir" n'a jamais été une catégorie légale ou définie. Certains recensements se réfèrent au terme "Negro-Nègre" comme catégorie ethnique, mais les individus tout comme les recenseurs peuvent se référer à d'autres catégories et se considérer comme Américains, Antillais, Anglais de Grande-Bretagne, Canadiens ou toute autre catégorie indiquant le lieu de naissance. Se basant sur plusieurs données (recensements basés sur le lieu de naissance plutôt que sur la "terre ancestrale" ou l'ethnicité, proportion de Noirs antillais par rapport aux autres, nombre de sans papier – illégaux), Déjean (1978) estime que le total de la population noire du Canada se rapprocherait donc plus de 100 000 que de 34 445 comme les chiffres de 1971 le montraient. Un peu plus loin dans le même texte, se basant sur les données des organisations communautaires et sur les évaluations de Déjean (1978), Laferrière avance le nombre de 100 000 Noirs, uniquement pour le Québec, avec un quart d'Haïtiens (environ 95% de la population haïtienne du Canada) et trois quarts de noirs anglophones provenant en majorité des Caraïbes. Le problème, conclut Laferrière (1982), provient du fait que "noir" est à la fois une catégorie raciale et ethnique voir même nationale ou continentale puisque certaines régions sont dites noires (comme l'Afrique noire par exemple).

#### 4.1.1 Absence du sort réservé aux Noirs dans l'histoire du Québec

Les Noirs sont "reconnus" lors de l'introduction du *Code Noir* en 1685, qui donne aux esclaves de la Nouvelle-France un statut quasi-légal (Williams, 1997). Ce code comprenait entre autres, des sanctions très sévères à l'endroit des esclaves qui tentaient de s'évader, portaient violence à leur maître ou se révoltaient. Mais ceci, l'histoire l'a très longtemps omis, comme elle a occulté l'histoire des groupes minoritaires, ne s'attardant qu'aux rapports anglophones-francophones et à tout ce qui s'y rapportait (Laferrière 1982, Williams 1989, Déjean 1978). Ces

omissions, en privant de profondeur historique une portion de la société, participent à sa mise à l'écart et à son déracinement permanent. Cette portion de la société est distinguée de la société dite nationale sous des critères arbitraires et historiquement construits. De par leurs caractéristiques physiques et/ou culturelles et de par leur lieu d'origine particulier, ils sont distingués des autres immigrants et forment des groupes dits "ethniques"<sup>11</sup>. Par opposition, l'ethnie dominante (issue des colons français), s'est attribuée le statut de "nation", et l'histoire s'occupe de légitimer ce statut en omettant le rôle de certains groupes dans la construction du Québec.

La tradition historique au Québec a non seulement été très silencieuse vis-à-vis de la contribution des minorités à la société, mais elle a aussi enjolivé les rapports entre les Noirs et les Blancs tout au long de l'histoire. Laferrière (1983) précise qu'au Québec, comme dans le reste du Canada, la tradition était de se féliciter du traitement fait aux Noirs, par rapport à celui que leur réservaient leur voisin du sud, dont la réputation de société esclavagiste, ségréguée et ghettoisée était largement répandue. Pourtant, une telle fierté n'était pas vraiment justifiée car l'absence de conflits majeurs était attribuable au faible nombre d'esclaves et de Noirs au Canada, à la quasi-absence de ségrégation, ainsi qu'à d'autres facteurs extérieurs plutôt qu'à des valeurs progressistes, humanitaires et égalitaires de respect universel, qui auraient été celles des Canadiens. Au contraire, le livre de Gay (1988) trace un portrait bien étoffé du racisme des Québécois de 1750 à 1900 et d'autres auteurs (Laferrière 1982, McAndrew 1996 et Daigle 1992) démontrent que l'opinion des Canadiens de l'époque était équivalente à celle des autres sociétés nord-américaines ou d'Europe de l'ouest.

« Les Canadiens ne réservent pas un bon accueil aux immigrants de couleur. Le racisme global, qui se manifeste, au début du vingtième siècle, par la ségrégation aux États-Unis et par la

---

<sup>11</sup> Dans ce texte il est fait référence à eux par l'expression "groupes minorisés" qui a été présentée en introduction, et qui est aussi répertoriée dans le glossaire en annexe.

domination de l'empire colonial européen sur pratiquement tous les peuples de couleur du monde, contamine aussi les attitudes des canadiens. Ceux-ci en viennent à percevoir les Noirs comme des êtres paresseux, sexuellement trop actifs, potentiellement délinquants et génétiquement inférieurs » (Walker 1984, p.10).

Ceux qui ont alors étudié les Noirs n'étaient alors motivés que par le désir de faire ressortir la différence entre l'attitude des Canadiens – blancs d'origine Ouest européenne – et celle de leurs homologues américains, et de démontrer leur supériorité tout en encourageant un sentiment identitaire fort et proprement canadien (Laferrière, 1982).

Cette section sur l'histoire des Noirs au Québec se terminera par la remarque de Williams (1989), selon laquelle les Canadiens, en excluant de leur propre histoire celle des Noirs, ont tronqué la leur. Contrairement à ce que la croyance populaire semble penser, les Noirs qui arrivent au Québec maintenant rejoignent une communauté qui a 350 ans d'histoire à Montréal, et l'histoire de Montréal concerne les Noirs qui y habitent peu importe depuis quand ils y ont immigré, tout comme elle concerne les Blancs qui y sont arrivés bien après l'époque des empires coloniaux. Pourtant, on associe toujours les Noirs à des immigrants récents possédant une culture différente de celle des Québécois "de souche". Ainsi, à l'instar de ce qui arriva en Angleterre et aux États-Unis, les immigrants blancs ont été assimilés en quelques générations à la population majoritaire, alors que les minorités visibles ont gardé leur statut d'immigrant ou de membre des communautés culturelles "minorisées". Si bien que si la société québécoise n'est pas réellement biraciale – comme le sont encore les États-Unis et comme l'est devenue la Grande-Bretagne – puisque les clivages prépondérants ont longtemps été religieux et sont encore linguistiques, il existe malgré tout une rupture profonde entre les Blancs et les ethnies mises en visibilité (Asiatiques, Noirs, Sud Américains, Indiens, etc.). Les Amérindiens de leur côté, possèdent un statut distinct, mais sont exclus tout autant.

## **4.2 Le Québec dans le Canada : une perspective historique des politiques de gestion de la diversité**

Dans cette section, nous décrivons la naissance de l'État québécois et faisons ressortir son influence sur les relations interculturelles à Montréal. Cette ville, réceptrice de 90 % des immigrants admis au Québec (Baillargeon, 1989), a d'ailleurs dicté les politiques provinciales face à l'immigration et à la pluriethnicité. L'état québécois a pris plusieurs dispositions orientées vers ses besoins. Réciproquement, la réalité Montréalaise est soumise aux dispositions de l'État québécois et à celles de l'État canadien. Comme on ne peut pas parler du contexte québécois sans l'inscrire dans la réalité canadienne globale et vice versa, voici un survol de l'histoire des politiques du Québec et du Canada, ainsi que de l'évolution des mentalités face à l'immigration.

L'histoire du Canada est marquée par des périodes successives d'établissement qui prirent initialement la forme d'une double colonisation, française, puis britannique. Entre ces deux puissances coloniales s'établissent des rapports politiques et économiques qui connaissent plusieurs modifications. Les Canadiens-français, qui sont très nombreux mais qui ont perdu les rênes du pays après la défaite française, luttent contre l'assimilation et y parviennent suffisamment pour que l'entente de 1867, la Confédération canadienne, soit emprunte d'un dualisme qui fait du Canada un pays pluriel tant sur le plan culturel et ethnique que structurel. En effet, on assiste à un dédoublement de la structure sociale en institutions analogues et parallèles, les niveaux provinciaux et fédéraux (Juteau 2000 et Shermerhorn 1970 dans Juteau 2000).

Toutefois, ces deux collectivités s'entendent pour tenir les autochtones à l'écart du pouvoir économique et politique. Elles les enferment dans des catégories légales spécifiques, les parquent

dans des réserves et espèrent leur assimilation éventuelle. Il en est de même pour les descendants d'immigrants, peu importe leur date d'arrivée – entendons par là, autres que les descendants d'Anglais ou de Français. Ils possèdent un statut distinct et formeront des groupes "minorisés" destinés à s'assimiler au groupe majoritaire à plus ou moins long terme.

#### 4.2.1 De l'assimilationnisme au pluralisme normatif

La vague de démantèlement des empires coloniaux qui suivit la Seconde Guerre mondiale, doublée de l'augmentation des flots migratoires et de l'émergence d'un mouvement international de remise en question des formes de domination économique, politique et culturelle, aboutit à l'adoption d'une idéologie pluraliste qui rejette l'assimilationnisme (Pietrantonio, Juteau et McAndrew, 1996). La politique canadienne du multiculturalisme (1971), qui découle de cette délégitimation des pouvoirs des empires coloniaux, propose le modèle de la "mosaïque culturelle" dans lequel les divers groupes ethniques se juxtaposent sans être mélangés comme dans le modèle américain du "creuset" (ou *melting pot*), c'est-à-dire que chacun garde son identité, mais le tout forme un ensemble national nouveau chapeauté par l'identité canadienne (Laferrière 1983, Lecompte, 1983).

De son côté, depuis l'après-guerre, le Québec a changé. Il connaît une forte croissance économique capitaliste, une accélération de l'industrialisation, une évolution sociale ainsi qu'une modernisation et une bureaucratisation de l'appareil d'état. Dans le climat mondial de contestation des modèles dominants, on voit l'émergence d'un nouveau type de nationalisme indépendantiste. Pour les Québécois, il n'est pas question de voir le statut de leur culture se fondre dans un multiculturalisme qui rapprocherait trop la culture québécoise francophone des autres cultures

immigrées. Ainsi naissent les questions de statut particulier pour le Québec, de souveraineté-association ou d'États associés.

#### 4.2.2 Le contexte des années 1970

Au cours des années 1970, devant l'attrait exercé par l'anglais sur les communautés "minorisées" et sur les nouveaux immigrants; et devant le refus de l'État canadien de reconnaître le peuple québécois en tant que nation, l'État québécois se concentre sur la défense du fait français au Canada. La langue française devient le symbole de l'identité des Québécois et représente à elle seule le peuple tout entier. La loi 101 (1977) qui vise la francisation de la vie collective au Québec introduit donc le paramètre d'identification collective de la langue. « La mémoire historique de la communauté canadienne-française n'est plus le critère central de l'identité collective québécoise » (Helly 1996, p.29). En revanche, le partage d'une langue et le respect des institutions politiques en tant que symbole de l'héritage culturel le deviennent. Un premier rapprochement entre les francophones et les immigrants allophones s'effectue alors, en particulier grâce à la mesure obligeant les enfants d'immigrants à fréquenter l'école francophone (ce qui n'était jamais le cas auparavant).

« C'est dans ce contexte que l'on passe de deux nations à deux communautés linguistiques. Canadiens-français et Canadiens-anglais seront remplacés par francophones et anglophones.» (Pietrantonio, Juteau et McAndrew, 1996 p.151-152).

Le Canada devient officiellement un pays bilingue anglais-français. Si les lois canadiennes adoptent le principe d'un choix personnel entre les deux langues officielles plutôt que celui du principe de territorialité en matière linguistique, le Québec, pour sa part, tente d'assurer un certain unilinguisme sur le territoire québécois.

Toutes ces revendications de la part des Québécois ont amené divers groupes sociaux "minorisés" à réclamer eux aussi leur place matérielle et symbolique au sein du Canada (Pietrantonio, Juteau et McAndrew 1996). Mais si le Canada tente de les satisfaire avec le multiculturalisme, le Québec s'oriente vers un modèle de pluralisme ethnique plus convergent, situé entre les modèles américain et canadien, qu'il nomme l'interculturalisme.

« Ce modèle conceptuel ne suppose ni l'intégration à part entière des individus (le *melting pot* américain) ni la juxtaposition prétendument égalitaire des groupes (la mosaïque canadienne), mais une structure hiérarchique construite à partir de deux catégories d'individus : la "nation québécoise" et les "communautés culturelles". » (Juteau et al., 1992, p.56)

Toutefois, si cette politique peut éventuellement faciliter l'intégration structurelle à la société (à l'école, au marché du travail, aux services sociaux, etc.), elle n'a aucun effet sur l'inclusion dans le "nous" collectif des Québécois "de souche". En effet, le discours identitaire québécois – alors souverainiste – exige, de la part des immigrants et de leurs descendants, une allégeance à ce qui constitue la mémoire collective québécoise ; mais en même temps, cette mémoire leur est inaccessible dès lors qu'ils sont traités à part, comme groupes distincts. La langue ayant remplacé la mémoire collective dans le discours politique, son utilisation inclut le sentiment d'allégeance qui unit les Québécois "de souche". Ainsi, en dépit de la bonne volonté de ces politiques, l'intégration réelle et totale des immigrants n'est finalement possible que par la participation à l'historicité canadienne-française.

#### 4.2.3 Conséquences sur le statut et l'intégration des communautés culturelles "minorisées"

L'interculturalisme, tout comme le multiculturalisme se voulait une solution aux revendications d'une appartenance à l'identité québécoise ou canadienne dans la différence. Au Québec, cette politique a débouché sur l'intégration structurelle mais pas identitaire: les membres des communautés culturelles ne sont pas de "vrais" Québécois. Le désir de définir une conception

pluraliste des communautés nationales n'a pas non plus mené au renversement de la hiérarchie entre les peuples dits "fondateurs" et les autres. Certains auteurs (Moodley, 1983 dans Daigle, 1992 ; Pietrantonio, Juteau et McAndrew, 1996) reprochent au multiculturalisme de "culturaliser" la définition des enjeux sociaux, de séparer langue et culture (politique du bilinguisme et des langues officielles au Canada) ou de masquer les inégalités politiques et économiques. Comme l'a souligné Oriol, les diverses formes de pluralisme qui prennent forme dans les sociétés occidentales ont peut-être quelque chose d'hypocrite :

« [Les États] prennent, avec éclats, quelques dispositions pour promouvoir "l'identité culturelle" des minorités ou des immigrants, dans la mesure où ils écartent toute remise en question des dominations qu'ils exercent et des exclusions qu'ils instaurent. » (Oriol 1979, p.20).

Cela dit, les États sont plus critiques de nos jours et les mentalités s'assouplissent un peu face à la diversité et aux mélanges interethniques. Toutefois, les études de Baudouin et Renaud (1991 et 1992) et Chicha-Pontbriand (1989), révèlent qu'il existe encore beaucoup de pratiques d'exclusion dans le domaine économique et de discrimination dans le logement et à l'école. Malgré les mesures déjà prises dans le sens de la réduction des inégalités, le défi pour la société québécoise reste de réduire les écarts qui persistent entre les communautés culturelles et la majorité (Juteau et al., 1992), si le Québec continue de vouloir adhérer à un modèle pluraliste.

De ce survol effectué sur l'évolution des mentalités face à la diversité et à l'immigration ainsi que des politiques de gestion de la diversité on constate la chose suivante. On est passé de l'assimilationnisme à un pluralisme normatif, mais dans les faits, le pluralisme réel qui suppose une réelle égalité culturelle entre les diverses communautés ethniques n'est pas atteint et les cultures des peuples issus des colons français et anglais dominant largement. Au Québec, la culture des descendants des colons français domine depuis les années 1970.

### 4.3 Montréal, une ville cosmopolite

Cette section sur Montréal fait ressortir sa particularité au niveau du maintien des caractéristiques culturelles chez les communautés immigrantes. La rétention culturelle des immigrants est supérieure à celle des immigrants des autres grandes villes d'Amérique du Nord. Voyons pourquoi et quelles sont les conséquences d'une telle caractéristique.

Aujourd'hui, le Canada binational et biculturel est chose du passé. Comme il a été déjà mentionné, le bilinguisme a remplacé le binationalisme, le multiculturalisme et le biculturalisme (Juteau, 2000 ; Helly, 1996; Pietrantonio, Juteau et McAndrew, 1996 ; GRES, 1992). Pourtant, la dualité canadienne a encore des répercussions actuellement et elle est une des causes de la grande rétention culturelle des "communautés ethniques" à Montréal. En effet, avec 16 % d'immigrants, Montréal occupe le troisième rang derrière Toronto et Vancouver (respectivement 36 % et 29 %) en ce qui concerne la proportion de la population représentée par les individus nés à l'étranger. Pourtant, la rétention ethnique de chaque groupe, c'est-à-dire, selon la définition d'Anctil (1984), le maintien de la langue et de la religion d'origine, ainsi que l'endogamie sont sensiblement plus importants que dans les autres villes canadiennes. D'autres auteurs reconnaissent que le niveau de rétention culturelle des collectivités semble, d'après leur propre subjectivité, être plus élevé au Québec qu'ailleurs en Amérique du Nord (Clift-Arnopoulos 1979, Ossenbergs 1964, Kattan 1981, Marsan 1982 dans Anctil 1984 ; Caldwell, 1983 ; Baillargeon et Benjamin, 1981 ; Painchaud et Poulin, 1988). La rétention linguistique allophone est également plus importante à Montréal que dans les autres grandes villes canadiennes (O'bryan, Reitz et Kuplowska, 1976, dans Anctil, 1984). Enfin, la recherche de Meintel (1991) indique que certains groupes, tels que les jeunes de la

deuxième génération, deviennent de plus en plus trilingues, la langue des parents demeurant la langue commune du groupe.

Pour expliquer cette rétention culturelle, Caldwell (1983) et Anctil (1984) mettent de l'avant le phénomène de la "double majorité" représentée par deux pôles identitaires : francophone et anglophone et n'offrant ni l'un ni l'autre une hégémonie politique ou économique. Anctil (ibid.) ainsi que Painchaud et Poulin (1983) proposent aussi que les changements linguistiques survenus entre 1970 et 1985 ont eu pour conséquence de renforcer le maintien des langues maternelles des immigrants, puisque ces dernières sont devenues les seules langues de communication à l'intérieur du groupe.

Meintel (1995) pour sa part, constate que les enfants d'immigrants portugais à Montréal vont de façon marquée vers le trilinguisme, alors qu'ils utilisent la langue du pays à la maison, le français à l'école et l'anglais lors de leurs autres rapports sociaux, et contacts publics, l'allégeance au groupe anglophone n'ayant pas disparue malgré les mesures d'intégration prises par le gouvernement québécois. Dans un article de 1983, Anctil identifie d'autres facteurs qui favoriseraient la rétention culturelle. D'abord, Montréal accueille les immigrants qui veulent continuer leur périple vers l'intérieur du continent depuis le 19<sup>e</sup> siècle. Montréal a un rôle de plaque tournante de l'immigration. Cette profondeur historique aurait favorisé la persistance d'une identité ethnique plus marquée. Mais pour Anctil (ibid.), c'est encore la double majorité qui a permis au départ cet envol ethnique ; la complexité culturelle de Montréal qui s'en est suivie lui a permis de produire une dynamique sociale et économique créative, distincte des autres villes Nord américaines.

Enfin, Louis Le Borgne (1984) rejoint un peu Anctil (1983, 1984) et Caldwell (1982) lorsqu'il explique la particularité du contexte montréalais par le fait que les Québécois n'ont accédé au statut symbolique et idéologique de peuple majoritaire que récemment et par un processus autre que démographique, tout simplement en changeant le territoire de référence (du Canada au Québec). Le Canadien français, qui a été longtemps lui-même l'objet d'études ethniques de la part du groupe anglophone, a récemment renversé la machine et soudainement, devrait oublier ses complexes d'infériorité et considérer les autres minorités comme un peuple majoritaire solidement installé. Or, le Québec n'a pas les moyens d'une politique d'intégration comparable aux modèles d'intégration américain ou canadien. Le Québec n'est pas selon lui, une société politiquement et culturellement très dominante face aux groupes culturels non francophones. Ceci encore expliquerait la faible intégration des communautés culturelles au modèle fragile d'une société "partiellement" majoritaire.

Ainsi, face aux groupes ethniques "minorisés", les Québécois d'origine canadienne française sont parfois déchirés entre deux attitudes. C'est l'argument de la situation "schizophrénique" du Québec d'Anctil (1983, 1984). Celle qui les fait s'intéresser aux groupes ethniques comme un reflet négatif d'eux-mêmes, image insupportable puisqu'elle est faite d'assimilation progressive et d'intégration politique inévitable. La seconde attitude cherche à mieux les comprendre afin de mieux les intégrer. Voilà un processus qui est, pour plusieurs, tout aussi détestable puisqu'il est l'expression, non plus d'une domination subie, mais cette fois imposée. Encore aujourd'hui, où l'idée d'intégration est de moins en moins populaire, (Helly, 1997) le Québec a du mal à définir l'attitude à adopter face aux communautés culturelles "minorisées", et le projet de société qu'il faut favoriser aux côtés de ces groupes. Il s'est souvent fait accuser de racisme, c'est peut-être pour cette raison que les travaux sur la question ethnique se sont faits très discrets concernant les préjugés et les attitudes discriminatoires des Québécois. Heureusement, comme l'a

souligné Louis Le Borgne, « les auteurs issus de ces groupes minoritaires oseront en faire état [des attitudes discriminatoires], pour notre plus grande édification et aussi pour rafraîchir notre mémoire un peu trop sélective » (1984, p. 423).

De leur côté, certains membres des communautés visibles “minorisées” s’expriment sur l’état des relations interculturelles à Montréal. L’un d’eux, Gill (1994) affirme l’inefficacité des mesures de convergence culturelle qui est révélée à travers certaines situations comme celle où un Noir dont la famille vit à Montréal depuis des générations, expérimente les mêmes problèmes de racisme que les enfants des gens qui arrivent tout juste d’Haïti, de la Barbade ou d’ailleurs. Selon lui, peu importe l’intégration différentielle de certains Haïtiens par rapport aux autres, le racisme touche tout le monde. Ainsi, le jeune Noir devra avoir recours à des stratégies personnelles pour s’intégrer et vivre dans la société québécoise. Le regroupement en gang, le refus de fréquenter toute communauté haïtienne ou le fait de s’y accrocher constituent des exemples de stratégies d’adaptation utilisées par les Noirs et les groupes “minorisés” afin de contrer les attitudes de racisme et d’exclusion. Gill (1994) a remarqué à travers son travail comme représentant de la communauté noire anglophone à Montréal, que la deuxième génération et les suivantes faisaient bloc face aux manifestations racistes : elles ne sont absolument pas tolérées et provoquent bagarres et autres conflits. Ceci, seulement, est peut-être le signe que leur condition s’est améliorée dans la mesure où leur milieu leur permet de réaliser l’illégitimité du racisme à leur égard. Amélioration qui est plutôt le fruit de leur travail de revendication, mais qui révèle quand même une tolérance plus grande.

Ainsi, si la fragilité du modèle québécois francophone et la présence d’une double majorité a favorisé la rétention culturelle des immigrants et de leurs descendants, elle n’a pas

nécessairement rendu les Montréalais plus tolérants et ouverts envers les immigrants et les groupes “minorisés”. Voyons justement plus en détail le racisme au Québec.

#### 4.4 Le racisme au Québec

Quelques-unes des caractéristiques du Québec qui viennent d'être identifiées sont à l'origine du type de racisme qu'on retrouve dans cette province. En effet, c'est plutôt en terme *d'ambiguïté identitaire* ou de *lutte contre la disparition*, qu'il faut envisager le racisme québécois – si racisme il y a, en fonction des différentes définitions auxquelles il souscrit de nos jours (McAndrew et Potvin, 1996). Le Québec n'est une société majoritaire que depuis peu; il n'est pas un État souverain et certains pensent encore qu'il existe une double majorité structurant notamment le marché du travail (McAll, 1992 ; Juteau et al., 1992). Le Québec étant traversé par un courant d'affirmation nationale qui ne constitue d'ailleurs nullement un idéal raciste<sup>12</sup> (voir McAndrew et Potvin, 1996), son ambiguïté identitaire réside donc dans son statut politique et sa redéfinition comme société d'accueil pluraliste. Selon ces mêmes auteurs (McAndrew et Potvin, 1996), cette ambiguïté est susceptible d'ouvrir un espace pour le racisme.

En effet, le nationalisme québécois n'apparaît plus, dans ses formes politiques actuelles, aussi porteur de changement social que dans les années 1970 et il comporte un risque de repli sur une identité plus restrictive, moins inclusive. « [S]a capacité de conciliation des dimensions sociales

---

<sup>12</sup> Le nationalisme québécois, selon McAndrew et Potvin (1996), a subi l'influence des courants nationalistes internationaux tout au long du 20<sup>e</sup> siècle. Des années 1930 à la fin des années 1950, il est dit « conservateur ». Il est axé principalement sur la préservation des traditions canadiennes françaises (famille, ruralité, Église). À cette période, le nationalisme québécois se laisse pénétrer de l'antisémitisme du parti d'Adrien Arcand et de certains intellectuels nationalistes de l'époque (Delisle, 1992). À l'inverse, au moment de la « révolution tranquille », le nationalisme se tourne vers la modernisation sociale et économique, le progrès, l'État providence. De plus, au cours des années 1960 et 1970, il prend un caractère anticolonialiste et se rapproche des luttes de libération nationale et du socialisme. La

et culturelles et sa force de mobilisation semblent avoir connu un certain épuisement. » (McAndrew et Potvin, 1996 : 16). Alors, qu'est-ce qui serait en mesure de remplacer ce projet nationaliste, quelle doctrine serait susceptible d'égaliser sa capacité de rassemblement, de ralliement à une cause populaire et de conciliation sociale ? Une doctrine raciste dont il a été prouvé à maintes reprises l'efficacité cohésive par le passé. Selon Stoczkowski (2002), c'est principalement les deux dimensions du racisme, soit le différencialisme identitaire (ou la pensée d'exclusion) ainsi que la domination sociale (dimension inégalitaire) qui parviennent à proposer une réponse et à rétablir la synthèse sociale et culturelle dans un moment où les partis politiques démocratiques manquent d'initiatives. (Wieviorka et al., 1992).

Toutefois, hormis de rares groupes marginaux, le racisme doctrinaire ou celui qui constitue l'idéologie de base de la politique d'un état, n'a pas encore éclos au Québec (McAndrew et Potvin, 1996). Selon une enquête menée par Elbaz et al. (1996), les représentants des communautés haïtienne et vietnamienne de Montréal parlent de discrimination ou de pratiques racistes, mais pas de racisme doctrinaire tel que défini plus haut. D'autres études démontrent le contraire et relatent les plaintes de différents groupes vis-à-vis des policiers, des autorités publiques, des individus ou encore des médias (McAndrew, Potvin, 1996 et GRES, 1992). La documentation québécoise fournit très peu de données issues d'importantes expériences de terrain en comparaison des travaux américains ou européens. « Les études les plus largement documentées ne font pas du racisme un "objet" particulier d'analyse » (McAndrew et Potvin 1996, p.22). Ceci concorde avec l'omission du rôle des Noirs dans l'histoire du Québec et du Canada. Trop préoccupés par le désir de montrer la tolérance des Canadiens, vis à vis des Noirs, et celui de se distinguer des Américains racistes, les

---

littérature québécoise de cette période dépeint le Québécois comme un « nègre blanc » (Vallières, 1968) et le Québec comme un « pays dépendant » (ibid., p. 21).

Canadiens préfèrent ne pas toucher au sujet du racisme afin de ne pas découvrir une société pas si différente de sa voisine du sud sur ce point. La réputation du Canada comme société ouverte et peu raciste tient plutôt du très faible nombre de Noirs y habitant jusque dans les années 1960.

Quelques ouvrages se sont tout de même penchés sur la description du racisme au Québec ou sur les études ayant traité de la perception des Québécois face à l'immigration (McAndrew et Potvin, 1996 ; Helly, 1996, 1997). Plusieurs sont des études basées sur des entrevues et des sondages (CSUM, 1977, 1981, 1985 ; Girard et Manègre, 1988 ; Gagné, 1987 ; SORECOM, 1987, 1989 ; IQOP, 1987 ; SORCOM-CKAC, 1988 ; A. Bernard, 1983 ; Créatec +, 1987 ; Bolduc et Fortin, 1983 ; Beauchamps, 1983 ; Georgeault et Gagné, 1983 ; Monnier, 1983 ; Elbaz et Murbach, 1993, cités dans McAndrew et Potvin, 1996). Le sujet du racisme est très délicat, car dans la pratique il est très difficile d'identifier le passage d'une forme à une autre, c'est-à-dire, de saisir le moment d'émergence ou "d'aboutissement" du préjugé ou de la discrimination raciste (McAndrew et Potvin, 1996). « En deçà de la violence raciste explicite et de la réactivation de la doctrine raciste par des groupes d'extrême droite, les formes relatives du racisme se font plus insidieuses » (ibid., p.21).

Helly (1997) trace un portrait de l'évolution des attitudes de l'opinion publique vis-à-vis des immigrants au Québec depuis les années 1970 à 1997. Elle s'est appuyée sur plusieurs sondages d'opinions pour identifier quelques tendances générales. Elle relate que l'opinion publique est très peu favorable à l'immigration durant les années 1970 parce que les québécois sont persuadés que les immigrants sont des concurrents économiques. Puis durant les années 1980, ce sont les questions de la francisation des immigrants qui prennent le dessus.

« La perception de l'immigration devient directement liée à la perception du statut du français et de comportements considérés "déviant" : vie en réseaux fermés et en « ghettos », usage de langues autres que le français dans la vie privée, faible participation sociale et politique, orientation religieuse militante, criminalité. » (Helly 1997, p. 76)

C'est alors que la priorité devient l'intégration des immigrants à la société québécoise et les immigrants anglophones ou allophones sont moins bien vus. Si la question linguistique est importante au Québec, elle n'est pas la seule cause du racisme. Les Haïtiens francophones sont victimes de discrimination et de racisme. La communauté noire en générale est perçue comme violente et agressive (Laperrière et al., 1991). Les gangs noirs sont craints, ils donnent l'impression aux jeunes Noirs d'être respectés, ils se revalorisent par elles et reprennent certains éléments de pouvoir par rapport aux Blancs qui, en dehors de la gang, leur échappent (ibid.). Des enquêtes menées auprès des policiers de la Communauté Urbaine de Montréal, (Meintel et al., 1997 ; McAndrew et Potvin, 1996) montrent que le racisme envers les gens d'origine antillaise ainsi que celui qui transparaît dans les médias au sujet des "ethnies" en générale est assez important.

Le contexte social, politique et culturel de notre recherche ayant été dépeint, nous pouvons présenter les détails du travail de terrain, les méthodes employées en fonction des buts recherchés et des contraintes environnantes, ainsi que les critères de sélection utilisés et leur justification.

## **4.5 Méthodologie**

Cette section vise à présenter la recherche de terrain, ses buts et les méthodes utilisées. Elle justifie le choix de l'échantillon étudié et mentionne les limites au niveau de l'extrapolation que ce dernier impose. Elle présente la méthode de cueillette des données ainsi que le type d'entrevues effectuées et brosse un portrait des démarches et ajustements qui ont dû être effectués, tant au

niveau de la démarche de terrain que lors des entrevues. À travers ces différents sujets, nous discutons des limites et biais imposés par ces choix méthodologiques, limites qui doivent être prises en compte lors de l'analyse.

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'objectif de la recherche est d'obtenir le portrait du parcours identitaire de quelques métis noirs/blancs vivant à Montréal. En nous appuyant sur l'approche constructiviste de l'identité, nous posons que ces derniers adaptent leur identité au contexte socioculturel global, en particulier aux catégories ethnoculturelles reconnues comme réelles par les normes sociales. Par extension, la trajectoire identitaire des métis interrogés est révélatrice de certains aspects du contexte socioculturel de Montréal. Mais nous savons aussi que la construction des identités dépend beaucoup des expériences personnelles et du contexte social et familial spécifique dans lequel chaque individu évolue. Ainsi, en tenant compte de la trajectoire particulière de chacun, on peut expliquer certaines divergences entre les métis au niveau de la construction identitaire et, en même temps, certains éléments récurrents peuvent émerger, allant au delà des divergences de trajectoire. Avec un échantillon de 14 entretiens, il est impossible d'isoler certains facteurs tel le statut socioéconomique, le genre du parent noir ou le quartier de Montréal et de connaître leur influence sur l'identité ethnoculturelle des métis interrogés. En revanche, les similitudes observées entre les métis interrogés donnent une idée des contraintes imposées par le contexte socioculturel montréalais, bien que la réaction observées chez les métis interrogés ne puissent s'extrapoler à toute la population métis de Montréal. En effet, l'échantillon est très petit et n'est pas représentatif des différentes couches sociales d'une société, donc les stratégies identitaires développées par les métis interrogés sont peut-être dues à certaines de leurs caractéristiques (elles seront décrites plus loin).

D'un autre côté, comme il est posé en hypothèse que les métis noirs/blancs subissent une certaine pression extérieure limitant leurs choix identitaires et la diversité des identités auxquelles ils ont accès, qu'ils peuvent ressentir et exprimer, le travail de terrain vise donc à vérifier si cette hypothèse s'applique et de quelle manière la pression sociale agit sur les sujets étudiés.

#### 4.5.1 Méthode de collecte des données

Pour comprendre le mieux possible les identités des individus, l'entrevue semi-dirigée se rapprochant du récit de vie thématique auprès de métis noirs/blancs semble être la meilleure méthode. Étant donné les thèmes choisis et l'état de la question (très peu de recherches effectuées auprès de tels métis) les entrevues semi-dirigées présentent l'avantage d'être assez souples pour que les sujets plus révélateurs ou plus "parlants" soient abordés spontanément ou soient suffisamment approfondis et ainsi me permette d'identifier les thèmes révélateurs des identités. Selon Cook, Seltiz & Wrightsman, l'entrevue semi-dirigée est aussi « La technique la plus efficace pour la découverte sur des thèmes complexes et chargés émotionnellement et pour l'analyse des sentiments qui pourraient être responsables d'une opinion qui a été exprimée. » (1977, p.293 dans Passerieux, 1990, p.78). Par contre cette méthode présente bien sûr l'inconvénient de dépendre davantage de la relation de confiance établie entre l'intervieweur et le répondant qui risque d'être variable d'un répondant à l'autre, et donc d'affecter le contenu des révélations, certains propos pouvant être plus empreints que d'autres d'auto-censure.

#### 4.5.2 Critères de sélection

Cette recherche porte sur les métis noirs/blancs parce qu'ils réunissent l'héritage d'un peuple au passé d'esclaves et celui d'un peuple colonisateur et dominant. Dans l'imaginaire collectif, l'homme noir symbolise l'antithèse raciale et culturelle de l'homme blanc et donc la mixité

par excellence. De plus, comme le projet tente d'articuler le phénotype avec l'identité et de comprendre les effets du premier sur le second, le métis noir/blanc, généralement marqué physiquement, constitue un sujet idéal. Les participants devaient avoir entre 25 et 35 ans : assez jeunes pour que l'époque de leur enfance et adolescence soit le plus près d'aujourd'hui, mais quand même adultes parce que l'adolescence est souvent une période de crise où les identités sont ressenties et exprimées de façon moins nuancée.

Parmi les autres critères de sélection, il fallait que les répondants soient nés au Québec et si possible à Montréal et ses environs, ou bien qu'ils y aient passé une partie de leur enfance ou adolescence. En effet, étant donné qu'un des buts de notre étude est de comprendre l'influence du contexte sur l'identité, il va de soi que ce dernier doit être le même pour tous les participants. La mise en contexte permet d'expliquer certains des comportements et identités des métis et, réciproquement, leur trajectoire identitaire est révélatrice du contexte montréalais, particulièrement en ce qui a trait aux catégories ethnoculturelles et à leur importance.

Quant au milieu socioéconomique, nous avons choisi de le maintenir le plus possible homogène, la petite taille de l'échantillon empêchant l'évaluation de l'impact des facteurs socioéconomiques sur l'identité. Il ne pouvait être question de comparer par exemple les métis ayant vécu en région rurale ou à l'extérieur de Montréal avec les métis de la métropole, ou encore de comparer l'expérience identitaire en fonction du milieu socioéconomique, parce qu'il n'y aurait eu que trois ou quatre répondants dans chaque groupe. L'échantillon est donc relativement homogène sur ces questions. Ils sont tous issus de parents scolarisés (au moins un des deux possède un baccalauréat, une maîtrise ou même un doctorat) mais la moitié se situent dans la classe moyenne inférieure au niveau des revenus et du type d'emplois (secrétaire, infirmière) alors que l'autre fait

partie de la classe professionnelle (médecin, professeur, politicien). Huit répondants ont un diplôme universitaire, deux ont la moitié d'un baccalauréat et quatre ont arrêté l'école avant l'université parmi lesquelles deux possèdent leur DEC<sup>13</sup>. Tous s'exprimaient en français qui était leur langue maternelle. Nous croyons qu'il est plus important de comparer le parcours identitaire d'individus relativement semblables, car chaque variable supplémentaire diversifie davantage l'échantillon et rend l'élaboration d'hypothèses ou de tendances générales au sujet de la construction identitaire de mépris plus hasardeuse et moins valable. Néanmoins, nous ne prétendons pas à la représentativité et n'extrapolons pas les résultats à d'autres individus que ceux qui ont été interrogés. Nous cherchons avant tout à explorer la variabilité des identités métisses à Montréal et à tenter de comprendre l'expérience de certains d'entre eux.

Si au départ les répondants devaient être à moitié constitués de femmes et d'hommes, et l'origine culturelle du parent blanc devait être québécoise, les difficultés à trouver des répondants – qui sont décrites dans la section suivante (4.5.3) – nous ont contraints à revenir là-dessus. L'échantillon est donc constitué de six femmes et de huit hommes. Quant à la provenance du parent blanc, elle varie beaucoup, (Nouveau Brunswick – Acadie, mais aussi France, Espagne et Italie). Deux répondants sont issus de la même famille. La sœur et le frère ont eu un parcours et une expérience personnelle si distincte que les deux entrevues ont été finalement utilisées bien qu'au départ il avait été prévu de n'en prendre qu'une seule.

Enfin, un des mépris interrogés a été adopté par une famille blanche. De ses parents biologiques, il est mépris noir/blanc, mais comme il n'a pas connu son parent noir, il n'a pas eu de contact avec un héritage mixte. Ainsi, toutes les questions reliées à la gestion d'un héritage mixte et

---

<sup>13</sup> DEC= diplôme d'études collégiales

de deux identités culturelles ne peuvent être adressées au cas de Martin. En revanche, il possède un phénotype qui l'associe à une minorité visible au même titre que les autres métis. Par conséquent, les questions reliées au phénotype et à la pression du regard des autres et des catégories ethnoculturelles qui sont reconnues socialement le concernent lui aussi. D'autant plus qu'il a eu encore moins de contact avec la culture dont il a hérité le phénotype noir que les autres métis. Martin s'est révélé vivre, à bien des égards, les mêmes enjeux identitaires que les autres métis interrogés et c'est pour cela qu'il a été intégré dans l'échantillon. Il faut toutefois souligner que tous les résultats d'analyse portant sur la gestion de la mixité culturelle ne se basent que sur 13 entrevues.

#### 4.5.3 Activités de recrutement des métis et observation

En l'absence d'associations regroupant les métis, nous avons dû procéder au recrutement des répondants grâce à nos propres contacts, par l'intermédiaire de connaissances ou de relations susceptibles de nous mettre en contact avec les types de personnes recherchées ou encore dans des lieux ou événements susceptibles de les attirer. Quatre personnes ont été recrutées rapidement par des connaissances (deux d'entre elles étaient des connaissances personnelles). Une période creuse a suivi alors que personne – ni même les quatre participants – ne donnaient de nouvelles sur les gens qu'ils avaient promis de nous référer. Nous avons donc décidé de mettre des annonces. Nous sommes allées dans une dizaine d'associations africaines et haïtiennes et en avons appelé davantage pour poser des affiches (affiches qui ont été d'ailleurs maintes fois retravaillées en ce qui concerne la présentation visuelle, le "design" et le texte) afin d'augmenter le nombre de "personne ressources" susceptibles de nous référer des métis. Nous avons également pris part à différents événements ou colloques à teneur raciale ou ethnique et à quelques activités ouvertes au public organisées par des organismes haïtiens (par exemple des cours sur l'histoire

d'Haïti et un atelier de formation pour les jeunes mères). Une personne a pu être sélectionnée ainsi pendant la Semaine contre le racisme, lors d'une conférence.

Nous avons ensuite soumis une demande d'aide au centre de recherche d'un CLSC, mais le dossier a traîné longtemps. Il faut dire que nous avons entrepris ces démarches durant l'été et que les bureaux fonctionnent alors un peu au ralenti. Puis, lorsque l'organisme nous a contacté, suffisamment de participants avaient été recrutés. Les démarches pour obtenir l'aide des intervenants du CLSC n'ont donc pas été poursuivies.

Toujours pendant cette période creuse, nous avons tenté de distribuer des prospectus et d'aborder des inconnus dans la rue, mais la réception étant plutôt mauvaise, nous n'avons pas poursuivi. Après quatre mois de stagnation, nous avons même décidé d'offrir 15 ou 20 dollars par entrevue sur les affiches posées dans différents lieux publics des quartiers multiethniques (ex : dans les YMCA, CLSC ou centres communautaires) et avons fait passer une annonce dans un journal de quartier à grand tirage, lors de l'émission haïtienne d'une radio communautaire, ainsi que dans trois journaux d'associations haïtiennes et multiculturelles, en offrant 15 dollars par entrevue. Mais rien de tout cela ne fonctionna. Une répondante fut trouvée par chaîne de messages électroniques envoyés à des listes de courriels. Encore quelques mois infructueux et soudainement les gens qui avaient promis de nous référer des métis se mirent à donner des nouvelles. Chacun de ces nouveaux participants donna ensuite au moins un contact, ce qui fit rapidement grimper le nombre de personnes correspondant aux critères et disposées à participer à l'étude. Toutefois, ces gens référés n'étaient pratiquement jamais des femmes et le parent blanc n'était généralement pas d'origine canadienne française.

En fin de compte, la seule méthode réellement efficace fut celle des filières personnelles qui firent "boule de neige". Seulement deux personnes furent contactées autrement (celle abordée personnellement lors d'une conférence et celle par liste de courriels). Nous en avons conclu que le sujet devait être trop personnel pour que les affichages publics ne fonctionnent, cette méthode ne devait pas inspirer suffisamment confiance aux gens, ce qui paraît, somme toute, assez logique. Par contre, dès qu'un contact humain était établi et surtout lorsque la personne avait été contactée par l'intermédiaire d'un ami en qui elle avait confiance, l'accueil était excellent : les refus ont été très rares, et plusieurs personnes ont manifesté de l'enthousiasme à participer. Il faut ajouter que les répondants contactés à travers des amis n'avaient pas à appeler eux-mêmes, alors qu'avec la méthode par affichages publics, ils devaient prendre eux-mêmes l'initiative de nous appeler. Cette petite nuance a pu faire toute la différence.

Trois femmes ont néanmoins plus ou moins refusé de participer lorsque nous les avons contactées. Deux d'entre elles ont omis de rappeler à chaque fois que nous les avons relancées, se justifiant en invoquant le manque de temps; et une refusa ouvertement en disant qu'elle n'avait pas envie de parler de son identité à ce moment là. Ce dernier point va dans le sens contraire des autres recherches par entrevue où les femmes étaient généralement plus faciles à recruter que les hommes. Ajouter à cela le fait que la distance entre la chercheuse et la répondante aurait du être réduite étant donné notre statut commun de femmes, ce fait est d'autant plus intrigant. Nous élaborerons sur cet aspect dans l'analyse car d'autres éléments distinguent les femmes des hommes interviewés.

Même si les différentes démarches qui ont été effectuées n'ont pas été efficaces pour le recrutement, elles nous ont fait découvrir le milieu des associations et des centres communautaires

haïtiens et africains de Montréal, ce qui nous a informés et rendus plus efficaces et crédibles en entrevue.

#### *A Observations*

Avant de déclarer forfait au sujet de l'absence d'associations de métis noirs/blancs, nous en avons recherché un peu partout et avons trouvé quelques sites internet dédiés aux métis noirs/blancs. Un des sites invitait les métis du monde entier à se rassembler sous une bannière commune et, arborant un ton révolutionnaire, il proposait de donner à cette identité une dimension politique et un drapeau. L'autre site versait plus dans l'analyse de la situation identitaire des métis. Il y avait un sondage à remplir par des métis avec une "pseudo-conclusion" (c'était le terme utilisé) temporaire sur les résultats du sondage. Le premier était un site américain et le second, français. Les renseignements tirés de ces sites seront éventuellement pris en compte dans l'analyse des résultats du terrain, mais davantage à titre d'informations améliorant nos connaissances générales au sujet de la mixité noire/blanche actuellement, et non comme données de terrain.

Enfin, nous avons participé à un colloque s'étalant sur deux jours ayant pour titre : "Situations créoles : pratiques et représentations". Cette activité nous a permis d'élargir nos connaissances sur les débats théoriques actuels au sujet des métissages et de la créolité. Mais les présentations ne se basaient pas sur des recherches qualitatives ni quantitatives, il s'agissait plutôt de réflexions et de discours théoriques.

#### 4.5.4 Déroulement des entrevues

Les entrevues ont eu lieu entre janvier et septembre 2003. Lorsque les échanges n'avaient pas lieu dans des cafés ou des cafétérias (cinq d'entre eux ont eu lieu dans des cafés ou dans des cafétérias), ils étaient effectués au domicile des répondants (six) ou à leur lieu de travail (deux). Un

seul a été effectué chez la chercheuse. Les entrevues étaient enregistrées au magnétophone et garantissaient l'anonymat aux répondants. Certaines ont duré une heure, d'autres trois, mais la majorité ont duré un peu plus de deux heures. Ce furent des moments d'échanges très intéressants, les réponses d'abord brèves et froides ont rapidement évolué vers des réflexions et commentaires de plus en plus personnels et détaillés. Nous avons alors réalisé que nos questions touchaient les participants à des points sensibles et qu'ils étaient généralement contents, voire soulagés de s'exprimer sur ces sujets, sur une expérience qui semblait trop rarement partagée. Ils ont aussi montré de l'intérêt à connaître nos conclusions.

Comme la confiance grandissait tout au long de l'entrevue, nous avons eu l'impression que les propos devenaient plus sincères et moins collés à ce qui est généralement tenu pour normal dans la société et moins proche de ce qu'ils veulent revendiquer comme identité. Petit à petit, les répondants semblaient livrer davantage de ce qu'ils ressentaient et pensaient et non plus ce qu'il est plus commun et approprié de dire. Nous avons donc beaucoup encouragé les anecdotes, remarques et commentaires spontanés, afin d'obtenir des témoignages le plus possible révélateurs de ce qu'ils considèrent comme leurs enjeux identitaires majeurs et éviter de n'avoir de renseignements que sur les sujets choisis et abordés par nous, que nous aurions jugés pertinents pour eux. Bien sur les commentaires des répondants étaient orientés vers le sujet des identités métisses et maintenus dans les questions raciales et culturelles, mais à l'intérieur de ces thèmes, un maximum de liberté leur a été octroyé. Nous avons également tenté, par des questions de précision, de bien comprendre tous les commentaires reliés de façon indirecte aux questions de l'entrevue que les métis ont faite. Ce sont ces commentaires qui ont fourni le cœur de notre analyse.

C'est donc à travers les conversations plus informelles que leurs opinions et leurs identités nous ont apparu les plus articulées et complètes. Toutefois, les réponses plus courtes et moins personnelles qu'ils ont données au début, nous ont donné une idée de ce qu'ils considèrent eux-mêmes comme des "bonnes réponses" ou des réponses acceptées généralement par les autres, et en l'occurrence par une chercheuse en science sociale. Toutefois, même lors des commentaires spontanés et plus personnels, il est évident que le contexte d'une entrevue constitue un important biais qui influence les réponses des métis, et que notre état de femme blanche a dû orienter aussi les propos de façon significative. Également, en tant que femme d'origine française née au Québec, nous partageons avec eux un type de métissage. Certes, il n'est pas racial, mais nous avons été surprise d'entendre les répondants nous inclure parfois dans la même catégorie qu'eux. Une certaine identification commune a été ressentie par moments, favorisant probablement la confiance ou l'honnêteté ou diminuant les réticences à tout le moins. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, les répondantes filles ont été plus difficiles à recruter, toutefois celles qui ont accepté ont donné les entrevues parmi les plus riches. Toutefois on ne peut dire qu'il y ait eu une différence significative au sujet de la confiance entre les entrevues des hommes et celles des femmes. La confiance s'établissait facilement avec les uns et les autres et variait selon les individus plutôt que selon le sexe.

#### 4.5.5 Genre de données collectées

Cette étude étant exploratoire, le guide d'entrevue touchait à tous les sujets qui, selon les autres recherches sur le sujet et sur les couples mixtes, risquaient de caractériser l'expérience identitaire des métis noirs/blancs. Rapidement, il est apparu que certains thèmes, comme la gestion de l'héritage culturel mixte ou l'adaptation à la culture québécoise, ne constituaient pas des enjeux identitaires importants pour eux. En revanche, d'autres thèmes comme la confrontation entre leur

identité culturelle et raciale, ainsi que les questions d'assignation par les autres d'identités ethnoculturelles spécifiques, généraient des réponses complexes et enflammées, qui débouchaient sur de longs développements et commentaires spontanés. Nous avons alors posé davantage de questions sur ces thèmes et cherché à connaître dans quels domaines ou sur quels plans exactement leur mixité était plus difficile à définir et à vivre, s'ils avaient des moments de tensions ou de malaises identitaires ou encore s'ils vivaient certaines frustrations par rapport à leur identité métisse. Dans ce cas, nous avons posé des questions sur les moyens par lesquels ils étaient parvenus à résoudre ces malaises ou tensions, et pourquoi ils n'y étaient pas parvenus, si tel était le cas. Sinon, nous voulions également identifier les aspects de leur identité qui avaient été vécus sans heurt.

C'est ainsi que des sections ont été largement réduites (comme celle de leur attachement à chacune des cultures de leurs parents et de la gestion de ce double bagage culturel), alors que d'autres ont constitué la majeure partie des entrevues (comme celles portant sur la perception des autres, sur l'impact du phénotype sur leurs identités). Comme les questions portant sur leur mixité raciale ont été plus fertiles que celles sur la mixité culturelle, au reste très peu considérée comme "double" par les métis, l'attention a été mise sur la manière dont leur différence phénotypique les affectait et comment ils y réagissaient. Plus précisément sur ce dernier point, quelles stratégies identitaires adoptent-ils pour diminuer ou rentabiliser les effets de leur différence visible ? Enfin, les répondants ont été bavards sur la question du cosmopolitisme montréalais et des attitudes raciales ambiantes.

### *B Le questionnaire*

Au départ le guide d'entrevue était divisé en sept sections sensiblement égales en importance. Il était inspiré de la recherche sur la transmission culturelle dans les couples mixtes

élaborée par Meintel, Le Blanc et Le Gall (2002-2005). La première section, informations socio-démographiques, était composée de questions fermées (qui attendent un oui ou un non, une date, un mot), alors que les autres comportaient presque principalement des questions ouvertes. La seconde partie intitulée "Histoire du couple parental mixte" cherchait à connaître les circonstances de la rencontre et du mariage par rapport à l'accueil du conjoint par les familles et les milieux et les raisons de l'union. Venait ensuite une partie sur l'attachement du répondant aux valeurs du pays de chacun des ses parents, la spécificité de la culture qu'ils définissent comme la leur, ainsi que le rôle des parents et des grands-parents dans la transmission de la culture. Les réponses à cette section ont toujours glissé vers l'attachement à la culture québécoise et l'ignorance à propos de ce qui pourrait être considéré comme haïtien, africain ou québécois. Les répondants étaient mal à l'aise ou refusaient de définir ce qui était québécois, haïtien ou africain, sauf qu'ils ont mentionné pas mal de traits qu'ils considèrent typiques d'une ou de l'autre des cultures plus tard à travers les commentaires et anecdotes spontanés, si bien qu'il semble que leur incapacité à donner leur opinion sur les spécificités des cultures de leur parent tient davantage du refus de contribuer à renforcer des stéréotypes que d'une réelle ignorance.

Les sections portant sur les fréquentations ainsi que celles portant sur leur description de la société québécoise ont engendré de longues réponses et beaucoup de commentaires. Dans cette section, des anecdotes déterminantes sur leur acceptation ou leur rejet dans certains milieux sont ressorties. Nous en avons appris sur les expériences qui ont été déterminantes pour eux, mais aussi sur leurs idées et stratégies identitaires en société, en fonction de leurs amis proches, famille ou par rapport aux regards extérieurs des inconnus.

Le guide d'entrevue est annexé à la fin du mémoire. Cependant, dans la majorité des cas, les questions ont été posées différemment, et des questions de précision, de clarification ont été ajoutées. L'ordre n'a pas été respecté systématiquement non plus. Au fil des entrevues, afin de mieux saisir les enjeux identitaires des répondants, nous avons par exemple,

- Souvent demandé quelles étaient les raisons qui ont mené à la situation décrite
- Insisté sur la mise en contexte de toutes les affirmations (est-ce que tu penses ou agis ainsi tout le temps ou dans quelles circonstances ? pourquoi ? aurais-tu agi ainsi dans telles autres circonstances ailleurs ?)
- Tenté de comprendre dans quelle mesure leur identité était contrainte, dépendante du contexte, des gens et comment, par quoi.
- Essayé de connaître les valeurs, principes, opinions et idées qui sous-tendent leurs actions.
- Demandé comment ils se percevaient eux par rapport à différents groupes. Quelle était la différence entre eux, leur famille et les autres québécois "de souche" au niveau de la culture, des valeurs, des idées et des habitudes de vie
- Demandé s'ils se sentaient au fond d'eux différents ou à l'inverse si la différence était plutôt dans les yeux des autres
- Tenté de comprendre les catégories qu'ils faisaient et le sens des termes ethniques qu'ils utilisaient. Racialisaient-ils la culture, leur identité, ou séparaient-ils la culture du phénotype?

Tous ces réajustements et questions de précision ont permis d'atteindre une meilleure compréhension non seulement de leur parcours identitaire et de la construction des leurs identités ethnoculturelles, mais également des raisons qui peuvent expliquer ces parcours identitaires. Dans les deux prochains chapitres nous présentons et analysons les résultats d'analyse.

## *CHAPITRE V : Description des identités*

### **5.1 Méthodologie de l'analyse et présentation des participants**

#### 5.1.1 Méthodologie de l'analyse des entrevues

Avant de débiter l'exposé de l'analyse des entrevues, il nous faut expliquer quelle méthode nous avons utilisée pour l'effectuer et présenter également les métis interrogés. Une fois les entrevues transcrites (environ 400 pages de transcription), nous avons tenté de dégager des thèmes principaux en comparant les entrevues entre elles, et avons fait ressortir les similitudes et les divergences. Nous nous sommes ensuite penchés sur les facteurs pouvant expliquer ces divergences et similitudes et avons décidé qu'ils pouvaient être séparés en deux catégories : d'une part la trajectoire individuelle, les expériences personnelles et le caractère de chacun ; et d'autre part, le contexte socioculturel global et la pression des catégories ethnoculturelles reconnues dans ce contexte.

À cette étape, plusieurs remodelages et réorganisations ont du être faits jusqu'à ce que la structure de l'analyse ressorte de façon claire. Il existe de grandes similitudes entre les identités des répondants, mais la façon de les exprimer est très différente, si bien qu'au premier abord, rien ne semblait pouvoir être tiré comme traits généraux. Sur plusieurs aspects, les métis ne tiennent pas du tout le même discours, mais les trajectoires identitaires retrouvées ne suivent que deux ou trois tendances. Par exemple, nous avons découvert que les répondants sont semblables entre eux concernant les raisons de leurs difficultés à se définir et à vivre leur mixité, mais ils varient dans la manière de résoudre certains malaises ou frustrations. Ils n'y parviennent d'ailleurs pas tous aussi bien.

Lors de l'analyse, nous nous sommes inspirés de certains des modèles théoriques présentés au début du mémoire que nous résumons au début et à la fin de chaque chapitre d'analyse. De plus, tout au long du processus, nous avons utilisé deux méthodes de réflexion, soit une méthode inductive, qui consiste à dégager les grandes lignes pouvant être tirées des réponses obtenues, et une méthode plutôt déductive qui vérifie la compatibilité entre les théories présentées dans le cadre théorique et les dires des métis interrogés. Pour expliquer les résultats d'analyse nous invoquons soit le contexte social et culturel environnant, soit leur trajectoire personnelle. Nous avons déjà présenté le contexte québécois, il reste par conséquent à présenter les métis participants et leur histoire.

#### 5.1.2 Présentation des métis participants

Avant de les présenter individuellement, nous aimerions faire ces deux commentaires généraux : tous ont eu une très bonne relation avec leur mère et aucun n'est allé plus de deux semaines dans le pays du parent noir. Plusieurs n'y sont même jamais allés.

**Elen** : Elle a 24 ans, possède un baccalauréat en mathématiques avec un mineur en économie. Elle vient de se marier à un Haïtien. Elle a adhéré à la culture haïtienne vers la fin du secondaire et est devenue très pratiquante dans la religion protestante. Elle a vécu dans Cartierville et est maintenant installée à Laval. Sa mère est française, a immigré à Montréal à l'âge adulte et s'est mariée avec un Ghanéen immigré aussi à l'âge adulte à Montréal. Leur union n'a duré qu'un an et demi. Elen n'a rencontré son père qu'à l'âge de 17 ans, de sa propre initiative. Elle n'a pas aimé son expérience.

**Ricardo** : Il a 31 ans, a deux DEC (diplôme d'études collégiales en sciences humaines et une technique en informatique). Il a un demi-bac en musique. Il travaille en informatique et en chant à son compte. Célibataire et sans enfants, il a grandi et est toujours dans les quartiers Rosemont et Petite-Patrie. Sa mère est espagnole et son père haïtien. Son père est mort quand il avait quatre ans.

**Rick** : Il a 28 ans et possède un baccalauréat en mathématiques, option actuariat. Il a toujours travaillé pour des cabinets de services financiers. Il est célibataire et a toujours vécu à Montréal dans huit quartiers différents. Sa mère est québécoise (Trois-Rivières) et son père zaïrois (ou congolais). Ses parents ont divorcé quand il avait trois ans, ils ont eu la garde partagée jusqu'à ce que son père parte à Québec (vers 13 ans).

**Jean** : Il a 25 ans, a un baccalauréat en philosophie et en littérature, et voudrait faire une maîtrise en littérature. Pour l'instant, il est libraire. Il est célibataire, a été élevé à Laval et habite à Montréal, sur le Plateau depuis qu'il a quitté sa mère, c'est-à-dire depuis environ 5, 6 ans. Sa mère est québécoise des Cantons de l'Est. Son père est arrivé d'Haïti sans avoir terminé ses études en droit en Haïti, mais, arrivé ici, il n'a pas voulu recommencer ses études. Ses parents se sont séparés quand Jean avait 10 ans. Les parents ne se parlent plus. Il a trois sœurs et il est le seul à voir son père, qu'il ne trouve quand même pas très sympathique.

**Nathalie** : Elle a 24 ans, a fini un DEC en lettres et cinéma et travaille dans une animalerie. Elle est célibataire et a toujours vécu à Outremont. Son père est haïtien et sa mère, gaspésienne. Ses parents se sont séparés lors de son adolescence. Les relations avec son père ont été très tendues et le sont encore. C'est la seule qui affronte son père parmi ses trois sœurs.

**Stéphanie** : Elle a 28 ans, a fait un DEC en psychologie et a fait la moitié d'un baccalauréat en sexologie. Elle a presque toujours vécu à Laval mais est allée à l'école et travaille à Montréal. Elle est mère monoparentale d'un enfant dont le père est blanc. Sa mère est montréalaise et son père haïtien. Ses parents ont divorcé quand elle avait 14 ans. Elle a été un peu traumatisée par l'éducation de son père avec lequel elle n'a plus de relation.

**Étienne** : Il a 25 ans et c'est le frère de Stéphanie. Il a fait une maîtrise en comptabilité et travaille dans ce domaine. Il est en union de fait avec une Québécoise et vit encore à Laval.

**Anna** : Elle a 30 ans et termine un doctorat en communication. Elle est en couple avec un Québécois et a toujours vécu à Montréal. Son père est haïtien et sa mère montréalaise. Ses parents sont encore ensemble et elle a une très bonne relation avec les deux.

**Sophie** : Elle a 34 ans, a fait une maîtrise en sociologie et a travaillé en Afrique pour des organismes d'aide humanitaire et de coopération internationale. Elle travaille maintenant dans un organisme communautaire à Montréal. Elle a été mariée à un Noir d'Angleterre, mais en est divorcée. Sa mère est québécoise blanche francophone et son père est un montréalais noir dont les parents ont immigré des Antilles vers le Canada. Ses parents sont encore ensemble et elle a une bonne relation avec eux.

**Nicolas** : Il a 25 ans, n'a pas terminé son cégep et tente de percer comme musicien. Il a toujours vécu à Montréal et est célibataire. Sa mère est acadienne et son père haïtien. Ses parents se sont séparés quand il avait 19 ans. La relation avec le père a été tendue, mais elle est bonne maintenant.

**Myriam** : Elle a 27 ans et a un DEC professionnel en technique bureautique et travaille dans ce domaine. Elle est mariée à un Haïtien et a un enfant. Son père est italien et sa mère haïtienne. Ses parents sont encore ensemble et s'entendent très bien. Elle même a une très bonne relation avec ses parents. Elle évolue dans le milieu haïtien protestant et est une amie d'Elen.

**Martin** : Il a 26 ans et a commencé deux DEC : sciences pures et cinéma. Il est né à Laval et y a vécu jusqu'à 18 ans puis il a vécu à Montréal. Il a été adopté par une famille de Québécois blancs vers deux trois semaines. Il a trois sœurs et un frère qui ont été aussi adoptés. Il a une relation tendue avec ses parents et les voit le moins souvent possible. Il est la 'bête noire' de la

famille. L'entrevue avec Martin n'est utilisée que dans l'analyse qui concerne la gestion du phénotype, le racisme et la mixité raciale et non dans le domaine de la mixité culturelle, puisqu'il n'a connu que le modèle parental québécois.

**Grégoire** : Il a 24 ans, a un baccalauréat en anthropologie et en fait un autre en technique du son. Il a étudié en musique aussi. Il est né à Québec et y a vécu jusqu'à 22 ans. Il vit actuellement à Montréal, en étudiant célibataire. Son père est capverdien et sa mère québécoise de Québec. Son père est mort lorsqu'il avait 20 ans.

**Bertrand** : Il a 36 ans, et possède un doctorat en psychologie industrielle. Il enseigne à l'université. Il a toujours vécu à Montréal et est célibataire. Son père est un médecin haïtien qui a immigré ici en passant par les États-Unis et le Mexique. Sa mère est québécoise. Ses parents sont encore ensemble et il a une bonne relation avec eux.

## 5.2 Description des identités

### 5.2.1 Résumé de la théorie sur la mixité

Ce premier chapitre d'analyse des données s'appuie sur les approches contemporaines de la mixité dans la mesure où nous ne supposons pas a priori que les métis vivent un déchirement identitaire entre les identités ethnoculturelles qu'ils ont hérité de chacun de leur deux parents, et parce que nous cherchons à comprendre comment ils gèrent leurs identités. Dans cette section, nous faisons ressortir quelques tendances principales quant à la façon dont les jeunes interrogés décrivent leurs identités ethnoculturelles et regardons si elles correspondent plutôt au modèle américain ou se rapproche de celui retrouvé dans les Caraïbes et au Brésil.

Rappelons brièvement que le courant américain aborde la mixité des métis noirs/blancs sous un angle racial et considère que ces métis devront se confronter à une société fortement biraciale. Par conséquent, les métis ont des choix identitaires raciaux difficiles à effectuer ce qui les place dans une situation socioculturelle particulière où ils possèdent des identités raciales hors norme. À l'inverse, dans les Caraïbes et au Brésil, la mixité raciale et même culturelle ou ethnique

n'est pas perçue comme problématique puisque les catégories sociales ne sont pas structurées selon deux ou trois races, cultures ou ethnies pures bien distinctes. Par conséquent, les métis noirs/blancs n'ont pas un statut spécifique et ne sont pas plus métis ou mixtes que les autres.

Ainsi, dans ce chapitre, les réponses des métis aux questions suivantes sont présentées. Se définissent-ils une identité métisse formée de diverses dimensions ? ou s'identifient-ils plutôt selon une identité unique et homogène ? Se considèrent-ils métis, dans quelle mesure ? Et sur le plan racial ou culturel ? L'union du blanc et du noir entraîne-t-elle des identités marginales et des individus déchirés, exclus des deux groupes, comme les théories américaines l'ont longtemps soutenu ou plutôt des identités harmonieuses ? La gestion des identités multiples par les métis donnera également une idée de l'importance relative des catégories ethnoculturelles au Québec, et plus précisément à Montréal. Nous tirerons quelques hypothèses à ce sujet à la fin du chapitre.

Par rapport à la mixité culturelle, nous regardons enfin si les expériences des métis sont très variables comme certaines études sur les enfants de couples mixtes en France l'ont suggéré (Varro, 1980, 1995 ; Barbara, 1993 ; Philip-Adish, 1993). Y a-t-il rejet d'une des identités parentales vers la recherche d'une monoculture ? Font-ils une recomposition personnelle des deux identités culturelles parentales jusqu'à élaborer une culture et une identité tierce, transcendant la somme des parties dont elle est composée ? Ou encore gèrent-ils plusieurs sentiments d'appartenances ? Bref quelle est ou quelles sont leurs options et leurs choix face à leur mixité culturelle ?

Nous commençons par organiser les réponses des métis interrogés puis nous interprétons certains résultats en fonction des théories sur la mixité, sur l'identité et en fonction du contexte

québécois. Dans la mesure où nous analysons la gestion par les métis de leurs propres identités, nous souscrivons à l'approche constructiviste, c'est-à-dire que nous considérons que l'identité n'est pas donnée et à jamais figée, mais qu'elle est malléable et fluide et que les individus ont un certain pouvoir de la transformer. L'approche constructiviste affirme que l'identité est forgée à travers les expériences de socialisation des individus et qu'elle dépend du contexte. Nous supposons également que l'identité est plurielle ou multidimensionnelle et qu'elle varie en fonction du désir des sujets de s'adapter aux différentes situations d'interaction dans lesquelles ils se trouvent.

### 5.2.2 Terminologie

Afin de mieux saisir le point de vue des métis noirs/blancs et de mettre en perspective leurs affirmations, nous commençons cette analyse par une description du sens que les métis de l'étude donnent à certains libellés ethniques clés. Lorsque certains termes sont décrits comme équivalents, ceci ne signifie pas que les répondants les considèrent comme de parfaits synonymes. Simplement, durant les entrevues, ils utilisent indifféremment l'un ou l'autre des termes. Le fait que les définitions de certains libellés varient d'un individu à l'autre et que les métis ne donnent pas tous le même sens aux termes, n'implique pas que leur opinion et leur identité diffèrent automatiquement. Au contraire, un même sentiment a souvent été décrit ailleurs, sous un autre concept et dans des termes différents.

Les chapitres d'analyse s'occupent de faire ressortir ce genre de similarité au-delà du discours et des définitions. Il est toutefois important d'exposer ici l'analyse comparative de leur utilisation des libellés ethniques afin d'éviter toute confusion lors de l'analyse identitaire qui comporte plusieurs citations, mais aussi afin de comprendre comment ils conçoivent des termes cruciaux tels que mixité, race, couleur, noir, blanc, mulâtre, culture québécoise, etc., ce qui

constitue les bases de l'analyse de leurs identités. Il faut noter que tous ces sens ont été trouvés à travers l'ensemble de leur discours et il est très rare que les répondants aient donné une définition en bonne et due forme de ce qu'ils entendent par telle ou telle expression. Les définitions suivantes renseignent donc sur le sens qu'ils semblent donner, en fonction du contexte de leur utilisation, à certains libellés ethniques et non lorsqu'ils les définissent officiellement.

### **Mulâtre**

Ils ont tous répondu qu'ils étaient et se définissaient effectivement comme mulâtres, mais très peu ont donné une dimension identitaire au terme. Le terme décrit une réalité biologique ou héréditaire, un fait, un état, mais il ne renvoie pas à un contenu culturel, ni à une forte solidarité ou à un sentiment d'appartenance. Toutefois Grégoire, Martin et Ricardo ont parlé d'une légère solidarité entre mulâtres qui provient du regard des autres. Ils sentent une certaine connivence entre mulâtres, parce qu'ils vivent la même chose, même si par ailleurs ils peuvent être très différents. C'est un léger lien de solidarité entre les mulâtres qui vivent une situation semblable de marginalité face aux autres groupes ethniques, mais qui ne relève pas du niveau d'appartenance comparable à celui envers une collectivité reconnue et constituée.

Martin : « y a un genre de connivence entre des personnes comme ça, parce qu'on est un peu "fuckés". D'autres en revanche le nient : Jean qui dit que ça apporte rien de particulier d'être mulâtre et que ça ne veut rien dire. »

Si Stéphanie, Ricardo, Étienne, Nicolas, Nathalie, Jean, Bertrand, Myriam et Martin, disent s'identifier aux mulâtres, c'est seulement après que le mot ait été suggéré dans les questions. Auparavant ils s'étaient plutôt identifiés spontanément et de façon prioritaire aux Québécois, se décrivaient ensuite comme biculturels, d'origine étrangère, noirs ou encore ne s'associaient à aucun groupe. Dans tous les cas ils préféraient répondre aux questions sur leur origine en expliquant précisément d'où venaient leurs parents. Ainsi Grégoire disait :

« Ben c'est mulâtre que je dis, afro-qubécois, je dis ça des fois. Mais tout ça je me tanne, quand je parle au monde, tout de suite je le dis: ma mère est blanche et elle vient du Québec, mon père est noir et il vient du Cap vert. »

et Bertrand<sup>14</sup> : « 2 Ben, écoute moi je dis, je suis québécois de descendance haïtienne. D'abord je dis québécois, pis si on me dit "oui mais... ?" ben là je dis descendance haïtienne, mais je dis toujours québécois. 1 Ok, mais là on pourrait croire que tes deux parents sont haïtiens  
2 Ouais, ben là, j'explique : mon père est haïtien, ma mère est québécoise. »

Il n'a pas été question de ce terme dans les entrevues avec Elen et Sophie. Quant à Stéphanie et Anna elles semblent tenir au terme "mulâtre" et se sont toutes deux identifiées spontanément comme des "Québécoises mulâtres", la première parce qu'elle refuse son côté noir tout en sachant qu'elle est perçue comme telle et qu'elle ne peut se déclarer blanche, alors que la seconde se réclame du terme plutôt pour affirmer son ethnicité qui, selon elle, a tendance à passer inaperçue. C'est aussi une revendication politique visant à légitimer la situation des Québécois ethniques : elle souhaite qu'ils soient considérés comme des Québécois au même titre que les autres et pour le prouver, elle se déclare québécoise et affirme avec fierté son ascendance haïtienne en se définissant comme "mulâtre", ou "mulâtresse" plus précisément.

Martin, quant à lui, associe "mulâtre" à "noir", car pour lui ces mots décrivent tous deux une minorité visible, tout comme les termes "basané" ou "coloré". « 1 Tu te sens noir ou mulâtre ?  
2 c'est la même chose ». Nicolas dit que "mulâtre" c'est pas une couleur, dans le sens que c'est pas une "race" reconnue : « Tsé t'as le blanc, t'as le noir, les gens ils te voient comme ça. » Et Ricardo disait pour sa part: « ben oui mulâtre, mais si je devais choisir entre noir et blanc... », ce qui prouve qu'il pense devoir choisir.

---

<sup>14</sup> Lorsque les chiffres 1 et 2 sont utilisés, c'est que nos questions et commentaires font partie de l'extrait. 1 signifie que nous parlons et 2 que ce sont les propos du répondant.

À peu près tous ont trouvé que les deux termes étaient un peu équivalents quand ils sont utilisés dans le sens de la perception par les autres Blancs, sauf Anna et Nathalie qui pensent ressembler plus aux Blancs et être perçues comme différentes des Noires, même par les Blancs.

### **Métis**

Pour tous, le terme réfère plutôt aux Québécois avec une origine amérindienne, sauf pour Bertrand. Ce dernier ne distingue pas "métis" de "mixte" ni ces deux derniers de "mulâtre", termes qui désignent le mélange de différentes ethnies. C'est que le terme "métis" pour désigner les enfants de couples mixtes noirs/blancs provient du contexte français dont notre approche théorique s'inspire largement – et avec elle les concepts qui y sont associés. Mais au Canada, le terme "métis" désigne officiellement le mélange entre Amérindiens et Blancs. Toutefois, les répondants comprennent que "métis" peut être l'équivalent de "mulâtre", alors ils disent : "oui, je me sens métis", de la même manière qu'ils se sentaient mulâtres : c'est un fait, un état et non une affiliation identitaire associée à un contenu culturel. Disons que les répondants (et ils sont encore une fois unanimes là-dessus) se sentent métis ou mulâtres, dans la mesure où on leur rappelle tout le temps qu'ils sont différents. Alors, malgré une éducation et une culture presque exclusivement québécoise, ils se sentent différents des Québécois francophones "de souche" et différents aussi des Haïtiens ou Africains de Montréal ou d'ailleurs. Ce qui n'implique pas pour autant l'existence d'un contenu culturel et d'une identité précise associée aux métis, ni d'un lien de solidarité implicite entre métis.

Reste que les participants affirment être pris pour des Noirs par les autres Blancs et que leur identité culturelle est québécoise, dans le sens qu'ils adhèrent entièrement à la culture québécoise avec quelques bémols : ils possèdent une plus grande ouverture à la diversité et

valorisent davantage la solidarité familiale. Donc, quand ils répondent tous se sentir effectivement métis, il n'y a pas de contenu identitaire associé au terme, mais cela signifie simplement qu'être métis vient du fait de sentir que les autres les trouvent différents. Toutefois Myriam s'éloigne de ce modèle puisqu'elle n'a pas une identité québécoise (blanche "de souche"). Elle s'identifie et s'associe d'abord aux québécois d'origine haïtienne.

### **Mixte/ Mixité**

Seulement quelques individus ont utilisé le terme, généralement pour évoquer leur double héritage ou le fait que leurs parents constituaient un couple mixte. C'est le cas de Rick et d'Elen. Nathalie dit "couple multiculturel" ou "biculturel" car un couple mixte pour elle est un couple qui se différencie des autres de manières variées (homosexualité par exemple), c'est donc plus large que multiculturel. Elle dit aussi des "biculturalistes" pour parler des enfants de couples mixtes. Étienne dit qu'il est mixte pour parler du fait qu'il est peut-être sensible à d'autres valeurs, bien qu'au fond il ne se sente pas différent d'un Québécois. Elen dit qu'elle est en couple mixte avec son mari haïtien.

La question de "qu'est-ce que la mixité" n'a pas été posée ni systématiquement, ni avec insistance, il est donc arrivé qu'aucune réponse ne soit obtenue. Le fait que les répondants ne comprennent pas la question ou qu'ils y répondent à côté peut être révélateur d'une absence d'opinion concernant le terme en question. Ainsi, dans les entrevues avec Nathalie, Myriam, Stéphanie, Elen, Ricardo, Martin, Nicolas et Sophie il est impossible de trouver une définition du concept.

Pour sa part, Sophie n'utilise ni "mixte", ni "métis" ni "mulâtre", elle parle des Noirs, des Blancs, des Québécois, des Noirs anglophones des Québécois francophones, elle mentionne

qu'elle est entre les deux, mais elle n'a pas répondu directement à ce qu'elle entend par "mixité". Elle a en fait répondu que son rapport à la mixité c'était d'avoir rejeté longtemps son côté blanc et maintenant de se sentir influencée par les deux, mais politiquement, elle se porte à la défense des droits des Noirs.

Anna et Étienne ont tous deux dit que "tout le monde était mixte à quelque part" (Anna), qu'un enfant représentait toujours la mixité car il était le résultat de deux êtres différents. Dans leur cas c'était le résultat d'un Blanc et d'un Noir. Par contre, tous les deux avouaient juste avant ou juste après que leur mélange était considéré plus "mixte" que d'autres.

Anna : « 2 Ben, comme je te dis, tout le monde est mixte à quelque part, mais il y a des individus, il y a quand même, je sais pas si on peut dire, des formations stables, pis ils sont plus identifiables chez certaines personnes tsé donc, quelqu'un de mixte, c'est quelqu'un qui concilie un peu les deux. Comme moi, c'est évident que je concilie le noir pis le blanc.

1 C'est ça quand tu dis c'est évident, c'est que c'est considéré par la société ambiante comme étant deux choses hétérogènes.

2 c'est ça. Mais en même temps, pour moi, ça peut être dans les détails aussi (c'est-à-dire invisible au premier abord ou moins considéré comme différent par la société). »

Étienne disait être habitué d'être différent des autres et d'être considéré comme différent, d'être "le Noir de la place" sans ressentir vraiment de lien de solidarité envers les groupes de Noirs ici, car culturellement et dans ses valeurs il se sent québécois. Pour Bertrand la mixité est un mélange de différentes ethnicités, alors que pour Grégoire le mélange peut concerner toutes sortes d'éléments :

« C'est le mélange de plein de choses, c'est prendre des éléments dans différentes choses et faire un autre objet avec les éléments comme les mixtes musicaux. [...] donc la mixité c'est aussi à la mode, les trucs multidisciplinaires aussi, euh, dans les arts ils encouragent ça à Concordia, euh, maintenant ils font des tables avec différents spécialistes »

Jean, quant à lui, répond que la mixité, c'est peut-être de vouloir apprendre des choses sur plusieurs cultures et que ce n'est pas nécessairement être issu de plusieurs cultures. Pourtant à

travers le reste de son discours, il définit la mixité comme étant les contacts et les mélanges interculturels qui se rapprochent de la définition du cosmopolitisme ou multiculturalisme. Enfin, Rick en donne une définition qui se rapproche de celle de Bertrand lorsqu'il dit que la mixité est le mélange de races. Puis il a ensuite quelques difficultés à définir ce qu'il entend par race, (couleur ou bagage culturel) et finit par conclure que la mixité c'est un mélange de races ou de bagages culturels différents, mais que la mixité la plus forte est celle des races.

Règle générale, les répondants n'accordent pas beaucoup d'importance aux termes qu'ils choisissent. "Mulâtre", "mixte", "métis" et "mixité" sont des termes plus ou moins équivalents qui renvoient à un héritage ethnique ou culturel double et à leur situation d'êtres mélangés, hybrides.

### **Un Québécois**

Pour tous, sauf trois, le terme renferme une composante culturelle fixe : lorsqu'on dit "les Québécois" on sous-entend les individus de culture québécoise francophone de souche, expression qui est parfois aussi résumée par les "Blancs". Cependant, Grégoire et Anna distinguent "Québécois blancs de culture francophone de souche" des Québécois ethniques (africain, chinois, laotien, français...). Or les deux sont autant des Québécois. Ils sont toutefois conscients que le commun des mortels associe les Québécois aux francophones de souche, et en exclut les communautés culturelles. Anna pense que ce sont plus particulièrement les gens des régions et ceux de la génération précédente qui font cette association, alors que Grégoire distingue les Québécois "pure laine" des Québécois avec origine mixte ou carrément étrangère. Il se définit donc comme un Québécois, mais un "Québécois mulâtre". Les autres (Ricardo, Nathalie, Rick) ne disent pas qu'ils sont des Québécois comme les Blancs. Ils disent qu'ils sont "noirs" ou "mulâtres"

ou "métis", ou encore entre les deux, même s'ils affirment avoir une culture presque exclusivement québécoise.

Jean est un peu plus ambigu, il ne se sent pas tout à fait québécois mais ne se sent pas du tout blanc, ce qui implique que les deux termes ne sont pas équivalents. Si pour lui un Québécois n'est pas nécessairement blanc, il doit cependant partager la mémoire collective et avoir un fort attachement au territoire, au monde rural, ce qui n'est apparemment pas son cas. Lui ne s'identifierait éventuellement qu'à la ville de Montréal. Les autres (tous sauf Jean, Grégoire et Anna) n'utilisent pas le mot "québécois" pour définir les membres des "communautés culturelles minorisées" mais plutôt "immigrants", "minorités visibles", "races", "ethnies", "autres cultures ou origines", "personnes de couleur", "Noirs" ou "bronzés" ou encore en nommant la nationalité du pays d'origine.

### **Culture québécoise**

Aucun des métis n'est parvenu ou n'a voulu définir la culture québécoise, affirmant qu'ils étaient trop baignés dedans pour la définir. Par contre ils ont identifié certains éléments qui leur semblaient faire partie de leur culture à eux et ne pas être propres à la culture québécoise en général. Par exemple, ils trouvent avoir des valeurs de solidarité familiale plus importantes que les Québécois en général (ils insistent sur "en général" et sont conscients de la diversité à l'intérieure d'une même culture). Ils se sentent plus tolérants envers la différence et peut-être plus assidus au travail, ainsi que davantage respectueux de l'autorité parentale.

### **Un(e) blanc(che)**

L'expression réfère soit partiellement, soit exclusivement aux Blancs communément considérés comme tels (les occidentaux, les caucasiens). Pour neuf d'entre eux (sauf Élen, Nicolas, Jean, Anna, et Grégoire) elle renvoie à la culture de la population dominante (majoritaire) au Québec : les Québécois francophones de souche. Pour Nathalie, "culture blanche" correspond à culture nord américaine ou occidentale dont les Québécois font partie. Quand, par exemple, Stéphanie dit qu'elle se sent blanche à 100%, elle veut dire de la même culture que les Québécois francophones de souche, car elle dit ailleurs qu'elle est noire.

### **Un(e) Noir(e)**

Comme pour "un Blanc", l'expression "un Noir" est utilisée par tous pour décrire les gens traditionnellement appelés ainsi par le commun des mortels : l'homme noir. Pour certains, elle inclut une dimension culturelle dans le terme et sous-entend "culture noire" (ici et aux États-Unis) et culture haïtienne. Ceux-ci interchangent "Noirs" et "Haïtiens", alors que d'autres ne confondent pas ces deux termes et distinguent la "race noire" des "cultures haïtiennes ou nationales d'Afrique". Règle générale, lorsqu'il est question du phénotype, de la couleur et de la perception visuelle par les autres, les participants ont tendance à dire "noir" alors que lorsqu'il s'agit d'identité, ils utilisent davantage "culture haïtienne, noire ou africaine", mais pas toujours.

D'un autre côté, le fait que tous les métis ont, au moins une fois, utilisé indistinctement les termes "Noir" ou "haïtien/africain", (certains les interchangent tout du long de l'entrevue donnant une dimension culturelle à l'expression "les Noirs"), suggère que le lien entre race et culture est encore très présent. Eux qui sont pourtant particulièrement sensibles aux associations impropres de ce type, n'ont peu de réticences à "racialiser" la culture. Évidemment, ils savent que le lien entre

race et culture n'est pas toujours pertinent (ils en sont la preuve vivante et le disent) mais pour communiquer, ils empruntent le sens populaire, le sens commun et interchangent les termes, à l'instar de la plupart des gens.

Enfin, lorsque les répondants disent qu'ils sont noirs, comme dans le cas de mulâtre, il n'y a pas de dimension culturelle. Ils parlent d'un fait biologique et d'une hérédité que la population québécoise considère comme importante. Ils sont "noirs" mais c'est un fait qu'on leur a imposé et parfois même fait découvrir. Selon les cas, les mots suivants: "coloré", "bronzé", "basané", sont équivalents au sens *phénotypique ou racial* de "noir"; alors que les mots: "haïtien", "africain", "culture Yo" (culture hip hop), sont utilisés comme synonymes de sens *culturel* de "noir". Le terme "minorité visible" contient les deux aspects (culturel et racial) du terme "noir" et est souvent préféré à celui de "noir" pour décrire leur situation aux yeux de la société globale.

Parmi ceux pour qui "noir" comporte une composante culturelle et identitaire, il y a ceux qui l'associent à la culture noire sans distinction de nation (Martin, Jean et Sophie), ceux qui l'associent à la culture haïtienne (Stéphanie, Ricardo, Jean et Anna), à la culture haïtienne et à la culture noire américaine (Myriam et Nicolas) et enfin ceux qui l'associent à la culture hip hop (Élen et Rick), sans préciser si elle est nord américaine ou québécoise. Rick associe donc "noir" à "culture hip hop", mais pas à "haïtien" ni "africain". Les autres ne font pas d'association entre les "Noirs" et une culture quelconque. Le fait que Martin et Sophie, associent "noir" à 'culture noire' sans distinction de nation s'explique probablement par le fait que leurs parents ne sont pas immigrants.

Les mots "blanc" et "noir" renvoient souvent à un contenu culturel: "culture noire" et "culture blanche" qui sont souvent synonymes de "culture québécoise de souche" ou

"occidentale", et "culture haïtienne de Montréal" ou "culture noire américaine". Mais ceci uniquement lorsque les métis parlent des *Noirs en général* et jamais quand ils parlent d'eux-mêmes. Lorsqu'ils parlent d'eux et se disent "noirs", ils n'associent jamais de dimension culturelle, ils ne parlent que du fait héréditaire biologique. C'est pareil lorsqu'ils se disent "mulâtres" : il n'y a pas de dimension culturelle non plus.

### **Race**

Ce ne sont pas tous les répondants qui ont utilisé ce mot, mais pour Myriam il est l'équivalent d'"ethnie" ou d'"immigrant" et parfois elle y inclut une dimension culturelle, elle parle des caractéristiques culturelles de ces "races" là. Quant à Stéphanie, elle utilise indistinctement "races" et "culture". Par exemple, elle parle de sa mère blanche qui enfante une Noire (elle), et d'elle qui enfante un Blanc, et dit qu'en mélangeant ainsi les cultures, le racisme n'aura pas le choix de tomber. Rick est le troisième et dernier à avoir utilisé le mot "race" qui correspond pour lui aux quatre couleurs (les Blancs, les Noirs, les Jaunes, les Rouges) mais lorsqu'il est question de classer les Indiens et les Latinos, il est embêté, dit qu'ils constituent des races à part, puis décide que ça ne correspond pas à grand chose dans la réalité, et que de toutes façons les différences significatives sont celles des cultures.

### **Immigrant**

Les immigrants sont généralement qualifiés d'"ethnie" et vice versa, de groupes culturels ou de gens ou groupes d'origine étrangère. Anna parle de "mentalité immigrante" pour décrire l'esprit de ghetto de renfermement sur soi, et le manque de confiance envers la société d'accueil, le refus de s'y sentir membre à part entière. C'est une attitude que Ricardo et Nicolas critiquent aussi sans la nommer ainsi. Ils parlent du racisme des Noirs ou minorités ou de leur manque d'ouverture.

## Hybridité

Seulement Anna et Nathalie font référence à l'hybridité qui, pour la première, caractérise Montréal où "l'hybridité n'est pas seulement un fait mais aussi une valeur". À tout le moins c'est une valeur pour elle, car elle souhaite que ses enfants se sentent "hybridés", c'est-à-dire qu'ils parlent créole et qu'ils soient pleinement conscients de leurs origines afin qu'ils soient fiers du Québec, société qui a accueilli leur grand-père noir en son sein. L'hybridité est liée aussi à l'absence de préjugés et à l'ouverture. Pour la seconde, l'hybridité culturelle serait le mélange fusionnel, l'intégration en une entité de deux auparavant distinctes et séparées. Dans les couples mixtes et dans celui de leur enfant métis, c'est quelque chose d'impossible à atteindre, il y a toujours une culture qui prend le dessus, au dépend de l'autre.

## Autres libellés

Anna et Myriam ont évoqué "le Grimaud", qui selon la première est un vieux terme qui désigne une "sorte de Noir, très pâle", alors que la seconde le définit comme un Haïtien dont les parents sont noirs, mais qui "sort blanc". Deux autres (Anna encore et Martin) parlent de 'brun' ; Anna le définit de la même manière qu'un grimaud, mais légèrement plus foncé, alors que pour Martin il englobe tous les métis du monde. À force de mélanges inter-raciaux, 'le monde sera brun' et les races "pures" n'existeront plus.

Martin met sur un même pied les expressions : "mulâtre", "noir", "coloré", "minorité visible" et, lorsqu'il s'agit de la perception par les autres Blancs, tous les métis font ce genre de rapprochement entre les différentes appellations pour décrire les minorités visibles. Les termes "bronzé", "basané", "foncé", et "race" ont aussi été utilisés par plusieurs lors des entrevues. Une

haïtienne a traité Nathalie de "grise" pour sous-entendre qu'elle n'appartenait ni au groupes des Noirs ni à celui des Blancs.

Enfin, des expressions telles que "diversité culturelle", "mélanges interculturels" et "multiculturel" sont utilisées assez fréquemment pour décrire les villes cosmopolites.

### 5.2.3 Organisation des libellés identitaires

Une des hypothèses de cette recherche était de vérifier s'il y avait constitution d'identités hybrides faisant la fusion ou l'intégration des deux identités parentales ou si, au contraire, l'identification avait tendance à se faire vers l'une ou l'autre des cultures disponibles et en présence dans leur environnement. Il semble que cette seconde option caractérise les métis de cette étude, du moins selon ce qu'ils ont dit ou voulu laisser entendre lors des entrevues. Ainsi, cette section tente de démontrer que les participants ne développent pas d'identité tierce, mais qu'ils choisissent plutôt entre les identités pures déjà en présence dans leur environnement social, c'est-à-dire parmi celles qui existent dans le contexte montréalais. Pour se faire, nous montrons d'abord qu'ils se déclarent une identité principale et qu'ils ordonnent ensuite les autres "identités secondaires" de la plus importante pour eux à la moins significative. Nous argumentons que cette organisation de leurs identités est non seulement une conséquence du contexte social et ethnoculturel montréalais, mais qu'elle constitue également une stratégie identitaire leur permettant d'être mieux acceptés par les autres, qu'ils soient noirs ou blancs. En conclusion, nous confrontons nos résultats d'entrevues avec les théories de la fluidité des identités, des stratégies identitaires et des identités situationnelles. Dans le chapitre 6, nous tenterons d'expliquer les raisons qui poussent les métis à choisir certaines identités, mais pour le moment, il s'agit de comprendre *comment* les métis décrivent leurs identités ethnoculturelles et non *pourquoi* ils les décrivent ainsi.

### **5.2.3.1 Liste de l'ordre des identités de chaque participant**

Afin de présenter les identités que les métis ont exprimées à travers les entrevues nous avons dressé une liste à la page suivante. D'après cette dernière, on voit qu'ils ont tous séparé et ordonné leurs identités de la plus importante pour eux, à celle à laquelle ils s'identifient le moins. Le numéro 1 correspond à l'identité la plus forte, le 2 à celle qui vient en deuxième position et ainsi de suite. Ces ordres d'identités ont été énoncés parfois textuellement par les métis interrogés, parfois de manière plus indirecte. Voici donc comment chacun des participants a présenté ses identités ethnoculturelles : celles qu'ils ont ordonnées et celles qu'ils ont mis sur un pied d'égalité (que nous avons séparées par le symbole "&"). Les termes sont ceux que les métis ont eux-même utilisés ; le sens qu'ils leur donnent a déjà été décrit dans la section 5.2.2 (terminologie). Rappelons simplement que "québécois" fait référence à l'identité culturelle québécoise blanche "de souche". Nous avons rajouté l'expression "québécois ethnique ou mulâtre" – selon l'expression de certains d'entre eux – pour faire référence à une identité québécoise "non blanche" ou "minorisée" qui ne serait pas "de souche", sans être nécessairement teintée d'une culture ou d'une ethnie spécifique.

Commençons par Sophie, car elle est un cas à part. En effet, c'est la seule qui se sente profondément mixte ou métisse et qui vit une instabilité identitaire douloureuse. Elle est ambiguë. C'est pourquoi un petit paragraphe d'explication lui est consacré. Sophie se dit noire, politiquement, elle se revendique comme noire – donc son identité noire relève de l'acte de revendication politique – mais elle se sent influencée autant par le côté québécois blanc que par le côté noir. Ainsi, elle ne se sent vraiment proche que des gens qui sont mélangés comme elle (elle dit mixte, le terme que j'ai utilisé). Elle est vraiment entre les deux et ressent encore des conflits internes, après avoir tenté de ne s'identifier et de n'être associée qu'aux Noirs. Elle ne voulait pas être blanche car elle s'était

sentie rejetée par eux, mais n'a pas été acceptée par les Noirs comme elle l'aurait voulu. Sa mixité est douloureuse car elle provient d'un double rejet et non d'un double sentiment d'appartenance.

Donc **Sophie** : 1- mixte maintenant, mais c'est ambigu et difficile "still a tutchy issue". Puis 2- noire (anglophone) et 3- québécoise blanche. Elle est maintenant la seule à se décrire une identité première mixte mais dans le passé elle a eu une identité noire et c'est celle qui est la plus perturbée au niveau identitaire. L'identité blanche qu'elle avait à l'école primaire a aussi été douloureuse car elle ne se faisait pas accepter comme telle.

**Elen** : 1- québécoise ethnique & noire (elle est noire physiquement mais pas spécifiquement haïtienne), 2- française, 3- haïtienne. Pas de culture africaine car elle n'a connu ni son père ni l'Afrique.

**Nathalie** : 1- québécoise pure laine & blanche à 100% avant l'adolescence 2- amérindienne (sa grand-mère était métis : amérindienne/blanche) 3- haïtienne. Elle se sait ni noire ni blanche, mais elle ne veut pas savoir ce qu'elle est, "tu me vois comme tu veux".

**Nicolas** : 1- québécois 2- québécois & noir, 100% les deux (identité qui provient du fait biologique).

**Myriam** : 1- haïtienne 2- québécoise ethnique & mulâtre<sup>15</sup> & noire (elle passe pour une noire plus claire et c'est positif selon elle, ou elle passe pour d'autres nationalités, comme Anna, sauf que pour elle "quand on agit comme un noir, on est noir; tout comme un Noir qui agit comme un Blanc est un blanc pour les Noirs".) 3- québécoise d'origine haïtienne-italienne (identité qui provient du fait biologique).

**Rick** : 1- québécois 2- noir (pâle) (ordre au début de l'entrevue)

Puis ordre réajusté : 1- montréalais 2- québécois 3- africain 4- noir 5- canadien. (lui, ne se sent ni noir ni blanc, mais sait que les autres voient une couleur)

**Stéphanie** : 1- québécoise 100% & mulâtre 2- haïtienne & noire.

**Ricardo** : 1- québécois & mulâtre, 2- espagnol & blanc et 3- haïtien & noir.

**Jean** : 1- pas complètement québécois 2- ni québécois, ni haïtien & ni noir ni blanc = rien, "apatride" 3- haïtien & mulâtre (mulâtre et haïtien, les deux sont assez vides au niveau culturel pour lui, il ne se sent pas d'attachement à l'une ou l'autre des deux catégories, mais il sait qu'il l'est, donc légère identification).

De toutes façons, pour lui, noir et culture noire veulent dire la même chose, la race ne renvoie à absolument aucune identité ou catégorie sociale, ce n'est qu'une couleur totalement vide. La culture noire n'existe pas, il n'y a que des gens mis dans cette catégorie.

<sup>15</sup> Voir le glossaire pour une définition de "mulâtre" et "Mulâtresse" et la terminologie pour comment les métis utilisent cette expression.

**Anna** : 1- québécoise (même nationaliste) 100%, mais ethnique (car pour elle québécois n'est pas égale à blanc, il y a toutes sortes de québécois tout aussi québécois que les Blancs) 2- québécoise, d'origine québécoise et haïtienne & mulâtresse.

**Étienne** : 1- québécois 2- canadien (car pour lui l'identité canadienne est moins exclusive, elle inclut les ethnies "minorisées", alors que l'identité québécoise est plutôt associée aux Québécois "de souche" 3- haïtien & mulâtre (car pas considéré noir au premier abord par les Noirs, et jamais considéré blanc par les Blancs, mais considéré noir par ses amis noirs proches et un des leurs mais pas blanc par ses amis et famille proche) 4- noir

Martin est aussi un cas à part puisqu'il a été adopté, mais comme nous utilisons ses données concernant la mixité raciale, voici quand même comment il ordonne ses identités ethnoculturelles et raciales.

**Martin** : 1- québécois & mulâtre = brun = noir = minorité visible = coloré (sens totalement phénotypique). Même s'il n'y a pas de contenu culturel ou de groupe associé au terme "mulâtre", être un québécois mulâtre le caractérise dans son identité car il se sent à part, différent, "fucké" et il a développé un refus de s'associer à quelque groupe que ce soit

**Greg** : 1- québécois mulâtre ou ethnique (dans le sens pas un québécois "pure laine"<sup>16</sup> et de quelqu'un qui est un mélange de différentes cultures mais qui habite ici) 2- canadien aime bien se définir comme canadien car ça inclut la multiethnicité, mieux qu'au Québec, à Québec la ville surtout) 3- québécois d'origine afro-québécoise (identité de fait) 4- cap-verdien. C'est seulement quand il rencontre sa famille du côté de son père qu'il se considère cap-verdien comme eux.

**Bertrand** : 1- québécois 2- québécois d'origine haïtienne & noir (identité de fait) 3- québécois d'origine haïtienne et québécoise & mulâtre. Il est intéressant de voir que Bertrand se sent davantage un québécois noir et haïtien qu'un québécois d'origine mixte et de "race mulâtre".

### **5.2.3.2 Une identité culturelle principale**

En plus d'ordonner leurs identités, ils se déclarent une identité culturelle principale (stratégique et adaptative) qui, selon eux, est nettement dominante par rapport aux autres et qui les caractérise globalement. C'est probablement à partir de cette identité principale que les autres identités ont été présentées en ordre décroissant. Car, si les répondants ont parfois changé d'avis concernant l'ordre de leurs identités "secondaires", ils ont toujours affirmé la prééminence de leur identité principale.

---

<sup>16</sup> Comprendre "pure laine" comme l'équivalent de "de souche"

Or, dans 10 cas sur 13<sup>17</sup>, les métis ont exprimé clairement et de façon spontanée, la prédominance de l'identité culturelle québécoise blanche "de souche" sur les autres. Cette identité fait référence à ce qui est généralement considéré comme la culture de la majorité dominante au Québec : les "francophones blancs de souche". C'est donc le cas d'Étienne, Anna, Jean, Rick, Nathalie, Nicolas, Stéphanie, Ricardo, Grégoire et Bertrand. Cependant, cette identité n'empêche pas l'existence d'une identification à une culture non blanche ou "minorisée". D'après les déclarations sur leurs propres identités, on peut séparer les métis qui s'identifient tout d'abord à la culture québécoise "de souche" en deux groupes :

- Ceux pour qui l'identité québécoise "de souche" est non seulement la plus importante, mais aussi la seule à laquelle ils veulent s'identifier et pensent devoir être associés. Cela dit, ils peuvent ressentir une distance vis-à-vis de certains Québécois blancs "de souche" qui ont une mentalité plus fermée (les Québécois très nationalistes), sans que ceci n'implique qu'ils se sentent autre chose que québécois. C'est le cas d'Étienne qui ne se sent pas comme les Québécois patriotiques indépendantistes, de Jean, Nicolas, Stéphanie et Bertrand.
- Ceux pour qui l'identité québécoise "de souche" est dominante, d'autant plus que c'est vraiment la culture qu'ils connaissent le mieux, la seule qu'ils connaissent bien finalement, mais ils disent ressentir l'influence de leur autre culture, tiennent à s'y identifier ou cherchent à la développer davantage: Anna, Ricardo, Nathalie, Rick, Grégoire, Bertrand et Nathalie.

Trois autres métis ne s'identifient pas de façon prioritaire aux Québécois "de souche", se sont Myriam, Elen et Sophie. Les deux premières s'identifient aux Québécois "non blancs" ou "minorisés" et plus précisément, aux Québécois protestants d'origine haïtienne avec lesquels leur

---

<sup>17</sup> Lorsque nous discutons de la mixité culturelle, nous n'incluons pas Martin qui a été adopté, donc le nombre des entrevues tombe à 13.

vie se déroule au quotidien. Ceci ne les empêche pas de s'identifier de temps à autres à des Québécois blancs "de souche". Sophie quant à elle est la seule à ne pas avoir affirmé se sentir avant tout québécoise (que ce soit "minorisée" ou "de souche") car elle se sent plutôt noire anglophone, mais ceci aussi change car elle réalise qu'elle n'apprécie vraiment que les gens très ouverts. En fait, elle ne se sent réellement d'appartenance forte envers aucun groupe ethnoculturel mais s'affirme politiquement comme une Noire à la défense de ses droits. Par contre, elle se sent montréalaise de Petite-Bourgogne car elle vit là depuis longtemps et c'est son quartier préféré.

Afin d'illustrer ces affirmations – plusieurs identités distinctes et ordonnées, une identité culturelle principale – voici quelques extraits d'entrevues. Alors que Stéphanie répond à la question des valeurs qui caractérisent ses parents elle parle de son identité principale:

« Quand j'étais jeune, t'avais mon père haïtien qui tenait mordicus à nous élever à l'haïtienne, pis tu avais ma mère qui était plus à la québécoise. Fait que quand mes parents ont divorcé j'ai eu le choix d'aller vivre avec mon père, pis j'ai choisi ma mère. Fait que dans le fond j'ai choisi en opposition entre la culture haïtienne et la culture québécoise, je me suis dit: "j'irai pas à l'haïtienne, j'irai à la culture québécoise" Fait que je suis restée dans le, dans le modèle un peu québécois. J'ai pris plus de québécois, et pas beaucoup d'haïtien.»

Un autre extrait toujours tiré de l'entrevue avec Stéphanie illustre bien qu'elle a spontanément gardé séparées ses affiliations identitaires et qu'elle a exprimé la priorité de l'une d'entre elles au lieu de faire un mélange des deux :

« Ben moi, je trouve que c'est pas pareil quand tes parents sont pas, quand tes deux parents sont haïtiens contrairement à un des deux parents. Tsé ceux qui sont de la deuxième génération de parents haïtiens, y ont d'air à être encore dans la culture parce que j'ai ma tante qui est haïtienne pis elle élève ses enfants à l'haïtienne pis mes cousins y ont de 9 à 16 ans, celui de 16 ans y est jamais sorti de chez eux. C'est vraiment "heavy" tsé. Mais mulâtre on dirait que rendu à moi, dès qu'il y a une première source de mélange on dirait qu'on va aller chercher dans celle qu'on a plus de facilité.»

Si la question de l'ordre a ici été posée textuellement, il n'en fut pas de même dans la moitié des cas et elle ne fut jamais posée avant que le répondant n'ait fait part de la priorité d'une culture ou de la faiblesse d'une identité par rapport aux autres.

Enfin, voici comment Ricardo ordonne et s'oblige à séparer ses identités :

«1 Ok. Euh je voulais te demander, toutes catégories confondues, de nations, de races, de cultures, de langues, de religions, comment, tu te sens quoi [...]?

2 Off, je me sens québécois en premier... je peux pas dire que je me sens, je me sens mulâtre après mais s'il fallait que je choisisse entre blanc pis noir je me sens plus blanc. Mais j'associe blanc et noir, blanc avec tsé euh, société québécois, pas société mais québécois, tsé blanc québécois pis noir euh haïtien.»

### **5.2.3.3 Deux types d'identités**

Si l'on revient à la liste des identités ordonnées par les métis présentée en pages 123-124, on constate que le symbole "&" sépare des identités qui sont mises sur un même niveau d'importance, (c'est-à-dire que le métis en question dit s'identifier autant à l'une qu'à l'autre). En outre, ces identités séparées pas le symbole "&" n'appartiennent pas au même type d'identité. En effet, les premières correspondent à des identités qui leur sont attribuées par l'extérieur, c'est-à-dire par la perception des autres ou par un fait biologique et héréditaire. Les secondes, celles qui viennent après le symbole "&", correspondent aux identités qu'ils ont construites, qu'ils se sont données pour leurs et qui dépendent de leur trajectoire de vie, de leur caractère et du contexte sociale et culturel. Ces identités seront nommées "identités personnelles" et elles renvoient généralement davantage à des catégories culturelles ou nationales; alors que celles qui leurs sont imposées seront appelées ici "identités attribuées", et elles correspondent plus souvent à des catégories raciales et phénotypiques.

Par exemple, Bertrand se décrit en premier comme "québécois & mulâtre", ce qui signifie qu'il s'identifie en premier à la culture québécoise mais qu'il sait qu'il est avant tout un "mulâtre". Sa

culture est québécoise "de souche", son identité personnelle tend vers l'identité québécoise "de souche", cependant il se définit également comme un "mulâtre" étant donné que c'est un fait héréditaire et phénotypique et que les gens ne tardent pas à le lui rappeler. Nicolas quant à lui se dit "québécois<sup>18</sup> & noir", il dit se sentir un "Québécois à 100%" (c'est son expression) dans sa tête, dans ses valeurs, croyances, comportements, fréquentations, habitudes, références ; mais il se dit "noir à 100%" aussi, parce qu'il sait que tous les gens qui le voient vont penser qu'il est un Noir et selon lui c'est vrai aussi, puisqu'il est foncé et que son père est noir. À chaque fois que nous lui avons demandé comment il s'identifiait, il réaffirmait "québécois pur à 100%" mais il disait aussi à d'autres moments qu'il était un noir et que c'était un fait et non une impression ni un sentiment.

Les identités attribuées correspondent donc à des catégories ethnoculturelles qui dominent dans le milieu où les métis vivent et auxquels la majorité des gens les associent. Dans le cas des métis noirs/blancs il s'agit des identités de "Noirs", de "minorité visible" ou d'"étranger" aux yeux des Blancs, ou encore de "faux noirs" lorsque ces identités sont attribuées par les Noirs. Bien que les métis de l'étude insistent sur le fait que ces identités ne sont pas celles qu'ils ressentent au fond d'eux, ni celles qu'ils auraient choisies n'eût été de leur phénotype, elles constituent quand même des identités puisqu'ils doivent se définir d'après elles face aux autres. À cause de l'importance donnée par la société à certaines origines culturelles et raciales, le fait héréditaire de leur origine mixte noire/blanche devient hautement significatif et engendre l'attribution d'identités spécifiques non blanches ou "minorisées", qu'ils n'ont pas le choix d'accepter et de considérer comme les leurs. C'est une identification due à la pression sociale ambiante. Ce sont d'ailleurs ces identités qui les poussent à rechercher la compagnie de gens multiethniques ou particulièrement tolérants et

---

<sup>18</sup> "Québécois" pour Nicolas signifie Québécois "de souche" selon notre propre terminologie. Voir la section 5.2.2 (terminologie) pour la définition du sens donné par le métis aux différents libellés ethniques.

ouverts face à la différence ethnique. Cette révolte ne va cependant pas jusqu'au rejet de leur identité blanche, au contraire, elle la teinte simplement en y bannissant les attitudes patriotiques et fermées et les idées racistes, tant dans l'identification aux Blancs qu'aux Noirs d'ailleurs.

Les identités personnelles quant à elles sont celles que les métis décrivent et ressentent comme étant les leurs. Ils les ont construites et les remodelent constamment en fonction de plusieurs facteurs comme l'environnement familial et social, la culture transmise par leurs parents, leur propre caractère, le hasard de leurs expériences, la situation d'interaction dans laquelle ils se trouvent et le contexte ethnoculturel, social et politique ambiant. Ces identités s'accordent généralement à celles des gens qu'ils fréquentent et elles génèrent généralement un plus fort sentiment d'appartenance que les identités attribuées. Les identités personnelles sont donc multiples et variables en fonction de la situation d'interaction et du contexte socioculturel. Par exemple, la liste des identités de chacun des répondants présentée plus haut correspond aux identités que les métis ressentent la majorité du temps au Québec ou durant l'entrevue. Par exemple, à travers d'autres sujets de discussion, plusieurs ont révélé se sentir parfois davantage noir que blanc.

Voici quelques exemples qui illustrent la distinction entre les identités attribuées et les identités personnelles. Alors qu'Étienne relate la fréquence de ses contacts avec des Haïtiens durant son enfance, il révèle que son identité québécoise fait partie des identités personnelles alors que son identité mixte est plutôt attribuée de la manière suivante:

« Mais... pour savoir mon identité, je ne me sens pas différent de n'importe qui, c'est, je sais pas si c'est un privilège, mais je suis mixte, et je sais pas si je suis sensible à des choses différentes. Je sais qu'en tant que tel, les Haïtiens ont des valeurs familiales plus fortes que les Québécois... mais, je ne vois pas de différence [avec les Québécois non haïtiens], pour moi je suis né ici [...] fait *que tu vois juste que t'es différent des autres*, mais tu sors pas nécessairement de la grosse population.

[...] J'ai pas vécu bcp de situations de racisme pour le travail ou pour des entrevues, j'ai jamais été bloqué dans quoi que ce soit parce que j'étais noir, *tsé je me sens vraiment... je suis québécois, je ne me sens pas différent qu'un québécois dans le Canada* ».

Lorsqu'il dit qu'il voit qu'il est différent, c'est parce qu'on lui fait ressentir que les autres le voient différent, mais lui-même le dit : il ne se *sent* pas différent des autres québécois.

À plusieurs reprises dans l'entrevue, lorsqu'il est question de discuter de racisme, d'acceptation dans les familles ou de la perception des autres, il se dit noir ou mulâtre de façon indifférenciée. Par exemple, à un match de balle molle, sa tante fait la remarque suivante: "Il est bon, il court vite" et sa blonde répond: "Ben y est noir hein!". Il rapporte aussi que "j'étais le Noir de l'équipe". Ensuite il dit : « Je parle pas créole mais au Collège Français, si les Haïtiens passaient plein de remarques, je répondais [en créole], fait que dès la première fois ils savaient que j'étais mulâtre. J'étais accepté ». Quant à la façon dont il était perçu par l'entourage de son père qui évoluait dans le milieu haïtien de Montréal Nord: « Oui, j'étais considéré comme un Haïtien, j'étais le fils de C., j'étais un Noir point. ». Enfin il dit: « Quand on a commencé à sortir ensemble, elle (sa copine blanche) a parlé de moi à sa famille, pis elle a dit: "Il est noir, mulâtre" ». Par rapport à son identité noire (attribuée) versus son identité haïtienne et québécoise (personnelle) il dit :

« Pour la décrire [l'identité ethnique], je dirais que je suis d'origine haïtienne, mais j'ai une éducation québécoise. Fait que c'est ça, je suis un Québécois, mais je suis noir quand même. Fait que, je suis noir quand même, c'est quelque chose que je suis aussi, pis ça ne me dérange pas du tout, c'est la perception des gens. »

En ordre il dit se sentir:

« Québécois, canadien... haïtien, par la force des choses, mon père est haïtien. Mais je ne me sens pas séparatiste. Je suis québécois pour mon identité, je ne vois pas le problème d'être à l'intérieur du Canada. »

Il se sent donc noir, à part entière, parce que c'est un fait et que c'est la perception des autres (identité attribuée), mais son identité culturelle et personnelle est plutôt québécoise. Enfin un dernier extrait, toujours d'Étienne:

« 2 Tu sens pas nécessairement tes influences. J'ai pas d'accent, je parle pas créole, j'ai pas le style Yol, fait que je ne m'identifie pas nécessairement à un Haïtien. »

On voit donc grâce à ces extraits que lorsque Étienne se dit noir, il parle vraiment de comment il se considère, mais il est aussi conscient que cette identité lui vient de l'extérieur, de la perception des autres. Également, les termes "mixte", "mulâtre" et "noir" sont confondus et considérés comme équivalents, car ils sont utilisés dans le sens d'un fait de couleur de peau. Selon ses dires, être mixte, noir ou mulâtre signifie être foncé, coloré et physiquement apparenté au groupe "minorisé" noir. Cela n'implique absolument rien d'autre. Les termes "mulâtre" et "mixte" perdent alors toute référence à l'hybridité identitaire, au mélange culturel pour ne plus exprimer que le marquage phénotypique, l'identité de minorité visible et le fait de leur mélange héréditaire.

Un extrait de l'entrevue avec Stéphanie montre aussi la distinction entre les deux types d'identité :

« 1 Pis sinon, euh, ton identité, moi je demande parfois l'ordre, tu te sens d'abord quoi ? par rapport à la nationalité, la couleur, on peut peut-être mettre ça mélangé, là tu peux dire noir, haïtien tout dans le même pot.

2 Fait que moi je serais une québécoise mulâtre.

1 culture aussi

2 Moi je serais une québécoise mulâtre

1 Ok, fait que toi tu te sens d'abord québécoise, pis après mulâtre ?

2 Ouais. Je me sens pas noire.

1 Tu te sens pas noire, mais est-ce que tu te sentirais blanche ? Tu te sens blanche ?

2 Ouais! oui oui carrément, écoute dans ma tête, même dans mon cœur, c'est vraiment seulement la couleur de la peau qui est noire. »

Où blanc renvoie à la culture québécoise "de souche". Si elle se sent blanche, comment peut-elle se dire "mulâtre" ? C'est qu'elle se sent blanche "dans sa tête et dans son cœur" (c'est-à-dire québécoise "de souche") mais elle sait qu'elle est dans les faits, "mulâtre".

Tous les métis interrogés pour cette recherche ont évoqué cette scission entre leurs identités propres (personnelles), celles qui caractérisaient leurs goûts, mœurs, valeurs, habitudes et fréquentations, et leurs identités imposées ou attribuées qui viennent de la perception des autres.

Voici comment Nicolas parle de son identité ethnoculturelle personnelle:

« Je trouve que y a pas tellement de ressemblance à comment moi je me sens pis la culture Haïtienne [...] j'ai pas le même *back ground* ». Puis plus loin:

« 1- Ben sur un continuum avec la culture québécoise d'un bord, et la culture haïtienne de l'autre, tu te sens où ?

2- Québécois.

1- Totalelement ? 100 %

2- oui! »

Mais à propos de la perception des autres il dit:

« [...] souvent le monde dans mon entourage vont me dire "ah toi t'es pas noir"

1- Toi t'es pas noir ?

2- Ouais, "toi t'es pas noir" dans le sens "t'es mulâtre". Mais bon moi, je suis noir parce que si tu me vois dans la rue, tu me connais pas, je suis noir tsé sûr et certain! Ma couleur de peau, c'est assez visible. Parce que je reviens toujours à l'exemple de Normand, parce que c'est un Noir [il voulait dire mulâtre] qui est qualifié de noir, ben c'est pareil pour moi, chu noir, mais je suis québécois tsé.

1- Gregory Charles aussi yé catégorisé noir en général aussi, mais je pense qu'il est mulâtre. Ben il est catégorisé mulâtre aussi des fois mais,

2- Non mais tsé la couleur est là pour le démontrer là tsé. Oui, ok, je suis mulâtre mais euh, c'est pas une couleur tsé t'as le blanc t'as le noir. Le monde y vont te voir comme ça. Tsé ton entourage y te diront pas comme ça "t'es mulâtre". »

Cette distinction entre les deux types d'identités (personnelle et attribuée) a été exprimée très souvent dans chaque entrevue, de toutes sortes de manières, et elle semble être importante pour les métis interrogés. Il sera montré plus tard qu'elle constitue une source de tension pour la plupart d'entre eux, bien que certains la ressentent moins que d'autres. Ainsi, lorsqu'on observe la liste des identités ordonnées présentée en pages 123-124 on s'aperçoit qu'à chaque fois que deux identités sont mises sur un même niveau d'importance, il s'agit d'identités d'un ordre différent : l'une est personnelle, construite par eux ; alors que l'autre est attribuée, imposée par la société. Elles n'entrent pas en concurrence ni ne se recourent. Ces deux types d'identités n'ont pas à être

mélangés jusqu'à donner une identité tierce qui serait hybride ou métisse, de la même manière qu'une femme qui se sent autant mère que travailleuse, n'a pas à considérer qu'elle a une identité hybride de "mère travailleuse" qui serait un mélange innovateur des identités de mère et de travailleuse. Le métis peut donc se sentir appartenir à part entière à la catégorie noire car c'est ainsi qu'on le perçoit, et se définir une identité québécoise "de souche" entière, sans avoir à créer une identité mixte réunissant les deux.

#### 5.2.4 Absence d'identité tierce

C'est pourquoi il semble que les métis de l'étude ne développent pas une identité tierce qui serait constituée du mélange des deux identités ethnoculturelles parentales, tout en étant différente de chacune. Ils ne développent pas non plus le sentiment d'être hybride ou mixte. En effet, les métis placent la mixité dans les identités attribuées (un mélange identitaire de fait ou que les autres leur assignent), ou bien ne la considèrent pas comme une identification possible. C'est le cas de Myriam et de Nathalie qui disent textuellement que l'hybridation de deux cultures n'existe pas, l'une l'emportant obligatoirement sur l'autre selon les circonstances, le milieu et la personnalité. Quant aux autres, ils ne font jamais allusion à une identité tierce hybride ou métisse, que ce soit par rapport à eux ou à d'autres individus<sup>19</sup>.

Par contre, ils se savent possesseurs de plusieurs identités et acceptent pleinement l'influence – même réduite – de chacune de leurs origines ethnoculturelles, sans jamais se considérer comme mixtes, sans jamais définir leur identité personnelle d'identité métissée. Au lieu de ça, ils nomment leurs différentes appartenances et placent en hiérarchie les identifications qu'ils ressentent envers chacune d'elles. Ils ne se conçoivent pas comme des individus hybrides

possédant une identité ethnoculturelle à part, constituée de plusieurs autres et qui transcenderait la simple somme de ces identités.

Les extraits d'Étienne et de Nicolas reportés ici aux pages 129 et 132 montrent que les identités "mixte" ou "mulâtre" qu'ils ont déclarées être les leurs quand la question leur a été posée, étaient des identités attribuées par le fait de leur hérédité (culturelle et biologique). Ces extraits illustrent que les identités "noire", "mixte" et "mulâtre" sont confondues, considérées comme équivalentes, qu'elles appartiennent au domaine des identités "minorisées" que les autres leur accolent, sans qu'il y ait de résonance dans leur propre sentiment identitaire (identité personnelle).

Voici quelques autres extraits d'entrevue qui révèlent que pour les métis de l'étude, le fait d'être "mulâtre"<sup>20</sup> n'implique pas de sentiment d'appartenance au groupe ni même d'identité personnelle vécue et ressentie. Voici les dires de Martin :

- « 1 Est-ce qu'il y a des moments où tu t'es senti mulâtre ?  
 2 Ben je suis mulâtre, tant qu'à moi.  
 1 Ouais mais disons Noir ou mulâtre ?  
 2 Non, c'est la même chose.  
 1 Pour toi ça n'existe pas cette catégorie mulâtre ? un mulâtre c'est un Noir ?  
 2 Ben, on va dire coloré, tous des colorés. »

Martin révèle que l'identité mulâtre ne correspond pas à une identité hybride puisqu'il la confond avec la catégorie noire, qui elle ne l'est pas. "Mulâtre" ne renvoie qu'au phénotype "non blanc", et non à une hybridité raciale. Il dit également :

- « 1- Pis toi est-ce que tu te sens une minorité ici ?  
 2 Je ne me sens pas, c'est un fait, je *suis* une minorité. Tsé orange c'est orange.

---

<sup>19</sup> Sauf quand nous leur avons posé la question directement et c'est là qu'ils ont associé cette identité à une identité attribuée.

<sup>20</sup> Lors des entretiens, c'est plus ce terme qui a été utilisé que "métis" ou "mixte", les répondants se définissant de façon spontanée par ce terme.

1 Ouais, mais dans tes valeurs et dans la culture qui est la tienne ?

2 Ça a rien à voir avec leur culture. Elles [les minorités visibles] sont faites sur leur origine ethnique. »

La distinction est claire dans ces extraits : mulâtre, noir, coloré sont tous des termes qui signifient qu'il appartient à la catégorie des "minorités visibles". Ces termes le décrivent et le définissent, mais dans son identité personnelle définie par lui, il se sent culturellement québécois et ne se sent pas dans son élément parmi un "gang" de Noirs.

Ricardo exprime également très clairement le statut de la catégorie "mulâtre" :

« 1 [...] Mais c'est parce que c'est pas une appartenance mulâtre. » Puis il confirme que "noir" et "mulâtre" font partie de la même catégorie par ceci:

« 2 Ouais ici les gens en me voyant se disent: "tiens en v'la un! J'en avais jamais vu en personne."

1 Mais "en v'la un" un quoi ? Un Noir ?

2 Ouais.

1 Ou un mulâtre ?

2 Ou un mulâtre, les deux. »

Il semble donc que pour eux, se décrire comme "mulâtre" ne dit rien ou pas assez sur ce qu'ils sont et ne caractérise pas leur identité ethnoculturelle. Enfin, Myriam s'exprime en ces termes:

« 1 Il n'y a pas de possibilité qu'il y ait une façon de vivre à Montréal pour s'organiser une vie entre mulâtres ?

2 Ok, une communauté mulâtresse là ? Non, parce que mulâtre, c'est noir.

1 ouais,

2 y a des mulâtres qui vont s'en aller blancs, mais les mulâtres qui deviennent blancs, mais même les Noirs, y a des Noirs qui deviennent blancs. Tsé y en a, nous autres [les Haïtiens] on les voit tu les vois tsé tu dis: "ça là, c'est un noir qui va se tenir seulement avec des Blanches". »

Au niveau culturel non plus les métis ne se définissent pas comme hybrides. Comme plusieurs extraits déjà cités l'on montré, ils préfèrent se définir plusieurs influences culturelles s'exprimant à différents moments, plutôt qu'une seule identité culturelle qui serait constituée d'une partie de chacune. Par exemple, les jeunes interrogés préfèrent tous se présenter comme ayant

des parents de telles origines au lieu de se présenter comme métis ou moitié haïtien, moitié québécois. Il y a d'ailleurs deux filles qui pensent même que les identités hybrides ne peuvent pas exister.

Myriam : « 2 C'est ça que je disais, les deux parents qui se marient mixtes, là je veux dire n'importe quelle nationalité, y en a toujours un des deux qui va prendre la nationalité de l'autre. C'est juste, que même si un blanc sortirait avec un noir, c'est ou bien que la Blanche/le Blanc devient totalement haïtien aussi, parce que j'en connais des amis de ma mère c'est disons des Haïtiens ils sont mariés avec des Québécoises pis c'est au contraire, c'est les Québécoises qui parlent créole encore plus que moi. Pis c'est eux-autres qui, y ont pas reniée leur race, mais sont plus du côté haïtien.

1 Y ont fait un choix.

2 C'est ça c'est que tu fais le choix, [...] je pense pas qu'on fait les deux mélanges des deux cultures.

1 Si tu décide de vivre le mélange absolu des deux, tu te retrouves peut-être un peu seul, parce qu'il n'y a pas de communauté 'italienne haïtienne'.

2 C'est ça, fait que c'est un des deux, c'est ça l'affaire c'est que y a un des deux qui perd. »

Puis Nathalie : « Mais, ce que j'ai remarqué par contre, une de mes amies entre autre, sa mère est hollandaise, son père est haïtien, sa mère a vraiment assimilé la culture haïtienne. Donc si, et j'ai vu ce *pattern* là se répéter souvent, si admettons le couple de deux cultures différentes vivent à part entière dans leurs deux cultures, c'est possible que ça fasse pas long feu. Si l'un assimile la culture de l'autre c'est possible que ça dure un petit peu plus longtemps. »

Enfin Sophie, qui ne parvient pas à se donner une identité principale, dit avoir énormément de mal à vivre sa dualité, sans jamais pouvoir trancher. Elle dit vivre comme une exclue des deux groupes. Donc, elle non plus ne développe pas d'identité tierce. Elle vit un peut le tiraillement identitaire défini par l'école de Chicago des années 1930.

On peut donc affirmer que les métis ne développent pas consciemment ni volontairement une identité tierce métissée. S'ils se définissent comme "mulâtre" ou "métis" c'est à cause du fait héréditaire et du regard des autres, et cette catégorie n'est pas significative pour eux. D'ailleurs ils ne la distinguent même pas de la catégorie raciale non métissée, "noire". De plus, ils ne se définissent pas non plus d'après une identité culturelle hybride.

### 5.2.5 Plusieurs identités

Toutefois, on a déjà mentionné que les métis interrogés ne renient pas leurs multiples appartenances pour autant. Même lorsqu'ils s'identifient selon une identité principale, ils conservent en permanence la conscience de leurs multiples identités et, à n'importe quel moment, en fonction de la situation d'interaction, une de leurs identités dites "secondaires" peut ressortir. Parfois, l'identité "secondaire" se fait ressentir si fortement qu'elle remplace l'identité principale. L'analyse de l'ensemble du discours des métis révèle qu'ils ne se sentent pas toujours en premier des Québécois "de souche" comme 10 métis semblent l'affirmer de façon formelle. Leur identité principale dépendrait plutôt de la situation d'interaction dans laquelle ils se trouvent. Par exemple, s'il s'agit d'un groupe composé de Québécois "de souche", l'identité principale personnelle des métis sera alors québécoise "de souche". Parallèlement, dans un groupe formé d'Haïtiens ou de gens "minorisés", leur identité principale sera davantage une identité québécoise "minorisée". Voici quelques remarques tirées des entrevues qui révèlent que leur identité principale n'est pas toujours la même et que par conséquent, les métis possèdent en permanence plusieurs identités – bien qu'elles ne s'expriment pas toutes en même temps.

Tout d'abord, les métis interviewés sont particulièrement sensibles aux sujets liés au racisme, à la discrimination et à l'intolérance et sont souvent blessés par les propos discriminatoires ou racistes des Noirs autant que par ceux des Blancs. Elen, dit que lorsqu'elle entend des commentaires racistes ou des stéréotypes, elle cesse de s'identifier au groupe qui a proféré ces remarques : elle ressent très fortement son identité de blanche quand les propos visent les Blancs et de noire lorsqu'ils visent les Noirs.

Certains (Elen, Bertrand et Anna ) ont dit que leur sentiment identitaire variait selon les circonstances. Par exemple, Elen se sent noire dans sa famille française un peu raciste (leurs propos la fâchait beaucoup) alors qu'elle ressent ses influences françaises lorsqu'elle est entourée d'Haïtiens. Anna se sent parfaitement à l'aise parmi les Québécois blancs "de souche" et parfaitement acceptée par eux, mais elle tient de plus en plus à affirmer son ascendance haïtienne et avoue que les rares fois où elle s'est retrouvée parmi des Noirs, elle en a ressenti un bien-être et un soulagement. Les métis interrogés recherchent tous les contextes multiethniques et aiment Montréal pour cette raison. Ils ont tous trouvé également que la compagnie d'autres métis (soit comme eux, noir/banc soit issus d'un mélange différent) leur était agréable et même qu'ils avaient tendance à la rechercher. Sophie la recherche énormément ; Grégoire et Ricardo assez. Anna et Nicolas aiment être différents donc recherchent moins la compagnie de métis comme eux, bien qu'ils l'apprécient.

Myriam et Elen, bien qu'ayant choisi de vivre dans la communauté haïtienne, n'ont pas du tout renié le côté blanc de leur autre parent. Stéphanie qui a eu de sérieux conflits (toujours irrésolus) avec son père et qui fuit le milieu haïtien, accepte son identité haïtienne et en est fière (la générosité surtout, la solidarité haïtienne qui va même au delà de la famille élargie). Ricardo exprime clairement qu'il se sent avant tout québécois, tout en assumant son double héritage (racial) mixte :

« Comme moi je peux dire que je suis complètement intégré pis que j'ai aucune coutume ni espagnole ni haïtienne, pis je peux pas dire que je prône ça, mais ça a adonné de même, mon père est décédé j'étais très jeune et ma mère elle n'a pas voulu nous imbriquer rien d'espagnol[...]. Fait que quelqu'un me dirait : "t'es pas québécois" je dirais : "Tu sais pas de quoi tu parles parce que je suis rien d'autre que québécois!" un petit peu d'influence espagnole mais à peine, je veux dire c'est ma culture, j'ai pas d'autres alternatives, c'est ma culture pis c'est tout. »

Alors que (et cet extrait à déjà été cité):

« Je ne pourrais pas clamer publiquement que je suis blanc. [...] Mais en fait je le suis à moitié! Je sais pas, en fait je me considérerais plus 100 % à moitié blanc, que 50 % blanc. [...] Parce que je ne suis pas la moitié de quelque chose, je suis 100 % blanc et noir, ce qui fait que je suis mélangé. »

Nicolas et Grégoire avouent s'identifier aux Noirs quand ça les arrange. Par exemple, Nicolas – qui est musicien – est content qu'on lui dise qu'il est bon et qu'il a le rythme du noir et avoue que « tu t'identifies quand ça te va ben tsé! ». Lorsque Grégoire remplit les formulaires gouvernementaux, il coche "minorité noire-africaine" et sait qu'il a davantage de chance d'obtenir un traitement de faveur, alors que Rick – qui s'identifie aussi en priorité comme un québécois "de souche" – est fier de se faire dire qu'il danse bien parce qu'il est noir. Si ces quatre individus s'identifient stratégiquement à des cultures différentes selon les circonstances, c'est qu'elles font toutes partie de leurs identités mais que certaines ressortent plus que d'autres à certains moments.

Même lorsque leur vie se déroule exclusivement parmi les Blancs ou les Noirs, l'autre aspect de leur identité reste très présent. Ne serait-ce que par respect envers l'héritage (culturel et racial) de leurs parents, parce qu'éliminer une de leurs identités reviendrait, en quelques sortes, à renier l'héritage d'un parent (Tizard et Phoenix, 1993). Leur fierté vis-à-vis des identités ethnoculturelles parentales est perceptible à travers diverses remarques que tous font, à un moment ou un autre, dans les entrevues. Par exemple, la plupart des participants sont très fiers des luttes que les Noirs ont menées pour acquérir leurs droits (Nicolas, Bertrand, Grégoire, Martin, Étienne, Stéphanie, Ricardo). D'autres sont fiers des Haïtiens qui affrontent avec courage et bonne humeur des conditions de vie pratiquement intolérables (Anna, Nathalie, Bertrand, Rick avec la république du Congo, Stéphanie). Sinon, ils ressentent tout simplement une solidarité et de la sympathie envers les Noirs et leur cause en général, car ils s'identifient à eux. Ils sont aussi fiers

des Québécois qui sont très ouverts, selon eux, aux diversités ethnoculturelles et ceci renforce leur désir de faire partie de ce groupe.

#### 5.2.6 Interprétation des résultats

Jusqu'ici nous avons argumenté que les métis séparent leurs identités ethnoculturelles en catégories non métissées, qu'ils les hiérarchisent les unes par rapport aux autres quant à l'importance qu'elles représentent pour eux, qu'ils se déclarent une identité culturelle principale, et que, par conséquent, ils ne développent pas d'identité tierce (personnelle ou ressentie). Par contre, ils s'identifient (au niveau des identités personnelles) d'après plusieurs identités qui s'expriment chacune leur tour en fonction du contexte. À travers leur discours, il apparaît clairement que leur identité principale n'est pas toujours aussi forte et dominante et qu'en fait, leur identité prioritaire ainsi que l'ordre de leurs identités varie d'un moment et d'une situation à l'autre.

Comme ils ne développent pas une identité ethnoculturelle tierce qui ferait la fusion des identités parentales tout en transcendant la somme des parties dont elle est composée, les métis gardent un sentiment d'attachement à plusieurs identités culturelles, ethniques et raciales, mais elles demeurent clairement distinctes. On peut dire que ce sont les différentes dimensions de leur identité. De plus, les identités raciales ne peuvent être métisses car la société québécoise ne reconnaît pas d'identité raciale mixte : s'ils sont plus bronzés, les individus ne sont pas blancs et par conséquent, ils sont noirs ou encore arabes ou latinos, bref ils appartiennent à une communauté visible non blanche, sans distinction précise et sans groupe intermédiaire. Au niveau des identités culturelles, il serait possible de se faire considérer comme mixte, mais comme cela ne les avantage pas (ils se verraient refuser les identités de Québécois "de souche" ou d'Haïtiens au

même titre que les autres) ils préfèrent revendiquer plusieurs appartenances culturelles qu'une seule hybride.

#### **5.2.6.1 Influence du contexte**

La tendance des métis à séparer leurs identités ethniques, culturelles et raciales laisse à penser que le contexte montréalais les pousse à s'identifier d'après des catégories discrètes, fermées ou pures, c'est-à-dire, non métissées, parce que ces dernières ne sont pas signifiantes ni pertinentes pour la plupart des gens. Afin de ne rejeter aucun de leurs héritages ethnoculturels, ils conservent toutes leurs appartenances identitaires et leur donnent un statut ou une importance différentielle. De cette manière, elles ne sont pas en concurrence, et aucune n'est rejetée. Ceci fait du contexte Montréal un milieu intermédiaire entre le contexte du Brésil et des Caraïbes et celui des États-Unis puisque les métis parviennent à ne renier aucune de leurs identités ethnoculturelles parentales – ce qui ne semble être possible aux États-Unis – mais qu'ils ne peuvent se définir d'après une identité hybride. Car s'ils le font, ils se retrouvent un peu exclus de chacun des groupes ethnoculturels purs.

L'argument de Gallissot (1987) concernant la projection dans des identités dominantes (identités imposées par l'État généralement et issues de processus politiques de mise en minorité de certaines identités), qui cachent la flexibilité et la multiplicité des identités, est vérifié ici. Le contexte socioculturel pousse effectivement les métis vers les identités collectives fortes, qui sont les identités "québécoises de souche", "blanche" et "noire". D'autres identités, qui devraient aussi être constitutives des métis, comme les identités française, acadienne, cap-verdienne, ghanéenne ou espagnole parce que, pour certains ce sont celles de leurs parents, n'ont pas été nommées parmi les identités ni personnelles (ressenties) ni attribuées. C'est donc que la multiplicité des

identités est limitée par des expressions dominantes retenues au Québec (Gallissot, 1987). Cette construction des identités d'après les groupes ethnoculturels reconnus dans le contexte est un processus en partie inconscient : les métis ont intégré les catégorisations ambiantes lors de leur éducation et arrangent leurs identités pour qu'elles y correspondent de façon plus ou moins inconsciente.

Mais l'organisation des identités ethnoculturelles en entités distinctes et ordonnées, constitue aussi une manière pour les métis d'éviter de se définir comme possédant plusieurs identités partielles : ils se sentiraient un peu "noir" et un peu "québécois blanc", mais aucun des deux complètement. Leur refus de se déclarer métis semble révéler que, pour eux, une identité métissée ou mixte, implique que leurs différentes identités ethnoculturelles se situent sur le même plan, qu'elles entrent en concurrence et que chacune d'entre elles doivent s'additionner afin de donner au total une identité mixte. Par exemple, lorsque que Ricardo (voir p. 138 pour l'extrait) dit qu'il ne se sent pas 50% noir et 50% blanc, mais plutôt 100% noir *et* 100% blanc, il illustre bien la gêne que les métis ont tous montré vis-à-vis de leur exclusion partielle du "nous" de tous les groupes raciaux, ethniques ou culturels, engendrée par l'identité métisse. C'est ce qui explique leur refus de se définir des identités tierces métisses ou mixtes qui les maintiendraient "à moitié" en dehors de tous les groupes – sauf d'un groupe constitué uniquement de métis noirs/blancs.

En revanche, présenter leur identité ethnoculturelle comme étant constituée d'identités "entières", homogènes et non métissées mais d'importance variable, suppose que leur identité se constitue sur différents plans ou dimensions qui peuvent s'ajouter sans se recouper. N'éprouvant pas le besoin de se constituer une identité unique et statique sur une seule dimension, et assumant sans difficulté – même avec fierté – la pluralité de leurs influences, les métis de cette étude donnent

raison aux approches constructivistes de l'identité et aux théories contemporaines de la mixité. Meintel (1993), par exemple, soutient que dans l'état normal des choses, l'identité fonctionne à partir de plusieurs référents et qu'elle est constituée de plusieurs dimensions. Alors que Devereux (1972) et après lui Gallissot (1987), ainsi que Gireau (1987), Grosser (1994), Apfelbaum et Vasquez (1983) et Oriol (1979, 1985), pour ne citer que ceux-là, affirment que la gestion d'identités dissociées voir contradictoires est un processus de construction identitaire normal, n'aboutissant pas à des identités éclatées. Au contraire, l'assemblage de diverses identités en une identité synthétique et unifiée se fait et se refait constamment, aboutissant à des identités globales en constante redéfinition, mais qui sont adaptées aux situations toujours nouvelles dans lesquelles les individus se trouvent. C'est la composition personnelle de toutes les identités développées au cours de la vie d'un individu qui fait sa particularité et son unicité. Ceci a parfois été dit textuellement par les métis de l'étude. Comme il a été démontré dans ce chapitre d'analyse, les métis n'ont pas développé de sentiment d'éclatement identitaire (excepté Sophie), ne renient pas certaines de leurs identités parentales (seulement de façon momentanée) et affirment que leurs différentes origines font leur particularité.

Davantage qu'une identité mixte, les métis possèdent donc plusieurs identités qu'ils ressentent plus ou moins fortement en fonction du contexte et de la situation d'interaction, mais ces identités sont toutes complètes, aucune n'est partielle. Sophie est la seule qui se déclare métisse et qui possède un sentiment identitaire personnel mixte sans mettre de l'avant l'une ou l'autre des ces identités afin de se sentir acceptée et semblable aux autres. Mais elle avoue trouver ça très difficile. Elle se sent constamment exclue, différente et n'est bien qu'avec des gens comme elle (qui ont des origines ethniques variées) ou des gens très ouverts sur ces questions de diversité ethnique.

Voici deux déclarations (une de Nicolas et l'autre de Ricardo) qui révèlent qu'à Montréal il ne semble pas possible de s'identifier selon des catégories hybrides (ou mixtes) comme celle de "métis noir/blanc". Lorsque nous avons demandé si les gens le percevait comme un "mulâtre"<sup>21</sup>,

Nicolas m'a répondu :

« Y a le noir y a le blanc, les gens y vont te voir comme ça. Pis moi tu me vois dans la rue, je suis noir, sûr et certain. »

Alors que Ricardo disait : « t'es blanc, t'es comme eux [les Blancs], tu fais partie de la gang, les Noirs c'est pareil si t'es noir, ils [les Noirs] se disent que t'es comme eux. Les gens se basent là-dessus pour juger, moi, le problème c'est que je suis ni l'un ni l'autre mais je suis tout l'un et tout l'autre. »

Selon lui, tous les jeunes interrogés sont d'accord ; la société est constituée en catégories discrètes : « tu fais partie du "nous" ou "des autres", y a pas d'entre deux. » Et pour faire partie du "nous" québécois "de souche" il faut posséder des caractéristiques phénotypiques caucasiennes, entre autre.

Ainsi, il semblerait que ce soit le contexte montréalais qui empêche l'identification à des identités ethnoculturelles hybrides : Les Montréalais ne reconnaissent pas la mixité raciale et associe à chaque race une certaine identité culturelle. Au statut de métis n'est pas associé une identité ethnoculturelle entière quelconque, mais plutôt deux identités ethnoculturelles partielles.

### **5.2.6.2 Stratégie identitaire**

Un second lien avec la théorie concerne la gestion stratégique de l'identité culturelle principale des métis. Puisque leur identité dominante s'est avérée ne pas être la même d'une situation à l'autre, on peut dire qu'ils font une gestion stratégique de leurs identités. Certains

---

<sup>21</sup> Voir le glossaire pour une définition du sens donné à ce terme dans le mémoire

avouent mettre de l'avant une de leurs identités, celle qui est la mieux appropriée afin d'éviter d'être constamment différents des autres et aussi pour en tirer un avantage. Par exemple, au cours de l'entrevue, ils ont présenté l'identité québécoise ("de souche") comme étant celle sous laquelle ils se définissent presque exclusivement, probablement parce qu'il était important pour eux de montrer qu'ils n'étaient pas aussi différents des Québécois "de souche" que la plupart des gens le pensent. Le fait que l'interviewer soit une Québécoise blanche a peut-être eu une influence aussi. Par contre, ils ont parlé du fait que dans certains contextes, ils ressentent plus fortement leurs identités "minorisées".

La gestion de leurs identités correspond exactement à la stratégie identitaire définie par Anna Vasquez qui cite Rodriguez-Tomé « L'individu ne dispose pas d'une identité mais d'un faisceau d'identités possibles, auxquelles il adhère et qu'il met en avant selon ses désirs et les situations où il se trouve » (Vasquez, 1987, p.37). Mais ces stratégies ne sont pas toutes utilisées consciemment et elles seraient mieux définies comme « l'ensemble des défenses et des désirs (conscients ou inconscients) qui orientent les comportements de la personne » plutôt que comme « un ensemble de manœuvres visant à l'obtention d'un but clairement défini » (Vasquez, 1987, p.37 citant Devereux, 1972). Une telle gestion stratégique des identités suppose une approche constructiviste de l'identité, c'est-à-dire que l'identité ethnoculturelle soit vue comme non figée, maniable, composée de multiples dimensions et dépendante du contexte, comme elle a été décrite dans le cadre théorique par des auteurs tels qu'Oriol (1979), Amselle (1985), Gallissot (1987), Juteau (2000), Meintel (1993), pour ne citer que ceux là. Enfin, l'attitude identitaire, que les métis interrogés pour cette étude ont montrée, s'accorde parfaitement avec ce que Taboada-Léonetti a écrit en 1990 : elle suggère que c'est pour se positionner lors d'une interaction sociale que l'individu

fait appel à l'ensemble des référents identitaires qu'il aura retenus pour élaborer une définition de lui-même. Cette définition varie donc en fonction de la situation d'interaction.

### **5.2.6.3 *Ethnicité situationnelle***

Le fait de ne pas se déclarer d'identité tierce et de se déclarer une identité principale serait donc autant une conséquence du contexte montréalais (la catégorie métisse n'existe pas vraiment), qu'une stratégie identitaire destinée à limiter un sentiment d'exclusion et à s'adapter aux différentes situations d'interaction dans lesquelles ils se trouvent. Toutefois, il est argumenté ici que le type de stratégies utilisées ainsi que leur succès dépendent de l'importance et du type de catégories ethnoculturelles dominantes dans un contexte donné. Le contexte limite et oriente autant leur construction que leur expression. Cet argument est tiré de l'approche situationnelle, combinant les approches volontaristes (stratégie identitaire, et liberté de choisir ses identités, Gireau (1987) et Taboada-Léonettie (1989) par exemple) et les approches invoquant des déterminismes macro-sociologiques (comme le marxisme ou le colonialisme interne) pour expliquer les identités.

L'approche choisie ici est à la fois micro et macro-sociologique et est inspirée d'Oriol (1979, 1985), de Gallissot (1987), d'Okamura (1981), reprise par Wallman (1979) et de Wilson (1984) dans le cas des métis. Elle divise l'identité ethnoculturelle en deux parties dont l'une est déterminée par l'individu et transformée par lui au gré de ses expériences et des circonstances en fonction des contraintes dominantes et de son expérience personnelle ; alors que l'autre est imposée par les structures globales de la société dominante et correspond aux catégories ethnoculturelles en vigueur. L'identité "personnelle" est fluide, multiple, dynamique et construite par l'individu en fonction de ses relations interpersonnelles des rapports sociaux globaux. Cette identité est analysée au niveau microsociologique. En revanche, l'identité "collective attribuée" est plus stable

et n'évolue que lentement, en fonction des rapports sociaux et des changements de mentalité d'une population globale. Elle correspond à la macro analyse : c'est l'identification collective imposée en fonction de caractéristiques visibles généralement : phénotype ou code vestimentaire, accent et comportements sociaux divers.

Ces approches cadrent bien avec l'analyse du malaise identitaire que la pression des catégories ethnoculturelles provoque chez les métis interrogés pour cette recherche.

#### **5.2.6.4 D'une dualité identitaire à une autre**

Malgré ces possibilités de jongler avec leurs identités, les métis ne parviennent pas à se faire accepter totalement par le groupe des Québécois "de souche" et certains n'y parviennent pas non plus auprès des Noirs. Dans la section portant sur la distinction entre leurs identités personnelles versus attribuées, nous avons clairement démontré que les métis se décrivent des identités différentes de celles que les membres du groupe majoritaire leur attribuent ; c'est-à-dire qu'ils ne se sentent pas moins Québécois que les Québécois "de souche" et donc que leur identité "minorisée" leur est imposée, sans qu'ils puissent la refuser. Cet écart entre les identités qu'ils ressentent comme les leurs et celles que les autres leur attribuent sera nommé "la rupture".

Tous les participants ont abondamment discuté de cette rupture et certains en souffrent plus que d'autres en fonction du niveau d'exclusion vécu, de ce qu'ils attendent des autres, ou du succès des stratégies identitaires mises en œuvre pour réduire cet écart et se faire accepter tel qu'ils le ressentent. Par exemple, Martin a accepté le fait d'être vu comme différent des Québécois "de souche", mais aussi des Haïtiens (à cause de son accent et de sa culture, complètement québécoise). Il en retire finalement une fierté d'être en marge et de posséder une plus grande

liberté de pensée et de vivre. En revanche, Sophie a été profondément blessée par le rejet des Blancs, mais encore davantage par celui des Noirs lorsque, déçue des Blancs, elle s'est retournée vers eux. Encore aujourd'hui, elle aimerait que les deux groupes la considèrent comme une des leurs à part entière.

Un extrait tiré de l'entrevue avec Ricardo explique bien ce que nous entendons par le concept de "rupture"

« La mère d'Hally Berry (actrice) est blanche, mais elle-même se considère comme "African American". En fait c'est comme moi, je ne pourrais pas clamer que je suis blanc. Tsé dire: "Ah oui, je suis blanc, bla bla bla". Mais en fait je le suis à moitié et je le suis autant que je suis noir! Je me considère pas 50 % blanc, je suis 100 % blanc et 100 % noir, ce qui fait que je suis mélangé. [...] les gens disent "Ah toi t'es noir"», mais ils pourraient aussi bien dire: "toi t'es blanc" parce que je ne suis pas moins blanc que noir, c'est ça qui est choquant »

1 Pis est-ce que tu penses que les Noirs font la même chose ?

2 Ouais, aussi, mais pas tous, pas toutes.

1 Un peu moins?

2 Ben je pense que, comme on est dans une société majoritairement blanche, eux autres, ils le voient un peu moins. Eux autres aussi ils l'ont pas eu facile probablement. »

Elen, quant à elle, a expliqué qu'elle se sentait blanche et exactement semblable aux autres Québécois blancs "de souche", jusqu'au jour où elle a réalisé qu'elle était "minorisée" même par sa famille du côté de sa mère. C'est alors qu'elle a pris conscience des préjugés négatifs que les Blancs ont envers les Noirs et, fatiguée de n'être jamais totalement accueillie parmi les siens, elle s'est tournée vers la communauté haïtienne de Montréal et s'y est sentie mieux. Le chapitre suivant expose justement les différents types de stratégies identitaires que les métis de l'étude ont employés afin de réduire la distance entre la perception que les autres ont d'eux-mêmes et la leur.

Pour le moment, il est intéressant de noter que l'enjeu principal de la mixité identitaire noire/blanche en contexte montréalais ne se situe pas dans la gestion d'une double identité (noire et blanche ou haïtienne/africaine et québécoise), ni dans la difficulté de se prémunir d'un sentiment d'éclatement ou encore dans celle de devoir choisir entre l'une ou l'autre de leurs identités

parentales. Non, la gestion des deux héritages ethnoculturels se fait sans heurt et les métis apprécient le fait d'avoir un choix plus vaste que les autres (richesse et sagesse que la diversité apporte). Au lieu de s'obliger à se définir une identité unique (noire/ blanche ou tierce), ils gardent toutes leurs identités telles quelles et mettent de l'avant celle qui est appropriée au contexte donné. S'ils valorisent moins leur identité étrangère que les enfants de couples mixtes qui ont participé à l'étude dirigée par Meintel (2002), ils ont la même capacité de vivre avec leurs différentes appartenances culturelles. Les métis de cette étude valorisent leur identité étrangère tout en se définissant comme québécois ou canadien à part entière.

Cependant, le véritable enjeu se situe dans l'impossibilité de faire réellement accepter l'identité qu'ils mettent de l'avant comme étant la leur à part entière dans une situation donnée. Par conséquent, il existe une distance entre la définition des identités qu'ils se donnent et l'identité que les autres – mis à part généralement leurs meilleurs amis et leur famille – leur attribuent. L'identification par les autres les renvoie constamment à leur étrangeté, leur appartenance aux identités "minorisées" et ce, en dépit du fait qu'ils s'identifient eux-même comme québécois "de souche", qu'ils soient nés au Québec, n'aient pas voyagé et qu'ils manifestent des comportements et valeurs propres à la culture québécoise "de souche". Peu importe à quel groupe ethnoculturel ils s'identifient, ils ne parviennent pas à se faire considérer comme québécois "de souche" à part entière quand ils le désirent, ni parfois même comme noir ou haïtien à part entière.

Le fait que les métis soient encore "minorisés" par les Blancs d'après quelques caractéristiques physiques qui sont définies comme étant celles des Noirs, alors que rien d'autre n'est "étranger" chez eux, prouve qu'à Montréal, les gens fonctionnent encore avec des catégories raciales discrètes. En revanche, le fait qu'ils soient capables de ressentir et d'affirmer une identité

québécoise "de souche", est révélateur d'une plus grande souplesse des catégories ethnoculturelles à Montréal qu'aux États-Unis par exemple, où un métis noir/blanc est automatiquement considéré comme un Noir, et ne peut s'auto-définir comme blanc américain, même de culture, et encore moins le proclamer. Certains métis de l'étude ont fait part de cette différence lors de l'entrevue : Anna comparait sa situation à Montréal où elle évoluait parmi les Blancs et était somme toute bien acceptée, avec celle de sa famille haïtienne vivant à New York, dont les enfants mulâtres, sont des Noirs à 100%. Elle reportait aussi sa propre expérience en France et celle d'un Africain ayant vécu à Paris et en a conclu que les Montréalais étaient plus ouverts et inclusifs envers les Noirs et les métis. Si les métis de l'étude parviennent à s'identifier ne serait-ce que dans leur tête à des Québécois non "minorisés", c'est parce qu'ils sont acceptés comme tels par leurs amis et parents proches. Or, en contexte américain et peut-être français, ceci ne serait probablement pas possible.

On peut donc suggérer que le contexte montréalais permet aux métis d'actualiser une certaine plasticité identitaire car il sont acceptés au moins par leurs amis et parents proches comme des Québécois, de la même manière que les Québécois blancs "de souche" ou, selon certaines conditions, comme des Québécois haïtiens au même titre que les Haïtiens de deuxième génération au Québec. Mais la plupart du temps, ils sont renvoyés à une identité d'étrangers par les Blancs mais aussi par certains Noirs.

## *CHAPITRE VI*

### *Stratégies identitaires des métis*

#### **6.1 Introduction et revue des théories de l'identité**

Le chapitre précédent proposait une analyse descriptive des identités que les métis se définissent: une identité principale, et les autres identités ordonnées et séparées en catégories pures. Il a aussi montré que les métis ne s'identifient pas de leur plein gré à une identité tierce métisse, mais qu'ils jouent plutôt avec l'ordre de leurs différentes identités afin d'être le mieux adaptés à une situation donnée. Cette utilisation stratégique de leur identité principale et de l'ordre de leurs identités est un processus semi-conscient et l'identité principale qu'ils ressentent ne dépend pas uniquement de leur volonté de s'adapter au milieu. Par exemple, si un métis est parmi un groupe de Québécois blancs et que quelqu'un lance un commentaire dégradant pour les Noirs, le métis ne sentira plus son identité principale québécoise blanche "de souche", mais il se sentira avant tout un Noir.

De plus, bien que l'identité principale de tous les métis interrogés se soit avérée être variable d'une situation à l'autre, ils ont tous une identité qu'ils mettent de l'avant plus souvent que les autres et le choix de cette identité est fait stratégiquement en fonction de multiples facteurs. Ces facteurs peuvent être d'ordre structurel (influence des catégories ethnoculturelles en vigueur dans le contexte québécois) ou personnel (trajectoire individuelle des métis). Par exemple, Stéphanie s'identifie la plupart du temps à l'identité québécoise "de souche" probablement autant parce qu'elle a eu de très mauvais rapports avec son père haïtien, que parce qu'elle trouve que c'est un avantage dans la société québécoise de faire partie du groupe majoritaire. Ainsi, à l'instar des théories de l'ethnicité situationnelle et celles combinant l'approche volontariste et l'approche des

déterministes macro-sociologiques (Okamura, 1981 ; Gallissot, 1987 et Oriol, 1979, 1985), nous considérons que les métis de notre étude ont une certaine latitude dans le choix de leurs identités et que leurs choix sont stratégiques, mais que cette latitude est limitée par de nombreux facteurs. Ces facteurs structurels limitants peuvent aller, selon ces auteurs, jusqu'à déterminer la projection dans une ou plusieurs identités parmi le spectre des identités effectives. Il existe donc deux types de stratégies : celles qui réagissent aux contraintes structurelles et celles qui réagissent aux expériences personnelles (comme avoir subi beaucoup de racisme, le rejet d'un des parents, ne pas avoir connu son père, etc.).

Ce chapitre présente toutes les stratégies identitaires utilisées par les métis (rapportées dans les entrevues) et tente de les expliquer en invoquant les facteurs d'ordre structurel et personnel. Toutes les stratégies ne s'appliquent pas à tous les répondants et parfois seulement deux ou trois répondants y ont eu recours. Nous expliquons aussi pourquoi 10 métis ont choisi de mettre de l'avant l'identité québécoise "de souche" la plupart du temps et pourquoi les trois autres ont choisi l'identité "minorisée".

L'identification à une identité culturelle principale a déjà été expliquée dans le chapitre précédent. On a dit qu'une identité principale était mise de l'avant par les métis afin qu'ils soient mieux acceptés comme membres à part entière du groupe ethnoculturel dans lequel ils sont. Or, les métis se retrouvent – ou se retrouvaient avant<sup>22</sup>– presque tout le temps parmi des Québécois blancs qui leur assignent une étiquette de membre de minorité visible. C'est donc surtout dans le

---

<sup>22</sup> Trois métis ont eu recours à une stratégie d'adoption de l'identité "minorisée" et ne fréquentent pratiquement que des Noirs. Avant pourtant ils évoluaient eux aussi parmi les Blancs.

but d'atténuer l'écart entre l'identité attribuée par le groupe majoritaire<sup>23</sup> et celle qu'ils considèrent comme vraiment la leur (l'identité personnelle) que les métis, en présence de québécois "de souche", s'identifient principalement à l'identité québécoise "de souche". Cette identification constitue donc une stratégie identitaire de réduction de la rupture<sup>24</sup>. Après avoir expliqué pourquoi 10 métis ont choisi d'évoluer parmi les Québécois blancs "de souche" et pourquoi trois autres ont choisi un groupe "minorisé" noir (et ont du même coup mis de l'avant la plupart du temps une identité de québécois "minorisé" qu'ils ont présenté comme leur identité principale), nous présentons et expliquons toutes les autres stratégies identitaires utilisées par les métis.

Le modèle de Taboada-Léonetti qui définit une série de stratégies identitaires dans son article « Stratégies identitaires et minorités dans les sociétés pluriethniques » (1989), a été utilisé dans ce chapitre, afin de justifier les stratégies identitaires des métis. Cette dernière utilise tout d'abord Devereux (1972) pour définir l'identité comme une sorte de "boîte à outils" où chaque outil est un élément identitaire que le sujet choisit en fonction de la situation d'interaction dans laquelle il est. C'est ce que Taboada-Léonetti appelle avoir recours à des stratégies identitaires. Ces dernières postulent que les acteurs sont capables d'agir sur leur propre définition du soi. Le concept de stratégie identitaire suggère par conséquent l'existence d'une certaine liberté d'action des acteurs sur de possibles déterminismes sociaux ou existentiels. (ibid., p.96). Taboada-Léonetti voit la stratégie identitaire chez les groupes "minorisés" comme une élaboration perpétuelle - collective et individuelle - des identités afin qu'elles s'ajustent mieux aux contraintes imposées par le groupe dominant.

---

<sup>23</sup> Le groupe majoritaire en contexte montréalais est le groupe des québécois "de souche".

<sup>24</sup> Ce qui est entendu par "la rupture" a été défini dans le chapitre 5. Voir le glossaire en annexe pour un rappel.

Ce modèle est donc appliqué au cas des métis mais il lui est ajouté d'autres facteurs qui expliquent la construction et la gestion des identités ethniques. En effet, afin d'expliquer les identités des métis interrogés, il faut faire intervenir autre chose que simplement des identités imposées et des stratégies identitaires de lutte en réaction à ces identités contraignantes. L'approche situationnelle d'Okamura (1981) reprise et appliquée par Wilson (1984) et Wallman (1979) aux métis, ainsi que les théories de Gallissot (1987) et d'Oriol (1979, 1985) ont permis d'analyser les données, d'expliquer et de comprendre les constructions identitaires des métis interrogés. Ces approches font intervenir la volonté de l'individu qui construit son identité ethnoculturelle de façon stratégique en fonction de la situation d'interaction dans laquelle il se trouve. Mais cette volonté ne s'applique qu'aux identités exprimées dans un rapport interpersonnel, à un niveau micro-sociologique. Les identités exprimées publiquement et reconnues par la collectivité sont quant à elles totalement déterminées par la société qui attribue des identités ethnoculturelles à des groupes spécifiques en fonction de ce que l'histoire des rapports sociopolitiques de domination aura déterminé. Ces auteurs ont l'avantage d'être plus déterministes – donc de laisser moins de place à la simple volonté des individus –, ils peuvent donc mieux rendre compte du succès partiel des stratégies identitaires que les métis utilisent afin de résoudre la rupture entre identités imposées et ressenties.

## **6.2 Stratégies identitaires**

### 6.2.1 Première stratégie : adoption de l'identité majoritaire

La stratégie d'adoption de l'identité québécoise "de souche" comme identité culturelle principale a été exposée dans le chapitre 5. Il y avait alors 10 métis sur 13 qui y avaient recours et 12 qui avaient recours à la stratégie d'identification à une identité principale. Toutefois dans le

chapitre précédent, il était plutôt question de justifier l'existence d'une identité principale et non de chercher à comprendre pourquoi ils s'identifiaient de la sorte. Cette identification à une identité principale va de pair avec le fait d'évoluer la plus grande partie du temps parmi des Québécois "de souche". Voici quelques hypothèses qui expliquent le choix des 10 métis de vivre parmi les Québécois "de souche" et, afin d'y être bien acceptés, de s'identifier principalement comme québécois "de souche".

Hormis le fait que les Québécois "de souche" sont plus nombreux au Québec, plusieurs déclarations durant les entrevues laissent supposer que d'autres raisons sont à l'origine de ce choix de vivre parmi les Québécois, particulièrement à Montréal où il est facile de rejoindre d'autres communautés culturelles. Cette section passe en revue les facteurs qui ont pu pousser chaque jeune interrogé à préférer la compagnie des Québécois "de souche". Chaque cause ne s'applique qu'à certains d'entre eux, et toutes les causes pouvant être à l'origine de ce choix sont présentées même si elles ne concernent qu'un seul participant.

#### ***A) Racisme et exclusion de la part des Noirs***

Voici les métis qui ont rapporté des expériences de racisme ayant eu des répercussions sur leurs identités :

- Anna et Nathalie ont ressenti une exclusion très forte, voire un rejet de la part des filles noires.
- Stéphanie a ressenti un rejet de la part des Noirs en général.
- Anna, Nathalie, Ricardo, Nicolas, Rick, Stéphanie et Martin ont parlé de racisme des Noirs envers les Blancs, qu'ils déplorent.
- Étienne, Nicolas, Rick, Anna, Nathalie, Sophie, Stéphanie et Ricardo se sentent simplement perçus par les Noirs comme différents d'eux.

Ce sont surtout les filles, ayant une identité principalement québécoise (Nathalie, Anna et Stéphanie), qui ont vécu un rejet de la part des Noirs. Pour Anna et Nathalie, le rejet par les femmes noires a été vécu comme un traumatisme. Elles ont évoqué toutes les deux la très forte jalousie des filles noires et leur jugement très aiguisé envers toutes les femmes. Anna racontait que les groupes d'Haïtiennes au Cégep ainsi que les filles dans des "bars de Noirs" qu'elle a fréquentés quelquefois, l'on carrément rejetée, haïe, critiquée et exclue. Elle disait aussi que les femmes de la famille de son père – qu'elle même aime beaucoup – n'ont pourtant jamais été gentilles avec sa mère (québécoise), qu'elles ne lui ont jamais fait confiance, malgré tous les efforts de sa mère pour se faire accepter et pour les aider. Elle évoque, comme cause à ces rejets, le manque de confiance des femmes noires par rapport aux Blancs et au système québécois (politique ou institutionnel).

Elle interprète leur manque de confiance ainsi :

« C'est une insécurité dans leur capacité de séduction. Les femmes claires et encore plus les Blanches ont accès à tous les hommes, tant noirs que blancs, alors que les Noires doivent se contenter des Noirs seulement. C'est mal vu de fréquenter des Blancs chez les femmes noires et elle même ne se donne pas le droit facilement de fréquenter des hommes blancs. »

D'ailleurs à ce sujet, une autre répondante a parlé du fait que les femmes noires ne pensent pas avoir accès aux Blancs en même temps qu'elles n'ont pas confiance en eux. C'est Myriam qui, expliquant à quel point sa mère (haïtienne) refusait les avances de son père (blanc), parce qu'il était blanc, et qu'elle se disait que ça ne se pouvait pas, un réel intérêt de la part d'un Blanc. Sa mère a toutefois fini par céder et retire une grande fierté de son couple.

De son côté, Nathalie a noté la dureté de jugement, la fermeture des femmes haïtiennes de la famille de son père et l'exclusion d'une fille au secondaire, qui l'avait traitée de "grise" et lui avait conseillé d'aller rejoindre ses amis les Blancs. Les entrevues effectuées semblent démontrer que les filles sont plus facilement considérées comme des traîtresses ou de dangereuses rivales que

les garçons, puisque aucun garçon n'a évoqué de jalousie ou de rejet quelconque de la part des Noirs. Seulement un marquage sans animosité et leur propre désir de ne pas fréquenter les gangs de Noirs. Nathalie et Anna ont abandonné l'idée de vivre parmi les Noirs à la suite de ces rejets. Anna le regrette et aimerait tenter à nouveau d'avoir des amis noirs (elle a 30 ans et espère que les filles sont plus "sécures" qu'à vingt ans). Nathalie n'y accorde plus d'importance.

Quant aux trois autres filles qui n'ont pas adopté la culture québécoise dans leur mode de vie et leurs fréquentations (Sophie, Elen et Myriam), la première a ressenti de l'exclusion de la part des Noirs, mais aussi de la part des Blancs; la seconde et la troisième se sont plongées dans la communauté haïtienne, en ont adopté le style vestimentaire, les pratiques religieuses, la nourriture et tout le reste et vivent exclusivement parmi les Noirs (elles ont épousé un Haïtien). Il n'est donc pas impossible d'être acceptée comme une des leurs à part entière par les Noires, mais il y a une réelle discrimination qui est pratiquée par les Noires à l'endroit des Métisses noires/blanches, et il semble que ce soit surtout envers celles qui ne vivent pas exclusivement parmi les Noirs et donc qui "profitent des deux milieux". Cette discrimination influence de façon significative leur identité.

Du côté des garçons, les choses sont plus subtiles. L'exclusion d'un individu par un groupe ou le simple fait qu'un individu ne sente pas qu'il fait partie d'un groupe à part entière, peut provenir du groupe qui exclut ou discrimine mais aussi de l'individu qui se sent différent. Or, si les métis - garçons - de l'étude ont expliqué que les Noirs les rejetaient ou ne les considéraient pas comme l'un des leurs, beaucoup ont aussi justifié cette exclusion par le fait qu'eux-mêmes n'agissaient, ne parlaient ni ne s'habillaient de la façon prisée par les jeunes Noirs et qu'ils ne partageaient pas trop leurs intérêts, ni leurs goûts et leur style. Ils associaient d'ailleurs souvent la mentalité noire à la "culture Yo". Par exemple, Nicolas : « "j'ai pas l'accent" et je suis pas "Yo comment tu vas" »,

alors qu'Étienne dit la même chose concernant le style "culture Yo." Et Rick envers la *Black American Culture*, qu'il dit être du style "yo".

Le fait de ne pas avoir le style va même jusqu'à tromper les autres Noirs qui ne les associent pas spontanément à des Noirs ou à des métis noirs/blancs mais parfois carrément à d'autres ethnies "minorisées" comme des Arabes, des Indiens ou des Latinos. Le marquage de la part des Noirs est donc parfois même involontaire : ils ne pensent pas que ce sont des Noirs; mais le marquage est aussi souvent conscient et s'effectue sur la base d'un raisonnement du genre : "ce métis, ou ce Noir ne veut manifestement pas faire partie de la gang, il se tient avec les Blancs, il n'est pas vraiment comme nous, mais il partage la situation de minorité visible". Chez la majorité des garçons, l'exclusion partielle du "Nous" ou l'exclusion identitaire se fait autant dans les deux sens : ils ne veulent pas vraiment adopter le mode de vie et le style de la "culture Yo" et les Noirs les considèrent comme différents, comme des "faux noirs". Comme le rapporte Nicolas :

« Non, mais ce qui m'est arrivé c'est plutôt des Haïtiens qui disaient : "Ah un faux Noir". Pourquoi dans le fond 'faux noir'? je suis québécois, je suis d'ici, j'ai leur culture, mais bon, de couleur je suis noir (...) "ouais, toi t'es pas noir", dans le sens "t'es mulâtre". Mais bon, moi je suis noir, parce que si tu me vois dans la rue tu me connais pas je suis noir tsé sûr et certain. Ma couleur de peau c'est assez visible! »

Seul Ricardo est déçu de cette exclusion partielle, ainsi que de son propre éloignement face à la culture haïtienne, mais il les impute à son manque de contacts avec les milieux haïtiens qui l'a rendu différent et incompatible avec le milieu. Tous les autres métis masculins qui ont parlé de ce marquage par les Noirs n'ont pas dit en être désolés.

Donc, si le fait que certains métis ne se sentent pas vraiment inclus dans le groupe des Noirs provient de leur propre refus d'adhérer à leur style et mentalité, le racisme et l'exclusion

n'expliquent pas la stratégie d'évoluer parmi les Québécois "de souche" et de s'identifier comme eux. Voici d'autres facteurs pouvant expliquer cette stratégie

### ***B) Accessibilité (limitée) à la culture du parent noir***

Bien entendu, les contacts avec une communauté noire est un facteur capital. La présence du parent noir, sa fierté vis-à-vis de ses origines, l'importance que la transmission des valeurs de son pays d'origine aura eu dans la famille, mais aussi, l'accès que le métis aura eu à des milieux noirs durant son enfance, que ce soit dans le quartier ou par l'intermédiaire de sa famille noire sont des éléments déterminants sur l'identification ou non à la culture du parent noir et sur le désir d'évoluer parmi des noirs. Or, 8 participants ont grandi dans des milieux très majoritairement blancs, alors qu'Étienne, Stéphanie, Myriam et Sophie – à partir de son enfance tardive – ont eu accès aux milieux noirs assez facilement dans leur environnement.

Ainsi, tous les métis s'étant identifiés d'abord comme québécois n'ont pas eu la chance de fréquenter les "gangs" noirs. Seulement Étienne et Stéphanie ont bien connu le milieu noir étant jeunes, par l'entremise du magasin de spécialités haïtiennes de leur père, situé à Montréal Nord. Pourtant, ils évoluent maintenant uniquement parmi les Québécois blancs. Leur cas peut s'expliquer par le fait que leur père était d'une autorité écrasante et qu'il tenait absolument à éduquer ses enfants "à l'haïtienne". Le père de Stéphanie et d'Étienne se distingue des pères noirs des autres métis interrogés en ce sens qu'il a conservé les valeurs et les mœurs de sa culture d'origine, alors que la plupart des autres pères haïtiens avaient épousé les valeurs occidentales et s'étaient ouverts à la culture québécoise. Il a donc cherché à transmettre les coutumes et valeurs de la culture haïtienne à ses enfants. Mais il est parti vivre aux États-Unis avec une femme haïtienne alors qu'Étienne et Stéphanie étaient encore enfants et jeunes adolescents. Stéphanie a

rejeté l'autorité paternelle écrasante de son père et, du même coup, la culture haïtienne et même les Noirs. Alors que de son côté, Étienne trouve que sa mère "s'est faite avoir" par tous les hommes haïtiens qu'elle a fréquentés – que ce soit ses partenaires dans la vie ou au travail, il en est très attristé et a développé une grande méfiance à l'égard de certains aspects des Haïtiens.

Le peu de rapport que les autres métis ont entretenu avec le milieu haïtien ou africain de Montréal peut, quant à lui, être expliqué par la volonté des parents de s'intégrer à la société québécoise, contrairement à la tendance à la ghettoïsation qui semble être celle de beaucoup de couples dont les deux membres sont originaires d'Haïti.

### ***C) Éducation et transmission de la culture du couple mixte vers les enfants métis***

Cette dernière remarque mène directement à un troisième facteur pouvant expliquer le choix des métis de vivre parmi les Blancs. Et c'est le peu d'importance que le parent noir a mis dans la transmission de sa culture. En effet, d'après ce que les participants ont dit sur la religion, les langues, les choix de prénom, les voyages au pays natal du parent immigrant durant la jeunesse ou les habitudes alimentaires, et les valeurs en général, il semblerait que très peu de culture du parent noir ait été transmise volontairement par les parents. Aucun choix de la part des parents ne semble avoir été effectué dans le sens du maintien de certaines traditions ou valeurs culturelles du pays d'origine de parent noir. Au contraire, une volonté d'adaptation et un désir de se fondre dans la culture dominante semblent plutôt ressortir comme stratégie parentale.

Certains jeunes interrogés ont même expliqué que leur parent noir avait une forte volonté de s'intégrer et d'augmenter les chances de succès de leurs enfants, et que, par conséquent, ils ont voulu que leurs enfants aient toutes les caractéristiques de l'élite québécoise blanche. Mais tous les

parents n'ont pas joué cette carte. En fait, on peut diviser les stratégies parentales vis-à-vis de la transmission de la culture étrangère ainsi. Cinq ont favorisé la culture de la réussite personnelle sociale et économique, celle de l'égalité des chances par l'effort. Ces parents là ont recherché les meilleures écoles, ont exigé d'excellents résultats, etc. Un père a cherché à transmettre la culture de son pays (papa d'Étienne et de Stéphanie), et quatre autres (les parents de Grégoire, Jean, Myriam et Ricardo) n'ont pas favorisé particulièrement l'éducation d'élite, mais ont favorisé une éducation assez pro-québécoise et peu haïtienne ou africaine. Enfin, dans trois cas, le père noir a disparu du paysage de l'enfant très tôt (Elen n'a connu son père qu'à l'âge de 17 ans, Ricardo a perdu le sien à quatre ans et Martin ne l'a jamais connu).

C'est pourquoi dans tous les cas, la culture du parent noir ne semble pas avoir été beaucoup transmise aux métis. Leur connaissance de la culture du parent noir provient plutôt de la famille élargie ou de leurs propres observations des Haïtiens et Africains du Québec (et du pays d'origine du parent noir pour certains), que d'une éducation haïtienne ou africaine. Lorsque la question de l'attachement et de leur sentiment identitaire face à la culture du parent noir leur a été posée, ils ont d'abord exprimé leur malaise de ne rien trouver à dire et ont fini par parler de la transmission de valeurs telles que l'honnêteté, la persévérance ou l'amour, valeurs dénuées de connotations ethniques ou spécifiques à une culture. Toutefois à travers d'autres remarques dans les entrevues, certains ont évoqué l'esprit de famille, le respect des aînés et la solidarité, comme valeurs qui leur avaient été transmises de leur parent noir, et d'autre ont parlé de leur tendance à la paresse ou de leur fort caractère comme des traits transmis par le parent noir. Ils n'ont pas fait de voyage au pays d'origine du parent ou seulement un court et sont contents de vivre au Québec et apprécient le pays.

Bien que les métis affirment ne pas avoir reçu d'éducation haïtienne ou africaine, ils ont une opinion quand même assez précise de la culture et des valeurs haïtiennes ou africaines. Comme leurs opinions sont semblables sur plusieurs points, nous avons dressé un portrait des valeurs haïtiennes/africaines et québécoises qui sont appréciées et réprochées de manière générale par presque tous les métis interrogés. En effet, à travers des discussions ne portant pas directement sur les caractéristiques de la culture étrangère qui leur auraient été transmises par les parents, les participants ont dit ce qu'ils pensaient de la culture haïtienne et africaine, et ceci ne s'arrêtait pas aux quelques valeurs générales comme l'amour, l'honnêteté et la persévérance.

Comme il y a une différence entre les valeurs appréciées par les parents et celles appréciées par les enfants, nous les avons exposées séparément. Mettre en parallèle les valeurs appréciées et réprochées par les parents, avec celles appréciées et réprochées par les enfants, nous éclaire sur les valeurs des enfants versus celles des parents et ainsi permet de mieux évaluer la transmission culturelle des parents noirs vers leurs enfants.

Les parents noirs (dans 12 cas sur 13, le père) apprécient les valeurs haïtiennes et africaines suivantes : la solidarité et le soutien familial et communautaire (tous les parents noirs), le type de rapports hommes/femmes (5 pères les apprécient), la nature des rapports parents/enfants (10 d'entre eux), la polygynie (6 pères) et l'éducation très stricte de leurs enfants (7 pères). Mais d'autres parents ont réproché la polygynie (3 d'entre eux), la paresse (6) et l'esprit de clan, la fermeture face aux autres groupes ethniques (4). Bien entendu, cette liste a été faite en fonction de ce que les métis ont dit dans l'entrevue concernant les caractéristiques de la culture de leurs parents, et comme ils n'ont pas répondu lorsque la question leur a été posée directement, ces

données sont tirées des remarques spontanées faites à travers d'autres discussions. Le nombre de parents noirs associé à chaque trait est donc loin d'être exhaustif.

Voici maintenant l'opinion des parents noirs face aux valeurs qu'ils considèrent être propres à la société occidentale blanche ou québécoise et qu'ils apprécient : l'efficacité (5 d'entre eux), la liberté individuelle (tous) le capitalisme, la réussite personnelle (7 d'entre eux). En revanche, ils n'aiment pas le laxisme dans l'éducation (10), les rapports hommes/femmes libres et égaux (4), le manque de solidarité sociale (6) et les réseaux de parentés trop réduits (5).

En fait, si les parents noirs ne sont pas unanimes quant aux valeurs qu'ils prônent et celles qu'ils critiquent, les métis sont en revanche pratiquement tous d'accord quand il s'agit de décrire les traits caractéristiques des Haïtiens, des Africains et des Québécois. Ils s'entendent sur les valeurs appréciées et réprouvées des cultures respectives, tout comme ils partagent les mêmes points de vue au niveau du racisme au Québec, de l'importance d'être ouvert et tolérant, de la richesse que la diversité culturelle apporte.

Nous avons donc dressé la liste des valeurs qui sont appréciées ou rejetées pratiquement à l'unanimité par nos répondants. "Pratiquement", non parce que les opinions divergent ou s'opposent mais plutôt parce que tous les métis n'ont pas émis leur opinion sur tous les traits culturels abordés ici. Par exemple si seulement 8 métis disent réprouber l'autorité absolue du père dans un foyer, ce n'est pas parce que 5 autres sont d'accord avec cette autorité, mais parce que les 5 autres n'ont pas parlé de l'autorité du père. Il est donc impossible d'affirmer qu'ils partagent tous les mêmes opinions sur absolument tous les aspects des cultures, mais la tendance générale n'est contredite par aucun. Ainsi, on peut dire qu'ils apprécient des valeurs haïtiennes et africaines les

éléments suivants : la solidarité et l'entraide familiale (7)<sup>25</sup>, le sens de la fête (4), la solidarité tout court (1) et le courage (2).

Par contre, des valeurs haïtiennes ou africaines, ils n'apprécient pas les traits suivants : l'éducation très dure et violente (verbale et physique) des enfants (8), le tempérament colérique et autoritaire (4), les rapports hommes/femmes inégalitaires – l'homme haïtien et africain est un mari et un père à l'autorité incontestable –, la jalousie des femmes et leur esprit trop critique (3 filles), la fermeture ou le repli sur soi d'un certain type de Noirs, et enfin, la paresse (3). Du côté des valeurs associées à la culture québécoise, les métis les apprécient à peu près toutes, mais plus particulièrement l'égalité des sexes, l'éducation plus ouverte des enfants, les rapports plus respectueux entre les parents et les enfants. Puis également, la liberté, la tolérance et l'ouverture (en général). Enfin les caractéristiques de la culture québécoise qui sont réprochées sont le racisme de certains (indépendantistes fanatiques), le manque de solidarité familiale et communautaire, les réseaux de parenté réduits à la famille nucléaire et le peu de respect envers l'autorité parentale et institutionnelle (professeurs, directeurs, aînés, etc.).

On constate donc que les métis ont plutôt tendance à adhérer aux valeurs de la culture québécoise avec quelques bémols concernant la cohésion familiale, la solidarité et le respect des autorités. Ils reprochent, en revanche, à la culture haïtienne ou africaine l'inégalité des rapports homme/femme, la violence et l'intransigeance de l'éducation. Cette juxtaposition des valeurs appréciées et réprochées du parent noir versus celles des métis, permet de faire ressortir le fait que les métis divergent assez de leur parent noir, autant concernant la culture québécoise, qu'haïtienne et africaine (excepté sur la solidarité familiale, une caractéristique appréciée à l'unanimité).

---

<sup>25</sup> Le chiffre entre parenthèse correspond au nombre de métis l'ayant dit dans l'entrevue

Bref, l'intérêt et l'attachement des répondants envers la culture du pays d'origine du parent noir sont assez faibles, les traits appréciés diffèrent de ceux de leur parent noir et les parents n'ont pas cherché à transmettre une culture spécifique. Ces données sont très différentes de celles de l'étude de Meintel (2002), concernant les stratégies de transmission parentale du couple mixte vers les enfants. Elle a constaté un désir de transmettre une pluralité de références culturelles aux enfants, pour qu'ils puissent choisir. Cependant, trois répondantes m'ont parlé de leur désir de transmettre davantage de culture étrangère à leurs enfants, ce qui laisse penser que la contradiction entre cette étude et celle de Meintel (ibid.) provient du fait que les métis intéressés sont de la même génération que les couples mixtes interrogés par Meintel. Ils ne sont donc pas historiquement comparables. Les métis ont l'âge des couples mixtes interrogés, certains sont en couple mixte d'ailleurs et ils ont les mêmes projets de transmission culturelle que les couples mixtes étudiés par Meintel (ibid.).

Comme les métis sont unanimes sur les valeurs qu'ils apprécient des deux cultures alors que les pères diffèrent dans leurs opinions et sont plus ou moins "occidentalisés", il semble que d'autres facteurs que le modèle parental influencent l'appréciation de la culture québécoise. Il n'est peut-être pas très pertinent de tenter d'expliquer la réceptivité des groupes culturels "minorisés" à la culture dominante et peut-être faudrait-il plutôt se poser la question inverse : comment la culture d'un parent immigrant parvient-elle à se transmettre à la deuxième génération, malgré la culture majoritaire ambiante ? N'est-il pas plus difficile d'empêcher les valeurs ambiantes de prendre leur place dans l'identité de l'individu que le contraire ? D'après ce que Myriam a déclaré, l'enfant prend toujours beaucoup du milieu où il vit : « Tu deviens, tu prends la culture de là où tu vis t'as pas le choix, c'est comme ça ».

Dans ce cas, la prédominance de la culture québécoise en est une par défaut, ce qui rejoint la cause de l'accès limité à la culture du parent noir. Sans la présence forte d'une autre culture dans leur environnement et en l'absence de stratégies de transmission de la culture de la part des parents, la culture québécoise a pris beaucoup de place. En ce sens, on peut parler d'identification culturelle par défaut, mais pas complètement. Leur identification est aussi stratégique ; d'ailleurs deux d'entre eux ont décidé volontairement de rejoindre la communauté haïtienne et y ont réussi, alors qu'une a tenté de s'identifier principalement comme noire. Si 10 des métis sur 13 ont développé une identité québécoise la plupart du temps (ou s'affichent et se présentent comme exclusivement québécois "de souche") c'est aussi par choix. Voyons d'autres raisons qui ont pu pousser les métis à faire ce choix.

#### ***D) Friction avec le parent noir***

Plusieurs métis ont eu des rapports difficiles avec leur père haïtien ou africain qui ont parfois mené à une coupure totale des contacts, pendant un certain temps (Elen, Étienne, Jean, Nathalie, Nicolas, Stéphanie). La cause est généralement la rigueur de l'éducation, la dureté du père inflexible, contre lequel ils se sont révoltés, (le père n'a pas accepté et n'a parfois toujours pas pardonné) et des problèmes de communication. Dans 4 cas, les enfants ont pris le parti de la mère lors de conflits entre leurs parents (là-dessus, 4 cas confirmés d'adultère du père noir doublé de manque de souplesse de caractère). D'ailleurs, les caractéristiques que les métis ont désapprouvées de la culture haïtienne ou africaine étaient celles de leur père: infidélité ou polygynie, rapport très autoritaire entre les parents et les enfants et entre les hommes et les femmes, caractère colérique et bouillant (Stéphanie).

Le fait de ne pas bien s'entendre avec son père et d'imputer à cette mauvaise entente, au moins en partie, quelques caractéristiques culturelles du père noir, doit avoir joué un rôle. Les métis auront peut-être plus tendance à développer une identité culturelle différente de celle de leur père et plus proche de celle du parent avec lequel ils s'entendent bien. Or, dans tous les cas, la relation avec la mère québécoise ou immigrante mais blanche était excellente. Deux filles ont d'ailleurs parlé de leur peur d'épouser un homme noir qui agirait avec elle comme leur père; 4 garçons ont dit explicitement préférer les femmes blanches pour des raisons d'affinités, les autres ne l'ont pas dit mais sont sortis majoritairement avec des Québécoises blanches.

### ***E) Volonté de contredire les stéréotypes***

Comme il a été démontré dans le chapitre 5, les métis ont réaffirmé, à maintes reprises, l'importance de leur identité québécoise par rapport aux autres. Chacune de leur réponse sur des sujets identitaires contenait cette affirmation en début ou en fin d'explication. Et, fait intéressant et révélateur : même Myriam et Elen, qui se sont assimilées à la communauté haïtienne, ont fait ressortir leur familiarité avec la culture québécoise et leur aisance en la présence de Québécois. L'une (Elen) a affirmé se sentir d'abord québécoise, mais une québécoise qui appartient à un groupe "minorisé", alors que l'autre a tenu à dire qu'elle s'adaptait sans difficulté au milieu québécois, qu'elle le connaissait bien et qu'elle avait parfaitement l'accent (québécois) d'ailleurs quand elle le voulait.

Le fait que les métis aient autant insisté sur la présence de l'identité québécoise "de souche" en eux porte à croire qu'ils veulent par là démentir la croyance populaire qui leur assigne une identité d'étrangers. En s'affirmant Québécois "de souche", ils luttent contre elle, protestent certainement contre les idées racistes et les préjugés.

### ***F) Reconnaissance de leur identité personnelle<sup>26</sup> par les proches (amis et parents)***

Si leur identité personnelle, celle qu'ils ressentent comme la leur – même si elle varie d'une situation à l'autre – n'était acceptée par personne, ils auraient de la difficulté à y croire. Or, qu'il s'agisse de s'identifier à la culture québécoise "de souche" ou à la culture haïtienne, africaine ou noire anglophone de Montréal, certains de leurs amis proches et leurs parents les acceptent exactement comme ils se sentent. C'est, à notre avis, essentiel à l'existence d'une identité qui contredit l'identité attribuée par les regards extérieurs du reste de la société. Car une identification qui n'est reconnue par personne d'autre que soi-même risque de ne pas pouvoir être maintenue. Comme l'écrivait Taboada-Léonetti (1989, p.105) « les différenciations ethniques gardent encore un caractère d'évidence et on ne peut, sous peine de schizophrénie, nier le regard de l'autre, qui est l'un des constituants de l'identité ». Si personne ne les considérait comme Québécois "de souche", il est probable qu'ils ne se seraient pas identifiés à eux, comme c'était le cas dans le passé et comme ça l'est toujours aux États-Unis et en France.

### ***G) Avantages de l'identité québécoise forte***

Enfin, le fait d'être accepté par le groupe majoritaire et d'en faire partie comporte l'avantage de ne pas subir tous les inconvénients liés à l'attribution d'un statut et d'une identité de "minorisé" : moins ou pas de racisme ni de pratiques d'exclusion.

### ***Lien avec la rupture***

Toutes ces causes expliquent en partie pourquoi la plupart des métis ont choisi de fréquenter et d'évoluer parmi des Québécois "de souche", mais il est impossible dans le cadre de

---

<sup>26</sup> "Identité personnelle" fait référence à la distinction "identité personnelle" et "identité attribuée" expliquée dans le chapitre 4. L'identité personnelle est celle qu'ils ont choisie et qu'ils aimeraient faire reconnaître

cette étude d'affirmer que cette liste est exhaustive, ni de confirmer ces hypothèses concernant les facteurs influençant le choix d'une identité québécoise prioritaire.

Cette stratégie ne résout pas la rupture par définition (ils revendiquent une identité à laquelle ils ne sont pas associés à 100%) mais, dans la mesure où ils agissent vraiment comme des Québécois blancs "de souche" – accents, activités, amis, tenue vestimentaire, loisirs, goûts, valeurs, etc.– les gens qui les connaissent finissent par ne presque plus leur attribuer d'identité "minorisée" et font des réflexions à leur égard du genre : « Lui y est noir, mais y est cool, y est comme nous ». Les métis font également beaucoup d'efforts pour être bien vus, avoir l'air correct dans le but de se dissocier des "gangs" noirs, ou disons qu'ils ne se permettent pas d'avoir l'air d'un "Noir" dans le reste de leurs comportements, pour que seul le phénotype demeure. Ils sont donc acceptés parmi les Québécois "blancs de souche", mais restent le "Noir de service". En ce sens, la rupture n'est pas totalement éliminée.

Il reste qu'au niveau de leur acceptation dans la société québécoise en général, cette stratégie leur permet de subir moins de racisme, car ils sont moins associés aux Noirs et surtout aux Noirs voyous. D'ailleurs, les métis qui ont choisi d'adopter la plupart du temps une identité principale "minorisée" et qui vivent parmi les Noirs, ont ressenti davantage de racisme que les autres. Mais c'est peut-être précisément pour cette raison que ceux-là ont choisi de rejoindre les Noirs. L'œuf ou la poule, il est impossible de trancher.

#### 6.2.2 Deuxième stratégie : Adoption de l'identité "minorisée"

Seulement deux métisses ont choisi de s'assimiler à la communauté haïtienne de Montréal et par conséquent de mettre de l'avant leur identité noire la plupart du temps: Myriam et Elen.

Comme Sophie a adopté l'identité noire pendant très longtemps pour les mêmes raisons que ces deux dernières, son cas sera traité en même temps. Myriam est mariée à un haïtien et ne fréquente plus que des Haïtiens en dehors du travail. Elle a tenu à dire qu'elle se sentait quand même très à l'aise avec les Québécois et parfaitement adaptée, mais elle préférait les Haïtiens. Myriam est la seule participante dont c'est la mère qui est noire (haïtienne). Peut-être que le modèle culturel et identitaire de la mère est plus important et se transmet davantage que celui du père ? L'échantillon n'est bien entendu pas suffisant pour le démontrer. Elen a une mère française et un père africain (du Ghana), mais la communauté haïtienne est la seule qui ne lui ait pas fait sentir qu'elle n'était pas du groupe. C'est peut-être parce qu'elles se sont toutes les deux intégrées à la communauté haïtienne par la religion – elles se sont converties au protestantisme – qu'elles en ont été bien acceptées. En effet, le sentiment religieux provoque une identification commune et un sentiment d'appartenance qui peut transcender les autres différences, soient-elles de race.

De son côté, Sophie a vécu beaucoup de racisme de la part des Blancs, alors elle a tenté de revendiquer son identité noire et de militer auprès d'organismes pour les droits des Noirs, mais elle a toujours senti un certain rejet de leur part. Son expérience en Afrique a été déterminante (les Africains la considéraient comme une blanche) et elle a décidé par la suite de ne vivre dans aucune des communautés. Elle se considère maintenant mixte en tous temps et ne se sent bien qu'avec d'autres métis (pas nécessairement noirs/blancs) et certains individus de chaque milieu : avec certains Blancs très ouverts, auprès de certains Noirs plus éduqués et plus critiques.

L'utilisation de cette stratégie peu donc être expliquée par le fait que ces trois filles n'ont pas été acceptées à la hauteur de leurs attentes dans le milieu blanc, et dans le cas de Sophie,

dans le milieu noir non plus. Leur caractère aussi peut avoir joué un rôle, ainsi que le hasard des rencontres, mais les entrevues ne permettent pas d'étayer ces hypothèses ni d'en avancer d'autres.

Cette stratégie est très efficace pour résoudre la rupture car Myriam et Elen ont changé leur identité personnelle principale pour qu'elle corresponde à celle que les autres leur imposent. Par contre, il reste un sentiment, une impression chez ces deux filles d'être différentes. Bien qu'elles soient très heureuses et à l'aise dans leur milieu, elles savent qu'elles ont une carte identitaire de plus que les autres. Elen regrette un peu de ne plus du tout fréquenter de Blancs et surtout d'Européens (sa mère est française), mais sa vie dans la communauté est très prenante et la comble socialement.

### 6.2.3 troisième stratégie : promotion d'idéologies anti-racistes se basant sur l'universalisme

Cette stratégie identitaire, consiste à refuser de s'identifier selon les critères phénotypiques (raciaux) ambiants et les catégories ethnoculturelles généralement acceptées au Québec en affirmant qu'ils sont illégitimes en plus d'être inappropriés. Afin d'être théoriquement en accord avec les identités qu'ils s'arrogent, il leur faut privilégier les pratiques culturelles et la personnalité singulière des individus comme critères de différenciation sociale, plutôt que les critères raciaux et phénotypiques. S'ils n'ont pas cette philosophie, ils ne peuvent pas – à moindre d'être incohérents – se déclarer complètement québécois et haïtiens puisque les catégories ethnoculturelles au Québec (et même à Montréal) distinguent rigoureusement chacune de ces identités culturelles, et les associent respectivement aux races blanches et noires. Cette philosophie mène à une lutte anti-raciste qui dépasse l'essentialisme puisqu'elle nie le lien entre race et culture, contrairement aux mouvements de revendication pour les droits des Noirs des années 1970 qui ne remettaient pas en

question – pire accentuaient – l'existence de différences (culturelles, psychologiques et physiques) entre la race noire et la race blanche.

Certaines remarques illustrent cette stratégie. Par exemple, Nathalie explique : "Mais tout le monde est différent de tout le monde, alors peut-être que nous autres on l'est un peu plus, mais pas vraiment.", alors que Jean affirme pour sa part que "la mixité c'est pas nécessairement être issu de plusieurs cultures différentes, mais plutôt de vouloir apprendre peut-être sur plusieurs cultures", ce qui est aussi un refus du mode de catégorisation ambiant puisque la mixité ethnoculturelle ne renvoie plus au mélange d'identités ethnoculturelles mais est associé à une curiosité intellectuelle. Par cette réappropriation du sens de "mixte" il tente de se libérer de l'imposition d'identités fondées sur des critères raciaux.

Pourtant, ils savent très bien qu'en réalité le phénotype a de l'importance et qu'eux-mêmes classifient d'après des critères raciaux. Plusieurs ont parlé du fait qu'ils devaient lutter pour ne pas faire eux-mêmes de différence entre les "races". Si bien que cette philosophie est une revendication anti-racisme autant qu'une stratégie identitaire. En effet, cette philosophie leur permet de considérer l'identité associée à leur phénotype comme secondaire et non déterminante dans leur vie, comme n'influençant ni leur personnalité, ni leur culture (valeurs, activités, relations, etc.). Cette idée leur permet aussi de s'identifier à la culture de leur choix et de faire fi des identités associées aux "bronzés" ou aux métis noirs/blancs. Ainsi ils peuvent mettre de l'avant une identité adaptée à une situation sociale donnée.

Cette philosophie est peut-être plus applicable à Montréal qu'ailleurs, car il est possible pour les métis de vivre parmi les Blancs et d'en être acceptés presque totalement comme l'un des leurs – surtout par les amis proches – alors que selon plusieurs d'entre eux (Anna, Nathalie, Bertrand) cela leur serait impossible à Paris ou New York. Mais elle n'élimine pas la rupture ou alors seulement dans la mesure où les métis parviennent à en être sourd. En effet, pour être efficace, cette stratégie suggère qu'ils ont fini d'attendre la reconnaissance des autres de leurs propres identités. Ceci a pour conséquence de les isoler, eux qui n'ont d'autres choix que de vivre selon leurs propres critères, en dehors de tout groupe. Même si certains parviennent mieux que d'autres à se détacher de l'approbation ou de l'appréciation des autres, "on ne peut, sous peine de schizophrénie, nier le regard de l'autre, car il est l'un des constituants de l'identité" (Taboada-Léonetti, 1989, p.105).

Ainsi, le fait de renier les catégories jugées impertinentes et de refuser de les appliquer à eux, leur permet de ne pas se définir comme "minorisés" ou comme à moitié noir et à moitié blanc. Mais cela les oblige à glorifier leur individualité car ils sont seuls (ou presque) à accepter leurs critères de catégorisation ethnoculturelle. Par exemple, Martin, Jean et Nathalie se désaffilient de tout groupe et de toute catégorie, qu'ils soient ethniques, sociaux, idéologiques, religieux, artistiques, etc., mais acceptent que leurs idées, cultures et sentiments identitaires soient constitués d'un mélange de quelques aspects de plusieurs groupes. Nathalie disait que la meilleure façon de définir sa culture était de l'appeler "Culture Nathalie". Ces trois métis poussent assez loin cette stratégie et on peut dire qu'ils "font cavalier seul" et n'attendent pas beaucoup la reconnaissance des autres. D'ailleurs ceux-là n'ont pas dit aimer la solidarité des familles haïtiennes. Ils ont comme renié toute solidarité et vivent leur individualité à l'extrême.

Cette stratégie consiste aussi à étendre aux autres domaines leur pluralité d'appartenance et à ériger la mixité des valeurs, des points de vues et des influences en principes généraux. Ce qui correspond à la pensée contemporaine sur les métissages qui suppose que toute chose est hybride, que toute catégorie est constituée de la synthèse d'éléments dissemblables voire, contradictoires. Mais cette stratégie ne peut pas éliminer la rupture dans la mesure où cette dernière est précisément due au fait que ces façons d'appréhender le réel n'ont pas rejoint les couches populaires et que la plupart des gens fonctionnent d'après les "anciennes" catégories pures. Les métis n'ont alors d'autres choix que de vivre seuls avec leurs principes ou bien de militer afin de les faire accepter. Dans le court terme, cette stratégie ne réduit pas vraiment la rupture.

Les métis ayant recours à cette stratégie retirent néanmoins une grande fierté d'être indépendants et uniques, et ceci compense peut-être le fait que la rupture n'est pas réellement atténuée. Ils se sentent une autonomie intellectuelle plus grande et, en dehors de toutes affiliations, ils sont plus libres de construire leur personnalité et leurs valeurs, au lieu de subir la classification des autres. Par ces principes, les métis s'arrogent un pouvoir qui ne leur est pas encore donné, donc que seul eux-mêmes reconnaissent. C'est pourquoi beaucoup n'ont pas eu recours à cette stratégie (en fait 5 y ont eu recours: Jean, Nathalie, Sophie, Martin et Ricardo).

#### 6.2.4 Quatrième stratégie : atténuation de leur spécificité par la recherche d'un milieu où les gens sont plus ouverts

La quatrième stratégie utilisée par les métis interrogés ressemble à la précédente sauf qu'au lieu de s'attaquer aux principes qui régissent la formation des catégories ethniques, culturelles et raciales, et de refuser de se définir selon elles, les métis recherchent un milieu de vie et des gens qui catégorisent moins, qui les font se sentir moins différents ou qui les "minorisent" moins. Ainsi, la plupart des métis préfèrent vivre à Montréal qui est selon eux un milieu plus souple

que beaucoup d'autres dans le domaine des assignations identitaires ethnoculturelles dévalorisantes. L'étonnement et la curiosité qu'ils suscitent en région (même à Québec disait Anna), leur font apprécier davantage Montréal qu'ils considèrent comme une ville hétérogène et ouverte au point d'affirmer ceci : "À Montréal, la mixité et l'hybridité sont à la fois un fait et une valeur" (expression employée par Anna).

Les participants ont tous dit aussi apprécier la compagnie d'autre métis et particulièrement d'autres métis noirs/blancs. Écoutons là-dessus Ricardo : "Ca fait du bien d'être avec d'autres mulâtres", alors que Sophie ne fréquente presque que des gens aux origines multiples, et que tous ont dit ressentir une complicité agréable en présence de métis.

Cette stratégie semble assez efficace à diminuer la rupture, car elle leur permet d'éviter de la ressentir au quotidien et d'avoir à lutter pour faire reconnaître leur identité personnelle. Ricardo voudrait parfois aller vivre en Espagne et Jean en Allemagne, deux endroits qu'ils ont trouvé encore plus ouverts sur les différences et les catégories ethnoculturelles que Montréal.

#### 6.2.5 Cinquième stratégie identitaire : revendications d'égalité interraciales et revalorisation de l'identité noire

Celle-ci est utilisée par tous et elle consiste en l'appropriation de la philosophie *Black is Beautiful*. C'est une façon d'accepter mieux l'identité imposée en l'aimant, en en étant fier, pour s'imaginer que de toutes façons même si les autres ne les identifiaient pas aux Noirs, ils auraient choisi eux-mêmes de le faire. Et dans un sens, il est vrai qu'ils s'identifient tous au groupe "minorisé" de leur parent noir, mais pas exclusivement à ce groupe et pas en tout temps. Donc cette stratégie ne règle pas le problème de la rupture, mais elle les aide à l'accepter : l'identité

imposée en est une noble. Néanmoins, comme dans le cas de la stratégie de négation des catégories ambiantes, cette valorisation de l'identité "minorisée" est unidirectionnelle, et dans une société ou justement elle est "minorisée", les membres de ces groupes n'ont pas le pouvoir d'en définir les caractéristiques. Déclarer seul que l'identité de noir est noble, aide à accepter sa condition, à récupérer sa fierté, mais ne change pas les mentalités populaires qui continuent de dévaloriser de telles identités.

### **6.3 Conclusion des stratégies identitaires**

Bref, que les métis s'assimilent<sup>27</sup> à la culture québécoise (c'est-à-dire qu'ils décident de passer la plupart de leur temps dans des milieux majoritairement québécois blancs "de souche") ou à la communauté haïtienne, qu'ils manipulent leur identité principale en fonction du contexte, qu'ils refusent les critères de catégorisation raciale ambiants en niant les identités attribuées ("tout le monde est métis" "les catégories ethnoculturelles n'existent pas") ou enfin, qu'ils cherchent à fréquenter des milieux et des gens qui les excluent ou les "minorisent" moins, la rupture entre les identités personnelles et attribuées n'est jamais totalement éliminée. Elle est toutefois grandement atténuée, parce que les jeunes adultes interrogés ont tous dit se sentir bien dans leur peau et fiers d'être ce qu'ils sont, issus de parents d'origine ethnoculturelle différente (sauf Sophie qui trouve ça difficile encore).

Si l'on dresse un portrait type de la trajectoire de vie des métis interrogés à propos de leurs identités ethnoculturelles, on pourrait dire qu'ils ont eu une enfance heureuse et pas différente de celle de n'importe quel "non métis", jusqu'au jour où ils ont réalisé qu'aux yeux des autres, ils

n'étaient pas des "vrais" Québécois "de souche" et pour certaines, qu'elles n'étaient pas non plus de "vraies" Haïtiennes. Ce sentiment désagréable d'exclusion a duré quelques années. Les métis sont passés par une phase de recherche identitaire. C'est là que certaines ont opté pour le milieu noir et ont adopté l'identité "minorisée" comme identité principale la plupart du temps. D'autres se sont tranquillement affirmés dans leur différence et ont fini par y prendre goût. Ils ont alors réalisé qu'ils avaient davantage de possibilités identitaires que les autres, une culture plus riche et une expérience très concrète des rapports interethniques, leur apportant une certaine sagesse face aux relations sociales et interpersonnelles ou, au moins, un point de vue plus averti, plus ouvert et nuancé. Bref, ils ont fini par être fiers d'être ce qu'ils sont, ce qui inclut non seulement leur état de métis noirs/blancs mais également la maturité et le regard averti que leur condition les a poussés à développer.

C'est donc plutôt parce qu'ils ont fini par accepter le fait d'être perçus comme différents et qu'ils y ont pris goût, davantage même, parce qu'ils ont parfois volontairement accentué leur différence, que la rupture ne les dérange pas trop et qu'en définitive ils considèrent leur mixité comme un avantage. Ils restent cependant toujours un peu amers face à leur exclusion partielle d'un des deux groupes : d'abord parce qu'ils savent qu'elle n'est pas fondée et ensuite parce que cette exclusion les a fait souffrir auparavant, même s'ils la supportent bien maintenant, pour la plupart. Elen et surtout Sophie, demeurent davantage blessées que les autres, probablement parce que le racisme et l'exclusion subis les ont plus touchées. Si bien qu'elles recherchent à être parfaitement acceptées, et si Elen y est parvenue parmi les Haïtiens, ce n'est pas le cas de Sophie.

---

<sup>27</sup> "S'assimiler" est utilisé pour qualifier le fait que les sujets ont décidé de passer la plupart de leur temps avec le groupe en question.

Ainsi, bien que leurs stratégies identitaires les aient aidées à être mieux dans leur peau, leur aient permis d'ignorer la catégorisation réductrice faite par les autres ou d'avoir à moins s'y soumettre, les stratégies identitaires individuelles n'ont aucun moyen de changer les rapports sociaux ni les processus de mise en minorité de certaines sections de la population. Elles ne peuvent donc pas changer les critères environnants d'attribution d'identités "minorisées". Taboada-Léonetti (1989) écrit que certaines identités sont définies par des statuts sociaux trop contraignants pour que l'on puisse résoudre les contradictions ou les tensions au niveau individuel. On ne peut décider seul, par exemple, de changer le statut de dominé pour celui de dominant. Même chose pour les statuts de blanc et de noir. « Les stratégies collectives sont les seules stratégies de résistance efficaces, dans la mesure où quelqu'un pratiquant une stratégie individuelle comme le déni ou l'assimilation, devra se satisfaire d'une valorisation dont il est le seul bénéficiaire, et continuer d'appartenir à un groupe globalement "minorisé" » (ibid., p.106) C'est le chemin qu'a pris Sophie : elle a longtemps milité pour la cause noire et milite encore au sein de quelques groupes activistes.

Toutes les stratégies identitaires présentées sont individuelles et il semble que, hormis Sophie, les métis interrogés ne prennent part à aucun mouvement social. Ils ont choisi de vivre de la manière qui leur permettait de moins souffrir de leur mixité et s'en satisfont. Le fait d'évoluer parmi les Noirs (stratégie 2) ou de ne fréquenter presque que des gens ouverts (stratégie 4) leur permet de ne plus sentir la rupture pendant les moments où ils sont parmi des gens, mais cette dernière se fait de nouveau ressentir dans toutes les autres situations d'interactions en dehors de ces groupes. Quant aux métis ayant privilégié les stratégies 3 et 5 (négarion de toute catégorie, anti-racisme sur une base universaliste et valorisation de l'identité "minorisée"), ils ont choisi la glorification de l'individualité, puisque ces stratégies supposent qu'ils ont construit leur propre

système de classification des catégories sociales. Ils doivent par conséquent se satisfaire d'une valorisation dont ils sont les seuls bénéficiaires, qu'ils sont les seuls à entériner et continuer d'appartenir à un groupe globalement "minorisé".

Malgré tout, ils ne peuvent être totalement sourds aux identités attribuées qui les agacent encore. Les jeunes interrogés ont tous eu recours à deux stratégies au minimum et le plus souvent à trois d'entre elles. Par exemple, Nathalie, Jean et Martin utilisent à la fois les stratégies 1 (adoption de l'identité québécoise "de souche" la majorité du temps), 3 (anti-racisme sur une base universaliste), 4 (recherche d'un milieu plus ouvert) et 5 (valorisation de l'identité "minorisée"). En fait les répondants ont tous recours aux stratégies 2, 4, 5, et soit la 1, soit la 2 (respectivement adoption de l'identité majoritaire ou "minorisée"). C'est la stratégie 3 (anti-racisme sur une base universaliste), qui n'est utilisée que par la moitié des répondants. Les autres ne sont pas vraiment critiques face aux catégories ou aux mécanismes de domination mais ressentent tout de même qu'ils ont une expérience de plus que les autres, un point de vue plus averti et nuancé sur les sociétés.

Les métis interrogés ont tous trouvé les questions du style « Mais toi tu viens d'où ? » très irritantes, mais le fait qu'ils supportent la rupture sans davantage de difficultés identitaires est probablement aussi dû au fait qu'ils sont acceptés pour ce qu'ils désirent être par leurs proches, parce qu'ils sont capables de très bien s'adapter à la culture majoritaire et y être à l'aise. Cette aisance leur permet de ne pas ressentir de discrimination au niveau de l'emploi, du logement, ni d'avoir l'impression d'être gênés dans leur ascension sociale. Bien sûr, leur confiance et leur paix identitaire sont peut-être dues à bien d'autres facteurs, comme celui d'avoir eu un bon environnement familial, de l'éducation, d'être intelligent ou même beau. Ce n'est pas le choix de

stratégies qui détermine à quel point ils souffrent de la rupture, mais d'autres facteurs qui sont impossibles à identifier par les moyens de ce projet, parce qu'ils sont trop nombreux par rapport à l'échantillon (caractère, trajectoire de vie, niveau socioéconomique). En effet, ils utilisent, presque tous, les mêmes stratégies, mais leurs sentiments reliés à la mixité et à la rupture sont assez variables : certains n'en sont pratiquement pas affectés, d'autres, un peu plus et certains énormément.

Finalement, il semble que Montréal soit une ville où l'on associe des identités culturelles d'après des caractéristiques raciales, mais pas de façon totalement rigide ou absolue. C'est-à-dire que si les métis noirs/blancs démontrent des comportements, attitudes et valeurs se rapprochant de ceux qui sont attribués de manière générale aux cultures québécoises blanches "de souche" ou aux cultures haïtiennes et africaines de Montréal, ils finissent par être acceptés "presque" comme l'un des leurs par le groupe en question. Un certain nombre de choix identitaires est donc possible pour eux, et ils peuvent choisir de vivre parmi les Blancs ou les Noirs. Ils restent cependant toujours un peu à l'écart de ces deux groupes, autant de leur propre chef (ils ne veulent pas que leur acceptation dans un groupe mène à la négation de l'une de leurs dimensions identitaire) que parce qu'ils ne sont pas totalement acceptés comme l'un des leurs à part entière. Si le racisme les agace, ils ne le trouvent pas très présent et estiment avoir les mêmes possibilités sociales de statut et d'emploi que les Québécois blancs "de souche". Ce qui voudrait dire que le racisme à Montréal n'est pas uniquement basé sur des caractéristiques phénotypiques, mais que l'attitude, l'éducation, l'allure, l'accent et les manières sont prises en considération, car selon eux « Si tu parles bien, tu t'habilles bien, tsé t'as l'air sérieux, ben c'est correct, les Québécois vont très bien t'accepter! » (Nicolas).

## CHAPITRE VII : Conclusion

Cette étude se proposait d'étudier les processus de construction identitaire de métis dont l'un des parents est vu et se considère comme noir et l'autre comme blanc. Un tel objectif supposait que les métis avaient une capacité d'agir sur leurs identités. Nous voulions donc découvrir de quelles manières et en fonction de quels facteurs ils construisaient leurs identités raciales, ethniques et culturelles. En tant que métis noirs/blancs, l'état et la pertinence des catégories raciales à Montréal risquaient de les influencer et, comme leur parent noir était d'origine culturelle étrangère, la question de leur mixité se jouait aussi sur le plan de l'identité culturelle.

Si nous souscrivons à l'approche constructiviste de l'identité, nous rejetons automatiquement les théories basées sur l'essentialisme. En effet, l'essentialisme postule que chaque groupe humain possède de façon naturelle, innée et permanente, des identités spécifiques et que les individus n'ont pas la capacité d'agir sur elles. Or, cette étude postule le contraire, soit que les identités sont construites en fonction de l'entourage familial et du contexte social et qu'elles sont modelées par les individus. Pourtant, ces théories essentialistes ont longtemps caractérisé le courant américain, chef de file des théories sur la mixité. La théorie communément appelée "théorie du *Marginal man*" et qui postulait le déchirement identitaire, l'instabilité émotionnelle et l'isolement social des enfants d'origine mixte noire/blanche, a dominé ce pays rigoureusement biracial, où les Noirs et les Blancs constituaient des groupes très ségrégués, jusqu'aux années 1960 et 1970. Cela dit, les études récentes, tant aux États-Unis qu'ailleurs ont remis en question ces certitudes, mais il demeure difficile pour les métis noirs/blancs de s'identifier à la fois aux Américains blancs et aux Américains noirs ou simplement de s'identifier à autre chose qu'aux Noirs américains.

Notre étude a été effectuée à Montréal et se proposait de découvrir dans quelle mesure les métis noirs/blancs étaient libres de faire certains choix identitaires dans cette ville, quelles en étaient les causes, et quelles étaient les conséquences pour eux de s'identifier comme ils le faisaient. Car si l'approche privilégiée considère que les sujets ont la capacité de construire et de transformer leurs propres identités, elle postule aussi que c'est en grande partie pour répondre et s'adapter à un contexte socioculturel global qui limite les choix identitaires et prescrit certaines identités. Ce projet cherchait donc à saisir dans quelle mesure le contexte montréalais était contraignant pour les métis noirs/blancs et comment ils réagissaient à ces contraintes.

Les résultats trouvés sont assez proches de ceux de Tizard et Phoenix (1993) qui se sont penchés sur la gestion des identités ethniques d'adolescents de Liverpool en Grande-Bretagne et de ceux de Wilson au début des années 1980 dans le même pays. Wilson a conclu que le fait de ne pas renier son identité blanche ne menait pas à un malaise ou à un déchirement entre les deux identités et que la majorité de son échantillon avait une identité mixte paisible et vivait très bien avec une appartenance "double". Tizard et Phoenix, quant à eux, ont constaté que 60% des répondants se considéraient mixte, 20% se voyaient plutôt noirs, mais 20 % semblaient ressentir des problèmes identitaires qui s'apparentent à ceux de la théorie classique de l'homme marginalisé : tiraillement entre les deux identités, marginalisation et souffrance psychologique.

De son côté, cette étude élaborée à Montréal révèle que si aucun des répondants ne se déclare une identité mixte, dans le sens d'une identité dominante et stable qui ferait la fusion des identités parentales pour en créer une troisième transcendant la somme de ses parties, et forme une identité hybride tierce, ils ne renient pas pour autant leurs différentes origines ethnoculturelles. Ils s'identifient aux différentes origines culturelles et raciales dont ils ont hérité, mais pas de la

même manière en tout temps et en toutes circonstances. Au niveau culturel, ils choisissent de ressentir et d'exprimer à certains moments, en fonction de la situation d'interaction, une de leurs identités plus fortement que les autres. C'est ce qui a été appelé l'identité principale dans ce mémoire. Cette identité culturelle, qui change en fonction de la situation et qui est choisie parmi toutes les identités que les métis possèdent, est à la fois une mise de l'avant volontaire d'une identité – ce qui relève alors de la stratégie individuelle – à la fois une adaptation à la pression du contexte ambiant qui n'admet pas d'identités métisses ou hybrides. Cette identité principale est donc en partie engendrée et imposée aux métis par les contraintes du contexte montréalais.

De l'imposition d'une identité principale homogène, les métis ne semblent pas être trop gênés. Probablement parce qu'eux-mêmes ont assimilé depuis leur naissance ces principes de catégories homogènes, mais aussi parce qu'ils désirent être perçus d'après ces identités ethnoculturelles homogènes qui leur permettent de ne pas être exclus des différents groupes existants. Ils sont toutefois conscients du non-fondé de la thèse des identités pures (ou homogènes), mais ils ne veulent pas se présenter comme métis ou mixte, justement parce que le contexte ambiant ne reconnaît pas une telle catégorie ni un tel groupe. Se proclamer une identité métisse reviendrait à demeurer en marge des groupes et des identités existantes en étant "en partie" québécois et "en partie" membre de la culture du parent noir. C'est pourquoi le fait de mettre de l'avant, selon leurs intérêts et en fonction d'une situation socioculturelle précise, une seule de leurs identités pour qu'elle devienne une identité principale, est une stratégie identitaire, dans le but d'être mieux acceptés comme membres à part entière par un groupe socioculturel donné.

Jusque là, la description des identités des participants correspond aux développements théoriques contemporains sur l'identité et la mixité. En effet, ces derniers se construisent une identité culturelle qui possède plusieurs dimensions, qui est fluide, variable d'une situation à l'autre et s'adapte au contexte. La gestion de leur héritage parental au niveau de l'identité ethnique et culturelle qu'ils ressentent au fond d'eux (en dehors d'une interaction sociale) se fait sans encombre et de façon naturelle. Ils prennent ce qu'ils apprécient des deux héritages culturels pour faire leur propre culture et construire leur identité ethnique et ne se sentent pas moins québécois ou différents d'un autre Québécois né au Québec n'ayant qu'un seul héritage culturel et ethnique. Ceci cadre donc avec l'approche contemporaine de la mixité qui ne conçoit pas l'identité des enfants métis comme davantage complexe ou duale que celle des enfants de couples non mixtes, car elle considère que toute identité est multiple et variable en fonction du contexte et dans le temps.

Par contre, au niveau des identités raciales, les choses se corsent. La plupart d'entre eux se considéraient comme Blancs étant jeunes et ont réalisé un jour qu'on ne les acceptait pas comme tels, mais qu'on les renvoyait à leur identité raciale "minorisée" même lorsqu'ils mettaient de l'avant une identité culturelle québécoise "de souche". Si bien qu'ils ont fini par se définir comme des Noirs au niveau racial ou phénotypique, mais comme québécois au niveau culturel. Ainsi, le contexte montréalais est plus contraignant au niveau des identités raciales que culturelles parce qu'il refuse de percevoir les métis comme des Blancs (ni même "presque comme des Blancs") et les associe aux Noirs ou, au mieux, à un des groupes "minorisés" selon le teint de la peau, et le type de cheveux (arabes ou latinos).

Les métis ne parviennent donc jamais à se faire considérer comme des Blancs. De plus, à Montréal, on associe encore aux identités raciales un certain contenu culturel ou du moins une

identité spécifique qui, pour certains, correspond à la *Black American culture* ou à la "culture Yo", ou encore tout simplement à une culture "qui n'est pas québécoise de souche". Le fait de ne pas être perçu comme des Blancs au niveau racial engendre donc l'attribution d'une étiquette culturelle non blanche aussi. Être noir signifie, pour les Montréalais, ne pas être québécois à 100%. Grâce à l'adoption d'une identité québécoise et à l'assimilation à cette culture (stratégie 1); en l'absence d'accent étranger, d'un style ou d'attitude exotiques; grâce aux valeurs québécoises qu'ils ont épousées; les métis sont quand même considérés *presque* comme des Québécois blancs "de souche"; mais pas complètement. Ce sont, pour les Blancs, des « québécois "ethniques" bien adaptés » ou des « vrais québécois noirs ». Ainsi, ils ne sont pas du tout considérés comme blancs au niveau racial, mais sont considérés comme presque totalement québécois "de souche" au niveau culturel.

Cette catégorisation raciale provoque un sentiment d'exclusion qui mène à un malaise et une certaine souffrance psychologique, plus ou moins importante selon la personnalité et la trajectoire de vie de chacun. Tous ont exprimé de l'amertume face à leur "minorisation" par le groupe majoritaire, mais pas au point de regretter d'être métis ou même de ne pas l'apprécier. Une semble en être cependant davantage touchée (Elen) et chez Sophie, ce sentiment d'exclusion s'est rapproché du déchirement identitaire traditionnel et de l'isolement social tels que décrits par l'école de Chicago (Park 1928, 1930 et Stonequist 1937). Sophie ne parvient pas à se sentir à l'aise et acceptée à la hauteur de ses attentes ni parmi les Blancs, ni parmi les Noirs. Alors qu'Elen, qui s'est assimilée à la communauté haïtienne pour cesser d'être une étrangère parmi les Blancs de son pays de naissance, ne parvient quand même pas à se sentir vraiment haïtienne. Il faut dire qu'elle n'a pratiquement pas connu son père noir et qu'il était ghanéen.

C'est en réaction à cette minorisation que les métis ont recours à d'autres stratégies identitaires comme celle de la revalorisation de l'identité noire ou celle de promotion d'idéologies anti-racistes se basant sur l'universalisme (stratégies 3 et 5). Ces stratégies ont pour but de les aider à mieux accepter leur identité raciale attribuée (noire) ou de la rejeter en refusant toutes formes de catégorie raciale et ethnique ou culturelle. Ces stratégies semblent aller en contradiction avec les stratégies de mise de l'avant d'une identité culturelle reconnue par la société, mais nous pensons que la contradiction ne provient pas des métis eux-même mais plutôt de la société en général. En effet, cette dernière rejette les catégories métisses et exige l'identification selon des catégories discrètes, alors que la réalité de l'expérience métisse contredit ces conceptions. Ainsi, les métis n'ont d'autres choix que d'exprimer leur identité dans un langage catégoriel connu par les autres, bien qu'ils sachent que ce langage ne décrit pas la réalité (les catégories ethnoculturelles pures n'existent pas). S'ils ne se définissaient pas selon des catégories ethnoculturelles pertinentes pour la société, leur identité proclamée ne serait pas reconnue et ils devraient accepter totalement les identités attribuées. Alors qu'en ayant recours à des stratégies d'assimilation temporaires aux cultures dans lesquelles ils se trouvent, ils choisissent un peu plus leur identité : soit d'être identifiés davantage aux Québécois "de souche" ou aux haïtiens, selon leurs désirs. D'un autre côté, ils ne peuvent s'empêcher de ressentir leur mixité et c'est pourquoi ils luttent aussi pour le décloisonnement des identités (stratégies 3), bien qu'ils soient obligés de les suivre.

Leur sentiment d'exclusion (partielle) des groupes ethnoculturels (surtout du groupe majoritaire) est toutefois atténué par le fait que les parents et amis très proches des métis les reconnaissent exactement comme ils désirent être perçus. Ainsi, ils sont considérés comme totalement l'un des leurs par la famille noire et leurs amis noirs proches, et comme étant membres à part entière du groupe des Québécois "de souche" par la famille et les amis proches de ce

groupe. Ceci signifie que même les catégories raciales peuvent être assouplies, mais dans une moindre mesure que les catégories culturelles, car c'est seulement la famille et parfois les amis très proches qui ne les associent pas à une identité raciale précise, et ce n'est pas le cas pour plusieurs métis. Également, si les métis noirs/blancs de l'étude préfèrent ne renier aucune de leurs origines ethnoculturelles, c'est probablement que le contexte montréalais leur permet de vivre avec plusieurs identités ethnoculturelles sans être trop marginalisés. Aux États-Unis par exemple, il serait plus difficile de revendiquer des identités culturelles différentes en fonction du contexte, et de ne pas renier l'identité blanche ou au moins l'une des deux (blanche ou noire).

Il existe quand même une rigidité assez importante à Montréal au niveau des catégories raciales et ceci explique que les difficultés identitaires des métis se situent davantage sur le plan racial que culturel. La gestion d'un double héritage culturel se fait facilement car l'hybridité culturelle est beaucoup mieux acceptée dans la société. En plus, les métis ne tergiversent pas beaucoup sur les identités culturelles à revendiquer comme leurs, étant donné qu'ils ont en priorité à lutter contre l'attribution d'une identité noire (raciale) à laquelle est associée une certaine part d'identité culturelle étrangère (haïtienne, *black american* ou "non-blanche"). Ainsi, ils mettent l'emphase sur la culture québécoise afin de faire le contre-poids à l'identité "minorisée" imposée – qui est davantage raciale mais aussi un peu culturelle. Ceux qui s'assimilent à la communauté protestante haïtienne (parce qu'elle les considère comme des Noirs à 100%) revendiquent alors une identité culturelle majoritairement haïtienne protestante. Bref, on dirait que la gestion des identités culturelles est occultée par la gestion des identités raciales plus contraignantes, ou plutôt que la gestion des identités culturelles se fait en fonction des contraintes raciales.

Les métis ayant choisi de faire ressortir leur identité noire et d'évoluer parmi les Noirs ont moins souvent à lutter contre la catégorisation raciale. Par contre, ils se sentent un peu différents des autres Haïtiens et sont aussi parfois exclus du groupe pour des raisons culturelles. En effet, certains ont évoqué l'exclusion de la part des Noirs qui considèrent que la revendication de leur identité québécoise – même à temps partiel – constitue une trahison de leurs origines noires ou qui sont jaloux du meilleur accès que les métis ont au groupe majoritaire.

Les métis possèdent donc une identité personnelle québécoise blanche "de souche", la plupart du temps, en plus d'une identité noire haïtienne ou étrangère qui ressort davantage à certains moments. Simplement, ils ne mettent qu'une seule de ces identités de l'avant à la fois, en fonction du contexte socioculturel, car les Montréalais ne conçoivent pas qu'on puisse posséder plus d'une identité sans qu'elles ne se recoupent entre elles. Cependant, à cause de leur phénotype, le groupe majoritaire ne les accepte pas totalement comme l'un des leurs à part entière. Il y a donc un décalage entre leurs identités personnelles qui sont variables et multidimensionnelles, et les identités que le regard des autres leur accole (identités attribuées).

Les identités personnelles se construisent en faisant la synthèse de toutes les identités qu'un individu a accumulées au cours de sa vie et qu'il recompose au présent en un tout cohérent mais toujours différent en fonction de la situation d'interaction. L'identité synthétique qui en résulte est unifiée et cohérente, même si elle est composée d'éléments identitaires très variés, et elle se redéfinit constamment pour être adaptée aux situations, toujours nouvelles, dans lesquelles un individu se trouve. Selon Gallissot (1987) et Gireau (1987), c'est justement la composition personnelle d'identités différentes qui fait la particularité d'un individu et qui lui donne son identité propre, tout en lui permettant de se définir une synthèse d'identités adaptées à une situation. Dans

ce cas, les métis ont simplement plus de possibilités d'être adaptés à des situations variées que les autres et n'ont aucun handicap. Cette analyse des identités métisses suppose une approche micro-sociologique puisqu'elle considère l'identité que les métis se forgent dans leurs relations personnelles, et dans les différentes situations d'interactions qu'ils rencontrent.

Une analyse au niveau macro-sociologique des identités découvrira de son côté le second plan identitaire des métis : les identités attribuées par les autres qui ne sont en rien choisies ou variables, mais sont plutôt figées. Ces identités attribuées correspondent aux catégories ethnoculturelles discrètes reconnues comme "vraies" par le groupe dominant et déterminées à travers des processus sociopolitiques de domination. Ces identités sont imposées aux métis et elles les placent dans une situation inconfortable car ils doivent composer avec elles, inclure le regard des autres ou lutter contre lui. Il s'agit dans notre cas d'une identité de noir ou de "coloré", ce qui correspond à une identité "minorisée". Les métis parviennent à diminuer l'écart entre leurs identités personnelles et celles qu'on leur attribue, entre autres, en distinguant de manière stricte ces deux plans identitaires : d'une part, leurs identités personnelles (plutôt culturelles) et d'autre part, les identités qu'on leur impose (plutôt raciales, mais une dimension culturelle y est associée).

Les descriptions des processus identitaires d'Okamura (1981), de Galissot (1987), d'Oriol (1979, 1985) qui concernaient plutôt les deuxièmes et troisièmes générations d'immigrés et celle de Wilson (1984) sont, elles aussi, basées sur une séparation des identités en deux parties. Il y a tout d'abord les identités personnelles qui sont multiples, décloisonnées, fluides et gérées par l'individu en fonction des situations, mais il y a aussi, au second plan, les identités figées déterminées par les normes de la culture ambiante et qui sont imposées par le regard des autres. Pour Gallissot (1987), ces identités sont historiquement dominantes, soutenues par des institutions, et elles deviennent si

fortes qu'elles exercent une sorte de monopole identitaire et étouffent l'expression collective des autres identités. C'est pourquoi les identités qui s'inscrivent dans les formes collectives sont les identités "officielles", celles qui sont reconnues par le groupe majoritaire et les institutions. Ce sont les identités publiques qui, au niveau macro-sociologique, situe les individus dans des catégories ethnoculturelles spécifiques. Dans notre cas, les identités attribuées poussent les métis à se définir comme noirs – ce qui renvoie à une identité surtout raciale mais aussi un peu culturelle. Par contre, au niveau des relations interpersonnelles (niveau micro-sociologique), l'individu a beaucoup plus de latitude et il construit et remodèle son identité (dite personnelle ici) en fonction de son adaptation à une situation sociale ou une interaction donnée.

Bien que ce mémoire ait pris en considération les facteurs macro-sociologiques pour expliquer les identités observées chez les métis noirs/bancs, il s'est attardé davantage à la gestion personnelle des identités et à la description des aspects volontaristes de la construction des identités ethniques. En effet, les questions du type : comment les métis gèrent-ils au quotidien la rupture entre les identités assignées et personnelles ?, comment expliquer le choix des stratégies identitaires de gestion de la rupture ? et quelles sont les conséquences de ces choix sur leur sentiment global face à leur mixité d'origine ?, sont des questions qui doivent être abordées par une approche micro-sociologique. Ce sont aussi à de telles questions qu'un terrain constitué d'entrevues semi-dirigées auprès de 14 individus peut répondre.

C'est afin de cerner la gestion individuelle des identités des métis que le modèle des stratégies individuelles et collectives, développé par Taboada-Leonetti (1989), a été appliqué. Selon ce modèle, les identités sont produites par le mouvement dialectique d'intériorisation et de contestation de la situation d'interaction qui définit les places de l'un et de l'autre. Cette approche

implique que toute identité est expliquée du point de vue de l'individu qui intériorise ou conteste les identités imposées. Cette seconde approche met l'accent sur la réaction individuelle ou collective des individus, au lieu de voir ces derniers comme des victimes des identités imposées (ce qui constituerait une approche déterministe). Une liste de stratégies visant à gérer la rupture entre les identités attribuées et les identités personnelles a été dressée.

Les stratégies qui ont pu être extraites des entrevues sont toutes des stratégies individuelles, sauf le militantisme de Sophie au sein d'organismes voués à la revalorisation de l'identité noire et à la défense des droits des Noirs. Ce sont des stratégies de promotion d'idéologies anti-racistes sur une base universaliste qui correspond en gros à un rejet individuel de toute catégorisation sur la base de critères phénotypiques, voire même sur la base de n'importe quel critère. C'est une attitude "anti-catégories de toutes sortes" qui a pour conséquence de désolidariser les métis de tout groupe social. Les métis ont davantage eu recours à des stratégies d'assimilation (réversible et temporaire) à l'identité d'un milieu et 10 métis sur 13 ont adopté l'identité majoritaire québécoise comme identité principale afin de se faire mieux accepter de ce groupe dans lequel ils ont choisi d'évoluer exclusivement. Enfin, quelques métis (2) ont adopté l'identité "minorisée" noire la plupart du temps puisqu'ils évoluent presque exclusivement dans la communauté noire (ce qu'ils ont d'ailleurs choisi car ils s'y sentaient mieux acceptés). Tous ont procédé à la recherche d'un milieu de vie où les gens sont plus ouverts et tous se font des amis qu'ils qualifient de plus ouverts que la moyenne. Bien qu'ils s'identifient à la même identité principale "la plupart du temps", ils peuvent, à tout moment, mettre de l'avant une autre de leurs identités, si elle s'avère plus adéquate ou si le milieu vient à changer.

Cependant, même si les métis utilisent plusieurs stratégies (la plupart en ont développé trois ou quatre et certains utilisent toutes les stratégies identitaires présentées), ils ne parviennent pas à éliminer la rupture entre leurs identités personnelles et celles qui leur sont imposées par le regard des autres. C'est-à-dire qu'on ne les perçoit pas de la même manière qu'ils se définissent. Taboada-Léonetti (ibid.) expliquait qu'un seul sujet n'avait pas le pouvoir, par le seul fait de sa décision personnelle de refuser les catégories ou de refuser l'identité qu'on lui attribue, de modifier une situation sociale dans laquelle ce n'est pas lui qui détient le pouvoir d'énoncer les principes de la catégorisation. Les stratégies identitaires permettent malgré tout aux jeunes interviewés de ne pas ressentir cette rupture au quotidien, et de vivre parmi des gens qui ne les "minorisent" pas constamment ou très peu.

Alors que le type de stratégies utilisées par les métis participants est assez semblable d'un individu à l'autre, les sentiments liés à la rupture diffèrent davantage, c'est-à-dire les sentiments liés au fait de posséder un héritage double mais de ne pas être perçu comme un membre à part entière par les groupes dont leurs parents sont issus. L'accès à ces groupes ne leur est pas refusé, mais ils sentent par moments qu'on leur assigne une identité d'étrangers. Certains vivent cette légère exclusion très sereinement, d'autres en souffrent davantage et une en souffre beaucoup. Par exemple, si Elen, Sophie et Ricardo sont plutôt tristes de se sentir toujours un peu à part alors que dans leurs têtes ils se savent autant québécois que les autres, en revanche, Martin, Nathalie, Jean, Nicolas, Rick et Anna sont fiers d'être perçus comme différents et dans le cas de Martin, Nathalie et Jean, ils accentuent leurs différences qui les fait se sentir uniques et plus intéressants.

Ces différences doivent être expliquées par la personnalité de chacun des métis et par leurs parcours personnels qui incluent le racisme auquel ils ont dû faire face au cours de leur vie,

ainsi que leurs expériences sociales et familiales globales. En effet, pour isoler certains facteurs comme le statut socioéconomique, le niveau de scolarité ou le lieu de résidence à Montréal, et vérifier leur impact sur la construction des identités de métis noirs/blancs et sur le sentiment relié à cet état, il faudrait augmenter considérablement l'échantillon et en constituer un qui serait représentatif des différentes couches de la société québécoise. Cependant, notre but était plutôt de comprendre comment certains métis construisaient leurs identités ethnoculturelles et non de construire une théorie générale des identités métisses. Le fait de s'attarder sur seulement certains d'entre eux, nous a permis d'aller plus en profondeur sur les mécanismes de gestion des identités ainsi que sur les réactions identitaires des métis au contexte, et d'en explorer les causes possibles pour chacun d'entre eux. Comme certains éléments se répètent chez plusieurs métis, on peut supposer qu'ils risquent de concerner d'autres métis montréalais et que la cause de certaines stratégies et sentiments identitaires n'est pas strictement personnelle, mais qu'elle relève des caractéristiques du contexte montréalais. Nous avons déjà exposé les tendances plus générales, mais il y a aussi d'autres pistes d'hypothèses qui semblent émerger de nos entrevues, bien qu'elles ne se rapportent qu'à certains des métis interrogés.

Par exemple, il semble que ce soit plus difficile pour les filles d'être acceptées soit parmi les Québécois blancs "de souche" soit parmi les Noirs que pour les garçons. Les deux personnes qui se sont assimilées à la communauté protestante haïtienne sont des filles. L'une en a eu assez d'être considérée comme noire par les Blancs et l'autre s'y est trouvée plus à l'aise, plus séduisante. Deux autres filles ont évoqué leur rejet de la part des femmes noires haïtiennes qui n'acceptaient pas le fait que ces deux métis puissent avoir accès aux deux milieux et plus particulièrement aux hommes de ces deux milieux. Enfin, Sophie qui est la seule métisse souffrant réellement de sa mixité parce qu'elle ne se sent bien ni parmi les Blancs ni parmi les Noirs, a

ressenti une forte exclusion des deux groupes raciaux. Si l'on ajoute à cela le fait que les seuls métis ayant refusé de participer à l'étude sont deux femmes et que l'une d'entre elles a dit refuser parce qu'elle vivait mal sa mixité à ce moment là, on peut émettre l'hypothèse que la mixité est plus difficile à vivre pour les filles. Les entrevues donnent l'impression que ces dernières ont plus de mal à se faire accepter comme membres à part entière des Québécois blancs "de souche" et aussi des Haïtiens noirs. De leur côté, aucun des garçons n'a évoqué un sentiment d'exclusion aussi fort que celui que chacune des cinq filles a exprimé, que ce soit de la part du milieu blanc ou du milieu noir.

Également, les métis interrogés semblent bien vivre leur mixité noire/blanche – sauf une personne – mais ils ont tous traversé des périodes plus ou moins difficiles (surtout les filles) où ils ont réalisé qu'on ne les percevait pas de la même manière qu'eux-mêmes s'identifiaient. Encore aujourd'hui, ils restent agacés par les identités qu'on leur attribue, mais ne souffrent pas vraiment d'exclusion au niveau pratique (emploi, amitiés, logement), et encore moins d'un déséquilibre psychologique ou d'un déchirement identitaire. Tout ce qui vient d'être dit en conclusion sur leurs identités et qui concerne la majorité des répondants peut éventuellement concerner beaucoup d'autres métis de Montréal, mais nous ne pouvons l'affirmer.

L'approche privilégiée pour ce mémoire, à l'instar de celles d'Okamura (1981), de Gallissot (1987), de Wilson (1984) et d'Oriol (1979, 1985), combinent les deux niveaux d'explication de la construction identitaire, soit le niveau du déterminisme des forces macro-sociologiques (donc ici l'influence des identités qui prévalent dans une société et qui ont été déterminées à travers des rapports sociopolitiques de domination); et celui de la volonté des individus qui construisent leurs identités de façon stratégique.

Il faut ajouter que même si tout le monde (métis et non métis) est cantonné dans des identités figées, déterminées pas les forces sociales et politiques ambiantes, les métis et les Noirs éprouvent quelques problèmes avec ces identités attribuées parce qu'elles sont dévalorisantes. Dans le cas contraire, les métis n'éprouveraient peut-être pas autant le désir de se développer des identités personnelles différentes des identités assignées. Comme l'écrivaient Meintel, Le Blanc et Le Gall (2002-2005), le problème fondamental de la mixité "raciale" est le statut inférieur accordé au groupe minoritaire selon la couleur ou la race et non le fait même de la mixité.

Au sujet de l'identification à une identité tierce hybride, on peut dire qu'elle ne se fait pas, parce que pour les métis interrogés, cela signifie qu'ils ne peuvent posséder d'identité entière. Or, on a déjà dit qu'ils ne se sentaient pas à moitié québécois ni à moitié haïtiens, ils se sentent plusieurs appartenances et elles s'additionnent sans se recouper. L'absence de communauté de métis et d'une identité ou d'une culture associée à un tel groupe s'explique par les mêmes arguments que ceux développés par les théoriciens américains, soit par le fait que les métis ont toujours été associés aux Noirs ou parfois aux Blancs, et qu'on leur a refusé une identité mixte qui aurait remis en cause l'ordre hiérarchique des catégories raciales. Dans les Caraïbes et au Brésil, cette catégorie existe, l'identité métisse est reconnue, et elle n'est pas tellement différente des autres catégories puisque beaucoup de gens en font partie, et que le fait d'être blanc ou noir n'a jamais été aussi important qu'aux États-Unis par exemple. Le fait d'être métis n'est même pas un trait distinctif là-bas, car ces sociétés ne sont pas biraciales (noires/blanches)<sup>28</sup>. Mais ailleurs en Occident et au Canada, les métis noirs/blancs ne forment pas une communauté symbolique. Privés

---

<sup>28</sup> Une importante hiérarchie existe malgré tout, qui situe le Blanc le plus pâle au sommet de l'échelle sociale et le Noir foncé en bas.

d'histoire qui leur est propre et de héros mythiques auxquels s'identifier, les métis sont encore considérés comme faisant partie d'un phénomène récent.

En plus, vivant à cheval entre plusieurs identités pures, ils sont les premiers à constater l'illusion des catégories pures. Ils choisissent donc de rejeter la pureté catégorielle plutôt que de créer un autre groupe qui serait inévitablement impur et constitué d'éléments très dissemblables, si différents qu'ils n'auraient pas de raison d'exister. Par contre, une certaine identification à une identité métisse se fait – bien qu'inconsciemment – lorsque les métis interrogés s'identifient d'abord comme montréalais ou canadiens parce que la diversité ethnique est importante à Montréal et au Canada ou lorsque d'autres se déclarent d'abord québécois, mais pas comme des Québécois “de souche” qui constituent un groupe trop homogène à leur goût. Ces identités peuvent en quelques sorte être considérées comme métisses parce qu'elles ont été choisies pour leur caractère non homogène au niveau ethnique.

Cette absence de sentiment identitaire relié à une catégorie de métis correspond aussi à ce que les autres recherches sur les métis ont trouvé en Grande Bretagne (Wilson, 1984 ainsi que Tizard et Phoenix, 1993). En France, Varro (1980) parlait de la variabilité trop importante au sein de la communauté métis pour engendrer un sens collectif et une identification commune.

Concernant enfin la transmission identitaire des parents vers les enfants, on constate que les parents des jeunes interrogés n'ont pas favorisé la multiplicité des référents comme l'étude de Meintel (2002), sur les couples mixtes au Québec, l'avait constaté. Mais ceci est attribuable au fait de génération : les parents des métis de cette étude correspondent à une génération antérieure à

ceux de l'étude de Meintel. À cette époque, les valeurs prônées étaient l'assimilation au majoritaire et non le maintien de la diversité comme richesse. Par contre, les métis de cette étude qui ont des enfants ou projettent d'en avoir prochainement, ont exprimé leur volonté de leur transmettre plusieurs identités, ont souhaité que leurs enfants soient fiers de chacune d'entre elles et principalement de leur identité noire, même si elle ne se voit plus du tout et qu'ils n'y sont plus associés. Ils ont aussi dit que leurs enfants pourraient choisir eux-mêmes leurs affiliations, qu'elles soient ethniques, culturelles ou religieuses, parmi toutes celles auxquelles ils auront accès.

Notre étude confirme les résultats de Meintel (ibid.) en ce qui a trait aux valeurs que les parents tiennent à inculquer à leurs enfants. En effet, dans notre cas, comme dans celui de l'étude de Meintel, ce sont unanimement des valeurs de respect des autres, de tolérance, d'ouverture d'esprit, de politesse, de gratitude, d'amitié, d'amour et de liberté. C'est ce que les parents des métis interrogés ont transmis et ce que ces métis veulent également transmettre à leurs enfants. Dans cette même étude, Meintel a conclu que les enfants de couples mixtes valorisent leur(s) identité(s) étrangère(s) tout en se définissant comme québécois ou canadien à part entière. Cette étude a confirmé ce résultat dans la mesure où les métis interrogés sont fiers de leur identité étrangère mais se considèrent québécois à part entière.

Finalement, les métis de notre étude ressentent d'autres appartenances identitaires *en plus* de l'identité québécoise "de souche" et doivent gérer la "minorisation" par le regard du premier abord des autres, mais au fond d'eux, ils ne se sentent pas différents des Québécois "de souche". Mis à part les trois métis qui se sont assimilés aux Noirs, les autres n'ont pas ressenti une exclusion assez forte de la part du groupe majoritaire pour ne pas s'y assimiler. La réputation de Montréal comme ville qui encourage la rétention culturelle (Anctil, 1984 ; Caldwell, 1983 ; Painchaud et

Poulin, 1988), n'est donc pas confirmée par l'expérience de ces métis. Toutefois, on peut peut-être expliquer leur assimilation à la culture majoritaire par le fait français.

En effet, comme nous l'avons expliqué dans le chapitre sur le contexte, au Québec, les identités linguistiques ont remplacé celles de culture et de nation (Pietrantonio, Juteau et McAndrew, 1996 ; Helly, 1996 ; Juteau, 2000), du moins en ce qui concerne les deux peuples dits "fondateurs". La "minorisation" des communautés culturelles<sup>29</sup> se fait alors peut-être autant sur la base de caractéristiques linguistiques que raciales ou culturelles. Le partage de la langue française et de l'accent québécois permet peut-être aux métis de se sentir suffisamment inclus dans l'identité québécoise "de souche" pour la revendiquer comme leur. Et même s'ils sont encore "racialisés", nous croyons que les métis que nous avons interrogés sont acceptés (sauf trois d'entre eux) comme de vrais Québécois – noirs peut-être, mais de vrais Québécois quand même. Il serait donc intéressant d'approfondir le rôle de la langue dans la construction des identités ethnoculturelles des métis noirs/blancs à Montréal, afin de mesurer l'importance respective des identités linguistiques, culturelles et raciales. Également, notre étude constitue peut-être une preuve de l'efficacité des politiques de gestion de la diversité de l'État québécois qui, par le biais de l'intégration linguistique, cherchait l'intégration des communautés culturelles aux "nous" des Québécois "de souche". Et ceci, d'autant plus que les métis dont le parent blanc n'était pas québécois d'origine (ne possédait donc pas la mémoire collective et n'était pas inclus dans l'historicité québécoise), se sont autant identifiés aux Québécois "de souche" que les autres. Bien sûr, on ne peut que le suggérer.

---

<sup>29</sup> Les communautés culturelles désignent les immigrants arrivés après les Amérindiens et les colons français et anglais, et qui sont toujours "minorisés".

## BIBLIOGRAPHIE

ABU-LUGHOD, L. *Changing cities: urban sociology*, HarperCollins Publishers, New York, 1991.

ALI, S. *Mixed-race, post-race: gender, new ethnicities, and cultural practices*, Berg, Oxford, New York, 2003.

AMSELLE, J.-L. « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », dans J.-L. Amselle et E. M'Bokolo (dir.) *Au cœur de l'ethnie : ethnie tribalisme et état en Afrique*. La découverte, Paris, p.11 à 48, 1985.

----- *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, 1990.

APPADURAI, A. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1996.

AMOUGOU, É. « Propos sur le métissage », L'harmattan, Paris, 2001.

ANCTIL, P. « Double majorité et multiplicité ethnoculturelle à Montréal », *Recherches Sociographiques*, vol. 25, no. 3, p.441 à 456, 1984.

BAILLARGEON, G. *Titre Probabilités, statistique et techniques de régression*, Éd. SMG, Trois-Rivières, 1989.

BALIBAR, E. et WALLERSTEIN, I. *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1988.

BANKS, N. « Mixed-Up Kid », *Social Work Today*, p.12 à 13, 10 sept. 1992.

BARNARD, A. et SPENCER, J. *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, Routledge, London, 1996.

BARTH, F. *Les groupes ethniques et leurs frontières*, dans P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Le sociologue*, Presses universitaires de France, Paris, 1995.

BARBARA, A. « L'adolescent autonome », *Les couples mixtes*, Bayard, Paris, p. 218 à 245, 1993.

BARNARD, A. et SPENCER, J. (dir.) *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, Routledge, London ; New York, 1996.

BAUDOIN, J.-L. et RENAUD G. (dir.) *Codes civils (Bas-Canada et Québec) = Civil codes (Lower Canada and Quebec)*, Wilson & Lafleur, Montréal, 1991 et 1992.

BOLDUC, D. et FORTIN, P. « Les francophones sont-ils plus "Xénophobes" que les Anglophones au Québec ? Une analyse quantitative exploratoire », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 22, no. 2, p. 54 à 69, 1990.

BONACICH, E. « A Theory of Ethnic Antagonism : The Split Labour Market », *American Sociological Review*, vol. 37, no. 5, p. 547 à 559, 1972.

BOUTHILLIER, G. « Immigration, intégration et citoyenneté : quand le majoritaire parle de lui-même », *Les cahiers du Gres*, vol. 3, no. 1, p.11 à 21, printemps 2002.

BROWN, P. Jr. (dir.) *The social construction of race and ethnicity in the United States*, Longman, New York et Harlow, 1998.

BROWN, U. *The interracial experience: growing up black/white racially mixed in the United States*, Praeger, Westport, Conn.; London, 2001.

CALDWELL, G. et HARVEY, F. « Présentation », *Questions de culture 2 : Migrations et communautés culturelles*, iqrc, Leméac Inc., Québec, p.9 à 13, 1982.

----- *Les Études ethniques au Québec*, IQRC, coll. Instruments de travail, no.8, Québec, 1983.

----- « Présentation », *Recherches sociographiques*, vol. 25, no. 3, p.335 à 341, 1984.

CARMEL, C. et AL. *Stratégies identitaires*, Presses universitaires de France, 1990.

CHICHA-PONTBRIAND, M.-T. *Discrimination systémique, fondement et méthodologie des programmes d'accès à l'égalité en emploi*, Editions Y. Blais, Cowansville (Québec), 1989.

CHRISTIAN, M. *Multiracial Identity: An international perspective*, Palgrave & Jo Campling, London, 2000.

CHURCHILL, S. « Bilan de trente années de la promotion des langues officielles au Canada ; vers un État-Nation postmoderne » *Études canadiennes*, no. 45, p. 49 à 63, 1998.

CORDEIRO, A. et HILY, M.-A. « La fête des Portugais : héritage et invention », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 16, no. 2, p. 59 à 76, 2000.

COUPER, K. « Black British : catégorie sociale ou double identité », *L'homme et la société*, no. 78, p. 52 à 57, 1985.

DAIGLE, G. (dir) *Le Québec en jeux*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1992.

DEGLER, C. N. *Neither Black nor white; slavery and race relations in Brazil and the United States*, Macmillan, New York, 1971.

DÉJEAN, P. *Les Haïtiens au Québec*, Les Presses de l'Université du Québec, Montréal, 1978.

DEL BALSIO, M. « L'assimilation et les études ethniques en Amérique du Nord », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 2 no. 2 p. 49 à 73, 1984.

DELCROIX, C., GUYAUX, A. et RODRIGUEZ, E. « Le mariage mixte comme rencontre de deux cultures » *Lifes Stories/Récits de Vie*, no. 5, p. 49 à 63, 1989.

DEVEREUX, E. « L'identité ethnique : ses bases logiques et ses dysfonctions » *Ethnopsychiatrie complémentaire*. Paris, Flammarion, p.131 à 168, 1972.

DEWITTE, P. *Immigration et Intégration : l'état des savoirs*, La découverte, Paris, 1999.

DICKIE-CLARCK, H. F. *The marginal situation: a sociological study of a coloured group*, Routledge & K. Paul, London, 1966.

DIOUF-KAMARA, S. « À la recherche d'une troisième voie », *Hommes et Migrations*, janvier, 1993, no. 1161, p. 29 à 33.

DURRENBERGER, E. P. « Anthropology and Globalization », *American Anthropologist*, Washington, vol. 103, no. 2, p.531 à 535, 2001.

ELBAZ, M., FORTIN, A. et LAFOREST, G. (dir.) *Les Frontières de l'identité : modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy (Québec) : Presses de l'Université Laval ; Paris : L'Harmattan, 1996.

ERIKSON, E.H. *Identity, Youth and Crisis*, Norton, New York, 1968.

FALL, K., HADJ-MOUSSA, R. et SIMEONI, D. (dir.), *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques* Québec, Presses de l'Université du Québec, 1996.

FERNANDES, F. *The Negro in Brazilian Society*, Columbia University Press, New York et London, 1969, 1971.

FERRANTE, J. et BROWN, P. Jr. *The Social Construction of Race and Ethnicity in the US*, Longman, New York, 1998.

FORTIN, S. *Pour en finir avec l'intégration*, Groupe de recherche ethnicité et société, Centre d'études ethniques, Université de Montréal, document de travail, septembre 2000.

GALISSOT, R. « Le racisme n'est pas chez l'autre », *L'Homme et la société*, no. 76, p.7 à 21, 1985.

----- « Sous l'identité, le procès d'identification », *L'Homme et la Société*, no. 83, p.13 à 27, 1987.

----- « Au-delà de la mode identitaire », *L'Homme et la Société*, no. 83, p.7 à 11, 1987.

----- « Au-delà du multiculturel : nationaux, étrangers et citoyens. Urbanisation généralisée et transnationalisation », *Revue internationale d'action communautaire*, vol.21, no. 61, p. 27 à 34, 1989.

----- « Pluralisme culturel en Europe : identités nationales et identité européenne. De l'intellectuel métis au métissage culturel de masses », *Information sur les sciences sociales* (SAGE), Londres, Newbury Park et New Delhi, vol. 31, no. 1, p.177 à 127, 1992.

GANS, H.J. « Symbolic Ethnicity: The futur of Ethic Groups and Cultures in america » *Ethnic and Racial Studies*, vol.2, no. 1, p.1 à 20, 1979.

----- « Toward a Reconciliation of "Assimilation" and "pluralisme": The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention », *International Migration Review*, vol. 4, no. 33, 1984.

GAY, D. *Des empreintes noires sur la neige blanche*, CQRS, Québec, 1988.

----- « La politique actuelle de la convergence culturelle de l'État québécois, de 1990 à nos jours », dans *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques*, K. Fall, R. Hadj-Moussa et D. Simeoni (dir.), p.115 à 130, 1996.

GILL, R. "Table ronde", *Revue internationale d'action communautaire*, vol. 31, no. 71, 1994.

GIST, N.P. et DWORKIN, A.G. *The Blending of Races: Marginality and Identity in World Perspective*, Wiley-Intersciences, New York, 1972.

GIREAU, M. « Le culturalisme face au racisme ou d'un naturalisme à un autre : Le cas des études afro-américaines », *L'Homme et la société*, no. 75, p.143 à 155, 1985.

----- « Mythes et stratégies de la "double identité" », *L'Homme et la Société*, no. 83, p.50 à 67, 1987.

GOSSELIN, G. « Ethnicité au-delà, régionalisme en deçà », *Le facteur ethnique aux États-Unis et au Canada*, sous la direction de M. Lecomte et C. Thomas, p.235 à 244, 1983.

GROSSER, A. (dir.) *Les Pays d'Europe occidentale : évolution politique, économique et sociale en Allemagne, Autriche, Belgique, Danemark, Espagne, Finlande, France, Grèce, Irlande, Islande, Italie, Luxembourg, Norvège, Pays-Bas, Portugal, Royaume-Uni, Suède, Suisse, Union européenne*, La Documentation française, Paris, 1994.

GUILLAUMIN, C., *L'idéologie raciste, genèse et langage actuel*, Mouton, Paris, La Haye, 1972.

HALL, C. I. « Please choose one: ethnic identity Choices for Biracial individuals », dans *Racially Mixed People in America*, M.P.P. Root (dir.), Sage, Newbury Park, p. 250 à 264, 1992.

HANNERZ, U. *Transnational connections: Culture, People, Places*. Routledge, New York, 1996.

HARRIS, M. *Patterns of race in the Americas*, Walker, Published New York, 1964.

HECHTER, M. « The political economy of ethnic change », *American Journal of Sociology*, p.1151 à 1178, 1974.

----- « Ethnicity and industrialization: on the proliferation of the cultural division of labor », *Ethnicity*, 3, p. 97 à 201, 1976.

HELLY, D. *Le Québec face à la pluralité culturelle 1977-1994, Un bilan documentaire des politiques*, IQRC, Les Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, 1996.

----- *Revue des études ethniques au Québec 1977-1996*, INRS Culture et Société, Projet Métropolis et Immigration et métropoles, Montréal, 1997.

----- et SCHENDEL, N.V. « Sens d'appartenance sociétale au Québec : sens et statut de la langue française », *Etudes canadiennes*, no. 45, p.95 à 104, 1998.

HILL, L. *Black Berry, Sweet juice: on being black and white in Canada*, Harper Flamingo, Toronto, 2001.

HILY, M.-A. et ORIOL, M. « Deuxième génération portugaise : la gestion des ressources identitaires », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9, no. 3, p.81 à 93, 1993.

JUTEAU, D. et AL. « Immigration et relations ethniques au Québec : un pluralisme en devenir », GRES, sous la direction de G. Daigle, *Le Québec en Jeu*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1992.

JUTEAU, D. « Citoyenneté, intégration et multiculturalisme canadien », dans K. Kulcar et D. Szabo (UL.), *Dual Images. Multiculturalism on Two Sides of the Atlantic*, Budapest, Société royale du Canada/Académie des Sciences de Hongrie, p.162 à 178, 1996.

----- *L'ethnicité et ses frontières*, les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1999.

KATZ, I. *The Construction of Racial Identity in Children of Mixed Parentage*, ed. Jessica Kingsley, London, 1996.

KOVEL, J. *A complete guide to therapy: from psychoanalysis to behavior modification*, Harvester Press, Hassocks, 1977.

LAFERRIÈRE, M. « Blacks in Québec, Minorities among minorities », *Research in Race and Ethnic Relations*, vol. 3, p.3 à 27, 1982.

----- « Les idéologies ethniques de la société canadienne : du conformisme colonial au multiculturalisme », *Le facteur ethnique aux États-Unis et au Canada*, sous la direction de M. Lecomte et C. Thomas, ville, édition, p.203 à 212, 1983.

LAPERRIÈRE, A. et al. « S'appropriier l'avenir : perceptions de jeunes Montréalais d'un quartier multiethnique francophone », *Mémoires de la Société royale du Canada*, série 6, tome 2, 1991.

----- (dir.) « Table ronde : L'intégration de la nouvelle immigration à la société québécoise : facteurs facilitant, difficultés et stratégies » *Revue internationale d'action communautaire*, vol. 31, no. 71, p.8 à 17, 1994.

LAPLANTINE, F. et NOUSS, A. *Le métissage, un exposé pour comprendre, Un essai pour réfléchir*, Dominos Flammarion, France, 1997.

LEBLANC, A. *L'identité ethnique des enfants issus de mariages mixtes entre arméniens et non-arméniens à Montréal*, Mémoire présenté au département d'anthropologie de l'Université de Montréal, 2000.

LE BORGNE, L. « Les questions dites ethniques », *Recherches sociographiques*, vol. 25, no. 3, p.421 à 439, 1984.

LECOMTE, M. et THOMAS, C. (dir.) *Le Facteur ethnique aux États-Unis et au Canada*, Diffusion P.U.L, Lille, 1983.

LE GALL, J. (sous la direction de D. Meintel, M.-N. Le Blanc et V. Piché). *Transmission linguistique, culturelle et identitaire dans le cadre d'unions mixtes : Études comparative*. Déposé en octobre 2002 au CQRS. Publication dans la série « Working Paper » du Groupe de Recherche Ethnicité et Société, 2005.

LEVINSON, D. et EMBER, M. (dir.) *Encyclopedia of cultural anthropology*, Henry Holt and Co., New York, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983.

L'HÉRAULT, P. « Le "métissage" culturel », *Vice versa*, vol. 2 no. 3, 1985.

LINTEAU, P.- A. « La montée du cosmopolitisme montréalais », *Questions de culture 2 : Migrations et communautés culturelles*, IQRC, Leméac Inc., Québec, p.23 à 54, 1982.

LUKE, C. et LUKE, A. « Interracial, families: difference within difference », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21 no. 4, 1998.

MACLURE, J. et GAGNON, A. (dir.) *Repère en mutation : Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, éd Québec Amérique, Montréal, 2001.

MARGOLIS, M. L. et CARTER, W. E. *Brazil, Anthropological Perspectives*, Columbia University Press - New York, 1979.

MASS, A. I. « Interracial Japanese Americans: the best of both worlds or the end of the Japanese American Community », dans *Racially Mixed People in America*, M.P.P. Root (dir.), Sage, Newbury Park, p. 265 à 279, 1992.

MASSÉ, R. « Compte rendu : Jessor, Colby et Shweder: Etnography and Human Development » *Anthropologica*, no. 40, p.131 à 134, 1998.

MAXWELL, A. « Not all issues are black and white : some voices from the offspring of cross-cultural marriages » dans Breger, Rosemary & Rosanna Hill *Cross-cultural marriage : identity and choice*, Berger, Oxford, New York, p. 209 à 228, 1998.

Mc ANDREW, M. et GAGNON, F. *Relations ethniques et éducation dans les sociétés divisées (Québec, Irlande du Nord, Catalogne et Belgique)*, L'Harmattan, Paris, 2000.

Mc ANDREW, M., POTVIN, M. et AL. *Le racisme au Québec : éléments d'un diagnostic*, rapport remis au MAIICC, Montréal, 1996.

MCROY, R.G. et IJIMA HALL, C.C. « Transracial Adoptions: In whose Best Interest? » dans *The Multiracial experience: racial borders as the new frontier*, M. P. P. Root, (dir.), Col. Sage, Thousand Oaks, 1996.

MEINTEL, D. « Les Québécois vus par les jeunes d'origine immigrée », *Revue internationale d'action communautaire*, vol. 21, no. 61, p.81 à 94, 1989.

----- « Nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité », *Culture*, vol. 13, no. 2, p.10 à 16, 1993.

----- « Transnationalité et transethnicité chez des jeunes issus de milieux immigrés à Montréal » *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9, no. 3, p.63 à 77, 1993.

----- et al. (dir) *Le Quartier Côte-des-Neiges à Montréal : les interfaces de la pluriethnicité* GRES, L'Harmattan, Paris ; Montréal, 1997.

MEINTEL, D. et LE GALL, J. « Les jeunes d'origine immigrée : rapports familiaux et les transitions de vie : le cas des jeunes chiliens, grecs, Portugais, Salvadoriens et Vietnamiens » Québec (Province). Ministère des affaires internationales, de l'immigration et des communautés culturelles, 1995.

MEINTEL, D., PICHÉ, V., JUTEAU, D. et FORTIN, S., *Le quartier Côtes-des-Neiges à Montréal : les interfaces de la pluriethnicité*, l'Harmattan, Paris et Montréal, 1997.

-----, « Transmitting Pluralism: Mixed Unions in Montreal », *Canadien Ethnic Studies*, vol. 34, no. 3, 2002.

MEMMI, A. *L'homme dominé*, Gallimard, Paris, 1968.

MORIN, F. « Entre visibilité et invisibilité : les aléas identitaires des Haïtiens de New York et Montréal », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9, no. 3, p.147 à 175, 1993.

----- et ELBAZ, M. « Trajets socio-identitaires de générations de migrants en France et au Québec », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9, no. 3, p. 5 à 11, 1993.

OKUMARA, J.Y. « Situational ethnicity », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, no. 4, p. 452 à 165, 1981.

ORIOU, M. « Identité produite, identité instituée, identité exprimée : Confusions des théories de l'identité nationale et culturelle », *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXVI, p. 20 à 28, 1979.

----- « L'ordre des identités », *Revue Européenne des migrations internationales*, vol. 1, no. 2, p.171 à 184, 1985.

----- « La chanson populaire comme création identitaire : le Rebetiko et le raï. De la transgression locale à la reconnaissance mondiale », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 16, no. 2, p. 131 à 142, 2000.

OUAKNINE, L. « Le paradoxe de l'identité française, entre universalisme et différentialisme », *L'autre, cliniques, cultures et sociétés*, vol. 5, no. 2, p.287 à 300, 2004.

PAINCHAUD, C. et POULIN, R. *Les Italiens au Québec*, Critiques : Éditions Asticou, Hull, Québec, 1988.

PARK, R. E. « Human migration and the marginal man », *The American Journal of Sociology*, no. 33, vol. 6, p. 881 à 893, 1928.

----- « Mentality of Racial Hybrids », *The American Journal of Sociology*, no. 36, p. 535 à 551, 1930.

PASSÉRIEUX, C. « Les couples mixtes africains/haïtiens et québécoises: une étude exploratoire », mémoire de sociologie, Université de Québec, 1989.

PHILIP-ASDIH, C. « L'image de soi des enfants de couples franco-maghrébins », *Hommes et migration*, Mariages mixtes, Paris, no.1167, p. 44 à 48, 1993.

----- « Problématique culturelle concernant les enfants de couples franco-maghrébins », *Cultures ouvertes, sociétés interculturelles*, vol. 2, p. 262 à 266, 1994.

PIETRANTONIO, L. JUTEAU, D. et MC ANDREW, M. « Multiculturalisme ou intégration : un faux débat » dans *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques*, K. Fall, R. Hadj-Moussa et D. Simeoni (dir.), p.147 à 158, 1996.

PORTES, A. et MANNING, R.D. « L'enclave ethnique : réflexions théoriques et études de cas », *Revue internationale d'Action communautaire*, vol. 14, no. 54, p.45 à 64, 1985.

-----, et ZHOU, M. « En route vers les sommets : nouvelles perspectives sur la question des minorités ethniques », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 8, no. 3, p.171 à 191, 1992.

POUTIGNAT, P. et STREIFF-FENART, J. *Théories de l'ethnicité*, Le Sociologue, Presse universitaire de France, Paris, 1995.

RAMIREZ, D. A. « Multiracial Identity in a Color-Conscious World » dans *The Multiracial experience: racial borders as the new frontier*, M. P. P. Root, (dir.), Col. Sage, Thousand Oaks, 1996.

RAMIREZ, S. E. *The world upside down: cross-cultural contact and conflict in sixteenth-century Peru*, Stanford University Press, Stanford Calif., 1996.

REITZ, J. G. et BRETON, R. *The Illusion of Difference, Realities of the Ethnicity in Canada and the United States*, C.D. Howe Institute, Toronto, 1994.

REX, J. *Race and ethnicity*, Milton Keynes, England; Open University Press, Philadelphia, 1986.

ROOT, M.P.P. (dir.) *Racially mixed people in America*, California: Sage Publications, Newbury Park, 1992.

----- *The Multiracial experience: racial borders as the new frontier*, Col. Sage, Thousand Oaks, 1996.

----- « Rethinking Racial Identity Development » dans *We are a People : Narrative In the Construction and Deconstruction of Ethnic Identity*, P. Spickard et J. Burroughs (dir.), Temple University Press, Philadelphia, p.205 à 220, 2000.

RINAUDO, C. « Fêtes de rue, enfants d'immigrés et identité locale. Enquête dans la région niçoise », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 16, no. 2, p. 43 à 57, 2000.

SAUVE, A.G. *Conflit et stratégies identitaires*, mémoire d'anthropologie, Université de Montréal, 1998.

SCHWARCZ, L. M. *The Spectacle of the Races*, Hill and Wang, New York, 1999.

SCHNAPPER, D. *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1998.

SMALL, S. « Racialised Relations in Liverpool: A Contemporary Anomaly » *New Community*, vol. 17, no. 4, p. 511 à 537, 1991.

SIMON, S. *Hybridité culturelle*, L'île de la tortue, Montréal, 1999.

SPENCER, J. M. *The New Colored People: The Mixed-Race Movement in America*, New York University Press, New York, 1997.

SPICKARD, P. *Mixed Blood: Intermarriage and Ethnic identity in Twentieth-Century America*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989.

----- et BURROUGHS, W.J. (Dir.), *We are a people : narrative and multiplicity in constructing ethnic identity*, Temple University, Philadelphia, 2000.

----- et DANIEL, R. (dir.) *Racial thinking in the United States : uncompleted independence*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004.

STEPHAN, W.G. et STEPHAN, C.W. « What are the function of ethnic identity? » *In We are a People : Narrative In the Construction and Deconstruction of Ethnic Identity*, P. Spickard et J. Burroughs, (dir.), Temple University Press, Philadelphia, p.228 à 243, 2000.

STOCZKOWSKI, W. « La pensée d'exclusion », *La recherche*, no. 349, janvier 2002.

STONEQUIST, E. V. *Marginal Man: A Study of Personality and Culture Conflict*, Russell & Russell, New York, 1937.

TABOADA-LEONETTI, I. « Culture d'origine, cultures immigrées, cultures ethniques Réflexions sur le traitement idéologique ambivalent de ces notions », *L'homme et la Société*, no. 78, p.121 à 155, 1985.

----- « Stratégies identitaires et minorités dans les sociétés pluriethniques », *Revue internationales d'action communautaire*, vol. 21, no. 61, p.95 à 108, 1989.

----- « Citoyenneté, nationalité et stratégies d'appartenances », *Sociétés pluriculturelles et dynamiques identitaires*. Ouvrage collectif, Paris, L'Harmattan, coll. Espaces culturels, 2000.

TAGUIEFF, P.-A. *La force du préjugé : essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris, 1988. c1987.

----- *Le racisme*, Dominos, Flammarion, France, 1997.

TAJFEL, H. *Human groups and social categories: studies in social psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1981.

TIZARD, B. & POENIX A. *Black, white, or mixed race?: race and racism in the lives of young people of mixed parentage*, London, Routledge, New York, 1993.

THORNTON, M. « Is multiracial Status Unique?, The personal and social experience », dans *Racially Mixed People in America*, M. P.P. Root (dir.), Sage, Newbury Park, p. 321 à 325, 1992.

TREMBLAY, P.-A., *La discrimination envers les minorités visibles au Québec*, Université du Québec à Chicoutimi, 1992.

TUMIN, M. M. *Comparative Perspectives on Race Relations*, Little, Brown and Company, Boston, 1969.

VAN BE, L. *L'immigration et les communautés culturelles du Québec, 1995-2000. Bibliographie sélective annotée*. Mars, 2002, Ville de Montréal, 2002.

VARRO, G. (dir.) *Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne*, A. Colin, Paris 1995.

----- *Sociologie de la mixité : de la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*, Paris : Belin, 2003.

VASQUEZ, A. « Les avatars de l' "identité culturelle" étudiée chez les exilés politiques » dans *l'homme et la société*, no. 83, p.28 à 40, 1987.

VASQUEZ, A. et APFELBAUM, E. « Du sentiment d'étrangeté à la situation d'étranger » *l'Homme et la société*, no. 75, p.51 à 61, 1985.

WAGLEY, C. *Race and Class in Rural Brazil*, Russell & Russell, New York, 1972.

WALKER, J. W. St G. *Les Antillais au Canada*, Société historique du Canada, avec l'aide de la direction du multiculturalisme du gouvernement du Canada, Ottawa, 1984.

WALLMAN, S (dir.) *Ethnicity at work*, Macmillan, London, 1979.

WIEVIORKA, M. *L'espace du racisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1991.

WILLIAMS, D. *Les Noirs à Montréal, 1628-1986 : essai de démographie urbaine*, traduction de Pierre Des Ruisseaux, Commission des droits de la personne du Québec, Éditions Yvon Blais, Cowansville, Qué, 1989.

WILLIAMS, T.K. « Prism Lives: Identity of Binatinal Amerasians », dans *Racially Mixed People in America*, M. P.P. Root (dir.), Sage, Newbury Park, p. 280 à 303, 1992.

WILSON, A. « Mixed Race Children: An exploratory Study of racial category and Identity », *New Community*, vol. 9, no. 1, p.36 à 44, 1981.

----- « "Mixed race" children in British society: some theoretical consideration », *The British Journal of Sociology*, vol. 35, no. 1, p.42 à 61, 1984.

----- *Mixed race children: a study of identity*, Published London; Boston: Allen & Unwin, 1987.

WIRTH, L. et GOLDHAMER, H. « The Hybrid and the Problem of Miscegenation » dans Klineberg, O. (dir.) *Characteristics of the American Negro*, Harper & Row, New York, 1944.

## ANNEXES

### 1 Glossaire (non alphabétique)

**Groupes ou catégories “purs”** : L'utilisation du terme “pur” pour caractériser les catégories ou les groupes humains veut mettre l'emphase sur le fait que les groupes humains sont vus comme clairement distincts (sur le plan culturel et parfois aussi biologique) les uns des autres. Des catégories ethniques “pures” correspondraient à des groupes n'ayant pas été mélangés à d'autres groupes. Ceci n'a aucun fondement ni validité scientifique, mais c'est une croyance populaire. Ces catégories sont dites aussi “discrètes” et font référence à une communauté d'origine dans une optique essentialiste. Les différentes catégories ethnoculturelles “pures” ont été construites au fil du temps, à travers des rapports de pouvoirs qui ont exclu ou marginalisé certaines portions de la population.

**Groupes ou communautés culturelles “minorisés”** : Le groupe “minorisé” est celui qui s'est vu attribuer, à travers des rapports sociaux inégaux, une étrangeté et le statut de non majoritaire qui le rend ‘ethnique’, alors que le majoritaire s'assigne une identité et une culture nationale qui est la culture locale. Des processus sociopolitiques ayant cours au Québec ont fait en sorte que les Noirs, par exemple, sont tous vus comme venant d'ailleurs et se distinguent de la population québécoise dite “de souche”. Par opposition, les Québécois “de souche” se sont désignés comme peuple fondateur de la société québécoise, ils constituent par conséquent le groupe majoritaire et correspondent aux Canadiens français du régime de la Nouvelle France.

**Catégories, identité et groupes ethnoculturels** : Ce terme renvoie aux groupes, identités et catégories ethniques, nationaux et/ou raciaux. Il englobe toutes ces notions. Ces catégories renvoient à des dynamiques sociales, c'est-à-dire que ces catégories ne sont ni légitimes, ni objectives, ni réelles, mais elles se sont constituées à travers des processus socio-historiques et des rapports de domination. Ces derniers ont menés à la création de groupes distincts et à la marginalisation de certains individus d'après des critères phénotypiques (raciaux), nationaux ou culturels, construits par le groupe dominant qui a eu les pouvoirs de se définir lui-même comme tel.

Les catégories ethnoculturelles, toutes arbitraires qu'elles soient, ont de sérieuses répercussions sur le statut socioéconomique de leurs membres, et qu'elles sont liées à la discrimination. Par conséquent, les entités ethniques, raciales ou culturelles distinctes sont bien réelles dans la mesure où les conséquences qu'elles engendrent sur les individus le sont.

**Québécois “de souche”** : sont ceux qui se sont désignés comme peuple fondateur de la société québécoise, ils constituent par conséquent le groupe majoritaire et correspondent aux Canadiens français du régime de la Nouvelle France

**Identité québécoise minorisée** : C'est l'identité d'appartenir au groupe des Québécois “minorisés” auxquels on prête une origine étrangère.

**Minorités visibles** : les non-blancs ou les groupes “minorisés”.

**Race** : dans certains contextes - américain et anglais surtout, ce terme est utilisé pour décrire les individus non-caucasiens et les termes “biracial” et “multiracial” décrivent alors la situation des individus issus d'un parent caucasien et d'un autre non-caucasien. Le terme ‘race’ est utilisé dans ce mémoire pour décrire les théories et les contextes américains et anglais, ainsi que pour parler des groupes humains qui sont considérés comme des ‘races’ par la tradition occidentale.

**Minorités “racialisées”** : expression qui parle des groupes à qui on attribue une “race” distincte, sans affirmer que la race soit un fait objectif. Cette expression sous-tend une définition du racisme qui le considère comme un processus de mise en visibilité et de racialisation de certains groupes, et non comme de la discrimination envers certains groupes objectivement distincts sur le plan phénotypique.

**Société majoritaire** : dans ce mémoire cette expression correspond à québécois, ou à québécois d'origine canadienne française, québécois “de souche” et à groupe majoritaire.

**La rupture** : c'est l'écart, la distance entre l'identité personnelle des métis et l'identité attribuée par le groupe majoritaire. L'identité ‘personnelle’ est celle que les métis considère être la leur et qui est le résultat de la somme de leurs expériences personnelles, et dépend des contraintes sociales extérieurs autant que de leur trajectoire de vie personnelle. C'est une identité qui varie en fonction de la situation d'interaction sociale, elle varie dans le temps et est multidimensionnelle. L'identité attribuée est celle que les Québécois blancs de souche leur attribue et c'est une identité de minorité visible, de Noirs ou au moins de pas Québécois “de souche”.

**Blancs** : un individu considéré comme caucasien. Dans ce mémoire il fait référence aussi aux peuples occidentaux.

**Noirs** : correspond aux individus groupes qui possèdent un ou plusieurs traits parmi ceux qui sont considérés comme des Noirs par les normes de l'UNESCO. Ils sont aussi considérés comme provenant, à plus ou moins longue échéance, d'Afrique et des Antilles. Noirs, au sens donné par les mouvements de revendication identitaire des années 1970 est associé au fait de ne pas être blanc. C'est plutôt “black” qui est utilisé, même en français. Le terme s'est élargi pour englober tous les membres opprimés sur la base de critères phénotypiques et parfois même tous les membres des groupes opprimés tout simplement sans caractéristiques phénotypiques visibles. La *blackness* réfère à une conscience raciale et un mode de vie qui n'est pas blanc et qui s'approprie les idéaux et les valeurs développés par les mouvements de revendication politique et de fierté noire à partir des années 1960.

**Mulâtre** : vient à l'origine, de *mulatto*, qui en portugais signifiait une jeune mule. Ce terme reflétait le dégoût des américains et des antillais pour le mélange entre les Européens blancs et les Noirs. Ce terme a été utilisé du 16<sup>e</sup> au 20<sup>e</sup> siècle. Son équivalent français est ‘métis’ ce qui signifie chien bâtard. “Sang mêlés” est devenu très commun en Angleterre sous les mots anglais *mixed-breed* ou *half-breed*, ou encore *cross-breed*, mais au vingtième siècle ils ont été remplacés par *half-cast*, puis *biracial* et plusieurs autres équivalents (voir plus loin) plus ou moins péjoratifs. Ce

n'est qu'au Brésil et dans certaines îles des Antilles que les mélanges 'inter-raciaux', très répandus ont cessé d'être opprobres voir même ont cessé d'être nommés.

**Métisse** ou **métis** : le terme fait référence à différents mélanges selon le pays. Au Canada, il est le résultat du mélange entre un Blanc et un Amérindien, alors qu'en France c'est plus celui d'un Africain (noir ou maghrébins) et d'un français. Toutefois la définition qui est utilisée ici réfère à un mélange entre un membre d'une culture occidentale et un membre d'une culture non occidentale. C'est la définition utilisée en France et au Canada.

**Mixité** : ce terme est utilisé dans ce mémoire, car il est exempt de connotation culturelle spécifique. Il peut être utilisé dans tous les contextes et ne référer qu'à la seule particularité d'être considéré comme un mélange d'entités tenues pour distinctes, mais aucune en particulier.

**Multiraciale people** : les mélanges, toutes sortes de mélanges raciaux. Terme utilisé uniquement en contexte américain ou britannique, comme ceux de **biracial**, **interracial** ou **mulatto**.

**Mixed parentage** : pareil, utilisée aux États-Unis et surtout en Grande-Bretagne, mais est moins péjoratif

**Mestizo** : en anglais et en espagnol, se terme fait référence au fait d'être issus d'un Espagnol et d'un Amérindien.

## 2 Guide d'entrevue

### *Informations socio-démographiques*

- 1) Sur le répondant:
  - âge
  - scolarité
  - profession
  - langue (s)
  - nationalité(s), passeport(s)
  - quelle est votre religion ? êtes-vous croyant(e)? pratiquant(e)?
  - Statut marital
  - Lieu de résidence – changements ?
  
- 2) Sur le père du répondant:
  - âge
  - lieu de naissance
  - date d'arrivée au Québec s'il y a lieu
  - parcours migratoire
  - raison(s) pour cette migration
  - profession
  - scolarité
  - langue(s)
  - nationalité(s), passeport(s)
  - quelle est sa religion ? est-il croyant ? pratiquant?
  
- 3) Sur la mère du répondant :
  - âge
  - lieu de naissance
  - date d'arrivée au Québec s'il y a lieu
  - parcours migratoire
  - raison(s) pour cette migration
  - profession
  - scolarité
  - langue(s)
  - nationalité(s), passeport(s)
  - quelle est sa religion ? est-elle croyante ? pratiquante?
  
- 4) Sur les autres enfants des parents du répondant:
  - nombre d'enfants
  - âge et sexe des enfants
  - lieu de naissance
  - nationalité
  - quelle est la religion de l'enfant ?

- leurs noms
- 5) Sur le (la) conjoint(e) du répondant :
- âge
  - lieu de naissance
  - parcours migratoire ou lieu de résidence – changement ?
  - profession
  - scolarité
  - langue(s)
  - nationalité(s)
  - religion ? croyant ? pratiquant ?
- 6) Sur les enfants du répondant :
- nombre d'enfants
  - âge et sexe des enfants
  - lieu de naissance
  - nationalité(s)
  - quelle est la religion des enfants ?
  - les langues qu'ils parlent ?

### **A. " Histoire " du couple parental mixte**

- J'aimerais que vous me parliez de la rencontre de vos parents, comment se sont-ils rencontrés ?
- Le fait de fréquenter quelqu'un d'une autre origine culturelle était-il un choix ou un hasard pour vos parents ?
- Quelle a été l'attitude de leurs parents et amis quand ils ont commencé à se fréquenter ?
- Est-ce que les deux familles appuyaient leur choix ?
- Est-ce que leurs parents ont maintenant accepté l'union de leur enfant avec quelqu'un d'une autre origine ?
- Si non, est-ce que le couple a encore des contacts avec les deux familles ?
- Comment se sont passés les premiers contacts avec le réseau familial et amical du conjoint ?
- Est-ce que le mariage a été célébré religieusement ?

### ***B. Projets identitaires parentaux***

#### **Des parents du répondant :**

- Quel est votre degré d'attachement avec la famille étendue et aux origines de vos parents ?
- Quels sont les traits culturels considérés spécifiques à la culture de chacun de vos parents ?

- Connaissez-vous la culture de vos parents ? dans quelle mesure ?

**Du répondant vers ses enfants :**

- Quelles sont les valeurs culturelles que vous jugez importantes? Que votre conjoint (e) juge importantes?
- Que souhaitez-vous transmettre à votre enfant?
- Voulez-vous transmettre à votre enfant certains traits de vos cultures ?
- Est-ce que le type d'éducation que vous donnez à votre enfant est différent de celui que vous avez reçu? Si oui, comment?
- Quelle importance accordez-vous à l'éducation de votre enfant? Pourquoi?
- Existe-t-il un accord sur l'éducation de l'enfant?
- Comment se font les choix par rapport à l'enfant (accord, compromis, conflit, etc.)?
- Est-ce que des conflits surviennent sur la façon d'élever les enfants ? À propos de quels aspects?
- Comment se résolvent les conflits?
- Qui prend les décisions concernant la vie familiale?
- Quels ajustements avez-vous faits?
- Valorisez-vous la culture de chacun dans le quotidien?
- Tenez-vous à transmettre les deux cultures à votre enfant?
- Est-ce que votre conjoint(e) considère important pour votre enfant de connaître la culture de son pays d'origine?
- Est-ce que vous considérez important pour votre enfant de connaître la culture du pays d'origine de votre conjoint(e)?
- Pensez-vous que l'éducation de votre enfant serait la même si votre conjoint(e) n'était pas d'une culture différente ? (si c'est la cas)
- Est-ce un avantage ou un désavantage pour votre enfant d'être élevé par des parents de cultures différentes?
- Quelles sont les langues que vous voulez que votre enfant connaisse?
- Quelles sont les langues que votre conjoint(e) veut que votre enfant connaisse?
- Quelle est la langue de communication du couple?
- Est-ce que vous parlez la langue de votre conjoint(e)?
- Comment jugez-vous l'importance de la langue?
- Est-ce important pour vous de transmettre votre religion à votre enfant?
- Est-ce important pour votre conjoint(e) de transmettre sa religion à son votre enfant?
- Connaissez-vous la religion de votre conjoint(e)?
- Est-ce que le conjoint tient à ce que l'enfant connaisse l'histoire, la politique de son pays d'origine ? Pourquoi ?
- Est-ce que le couple subit des pressions de la part de l'entourage familial (dans le choix du prénom, de la religion, de la culture)? De quelle façon?

**C. Stratégies des parents**

**Prénom**

- Comment s'est fait le choix de votre prénom ?
- Quel est votre nom de famille ?

**Religion**

- Quelle est votre religion ?
- Comment vos parents ont-ils faits les choix concernant l'éducation religieuse ?

**Langue**

- Quelles langues parlez-vous, lisez-vous et écrivez-vous ?
- Où les avez vous apprises?
- Quelle langue parlez-vous avec vos parents ? vos enfants ?
- Quelle langue votre conjoint(e) parle à la maison ?
- Est-ce que l'enfant utilise certaines langues plus que d'autres? Lesquelles? Pourquoi?
- Quelle(s) langue(s) votre enfant parle avec :
  - les frères et sœurs ?
  - les amis ?
  - la famille de votre mère ?
  - la famille votre père ?
- Comment s'est fait le choix d'une école pour vous ?

**Voyage au pays d'origine du conjoint**

- Avez-vous déjà habité dans le pays d'origine de votre parent ? combien de temps ?
- Envisagez-vous y vivre un jour?
- Faites-vous des visites au pays d'origine de votre parent ? (fréquence, dernière visite) ?
- Où passez-vous (et passiez-vous) vos vacances d'été ?

**D. Réseau familial du couple****Fréquentations**

- Comment se compose le réseau de vos fréquentations ?
- Y a-t-il des membres de votre famille à Montréal ?
- Quels sont les membres de la famille fréquentés ?
- Quels sont la fréquence et les moments de ces contacts ?
- Est-ce que vous conservez des contacts avec de la famille du conjoint ailleurs au Québec, au Canada, dans le monde ?
- Habitez-vous près des membres des deux familles ?
- Est-ce que vous fréquentez une famille plus que l'autre ? En quoi ? Pourquoi ?
- Est-ce que cela a changé au cours de votre vie ?

- Comment sont les relations avec les deux familles ? (conflictuelles, amicales, etc.)
- Quelle est l'attitude des deux familles ?
- De quelle façon les familles interviennent dans le quotidien ?
- Est-ce que les familles de vos parents sont intervenues dans votre éducation ? dans l'éducation de votre enfant ?
- Quel est le rôle des grands-parents dans votre éducation ?
- Fréquentez-vous des amis de même origine que vous ?
- Qui sont vos amis ?
- Fréquentez-vous des associations ? Si oui, lesquelles ? Pourquoi est-ce important pour vous ?

## *E. Pratiques familiales domestiques*

### **Pratiques alimentaires**

- Comment se déroulent (déroulaient) les repas à la maison ? Qui les préparent ?
- Quel(s) type(s) de mets mangez-vous à la maison et au restaurant ?
- Quelles sont les heures de repas ?

### **Pratiques festives**

- Quelles sont (étaient) les fêtes que votre famille célèbre (célébrait) ? Pouvez-vous me les décrire ?
- Quelles sont les fêtes que vous célébrez ?
- Quelles sont les principales activités familiales ?

### **Pratiques religieuses**

- Fréquentez-vous un lieu religieux en famille ?
- Quelles sont les principales cérémonies religieuses auxquelles vous participez en famille ? Pouvez-vous me les décrire ?
- Quelles sont les principales cérémonies religieuses auxquelles vous assistez seul (e) ? Pouvez-vous me les décrire ?

## **F. Identité**

### **Rapport à la société québécoise**

- Décrivez votre identité ?
- Vous sentez-vous à l'aise au Québec ? à Montréal ? pourquoi ?
- Vous sentez-vous québécois ? montréalais ? dans quels contextes ?

### **Rapport à la mixité**

- Êtes-vous mixte ?
- Qu'est-ce que la mixité pour vous ?

**Description de leur identité ethnique**

- Quelle est votre identité ethnique ?
- Êtes-vous noir ? blanc ? métisse ? pourquoi ? dans quelles circonstances ?