

PERCEPTIONS IDENTITAIRES DE FEMMES « NOIRES » D'ORIGINE HAÏTIENNE ET
DE SECONDE-GÉNÉRATION QUÉBÉCOISE

Alek Lanmouvet

Mémoire
Présenté
Au
Département de Sociologie et d'Anthropologie

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

Juin 2021

© Alek Lanmouvet, 2021

UNIVERSITÉ CONCORDIA

École des études supérieures

Nous certifions par les présentes que le mémoire rédigé

par **Alek Lanmouvet**

intitulé **Perceptions identitaires de femmes « noires » d'origine haïtienne et de seconde-génération québécoise**

et déposé à titre d'exigence partielle en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise ès Arts (Sociologie)

est conforme aux règlements de l'Université et satisfait aux normes établies pour ce qui est de l'originalité et de la qualité.

Signé par les membres du Comité de soutenance

Docteur Greg Nielsen Président et Directeur

Docteur Meir Amor Co-Directeur

Docteure Francine Tremblay Examinatrice

Approuvé par: **Kregg Hetherington**

Directeur du département ou du programme d'études supérieures

04 juin 2021 **Docteur Amy Swiffen**

Doyen de la Faculté

Résumé

Perceptions identitaires de femmes « noires » d'origine haïtienne et de seconde-génération québécoise

Alek Lanmouvet

L'exclusion de groupes minoritaires dans une société est un enjeu incontournable dans les débats sur la démocratie, la liberté et les droits humains. Des événements récents comme la mort de Breonna Taylor et celle de George Floyd, des phénomènes comme les violences systémiques et le mépris social témoignent d'une crise morale en Amériques. Au Québec, très peu de recherches sur les expériences identitaires de femmes noires de seconde génération québécoises et d'origine ethnoculturelle haïtienne ont été réalisées dans le but de comprendre sil elles vivent des oppressions. Ce projet de maîtrise vise à combler davantage ce vide scientifique en présentant la synthèse de huit conversations sur l'identité et l'image de soi auprès de femmes appartenant à cette population. À l'aide de la théorie de l'identité sociale pour interpréter les histoires de ces participantes, j'ai pu conclure qu'il est difficile de maintenir une image positive de soi au Québec, car racisme, sexisme et nationalisme ethnique forment des obstacles à l'émancipation. Malgré la présence de quelques espaces pour se sentir bien dans leurs peaux, en général le manque de respect envers ces femmes brise la promesse d'égalité faite lors de la Révolution Tranquille en accordant à ces dernières un statut politique de second rang. D'autres recherches doivent être faites auprès de cette population afin de soutenir leur dignité et assurer leur place dans l'espace public.

Remerciements

Tout d'abord, je veux remercier cette Puissance Divine et mes ancêtres pour leur accompagnement tout au long de ce périple académique, car sans quoi je n'aurais pas pu franchir la ligne d'arrivée. Ensuite, il y a mon superviseur de mémoire, le Docteur Meir Amor, qui a su dès notre première rencontre reconnaître ma souffrance existentielle. Il m'a ouvert une porte de secours, la maîtrise, m'a transféré des connaissances inestimables et m'a épaulée durant toutes ces années sans perdre espoir. De son côté, le Docteur Francine Tremblay, ma marraine intellectuelle, a été une alliée d'esprit et de cœur depuis plus de dix ans. Avec son soutien, sa patience, son écoute, son dynamisme et sa compassion, j'ai pu reprendre confiance en moi dans les moments sombres et partager mes réflexions dans un espace sécuritaire. Aussi, je remercie le Docteur Greg M. Nielsen pour ses interventions qui m'ont permis d'approfondir mon savoir et de réellement situer les participantes au centre de cette recherche. Enfin, la liste est longue et nécessaire, mais je dois beaucoup aux personnes suivantes parce que leur amour et leur encouragement m'ont donné un second souffle et assez de lumière intérieure pour avancer malgré le doute. Merci à toutes les participantes de recherche, Marc L., ma mère Marie, mon père Thomas, mon frère Luther, les professionnelles de la clinique de santé de l'université Concordia, Wanda, Vanessa, « le roi » David K., Geneviève, Saiswari, Caro, Asma, Tanya, Luce, Goldrick, la famille Papillon, mes oncles Éric et Francisque, la famille Medina, Raffi, mes collègues du Forum Jeunesse de l'île de Montréal (Powen, Janie et Andrea), Angela, Aïcha, Marek, Aria, Lambert, Nima, Tayeb, Rui, Vedran, les travailleuses du Centre des Femmes d'Ici et d'Ailleurs, Nayiri, Jade, Jean-Pierre, Gabriel, le Dr Amit, Lyndsay a.k.a. Phyllo, Eve, Dr Hess, mes tantes Claude, Josette & Roseline, ma grand-mère Francine, Niki, Ericka, Tarah, Phalie, Mugeni, Mercedeh. Merci!

Dédicace

Pour toutes les filles et femmes noires opprimées, violentées et non respectées.

Et

À tous les enfants qui naissent avec un cœur pur et qui, avec le temps, malgré le fait d'avoir été victime de ou privilégié.e.s par leurs environnements idéologiques, ont su courageusement et rationnellement faire le choix d'abandonner les rôles de victime ou bourreau pour contribuer à une société meilleure, pour devenir des allié.e.s de cœur, des alliés du cœur, car « La vie, c'est le cœur! » (citation de Tresor Yotanje, poète camerounais)

Table des matières

Liste des tableaux	x
Introduction	1
Chapitre 1 Cadre théorique et revue de littérature	5
1.1 Identité sociale	5
1.1.1 Identité & Intersubjectivité	6
2.1.1 Identité sociale négative et stratégies d'adaptation	10
1.2 Noir.e : la création d'une identité dominée.	14
1.3 Libéralisme économique, Colonisation et Inégalités sociales	16
1.4 Égalité des différences : les limites du nationalisme québécois	30
1.1.4 Généalogie de l'identité québécoise	31
2.1.4 Citoyenneté : une identité qui se conjugue aux nationalismes	36
Nationalisme ethnique	39
Nationalisme civique	42
1.5 Défis identitaires des Haïtiens de seconde génération	45
1.1.5 Les Haïtiens au Québec — Première génération	46
2.1.5 Les Haïtiens de seconde génération	49
Chapitre 2 Méthode	55
2.1 Question de recherche	55
2.2 Échantillonnage	57
2.3 Recrutement	58
2.4 Conversation	59
1.2.4 Aspects techniques	59
2.2.4 Approches directives	62
2.5 Procédés d'analyse	66
Chapitre 3 Analyse	69
3.1 Portraits biographiques	69
Sheba	69

Claire	69
Ife	70
Veronica	71
Patricia	72
Kim	73
Isabelle	74
Martine	75
3.2 Présentation des observations principales	76
1.3.2 Être : L'identité N/noire	77
Perceptions positives	77
Expériences négatives	80
Préjudices	80
L'Invisibilité d'Une Minorité Visible dans la sphère publique et médiatique	85
Représentation négative, images et stéréotypes de la femme noire : Problème d'autonomie	90
Essentialisme	92
Stratégies Être noire	95
Création d'espace ou « voice »	97
Le travail double	100
Réévaluation	103
2.3.2 Être : l'identité haïtienne	109
Perceptions positives	109
Expériences négatives	110
Nationalisme de droite et interculturelisme (inégalité ethnoculturelle)	111
Image médiatique	117
Manque d'authenticité de l'identité haïtienne de certaines participantes	118
Sexisme ou inégalité de genre	120
Stratégies identité haïtienne	125

Actions sociales	126
« Pass »	128
Fréquenter des espaces où l'on se sent bien	131
3.3.2 Être : l'identité québécoise civique (obstacles)	134
Perceptions	134
Expériences négatives	134
Stratégie québécoise : le cas de Sheba	137
4.3.2 Divers	139
Conflits et dilemmes culturels	139
Inégalités libérales ou « exit » de la pauvreté	143
Chapitre 4 <i>Leges Sine Moribus Vanæ</i> ou le désenchantement	148
4.1 Obstacle à la liberté : manque de respect	149
4.2 Reconnaissance, une forme de respect	154
1.4.2 Reconnaissance	154
2.4.2 Estime de soi	158
4.3 Ethics of care ou l'éthique de la sollicitude	159
4.4 Comment être solidaire?	162
Conclusion	170
Bibliographie	173
Annexe A « Voice » et des espaces « safe » pour la jeunesse haïtienne du Québec	203
Hoodstock	203
Librairie Racine	203
Collectif Tout le hood en parle	204
Québec Inclusif	204
Pour 3 points	204
Forum Économique International des Noirs	205
Fondation Dynastie et son Gala Dynastie	205
Annexe B Témoignages additionnels sur le manque de respect	206
Annexe C Outils de recrutement	210

4.5 Lettre aux organismes	210
4.6 Affiche de recrutement	211
4.7 Introduction téléphonique avec les participant.e.s potentielles	212
Annexe D Outils de collecte de données	213
4.8 Protocole d’entrevue non structurée	213
4.9 Questionnaire de suivi	214
Annexe E Glossaire	220

Liste des tableaux

Table 1 : Stratégies et efforts mis en œuvre (par identité)	146
Table 2 : Stratégies dominantes utilisées pour chaque système d'oppression	147
Table 3 : Les privilèges inaccessibles aux participantes	166

Introduction

Grandir au Québec, plus précisément à Montréal, a été pour moi une expérience identitaire complexe et inconfortable. L'intersection de mes identités et le contexte sociopolitique de ma société ont considérablement limité ma capacité d'ancrage et mon sentiment d'appartenance à une communauté. En fait, très tôt dans ma vie, le concept d'identité s'est construit comme un marqueur de différence, une source de conflits et de crises plutôt que de susciter une saine et bienveillante curiosité. C'est ce que je considère être un drame du genre humain. D'ailleurs, ce drame qui se révèle dans ma biographie a été le motif initial de cette démarche empirique pour comprendre mon identité, cet objet suscitant nombre de réflexions, paradoxes, contradictions, cohérences, doléances et questionnements.

Mon histoire commence à l'âge de huit ans. Ma curiosité bornée m'avait conduite à visionner seule et sans l'autorisation de mes parents le film « Le Mississippi Brûle » de Alan Parker (1988). C'est à ce même moment que la peur et le traumatisme sont entrés dans ma vie. En effet, le visionnement de cette histoire fictive qui illustre la réalité historique du racisme aux États-Unis des années 1960 a déclenché une dissonance cognitive majeure en moi. Le monde de respect mutuel, d'amour de son prochain et de justice que le christianisme m'avait présenté venait de s'écrouler devant mes yeux. Je n'étais plus en sécurité. Dès lors, bien que toute petite, j'ai commencé à me méfier du monde où je vivais, des humains et de l'utilité de cette philosophie chrétienne. Je me souviens encore des questions qui résonnaient puissamment dans ma tête : « Comment des êtres humains peuvent-ils se tuer pour une couleur de peau ? Comment est-ce possible, alors que l'on nous dit à l'école de respecter son prochain ? Comment Dieu pouvait-il laisser ce genre de choses arriver ? »

Parler publiquement de la violence invisible qui m'a habitée et qui m'a entourée depuis trop longtemps a été un obstacle à mon épanouissement. La crainte d'être incomprise et heurtée a maintenu mon mutisme. Si l'on me demandait, pourquoi cette crainte ? Je répondrais parce que j'ai appris à abandonner mon pouvoir. D'ailleurs, je pense que mes années d'engagement social ont été une lutte inconsciente, une sorte de sublimation pour me réapproprier cette force ou pour apaiser ma conscience puisque confrontée aux nombreuses injustices planétaires qui sans pudeur accompagnaient les heures et vivifiaient mon sentiment d'impuissance. En réalité, je cherchais un paradis immatériel "où l'Amour serait loi où l'Amour serait reine" comme chantait Jacques Brel. Cet amour qui, d'après moi, valorise le partage, la coopération et la solidarité dans le but d'évoluer humainement et d'atteindre une conscience civilisée et décente. Entre temps, le traumatisme et la peur avaient laissé des séquelles importantes dans mon âme, qui m'empêchaient de donner fruit à l'objectif noble qu'est la quête d'Amour.

En général, le manque d'estime de soi est un état de souffrance à ne pas banaliser. Je parle d'expérience. C'est une condition où le doute, le désespoir, l'absence de discernement et la quête toxique d'être parfaite m'ont fait perdre le chemin qui mène au cœur. Ce guide vers le paradis: une condition sociale, culturelle, politique et économique saine. Pendant des années, mon environnement social et culturel m'a inculqué des mythes destructeurs pour mon âme et ma dignité. Et comme il faut donner du temps au temps, cela m'a pris plus de trente ans pour comprendre les impacts que cette oppression discursive ont eu dans ma vie. Désormais, je me dis que les guerres et les conflits sociaux sont de l'ordre de la névrose et que je ne posséderai jamais la clé pour entièrement pacifier le monde. Sans compter que l'Amour que je cherchais était déjà à l'intérieur de moi et on avait commencé à le cultiver dès ma conception.

Aujourd'hui, je me remercie d'avoir entrepris ce périple académique qu'est la maîtrise en sociologie, car il a redirigé mes pas vers le paradis. Telle une enfant prodige, je retourne au sein de ma famille spirituelle pour achever ce qu'il m'a été ordonné de parfaire par Amour, pour l'Amour et avec Amour.

Cette proposition de recherche regroupe six années tortueuses d'efforts non vains pour articuler de manière scientifique les expériences identitaires de femmes racisées d'origine haïtienne au Québec. Plusieurs questions ont été posées pour guider mes intentions et m'aider à situer ma recherche dans le vaste éventail de publications sur l'identité et la citoyenneté. L'enjeu social que je veux aborder est l'impact de divers mythes et idéologies dans une vie humaine et dans la construction identitaire. Afin de vérifier si ma biographie était un cas d'exception ou si elle révélait un phénomène systémique, j'ai décidé de me mettre à l'écoute de la biographie d'autres femmes noires d'origine haïtienne et de seconde génération québécoise pour explorer leurs récits à l'aide d'outils théoriques. Les voix de ces femmes trop peu visibles au Québec et à qui je souhaite de l'Amour propre et du respect en quantité luxuriante sont au cœur de ce mémoire. Prises avec le défi d'être et de devenir dans un système pluriculturel où elles sont minoritaires, elles doivent composer avec les discours environnants pour s'assurer une vie digne. Les mythes de la suprématie blanche et d'une culture québécoise de souche authentique sont les discours qui m'intéressent. En fait, je tiens pour hypothèse qu'ils oppriment cette population comme pourraient en témoigner les actes discriminatoires envers les personnes noires et les stéréotypes au sujet de la communauté haïtienne. Pour tout dire, mon objectif de recherche est d'évaluer si effectivement, des mythes ou idéologies font obstacle à la dignité de ces femmes.

Ce mémoire contient quatre chapitres. Le premier chapitre présente le cadre théorique et la revue de littérature. Tout d'abord, j'utilise la théorie de l'identité sociale, soutenue par les pensées anticolonialiste et afroféministe, pour situer l'objet de mon analyse qui est l'identité négative et méprisée de la femme noire dans un système colonial et néolibéral. Ensuite, je présente le libéralisme économique comme la source des relations raciales inégalitaires et poursuis mon argument en présentant l'ethnonationalisme québécois comme la source des inégalités ethnoculturelles au Québec. Je termine ce chapitre en dressant un bref portrait de la population haïtienne au Québec et de leurs difficultés socioéconomiques. La littérature sur les Haïtiens de seconde génération québécoise étant déficiente, je me suis aussi documentée à partir d'études sur la diaspora haïtienne aux États-Unis. À mon sens, le manque d'écrits sur cette population souligne la nécessité de mener davantage de recherches pour assurer la prise en compte et la visibilité des voix de ces femmes dans la sphère publique. Le deuxième chapitre introduit la question de recherche qui émane de mes observations personnelles et professionnelles : de quelles façons se définissent et se perçoivent les femmes noires d'origine haïtienne et de seconde génération québécoise ? Puis, je présente les différentes étapes de la recherche, sans oublier de partager les défis rencontrés au cours du processus. Le troisième chapitre présente les faits saillants des conversations issues de mes observations et interprétations. Je commence ce chapitre avec un portrait biographique de chaque participante et par la suite, je présente trois sphères d'expériences identitaires accompagnées de leurs stratégies d'adaptation : être noire, haïtienne et québécoise. À la suite de l'exploration de ces sphères et en m'appuyant sur la théorie de l'identité sociale, je conclus que l'image de la femme noire haïtienne de seconde génération québécoise est effectivement méprisée au Québec.

Par conséquent, dans le dernier chapitre, j'entame une discussion sur l'enjeu éthique que représente le manque de respect envers cette population. J'y présente aussi la solidarité comme une solution de justice sociale. Enfin, dans la conclusion, je résume mon projet de recherche.

Chapitre 1 Cadre théorique et revue de littérature

1.1 Identité sociale

Nommer ou donner un symbole à ce qui existe est un pouvoir (Lucassen, 1991) et c'est en ce sens que l'identité sociale devient un concept politique intéressant. L'identité en tant que concept peut devenir le produit d'un pouvoir interne ou externe à soi c'est-à-dire que l'identité d'un être humain dépend des regards portés sur lui (Zola, 1993, p. 167). Elle se construit historiquement au travers d'interactions sociales et elle a des effets matériels et symboliques dans la vie des gens (Hall, 1990). Comprendre ce qu'est l'identité de femmes noires d'origine haïtienne et de seconde génération québécoise [NHQC²] nécessite alors d'observer et d'évaluer la qualité des relations sociales qu'elles entretiennent dans leur environnement. Dans ce chapitre, j'expliquerai le caractère interdépendant de l'identité sociale pour ensuite présenter la conséquence morale de cette interdépendance. Ensuite, je présenterai les points essentiels sur la théorie de l'identité sociale de Roger Brown (1986) pour illustrer les différentes stratégies d'adaptation adoptées par des individus et des groupes socialement dévalorisés. Cette théorie est le cadre d'analyse de mon exploration pour comprendre l'identité des femmes de ma communauté ethnoculturelle.

1.1.1 Identité & Intersubjectivité

L'identité est un concept à la fois rigide et fluide. Dans le premier cas, on dit qu'il est issu de modèles culturels fixes pour lesquels se développe un sentiment d'appartenance profond chez l'individu qui la porte, car il renforce l'esprit unifié de groupe et augmente le sentiment de posséder une valeur positive et distincte comparée aux autres groupes sociaux (Brown, 1986; Carter & Fuller, 2015; Huddy, 2001, p. 131) D'après Choudhury (2018, p.169), lorsqu'en contact avec ces groupes sociaux dans la sphère publique, des conflits politiques maintiennent les séparations entre le « nous » et le « vous », le « familier » et le « moins familier » en raison des différences identitaires. Cette compétition inter-groupe est le site d'interactions sociales où s'opèrent des processus de comparaison et d'identification intersubjectifs. Ensuite, selon George Herbert Mead (1934) inspiré par les écrits d'Herbert Blumer, la reproduction de la société et des objets sociaux qui la composent, telle l'identité, dépend des interactions sociales et la communication avec soi et avec autrui est un lieu où les expériences de vie deviennent significatives. Ainsi, l'intersubjectivité consiste en l'idée que l'identité d'un individu ne peut se construire à partir d'un vacuum, mais que c'est en interagissant avec autrui que se déclenche le processus de construction identitaire (Baeza, 2012, pp.112-113). C'est au cours de cette interaction que s'opèrent la négociation et la transaction de symboles qui déterminent l'estime de soi des actrices sociales (Lacaze, 2013; Snow, 2001 p.35). En ce sens, ces dernières exercent un pouvoir en attribuant une étiquette à leur identité et à celles des autres pour soutenir une perception positive de leur personne et recevoir la validation d'autrui (Bauman, 2001, p.124; Carter & Fuller, 2015, p.8; House, 1977; Lacaze, 2013). Ce processus d'autovalorisation devient socialement néfaste quand une antipathie inter-groupe est palpable et que le statut moral de groupes jugés subalternes est réduit, car ces derniers voient leur dignité menacée.

En affrontant une telle situation, les groupes marginalisés ont pour option d'accepter, de contester ou de changer le sens de leur identité afin d'éviter l'opprobre et protéger leur estime de soi qui est socialement cruciale, car elle assure la préservation de soi, la capacité d'un individu à se connecter aux autres et la qualité des expériences de vie dans la société (Brown, 1986, pp. 543-544; Ellemers & Haslam, 2012, p. 380, Huddy, 2001, pp. 130-132; Major, 1994; Ruano-Borbalan, 1998, pp. 4-5). Les expériences sociales signalent si les membres d'une société sont libres ou non. Dans le cas où des membres ne sont pas libres, on fait face à une situation d'oppression qui peut être fondée sur un privilège immoral non mérité et non naturel comme c'est le cas du privilège blanc (McIntosh, 1988, p. 10) ou d'un privilège qui résulte du fait de posséder plus que la part moyenne des ressources d'un système (Harvey, 2000, pp.177-180).

Ensuite, les cadres d'analyse identitaire et la production d'étiquette sociale sont multiples dans une société pluriculturelle. Par conséquent, les individus et les groupes sont la cible d'incessantes interprétations de leur identité par le monde extérieur et ce phénomène engendre une « reformation » constante de l'identité (Bauman, 2011, p. 431; Lacaze, 2013, p. 44). Cette fluidité a pour avantage d'offrir la possibilité de sortir des carcans posés par des modèles culturels fixes afin de construire des sociétés plus organiques, et perméables. Ainsi, la fluidité de l'identité est nécessaire parce qu'elle soutient la possibilité qu'en cas de dévaluation à la suite d'interactions sociales négatives, un groupe puisse modifier ou déconstruire par l'action la nature de son identité dévalorisée (Carter & Fuller, 2015, pp. 8-9; Huddy, 2001, p. 128). Changer le symbole d'une identité négative nécessite alors de diminuer l'interdépendance à autrui ou de modifier le rôle social à jouer en créant de nouveaux symboles qui ont un impact réel et positif sur l'expérience de vie des gens qui sont marginalisés.

Par exemple, pensons au mouvement « *Black Girl Magic* » qui célèbre la présence positive des femmes N/noires dans la société américaine et dans le monde (Wilson, 2016), et contrecarre les effets d'une culture raciste qui ne reconnaît pas la dignité des femmes N/noires. Pour ce faire, la promotion d'images honorables de ces dernières sur la scène médiatique est essentielle. (Bernier, 2016, p.125).

Toutefois, l'adoption d'une identité noire positive ne garantit aucunement l'abolition d'un système raciste dans la société. Il amorce plutôt la fin d'un système raciste à l'intérieur de soi. Autrement dit, l'être noir en tant qu'objet social parvient à ne plus intérioriser le symbole négatif qu'un système raciste ou qu'un individu raciste lui attribue arbitrairement (Williams, 2011). Dès lors s'amorce la chute d'une oppression, la défaite de la double conscience, un concept élaboré par W.E.B Dubois (2007) pour démontrer l'impact psychologique du racisme sur les Américains d'ascendance africaine et ainsi créer une justice herméneutique. La double conscience c'est la dualité intérieure ressentie par une personne noire, sa capacité à se voir à travers les yeux des personnes blanches qui ont un regard profondément et historiquement déformé par les préjugés raciaux. Ces derniers produisent des mesures comparatives néfastes et dévalorisantes faisant en sorte que cette personne noire se considérera comme un problème social (Pittman, 2016, pp. 1, 18-21) Quoique ce concept de double conscience est critiqué parce qu'il n'inclut pas le genre, la culture et autre structure générant des consciences oppressives, je pense que l'élément central dont il faut tenir compte est le processus d'intériorisation d'un regard méprisant envers soi. Ce regard menace la liberté des individus en réduisant leur confiance en soi et en provoquant un sentiment d'infériorité. (Pittman, 2016, pp. 8, 19, 37)

De ce fait, se libérer de la double conscience pour les personnes noires revient à consolider leur statut moral et en soi ce processus comme le suggère Brown (1986) « [...] est un acte révolutionnaire parce qu'il conduit ... à une nouvelle conception de l'injustice [traduction libre] » (p.585). Cette injustice est dans ce mémoire interprétée comme ce qui vient avec et à la suite d'une prise de conscience des iniquités défavorables que subit un groupe après s'être comparé à d'autres groupes sociaux bénéficiant d'un meilleur statut. Améliorer la perception d'un groupe social c'est donc leur permettre de réaliser qu'il mérite mieux et que le statu quo, c'est-à-dire l'institutionnalisation (Snow, 2001) de la valeur inférieure de leur statut moral, est une atteinte à leur dignité humaine. Par ailleurs, cette institutionnalisation se doit d'être examinée attentivement parce qu'elle s'établit et se stabilise dans des consciences, ce qui rend le changement d'attitude et de perception difficile (Lacaze, 2013, p. 47). Dans ce cas, l'identité entre dans un cercle vicieux entre la fluidité interactionnelle et la rigidité consensuelle, car les symboles échangés peuvent dangereusement enliser l'identité dans un archétype rigide considéré comme une vérité ultime et immuable, un processus soutenu par la culture et l'histoire (Ruano-Borbalan, 1998, p. 1; Russell, 1991).

En somme, l'intersubjectivité comme façon de comprendre la production des identités est nécessaire pour soutenir l'hypothèse que dans un système raciste l'identité raciale noire a été et continue d'être momentanément le produit d'interactions sociales négatives et inégalitaires où on réserve le mépris à ceux et celles qui portent l'identité sociale Noire (Harvey, 2000, p. 181). L'aspect interdépendant de l'image de soi est donc à déconstruire pour donner l'occasion aux identités socialement négatives de se questionner et de se réévaluer face aux symboles reçus arbitrairement.

L'image ou le sens attribué à une identité permet alors d'évaluer la qualité des relations sociales dans lesquelles elle s'insère et les attentes du système relativement à cette identité, influencée par la culture, le regard de soi et autrui (Peyre, 1998, p. 253; Ruano-Borbalan, 1998, p. 9; Turner 1962). En réponse à ces évaluations, des stratégies peuvent être mises en place pour amorcer un changement social ou individuel.

2.1.1 Identité sociale négative et stratégies d'adaptation

Dans un système où l'on retrouve plus d'un groupe social en quête de validation, la confrontation vis-à-vis des valeurs du groupe dominant et du sens que ce dernier donne à l'identité des minorités, ainsi que la confrontation vis-à-vis de l'affirmation des valeurs du groupe auquel on appartient sont des comportements inévitables (Carter & Fuller, 2015, p. 8; Peyre, 1998). C'est à ce moment qu'un individu transformera son identité de manière à maintenir une perception positive de soi. Ce mémoire s'appuie ainsi sur la théorie de l'identité sociale revisitée par Brown (1986) dans le but d'illustrer des stratégies de transformation positives utilisées par des individus ou des groupes perçus socialement négatifs dans un système, une société ou une institution. Cette partie se rapporte principalement au chapitre "Ethnocentrism", de son livre *Social Psychology* (1986). Selon l'auteur, l'individu ou le groupe qui possède une identité sociale négative entreprendra des actions, soit « exit », « pass » ou « voice », afin de se percevoir positivement. Toutefois, n'emprunte pas n'importe quelles actions qui le veut, car effectivement certains facteurs limitent les choix possibles: la capacité pour un individu de se défaire de son identité sociale négative, la possibilité de tirer avantage des critères d'une identité positive, la perception de légitimité d'un système et la perception des groupes marginalisés quant au niveau de sécurité d'un système social (Brown 1986, pp.560-3).

Si un système est sécuritaire, les membres d'un groupe possédant une identité sociale négative considèrent l'option individuelle d' « exit » de leur groupe ou celle de se faire passer pour une autre identité, car les espaces de contestations ou d'opposition ne pourront pas se former en raison du contrôle exercé par le pouvoir en place (Brown 1986, p.562). En fait, « exit » est une stratégie individuelle de différenciation au groupe d'origine, c'est-à-dire qu'un individu cesse de s'identifier à son identité sociale négative en raison de sa capacité à ne plus partager les caractéristiques de ce groupe puisque les identités sont perméables (Huddy, 2001, p. 140). Il lui est donc possible de traverser aisément les frontières des catégories identitaires. Comme exemple de « exit » d'un groupe, on peut penser au processus de mobilité socio-économique où les critères d'appartenance à un groupe sont principalement le revenu économique et l'éducation. En ce sens, « exit » s'apparente à la stratégie d'assimilation identifiée par Peyre (1998), qui permet de fuir les contradictions qui émanent des conflits identitaires dans un environnement pluriculturel. Théoriquement, cette action a lieu parce que psychologiquement, l'individu, pris avec une identité sociale négative, croira qu'il est le seul responsable de sa condition et que le système en place est juste. (Brown, 1986) Cette conviction est renforcée par des idéologies qui forment un ensemble de justifications qui rendent le système légitime aux yeux de certains membres de la société. (Sidanius & Pratto, 1999). On retrouve cette logique dans le mythe du Rêve américain et plus précisément dans le concept du « self-made man » qui rend les individus plutôt que le système extrêmement responsables de leurs conditions de vie. En suivant une telle logique, les personnes qui souffrent ne sont jamais victimes de politiques ou comportements inappropriés ou injustes, mais de leur propre incapacité. Le « self-made man » devra alors travailler pour changer sa condition (Duncan, 2014, pp. 43-45).

De plus, lorsqu'une identité sociale négative est invisible et dissimulable, par exemple une identité religieuse, sexuelle ou culturelle, la mobilité sera partielle et l'individu ayant cette identité aura plus de facilité à se faire passer pour un membre d'un groupe social positif (Brown, 1986, pp. 560-561). En effet, la stratégie « pass » permet d'éviter l'assimilation tout en demeurant fidèle à son appartenance native. C'est une sorte d'hybridité qui concilie les contradictions soulevées par la comparaison en les acceptant toutes (Peyre, 1998). S'adapter aux contradictions c'est aussi s'isoler en extériorisant des comportements de la culture positive ou dominante tout en sachant qu'on rejette psychologiquement cette identité culturelle. Cette stratégie permet de s'intégrer en évitant toute confrontation identitaire (Peyre, 1998). Dans la culture populaire, on fait allusion au terme « caméléons », des personnes qui changent en fonction des circonstances (Unknown, 2018), pour représenter ce phénomène de métamorphose superficielle.

« Voice » est une stratégie d'adaptation qui passe par l'action sociale. Elle s'apparente à la ghettoïsation (Peyre, 1998) qui est un moyen de fuir les contradictions, celles-ci soulevées par la comparaison avec un autre groupe dans la société, en s'ancrant positivement dans sa communauté native. La mobilité s'exerce au sein du groupe afin de renforcer l'identité originale et de rejeter les discours de la culture dominante (Peyre, 1998). Selon Brown (1986), « voice » est le résultat d'une incapacité à se faire reconnaître comme un membre d'un autre groupe en raison d'une mobilité restreinte, voire impossible (Brown, 1986, pp. 563-565). Subséquemment, on vise l'amélioration de l'identité sociale pour obtenir justice et défendre l'égalité, car après comparaison avec les autres groupes compétiteurs, on parvient à considérer qu'autrui n'est pas meilleur que soi. Par exemple, prenons l'identité raciale en exemple puisqu'elle est historiquement très catégorique et laisse place à peu d'ambiguïté symbolique en Amérique.

Avoir une peau « noire » est associée à une identité sociale négative et avoir une peau « blanche » est associée à une identité sociale positive. La couleur de la peau étant immuable, il serait impossible pour une personne biologiquement « noire » de devenir biologiquement « blanche ». Conséquemment, les personnes « noires » auraient plus tendance à user de la stratégie « voice » ou de stagner dans un statut moral inférieur, s'ils n'utilisent pas d'autres solutions. Aussi, en plus d'expérimenter une mobilité restreinte, Brown (1986) explique que les individus qui choisissent la stratégie « voice » ont tendance à percevoir le système dans lequel ils vivent comme illégitime et non sécuritaire. La perception de l'illégitimité du système provient d'une capacité à reconnaître que le sens donné à une identité sociale négative est injuste, méprisant et qu'il cause des dommages. Quant à l'insécurité du système, elle se révèle par la possibilité de contester et de critiquer le fonctionnement de la société, et du même coup par la possibilité de faire valoir ses doléances. « Voice » c'est donc opter *per aspera ad astra* pour la réévaluation positive d'une identité socialement perçue de manière négative. Mais ce choix ne se fait pas seul, il est le résultat de l'influence d'individus au sein du groupe, qui parviennent à modifier la perception identitaire en créant des « alternatives cognitives [traduction libre] » (Brown, 1986, p.562) La construction de ces alternatives est un moyen pour transcender la dévaluation initiale qui fait obstacle à l'expérience d'une image de soi positive. Au cours de ce processus de réévaluation, le groupe fait un compromis qui le mène vers l'acceptation ou le rejet de certains aspects de l'identité sociale négative, ce qui engendre une nouvelle identité (Peyre, 1998). Dans un tel contexte, la comparaison est une action à ne pas négliger au cours du processus de réévaluation pour une meilleure estime de soi, car c'est à partir de ce comportement que l'on peut évaluer l'écart des inégalités et les doléances à revendiquer (Brown, 1986, p. 326). De ce fait, il est utile pour tout groupe socialement négatif de se comparer à un groupe socialement positif pour éveiller l'ambition et prodiguer une vision nouvelle de soi.

En revanche, se comparer à un groupe socialement inférieur ou ne pas se comparer du tout maintient un faux sentiment de bien-être qui cache les inégalités bel et bien présentes dans la société. En ce sens, l'action sociale n'est pas seulement une lutte contre la stigmatisation, c'est aussi une réflexion identitaire nécessaire à la construction d'un mythe qui soutiendra l'estime de soi des groupes ou individus marginalisés.

Enfin, j'ai pour hypothèse que l'identité sociale des femmes NHQC² est négative en raison de symboles liés à l'histoire de l'esclavage qui persistent, rendant invisible la nature réelle et authentique de leur identité. Les stratégies entreprises pour obtenir une image de soi positive seront alors considérées comme des actes de résistance signalant les oppressions existantes. Afin de comprendre l'image de la femme noire, la partie suivante présentera le contexte libéral dans lequel le racisme anti-noir a pris forme. Par la suite, je présenterai des pensées postcolonialistes et afroféministes critiquant les inégalités de ce système.

1.2 Noir.e : la création d'une identité dominée.

La présente partie a pour objectif d'illustrer le rôle qu'a joué la colonisation dans la construction de l'identité raciale noire. Je commence par situer le libéralisme économique comme catalyseur du processus de racisation néfaste des Africains, autrement dit de la construction sociale (Eid, 2012, p.1) de leur identité sociale négative Noire. L'idée que la traite d'esclaves africains par des Européens cause toujours et indirectement du tort à l'image et à l'identité sociale des femmes afrodescendantes au Québec est une perspective qu'il faut garder en tête, car l'oubli est l'ennemi de la réparation et de la guérison qui se doivent d'être réalisées pour améliorer les conditions de vie de femmes marginalisées, mais surtout d'honorer la justice sociale (hooks, 1995, p. 144; Mark, 1974, pp. 1-23).

Avoir un contrôle sur la représentation de son groupe racial, que cette représentation soit politique ou médiatique, est un enjeu social majeur pour l'émancipation/auto-réalisation, car une représentation positive de soi contribue à l'augmentation de la capacité d'agir ou de l'autonomie des membres d'un groupe (hooks 1995). hooks (1992) soutient cette idée en rapportant les paroles de la réalisatrice kényane Pratibha Parmar :

Les images jouent un rôle crucial dans la définition et le contrôle du pouvoir politique et social auquel les individus et les groupes marginalisés ont accès. La nature profondément idéologique de l'imagerie détermine non seulement la façon dont les autres nous perçoivent, mais aussi comment nous nous percevons [traduction libre]. (tel que cité dans hooks, 1992, 5)

Les images positives et négatives construites émergeraient d'idéologies qui inclues ou exclues des individus appartenant à des groupes différents dans une société. Dans le cas de l'exclusion, les stéréotypes négatifs peuvent prendre la forme de stigmates menaçant la dignité d'une personne et la faisant tomber en proie à la domination (Hill Collins, 2002, pp. 69-96; Solanke, 2018, p. 678). Contrôler son image sociale devient alors nécessaire pour contrer l'impact négatif des oppressions culturelles et réussir à se sentir mieux dans sa peau (hooks 1992, p. 4). D'ailleurs, la théorie de la domination sociale explique que les stéréotypes sont un des éléments d'un système de pouvoir symbolique, qui contribue à valider la légitimité du groupe dominant en se comparant à autrui et en faisant un portrait désavantageux des groupes opposants (Bourdieu, 1977, p. 405; Pratto, Sidanius, & Levin, 2006). Cependant, quelle idéologie pourrait bien être responsable de la création des images négatives et des stéréotypes réducteurs que l'on s'est faite des femmes afrodescendantes dans l'histoire récente de l'humanité?

Quel est le dénominateur commun qui explique les symboles et rôles inférieurs attribués à ces femmes depuis au moins cinq siècles (Rattansi, 2007)? Afin de répondre à cette question, on se tourne vers le libéralisme économique, idéologie ayant motivé l'intention des Européens à participer à la traite d'esclaves africains.

1.3 Libéralisme économique, Colonisation et Inégalités sociales

Le libéralisme économique est une idéologie développée entre le 17^e et le 18^e siècle en Europe occidentale, et qui a eu pour résultat de concevoir une logique faisant de la recherche du profit et de l'intérêt personnel et privé les fondements du progrès. (Équipe Perspective Monde, 2020) La thèse du libéralisme économique comme l'a voulu ces concepteurs, constitue un lot de libertés dites fondamentales pour atteindre ce progrès : vendre, acheter, entreprendre et posséder (Bourdieu, 1977, p. 405). C'est un résumé très simpliste et suffisant du capitalisme en ce qui nous concerne, car ce qui importe c'est la compréhension que cette vision libérale a fait de tout ce qui est sur Terre, l'humain compris, une ressource que l'on peut soumettre à un marché par la domination afin d'en tirer profit pour un bien-être matériel qui est soi-disant preuve de progrès. Qui plus est, Taylor (2013) raconte au sujet des colons d'Amérique qu'ils:

[...] se sont ralliés au slogan «Liberté et propriété sans restrictions» - qui insiste sur le fait que les hommes blancs ne peuvent être libres que s'ils sont autorisés à détenir les Noirs comme propriété. Cela semble hypocrite pour les lecteurs modernes attachés aux principes universels des droits de l'homme, mais le raisonnement avait du sens dans un empire du XVIII^e siècle où la liberté était un statut privilégié qui dépendait du pouvoir de subordonner quelqu'un d'autre [traduction libre]. (pp. 87-88).

Ainsi, dominer a été gage de liberté et cette liberté ne fait sens que dans le cadre conceptuel restreint offert par le libéralisme ou toute autre idéologie similaire. Conséquemment, c'est en dominant des peuples africains, en les réduisant au statut d'esclaves, main-d'œuvre non salariée ou force de travail assujettie que des colonies européennes se sont émancipées avec la récolte de profits extraordinaires qui leur ont donné du pouvoir. Mais, ces opportunités de profits dépendaient largement de la productivité de chaque esclave (Du Bois, 1935, p. 10). De ce fait, éviter toute forme de rébellion, décourager le maintien d'une agentivité ou d'un pouvoir d'agir quelconque chez ces derniers était indispensable pour assurer un profit (Du Bois, 1935, p. 15). J'en viens à considérer que parvenir à soumettre des humains à une volonté externe nécessite au moins deux forces, la première est physique ou matérielle et la seconde est psychologique. C'est sur cette seconde force que je veux attirer l'attention parce que la domination psychologique comme forme de violence invisible passe selon moi par les mots et les images, la construction d'une réalité imaginée à travers un regard, celui du «regard blanc» (Reid, 2018). Ces mots et images ont pour effet de dévaloriser ou de déshumaniser des individus ou des groupes, et on les retrouve dans un mythe construisant un rapport de force inégalitaire entre les Blancs européens et les Noirs africains et déterminant le respect qui est dû à chacun (Légaré, 2017, p. 368); Pratto, Sidanius, & Levin, 2006). Ce mythe est celui de la suprématie blanche soutenue par un processus de racialisation des peuples.

En tant que stratégie de conquête, l'idéologie suprémaciste est une forme de violence vivement critiquée par la pensée post-colonialiste qui soutient la liberté des opprimés en leur faisant prendre conscience qu'ils sont gouvernés par des entités externes qui limite leur mobilité sociale (Dean, 2016, p. 97).

D'ailleurs, Rogers (2009) rapporte que:

Frantz Fanon [...] a fait valoir que l'arme principale des colonisateurs était l'imposition de leur image de colonisé sur le peuple soumis. [Cette] notion selon laquelle il y a une lutte pour une image de soi modifiée, qui a lieu à la fois dans l'assujetti et contre dominateur, a été très largement appliquée [traduction libre][et s'apparente encore une fois au concept de la double conscience]. (p.184).

Cette forme de domination psychologique a fonctionné en utilisant le concept de race pour hiérarchiser le statut moral des personnes et contrôler les relations sociales entre les eurodescendants et les afrodescendants. Ce contrôle a été exercé en créant un lexique louangeant, honorant et conférant des qualités divines à l'identité blanche [privilège], favorisant ainsi une image de soi positive et marquant automatiquement la signification négative de l'identité noire [marginalisation]. D'après la théorie de classe sociale de Pierre Bourdieu, les individus possèdent des capitaux qui apportent des bénéfices par exemple les contacts et amis [capital social], l'éducation [capital culturel] et l'argent [capital économique], et qui déterminent leur statut dans la société. (Dean, 2016, p. 97). Je pense alors que dans un système raciste, la race est un capital symbolique attachée à une origine biologique inventé afin d'éliminer la compétition pour protéger des intérêts (Brown, 1986; Coates, 2017, p. 19; Rattansi, 2007, p. 39). En outre:

[...] [C]ette catégorisation exerce une violence symbolique sur les personnes noires en leur assignant, non pas une culture historiquement construite et en mouvement [le privilège des groupes majoritaires], mais plutôt une essence immuable de laquelle sont dérivés mécaniquement tous les traits sociaux, culturels et individuels.

Cette essentialisation inhérente à la racisation aboutit à l'assignation des racisés à une nature qui s'épuise dans une marque physique, ou plutôt un stigmaté, érigée en principe explicatif à la base de tout leur être collectif. (tel que cité dans Eid, 2012, p. 1)

Ensuite, l'identité blanche se distingue en raison de son pouvoir de domination et d'exclusion (Coates, 2015, p. 42). En fait, l'idéologie suprémaciste blanche associe la valeur sociale d'une personne afrodescendante à la couleur de sa peau qui devient dans l'esprit collectif un symbole du « côté mauvais de la personnalité » humaine, du « péché », de la méchanceté, de la bêtise et de la laideur (Fanon, 1952, pp. 122,146,189; Viallet, 2013, p. 73). La couleur de peau « noire » représente ainsi un désavantage à la fois « moral » et « esthétique » pour exclure des membres de la communauté, c'est une différence phénotypique moins valorisée et associée à des éléments culturels négatifs tels les éléments diaboliques du christianisme (Du Bois, 2007, p. 302). Alors, le concept de l'identité race « noire » permet de justifier l'exclusion des personnes afrodescendantes, car leur couleur de peau, dans un système raciste, marque leur incapacité [socialement construite] à contribuer à l'humanité (Desalle, 2011, pp. 18-24; Rattansi, 2007, pp. 31-39). À ce sujet, Rattansi (2007) mentionne que :

[...] [l]a couleur et la culture sont étroitement liées par des chaînes d'association [...] Il y a une forte insinuation que les bruns [Indiens] et les noirs du Nouveau Commonwealth manquent d'engagement envers les valeurs démocratiques et la primauté du droit. De plus, ils sont décrits comme n'ayant pas contribué à l'histoire du monde et aux réalisations culturelles mondiales. Cette connotation de supériorité et d'infériorité culturelle biologique, basée sur la couleur et limitée au niveau national est fortement portée par la suggestion que la démocratie, la primauté du droit et d'autres contributions à la civilisation mondiale ont été apportées [...] blanc, pas [noir] [traduction libre]. (p.80).

La personne noire qui ressent ou prend conscience du traitement différencié qu'elle reçoit « [se découvre alors] objet au milieu d'autres objets » et non pas un sujet égal à la personne blanche (Fanon, 1952, pp. 118-119). En outre, comparé à d'autres peuples opprimés qui sont prisonnier de l'idée que l'on se fait d'eux et d'elles, sans l'associer à un élément physique de leur corps, l'individu afrodescendant est prisonnier de son apparence physique, car cette dernière est méprisée par un système idéologique qui veut l'anéantir (Fanon, 1952, p. 124). L'idée est que ces autres peuples opprimés auraient une longueur d'avance sur les afro-descendants parce que l'on ne peut pas les catégoriser aussi négativement et aussi rapidement qu'on le fait avec les « noirs » qui sont visibles. Le concept de race ayant pour fonction de hiérarchiser les humains est alors une forme de violence radicale. En effet, d'après Weedon (1987), le concept de race réduit la complexité subjective, la valeur des pensées et émotions et invalide les perceptions existentielles de toutes les personnes afrodescendantes (tel que cité dans Mama, 2002, p.2). Celle-ci devient par un processus de symbolisation l'objet de mépris et d'exclusion indispensable au mythe de la suprématie blanche (Capdevilla, 2013, pp.463-464). C'est ainsi que l'idéologie suprémaciste crée une expérience identitaire qui provoque chez les Noires de la tourmente, de l'inquiétude, de l'exaspération et de la lourdeur (Fanon, 1952). Ce, tant et aussi longtemps que cette population se comparera aux blancs ou qu'elles sera sensible aux discours suprémacistes qui perdurent jusqu'à notre ère (Fanon, 1952, pp. 119, 124-125, 148, 189). Bref, vivre en tant que Noire dans une société suprémaciste c'est vivre dans [traduction] « un syndicat arrangé pour protéger son pouvoir exclusif de dominer et de contrôler les corps noirs » (Coates, 2015, p. 42) et les violences symboliques, physiques et psychologiques perpétrées au cours de la période esclavagiste ont des conséquences transgénérationnelles et influencent jusqu'aujourd'hui les comportements des victimes/survivantes (Leary, 2005).

Par ailleurs, il faut se méfier des croyances qui tendent à nier l'existence continue des institutions suprémacistes contemporaine, car elles doivent «la part la plus spécifique de leur efficacité au fait qu'elles restent profondément méconnaissables -entre autres raisons parce qu'elles se définissent précisément contre l'arrière-garde « dépassée » (Bourdieu, 1977, p. 3). Toutefois, les post-colonialistes rappellent que cette domination n'est pas perpétuelle.

L'hérésie face à l'idéologie suprémaciste peut mener à la déconstruction et à la destruction de ces rapports inégalitaires symboliques entre identités sociales Blanche et Noire (da Silva, 2007, pp. 35-36). En réévaluant les symboles, on rebâtit des rapports symboliques intergroupes égaux et des images positives pour les groupes marginalisés. De ce fait, la liberté des personnes noires exige à mon sens une prise de conscience de la nature unique de notre existence noire dans un monde majoritairement blanc et dans un système radicalement raciste. Cette nature unique est le fait de ne pas être libre et en pleine possession de notre agentivité (Fanon, 1952). La théorie afroféministe est alors un outil indispensable parce qu'elle contribue par exemple à démystifier et à déconstruire le symbole négatif attribué à l'identité noire féminine et les images qui émanent du projet colonial européen et de l'idéologie suprémaciste blanche. Ces systèmes sont problématiques, car ils font obstacle à l'autodétermination des femmes noires et le féminisme occidental néglige cette réalité, en plus de ne pas reconnaître les privilèges dont le mouvement bénéficie en raison de l'exploitation des femmes noires (hooks, 1995).

D'ailleurs, Alexa Conradi (2018) soutient que :

[...] [L]es premières féministes québécoises étaient plus favorables au Tiers-monde [...] néanmoins elles ne se sont pas interrogées sur les privilèges que le racisme, le colonialisme et l'impérialisme leur avaient accordés " en tant que femmes blanches au Québec [...] rompre avec cette tendance et admettre que notre richesse, qui comprend celle des femmes, s'est construite sur l'exploitation" [traduction libre]. (p. 212) .

Voilà pourquoi j'utiliserai une approche théorique afro centrée pour ne pas passer sous silence les oppressions qui sont spécifiques à la population des femmes afrodescendantes en Amériques et à la fois démontrer leur vulnérabilité globale causée par des inégalités sociales non pas légales, mais plutôt morales (hooks, 1995).

Pour enrichir le développement du cadre théorique de ce mémoire, j'ai constitué une définition de la race qui me permet d'illustrer plus clairement les mécanismes de violence ayant eu un impact sur les relations intergroupes Blanc-Noir à partir du 17^e siècle. C'est à cette époque que la littérature scientifique a commencé à prendre un tournant biologique raciste aux États-Unis en soutenant la croyance en l'infériorité des personnes afrodescendantes. Des scientifiques de l'époque ont illustré de manières erronées et grotesques les cultures et apparences de ces peuples (Evré, 1861; Hill Collins, 2002, p. 77; Rattansi, 2007). De plus Fanon (1952) rapporte que:

[...] des laboratoires ont projeté de découvrir un sérum de dénégification; des laboratoires, le plus sérieusement du monde, ont rincé leurs éprouvettes, réglé leurs balances et entamé des recherches [...] qui permettront aux malheureux nègres de se blanchir, et ainsi de ne plus supporter le poids de cette malédiction corporelle. (p. 120)

Aussi, l'anthropologie a été largement critiquée pour sa complicité avec les régimes coloniaux et sa représentation hyper subjective des peuples colonisés contribuant à la domination de ces derniers (Said, 1989, p. 207). Avec de telles initiatives aberrantes, la science que l'on dit objective et porteuse de vérité, ne peut être fiable de manière absolue en matière de justice sociale, car elle contribue à légitimer des structures de domination existantes. De ce fait, je veux davantage mettre l'accent sur le pouvoir qu'a possédé et que possède toujours l'idéologie suprémaciste sur le sens qu'elle donne à l'identité Noire et sur l'institutionnalisation ou la sédimentation de ce sens. En ce sens, la race est à mes yeux l'objet d'une tactique sociale qui vise à créer des rôles pour prédéterminer le positionnement des différents groupes d'une société et de leurs membres dans une hiérarchie et ce dans le but de gouverner et assurer une gestion des conflits. Lorsqu'attribué à des personnes afrodescendantes, la race, signifié par une couleur de peau, devient alors une arme visible qui influence négativement les conditions matérielles de cette population. Par exemple, dans certaines colonies en Amérique Centrale, la couleur de peau a déterminé la division du travail. Les femmes « négresses » foncées, jugées moins féminines et inférieures avaient les tâches les plus rudes. (Hill Collins, 2002, p. 50; Veisegaard Olsen, 2016, pp. 576-579). Toutefois, la race est aussi une arme invisible parce qu'elle attaque l'estime personnelle des membres de ce groupe. Ces derniers sont alors soumis à une identité indésirable qui fragilise l'expérience humaine en augmentant leur vulnérabilité sociopsychologique qui est liée à la difficulté de construire une forte estime de soi ou un amour-propre (hooks, 1992). Dans certains contextes, la difficulté à s'aimer ou à s'estimer peut s'exprimer par des changements d'apparences physiques ou de comportements comme le blanchiment de la peau, les cheveux lissés par la permanente, des nez rétrécis, des teints éclaircis, des aspirations matérielles hédonistes, des préférences pour le mode de vie de la culture blanche.

Cette dernière, qui, rappelons-le est en partie ce qu'elle est en raison des violences perpétrées au cours des conquêtes coloniales et des inégalités résultant du libéralisme économique (hook 1995). Pour illustrer l'expérience de la haine de soi vécu par des personnes noires, le roman *The Bluest Eye*, de Toni Morrison (1970) explore cette notion de la dévalorisation de la fille noire qui émane d'une haine de soi enseigné par l'environnement et carburé par le racisme d'une Amérique inégalitaire où les personnes blanches attirent de facto la sympathie sociale et où les filles blanches sont un joyau à conserver et à protéger. En outre, les femmes « noires » en Amérique ont peu de contrôle sur la représentation de leur identité sociale dans la sphère publique parce qu'elles ne contrôlent pas les ressources leur permettant de véhiculer dans les médias l'image souhaitée de leur groupe au sein de la population générale. La domination implique alors la possession et le contrôle d'une institution qui diffuse des symboles pour maintenir la croyance acquise en un mythe au sujet de la valeur suprême des Blancs vis-à-vis des personnes noires (Bourdieu, 1977). Afin de présenter des exemples illustrant cette domination, la prochaine partie servira à présenter brièvement des archétypes nord-américains de la femme noire, élaborés par Patricia Hill Collins (2002) dans son ouvrage *Black Feminist Thought* où elle explique qu' :

[en tant qu '] «autres» de la société qui ne peuvent jamais vraiment appartenir, [les femmes noires] menacent l'ordre moral et social [mais elles sont à la fois essentielles à sa survie car [en étant] en marge de la société [elles] clarifient ses limites. [Ainsi] les femmes afro-américaines, en n'appartenant pas, soulignent l'importance de l'appartenance [traduction libre] » (p.70).

Ainsi, les femmes noires marquent la limite entre ce qui est exclu et inclus dans une société raciste.

Dans le chapitre *Mammies, Matriarchs, and Other Controlling Images*, Collins dresse les portraits de cinq archétypes : la mamie, la matriarche, l'assistée sociale, la Jézabel et la Noire distinguée. Ces images témoignent d'un phénomène particulier, celui où « les relations sociales injustes [entre les Noirs et les Blancs] semblent être naturelles, normales et inévitables en vertu de la nature [immorale de construction sociale] des femmes noires [traduction libre] » (Unknown, 2020). Il devient alors un défi majeur pour les femmes afrodescendantes d'échapper aux oppressions qui leur sont réservées en raison du sens attribué à leur identité sociale.

Au cours des entrevues menées auprès des participantes, les cinq archétypes serviront d'éléments d'observation afin de vérifier si les hypothèses de Collins et de l'« intersectionnalité de la représentation » s'appliquent au contexte québécois. L'« intersectionnalité de la représentation » est une branche de la théorie de l'intersectionnalité qui s'intéresse à la production d'images méprisantes des femmes noires ainsi qu'aux critiques renforçant l'objectification et la marginalisation de cette population (Carastathis 2016, p. 51). Pour tout dire, d'après moi, si les participantes font mention de ces archétypes ou si leurs expériences de vie s'alignent avec ceux-ci, nous pourrions affirmer qu'être femme noire au Québec c'est être sujet à une domination culturelle. Voici la description de ces archétypes :

Mamie

Le rôle de la mamie tire son origine du métier de servante qu'ont occupé certaines esclaves. Cette situation leur épargnait le travail laborieux des champs et faisait d'elles de bonnes mères symboliques puisqu'elles étaient soumises et obéissantes.

Selon Collins (2002), la « mamie » est le modèle de femme « Noire » le mieux perçu dans la société « blanche » américaine parce qu'il se rapproche de l'idéal de la femme du 19^e et 20^e siècle, la femme vertueuse, pure, mais surtout soumise.

Matriarche

D'après Collins (2002), cette image est l'une des figures qui remet en question la notion de féminité, car la femme « Noire » occupe le rôle de la pourvoyeuse dans une famille, tout comme l'archétype haïtien du *poto mitan*, et par conséquent n'aura pas suffisamment de temps pour élever ses enfants. Elle sera agressive envers ces derniers en raison de la charge de travail excessive liée au fait d'être une mère « Noire », souvent monoparentale, qui ne chôme pas. La femme « Noire » n'est donc pas perçue positivement, car dans ce rôle, elle est accusée d'être une mauvaise mère, une « matriarche » et c'est en cela que sa féminité est menacée aux yeux de la société.

Assistée sociale

L'archétype de l'« assistée sociale » est celui de la femme « Noire » qui se retrouve à dépendre des services de sécurité sociale offerts par le gouvernement parce que c'est la solution qui lui convient le mieux pour assurer sa survie et celle de ces enfants. Cet archétype représente une menace dans un contexte de libéralisme économique conservateur, car dans un système où l'autonomie et la responsabilité des citoyens sont nécessaires au progrès économique d'une société, la dépendance à l'État est pensée comme un obstacle à la santé économique. Par conséquent, la femme « noire » assistée par l'État alimente le stigma d'une pauvreté irresponsable.

Elle symbolise une incapacité à accomplir les attentes d'une société libérale/capitaliste qui bien souvent ne tient pas compte des inégalités des chances, et du racisme dans le jugement de valeur qu'elle inflige à certains individus (Hill Collins, 2002).

Jézabel

Jézabel est une femme immorale, car sa sexualité jugée hors-norme est menaçante pour la masculinité parce qu'elles dépassent les limites de ce que la féminité occidentale permet d'après des autorités traditionnelles patriarcales et religieuses (Hill Collins, 2002). Cet archétype prendrait racine dans le stéréotype de la femme « Noire » hypersexuelle (Hill Collins, 2002). associée en réalité aux nombreux viols commis par des hommes blancs sur des femmes esclaves. Viols facilités historiquement par l'incapacité de ces femmes afrodescendantes à se protéger physiquement en raison de l'immobilisation et de la dépossession de leurs corps dans une société libérale, esclavagiste et suprémaciste (Broussard, 2013). Le manque de protection du corps des femmes « Noires » et leur *hypersexualisation* a donc eu pour conséquence de faciliter les violences sexuelles qu'elles ont subies depuis l'esclavage, et ont façonné l'image que nous avons d'elles jusqu'à aujourd'hui comme étant des femmes volages, disponibles et de mauvaises mœurs (Hill Collins, 2002, pp. 54,81; Zounlome & als, 2019, pp. 884-885).

Noire distinguée

La « Noire distinguée » représente ces femmes qui ont su échapper à la classe ouvrière en raison de leur ténacité, leur éducation et leur capacité de travail incessant (Hill Collins, 2002, p. 80). Ces femmes sont en fait carriéristes et elles n'ont pas le temps pour être mères.

Dans l'analyse de Collins(2002), c'est ce modèle qui menace la masculinité « blanche » et « noire », car ces femmes parviennent à l'aide des programmes de discriminations positives à obtenir de bons postes au sein des entreprises et elles sont indépendantes.

Même si l'histoire interracial et esclavagiste du Québec est différente de celle des États-Unis, je considère que l'image première que l'on se fait des femmes NHQC² est tributaire de ces grands narratifs coloniaux qui transigent vers le Québec par divers moyens de communication. Selon un proverbe biblique, la parole influence l'esprit (Bible, n.d.) et je pense que les images véhiculées par les médias culturels [film, musique, littérature, art, histoire] ont aussi un impact sur la construction identitaire et l'âme des individus, car elles peuvent nuire au ou avantager le statut moral d'un groupe au moyen de stéréotypes ou autres images négatives. Il est donc nécessaire pour elles de trouver les moyens de contrôler leurs images sinon elles risquent d'intérioriser un racisme qui stimule la haine de soi. Du Bois (2007) suggère alors d'adopter une conception identitaire qui est bénéfique pour l'âme des personnes Noires afin de permettre une mobilité sociale et politique positive. Agir de la sorte, c'est mettre en pratique la stratégie « voice », car s'attendre à ce que la valorisation sociale provienne de l'extérieur est illusoire comme le rapporte Christiane Taubira en citant Frantz Fanon :

S'il est une démarche stérile, c'est bien celle qui consiste pour un opprimé à s'adresser au cœur de ses oppresseurs: il n'est pas d'exemple dans l'histoire d'une puissance dominante qui ait cédé aux oburgations si émouvantes ou raisonnables soient-elles, de ceux qu'elle écrasait; contre des intérêts matériels, sentiments et bon sens ne sont jamais entendus. (tel que cité dans Coates, 2017, p. 15)

Par ailleurs, le fait de se voir imposer une identité sociale meurtrière¹ par le biais d'interactions symboliques inégalitaires institutionnalisées menace la liberté, car une fois enraciné dans l'esprit collectif, cette identité sociale négative peut profondément habiter une communauté et ses membres (Coates, 2015, p. 56; Dean, 2016, p.98; hooks, 1992, p. 27; Kuhn, 1995, p. 98). Ce rôle issu d'interaction sociale négative et que certains acceptent de jouer contribue au maintien de l'idéologie suprémaciste blanche et d'un système raciste qui sont des stratégies coloniales pour protéger les intérêts des oppresseurs, faciliter l'implantation du libéralisme économique en Afrique et en Amérique, mais surtout cultiver la haine de soi dans les esprits colonisés en usant de mépris (Bourdieu, 1977, p. 408; Dubois, 2007; Rattansi, 2007). Conséquemment, partout où il n'y a pas une prise de conscience et une volonté de déraciner, déconstruire et détruire cette conception négative de l'être noir, les personnes afrodescendantes en contact ou en relation avec des personnes ou la culture blanche seront sous le joug d'un regard informé par des schèmes de pensées imbibés de racisme (hooks, 1995). Pour une femme NHQC², cela voudrait dire qu'aux yeux des personnes blanches au Québec, elle serait réduite au « [...] voile de noir qui recouvre [sa] peau, sans droit à l'existence individuelle» (Du Bois, 2007, pp. 331-332) ou à une existence collective honorable. En ce sens, résister à un système oppressif c'est parvenir à se dévêtir de ce regard méprisant de l'opresseur pour atteindre l'amour-propre qui prend forme dans la conception d'une identité sociale positive nouvelle, définie par et pour soi (hooks, 1995).

En somme, lorsque face à des obstacles systémiques ayant des conséquences, comme la représentation négative de soi dans une culture, la théorie de l'identité sociale suggère que des groupes marginalisés adoptent des comportements pour protéger l'image de leur identité et cette théorie me servira de cadre d'analyse.

¹ Clin d'oeil à l'essai *Les Identités meurtrières*, d'Amin Maalouf (2001)

Dans la partie précédente, j'ai présenté l'identité sociale Noire comme un objet doté d'une valeur morale et créée lors d'interactions sociales et j'ai brièvement exposé le contexte historique dans lequel l'identité de la femme noire a été construite de manière négative au moyen d'images et de stéréotypes dévalorisants. Dans la prochaine partie, je présenterai le contexte géopolitique dans lequel les femmes NHQC² se retrouvent pour illustrer un autre environnement discursif qui les marginalise et engendre des conflits identitaires qui font obstacle à leur émancipation ou autoréalisation.

1.4 Égalité des différences : les limites du nationalisme québécois

Sur le territoire québécois, l'idéologie suprémaciste a été le sous-texte entretenant des rapports de pouvoir inégaux au sein d'au moins trois relations intergroupes. La première est celle entre les colons européens et les Premières-Nations, la deuxième est celle entre les non-noirs et les Noirs et la troisième est celle entre les Canadiens anglais et les Canadiens français. En effet, ces derniers étaient perçus comme une race inférieure vis-à-vis des Anglais (Scott, 2016) et afin de défendre leur égalité, les Canadiens-Français se sont inspirés des luttes anticolonialistes africaines et antiracistes afro-américaines pour penser une nouvelle identité sociale et faire du nationalisme un outil politique qui leur permettrait d'être reconnus comme un peuple autonome au Canada. La Révolution Tranquille a été le produit de cette lutte nationaliste, une réforme holistique au cours des années 1960 qui a consolidé la fierté de ce groupe en une nouvelle identité québécoise qui contrairement à l'identité canadienne-française incluait la diversité ethnoculturelle sur le territoire de la province. Toutefois, au sein de ce mouvement nationaliste ont été développées des idéologies conservatrices faisant la promotion d'un statut privilégié pour les Québécois d'origine française ou européenne de l'ouest.

Donc, l'idéal d'un Québec libre et égalitaire a été terni par des discours ethnonationalistes et racistes. Le présent chapitre sera donc une introduction aux nationalismes québécois pour situer le contexte politique et culturel dans lequel se retrouvent les femmes NHQC².

1.1.4 Généalogie de l'identité québécoise

La conquête coloniale britannique au Canada caractérisée par un protectionnisme assimilateur a permis à l'empire britannique de s'accaparer de territoires géographiques et psychologiques en dictant des façons de faire et de penser le monde. En fait, en réponse à la menace des élans républicains chez certains groupes francophones, les Anglais ont exercé des pratiques d'homogénéisation culturelle visant à ne pas perturber l'ordre social (Rioux, 1969, pp. 33-34). Exposés à et méprisés par cette puissance britannique, symbole de la défaite des colonies françaises en Amérique du Nord (Légaré, 2017, p. 368), les Canadiens-français ont eu par conséquent de la difficulté à s'approprier les ressources politiques et culturelles nécessaires pour contrôler leur destin (Morrow, 1986, p. 165). D'ailleurs, on rapporte que Lord Durham, un homme politique anglais ait dit à cet effet : « Je serais vraiment surpris si la partie la plus réfléchie des Canadiens Français entretenait quelque espoir de continuer à conserver sa nationalité. En dépit de leur résignation acharnée, il est évident que le processus d'assimilation est déjà commencé. La langue anglaise gagne du terrain, comme doit le faire naturellement la langue des riches et des employeurs de main-d'œuvre » (Rioux, 1969, p. 60). Même si on ne peut pas pour le moment expliquer ce qui a motivé une telle logique dans le discours de Durham, il est évident que ces paroles témoignent de l'environnement discursif méprisant dans lequel le peuple minoritaire francophone s'est retrouvé dans un contexte de domination britannique. Toutefois, je rappelle que la colonisation canadienne-anglaise n'a pas été le seul obstacle à l'émancipation/autoréalisation des Canadiens français.

Des alliances entre les Anglais, la bourgeoisie francophone et le clergé catholique francophone du Bas-Canada ont aussi été créées pour maintenir l'exploitation économique de ce peuple (Rioux, 1969, pp. 33-34). Dans un tel rapport de pouvoir inégalitaire, les Canadiens français sont partiellement devenus malgré eux le prolongement du Canadien anglais puisque sa domination a eu pour effet de « dépersonnaliser », « d'aliéner culturellement », « d'inhiber » et même « d'altérer le caractère national » de l'identité canadienne-française. (Légaré, 2017, p. 368; Rioux, 1969, p. 141). Respect et estime de soi obligent, face à cette condition sociale désavantageuse, une résistance s'est graduellement formée pour protéger l'identité traditionnelle française et donner naissance au mouvement nationaliste québécois (McRoberts, 1993).

En général, on dit du nationalisme qu'il prend racine dans le sentiment d'être menacé que ressent une communauté face à un changement important dans la société et ce changement serait suffisamment déséquilibrant pour occasionner une volonté à se refermer sur soi et se protéger de « pénétration étrangère » faute de moyen d'adaptation sociale (Légaré, 2017, p. 373; Wiewiorka, 1993, pp. 171-172). L'époque de la *survivance* reflète ce besoin de protection puisque c'est une période où « [l]a nation [canadienne-française]... [signifie] une communauté de langue, de religion, de lois, de coutumes et de traditions qui est menacée et qu'il faut défendre... [et] sauvegarder au Canada » (Beaudry, 2015). Cette notion de l'identité québécoise est la racine de l'identité québécoise de souche qui désigne le caractère ethnique d'une identité à la fois civique comme le démontre son utilisation dans le texte de Capdevilla (2013) lorsqu'il utilise l'expression « Français de souche » (p.462). L'ethnocentrisme, en ce sens où il permet aux membres d'un groupe de se forger une image de soi positive basée sur la collectivité, est un phénomène socio-psychologique normal et nécessaire (Barker, 2010, p. 15; Brown, 1986, p. 558; Taguieff, 1999).

À la suite de cette première vague nationaliste, un nationalisme contestataire de décolonisation a pris forme des années plus tard pour lutter contre la domination britannique, c'est le nationalisme de la Révolution Tranquille (Rioux, 1969, pp. 45,80-81). Cette période a été libératrice pour les Canadiens français qui ont démontré leur refus de vivre soumis et qui ont pris les démarches nécessaires pour valoriser leur identité, un élément distinct faisant de leur peuple une nation à part au Canada (Conradi, 2019, p. 28; Rioux, 1969, pp. 81,141). Fernand Dumont (1999) écrit au sujet de cette révolution qu' :

[e] n si peu de temps, [le Québec est passé] de l'unanimité religieuse au moins apparente à la déchristianisation rapide, de l'ignorance à la scolarisation massive, de M. Duplessis à l'indépendantisme [...] en lui conférant l'allure d'un État, en faisant un instrument de développement social marqué par des réformes majeures, le vieux nationalisme [s'est transformé] en une volonté d'autonomie ; en se voulant libéré du conservatisme de la survivance, il [a débouché] sur l'objectif de la souveraineté. (p. 91).

Cette lutte a été différente de la *survivance* en ce qu'elle a permis d'un côté la création d'une identité à l'image des tendances conservatrices qui s'expriment dans un souverainisme ethnique perçu comme hétérophobe et insécure où la différence culturelle menace l'existence d'un peuple (Légaré, 2017, p.375). De l'autre côté, il y a aussi eu la création d'une identité québécoise progressiste exprimé par un souverainisme civique dans l'opinion publique (Légaré, 2017, p. 375). Au cours de cette lutte, des intellectuels et des politiciens canadiens-français ont renforcé une fierté nationale en misant sur la distinction culturelle et linguistique du peuple, ce qui a engendré un nouveau rapport au monde, une sorte de retour aux sources. (McRoberts, 1993, p. 130; Rioux, 1969, p. 76). Selon Rioux(1969), l'une des différences culturelles fondamentales entre les Anglais et les Québécois a été la mise en pratique de la démocratie puisque :

[1]a démocratie anglaise est, entre autres choses, individualiste, libérale, bourgeoise, inégalitaire et propriétaire, tandis que l'autre serait plutôt collectiviste, autoritaire, populaire, égalitaire et antipropriétaire. (p. 45)

Dès lors la culture, symbolisé par la langue française, est devenue un prétexte pour défier la classe dirigeante anglaise, défendre le droit à l'indépendance, entreprendre un meilleur contrôle sur sa destinée et être «maître chez [soi] » (Radio-Canada, 2017), car les Québécois de souche nationalistes, contrairement aux Québécois de souche fédéralistes, ne se sentent pas chez eux en raison du contrôle externe sur leur peuple par une communauté anglaise et c'est ce sentiment d'impuissance qui les pousse à vouloir se libérer politiquement et culturellement (Légaré, 2017, pp. 30-32). Aux yeux de Brown, la Révolution Tranquille serait un bon exemple de stratégie « voice » que les Canadiens-français ont adoptée en se détachant face à certains aspects de leur culture traditionnelle et en mettant fin à leur complexe d'infériorité par l'entreprise d'actions renforçant leur dignité (Rioux, 1969). La consolidation de l'estime de soi des Canadiens français a indéniablement contribué à leur capacité à acquérir du pouvoir et à contempler le rêve de la souveraineté, une alternative cognitive ayant été défendue par plusieurs leaders politiques. Cet objectif ambitieux a nécessité un nombre important de ressources humaines parce que la population québécoise n'était pas suffisamment nombreuse et compétente pour entreprendre seule cette révolution. Inclure dans le concept d'identité québécoise la diversité ethnoculturelle d'or et déjà présente sur le territoire provincial et élaborer des politiques d'immigration spécifiques ont donc été des stratégies utiles pour favoriser le développement économique du Québec (Patriquin, 2018). La définition de l'identité québécoise offerte par René Lévesque démontre le discours progressiste qui a été utilisé afin de façonner une solidarité québécoise et s'éloigner d'un conservatisme exclusif:

[t] outre personne qui vit au Québec [tous] qui gagnent leur vie ici, tous ceux qui paient leurs impôts ici, tous ceux qui ont le droit de voter ou qui l'attendent, tous ceux qui sont reconnus comme citoyens ou dans l'attente de l'être, toutes ces personnes sont québécoises. (tel que cité dans Fournier, Rosenberg et White, 1997, p. 3)

Dans la réalité, cette définition est peu illustrée dans la sphère publique et elle rivalise avec des interprétations beaucoup plus ethnocentriques et exclusives de l'identité québécoise. Il est important de distinguer une utilisation de cette expression qui sert à identifier l'origine ethnique d'un individu, d'une utilisation sectaire qui sert à justifier un statut différencié et l'acquisition de privilège d'un groupe sur le territoire Québécois. Cette situation fait en sorte que le sentiment d'appartenance à la communauté québécoise, la participation à la vie publique et l'appropriation des ressources ne soient pas des droits pris pour acquis chez des minorités ethnoculturelles noires, car l'absence d'une ascendance eurocentriste crée le sentiment de ne pas être chez soi. En fait, tout comme l'identité de race blanche, l'identité québécoise ethnonationale soutenue par des discours exclusifs et racistes marque une différence culturelle et politique qui produit des relations inégalitaires entre « de souche » blanche et « non de souche » noire. e. Par ailleurs, des partis politiques comme la Coalition Avenir Québec et des groupes de pression comme la Fédération des Québécois de souche font obstacle à l'harmonie sociale en tenant des discours ethnocentriques, voire racistes (Conradi, 2019, pp. 26-31). Ils font la promotion d'un nationalisme qui soutient des inégalités sociales, se base sur le passé historique et sur une identité de race blanche (Morin, 1993; Potvin, 2008).

Pour renforcer ce point, Légaré (2017) ajoute que la minorité nationale :

[...] tient le monde pour acquis, [...] se tient pour acquis avec son origine et son histoire. [...] ne voit souvent que trop tard que cette identité [qu'elle] croyait connaître a évolué à [son] insu et est sollicitée par un monde qui, lui aussi, [lui] a échappé. Certains calculent cette identité à l'aide d'une échelle comme pour un recensement. Ils disent qu'il y a plus ou moins de français, plus ou moins de souche et peut-être déjà trop de nouveaux arrivants. (p. 22)

Bref, l'identité québécoise devient exclusive quand elle se fonde sur une histoire qui ne reconnaît pas la voix des membres non de souche.

2.1.4 Citoyenneté : une identité qui se conjugue aux nationalismes

La citoyenneté, outil de solidarité, est l'identité politique qui assure l'égalité des membres d'une société démocratique et qui en théorie est censée faire fi de distinctions arbitraires basées sur le genre, la classe, le statut, l'ethnie et la race pour faciliter les échanges, la confiance et la solidarité entre divers groupes (Kymlicka & Norman, 2000, p. 35; Vesselinov, 2010, p. 264). Cette identité politique se voit attribuer des droits et des devoirs qui permettent de baliser la place de l'individu dans sa communauté en lui donnant accès à des ressources économiques et politiques (Turner, 1997, pp. 7-9; Vesselinov, 2010, p. 262). L'identification à l'identité citoyenne nécessite un attachement émotif qui consolide le sentiment d'appartenance et une forte estime de soi. Le sentiment d'appartenance résulte d'un engagement à travers lequel l'individu est socialisé à une culture civique et l'estime de soi est importante pour s'engager librement et activement dans la vie publique (Turner, 1997, pp. 7-9; Vesselinov, 2010, p. 262).

Sans un sentiment d'appartenance et une estime de soi, la participation citoyenne des populations marginalisées est faible, leurs voix sont absentes des tables de délibérations et ils n'acquièrent pas les ressources nécessaires à leur développement social, économique et politique (Kymlicka & Norman, 2000, pp. 37-39; Lister & Pia, 2008, p. 74; Vesselinov, 2010, p. 336). Par conséquent, l'espace public en vient à ne plus refléter la globalité des besoins d'une société, ce qui paupérise le système démocratique (Conseil des Relations Interculturelles, 2002, p. 11).

Faire partie de la communauté politique québécoise ou être citoyenne québécoise à part entière ne repose pas que sur des droits et des devoirs. Au Québec, bien que l'inexistence officielle d'une citoyenneté québécoise soit un fait, je me référerai tout de même à cette expression lorsque je parlerai de citoyenneté, parce qu'elle représente symboliquement le réel « fantasme de l'indépendance » pour certains Québécois et elle sert d'unité de référence pour évaluer l'inclusion des personnes marginalisées au Québec (Légaré, 2017, p. 118). L'engagement et les conditions de vie sont aussi des facteurs permettant de mesurer la qualité de notre citoyenneté et comme je l'ai démontré certains facteurs font obstacle à une citoyenneté active qui est davantage démocratique que la citoyenneté passive, car la première implique une participation dans la sphère publique, qui soutient l'émancipation/autoréalisation. À l'inverse, être citoyenne « passi [ve] » implique le fait de ne pas avoir la capacité et les ressources nécessaires pour jouer pleinement son rôle dans la société, car la minorité nationale ou le groupe majoritaire dominant exercent un pouvoir arbitraire et une manipulation culturelle pour donner l'impression que les membres passifs ne possèdent pas les ressources adéquates pour penser de manière rationnelle et préserver la société en participant aux débats publics (Lister & Pia, 2008, p. 48; Rattansi, 2007, pp. 31-39).

Ici la passivité est un état systémique et non pas individuel en ce sens où c'est le processus d'exclusion qui rend certains citoyens impotents et ce manque de pouvoir les rend passif faute de capacité d'influence (Balibar, 2015). La deuxième communauté culturelle est le groupe ethnique qui se démarque par une culture commune et qui est situé sur un territoire détaché du contexte historique ou cette culture a évolué. Ainsi, les mécanismes d'exclusions sociales comme les discours ethnonationalistes québécois ont pour effet de faire de la sphère publique la chasse gardée de la minorité nationale. Voilà pourquoi il importe d'être critique face à cette idéologie.

Deux types de nationalismes sont à distinguer au Québec, le premier est ethnique et le second est civique. D'un côté, le nationalisme ethnique fait la promotion d'une citoyenneté universaliste où tous doivent se soumettre à la culture québécoise blanche francophone et de l'autre, le nationalisme civique prône une citoyenneté où les différences sont amenées à se soumettre à des valeurs communes hors d'une hiérarchie ethnoculturelle. En théorie, le premier est exclusif et le second est inclusif face à la diversité ethnoculturelle.

Nationalisme ethnique

McRoberts (1993) définit le nationalisme à caractère ethnocentriste comme suit :

[...] un ensemble de représentations [faisant référence] à une collectivité particulière, appelée peuple ou nation définie par un amalgame de traits comprenant, entre autres..., une origine, une histoire, un territoire, une culture, des institutions, et une langue commune aux membres de cette collectivité ; [aussi, le nationalisme] exprime un sentiment d'appartenance et de destin souvent vis-à-vis d'autres collectivités perçues comme des étrangers ou des ennemis ; et qui fournissent des projets concernant l'organisation de la vie culturelle, économique et politique jugée appropriée pour cette collectivité [traduction libre]. (p. 31)

Pour Fleras et Leonard Elliot (2007), le nationalisme ethnique est :

[...] l'expression politique d'une nation dont les peuples revendiquent une ascendance commune et un destin commun de se gouverner dans un lieu appelé patrie [...] Ces expressions politiques sont fondées sur [...] l'idée d'exclusivité de groupe, d'affirmation de soi, l'estime et la loyauté collective contre les menaces extérieures[traduction libre]. (p. 105)

En d'autres mots, le nationalisme ethnique est un projet de gouvernance au sein d'une famille de sang et d'histoire où la ressemblance culturelle, ethnique et raciale devient implicitement des conditions préalables à l'égalité.

À cet effet, Kimberle Crenshaw (1997, p.285) pose le problème de l'égalité dans un contexte multiculturel puisque les différences impliquent des demandes multiples et diverses, qui, si prises en compte sous le même regard analytique, peuvent engendrer des injustices (Collins 2002, p. 23). C'est à ce moment que l'équité entre en scène pour essentiellement favoriser une égalité des chances. Une conception exclusive de l'identité québécoise positionnent alors les autres communautés ethnoculturelles du Québec comme une menace au projet de souveraineté comme l'avait fait miroiter l'ancien chef du Parti Québécois Jacques Parizeau à la suite du référendum de 1995 en mentionnant que l'échec du référendum avait été causé par « l'argent et le vote ethnique » (Juteau, 1999, p. 160; YouTube, 2014). En pointant de la sorte les minorités ethnoculturelles, une partie du mouvement nationaliste québécois s'est symboliquement positionnée comme un mouvement anti-diversité occasionnant les remises en question incessantes au sujet de la place légitime des Québécois « impures-laines » ou « non de souche » dans la société. De plus, des propos exclusifs qui circulent dans la sphère publique à l'égard des minorités ethnoculturelles, comme ceux de Jean-François Lisée, homme politique québécois et ancien conseiller de Jacques Parizeau, rendent témoignage d'une conception étroite de l'identité québécoise :

Nous devons affirmer qui nous sommes, dire non au multiculturalisme et à l'interculturalisme, et dire qu'ici est une nation avec une langue, une culture et une histoire que chacun doit connaître et partager, et des valeurs universelles [traduction libre]. (tel que cité dans Conradi, 2019, p. 209)

Ensuite, un article du *The Guardian* publié en 2018 ajoute que Lisée a aussi soutenu l'idée d'accorder le droit de vote à des immigrants à la condition qu'ils soient dignes de la « citoyenneté québécoise » à la suite de la réussite d'un examen de valeurs et la langue (Patriquin, 2018).

Cette tactique d'homogénéisation pour «contrôler les différences» est utilisée dans plusieurs sociétés nationalistes (Vasta 2010, pp. 504-505). Cet exemple démontre que l'on fait fi de la complexité de l'identité québécoise composée de la contribution de multiples communautés ethniques et religieuses. (Conradi 2019; Juteau, 2002, p. 442; Kymlicka, 2001, pp. 278-279) et qu'au Québec, un climat assimilationniste s'opère avec l'exercice d'un contrôle hégémonique par la minorité nationale sur les minorités ethnoculturelles afin de protéger les acquis du groupe majoritaire, et par conséquent ces minorités ethnoculturelles se retrouvent exposées à la survalorisation des revendications des Québécois de souche et au discrédit des leurs (Amor, 1999, p. 5; Juteau, 2002; Kymlicka & Norman, 2000, p. 12; Potvin, 2008, p. 100).

En somme, imposer une façon d'être Québécois.e au nom d'un universalisme revient à museler les autres voix légitimes qui seraient prises en compte dans un *pluriversalisme*. En faisant en sorte que des minorités ethnoculturelles et racisées soient considérées comme des étrangers qui menacent la sécurité de l'identité ethnonationale québécoise, les discours ethnocentriques déshonorent le statut égalitaire de ces Québécois ayant des origines diverses et différentes (Balibar, 2015). En ce sens, le nationalisme ethnocentriste opère un processus de différenciation précurseur d'une citoyenneté passive chez les membres de groupes minoritaires qui se sentent paradoxalement étrangers chez eux. L'ethnonationalisme québécois a donc pour conséquence sociale d'exclure les personnes qui ne répondent pas aux critères ethniques nationaux. Cependant, tenir l'identité ethnonationale québécoise pour acquis et la confondre avec l'identité civique québécoise est problématique parce qu'on passe ainsi sous silence le droit aux minorités ethnoculturelles à ne pas être assimilés et à contribuer à la définition du bien commun (Chemillier-Gendreau, 2005 ; Kymlicka, 1994).

Nationalisme civique

Le nationalisme civique favorise le sentiment d'appartenance à la communauté politique de divers groupes ethnoculturels qui autrement éprouveraient une difficulté à être reconnus et à percevoir qu'ils partagent un destin commun avec la minorité nationale (Légaré, 2017, p. 368). Si un État et les membres d'une société veulent inclure les groupes minoritaires, ils doivent reconnaître la diversité ethnoculturelle comme un élément de la citoyenneté et « [...] ne... plus imposer une identité substantielle comme condition préalable à l'acquisition [de facto] de la citoyenneté [...] » (Joppke, 2007, p. 44). En effet, le nationalisme civique se distingue théoriquement par sa non-prise en compte de l'ascendance commune ou de l'origine des individus puisque la familiarité ethnique ou raciale n'est pas un critère d'inclusion ou de mobilité sociale. Dans ce contexte, la citoyenneté prend une forme plutôt républicaine et le seul fait d'adhérer aux normes de la communauté politique constitue le critère d'appartenance (Fleras, 2007, pp. 105-106). Toutefois, cette forme politique prend réellement effet lorsque les groupes ethnoculturels minoritaires d'une société sont intégrés et adéquatement représentés dans les débats publics qui visent à définir les normes et les valeurs de la communauté politique. Sans quoi, une rhétorique comme la laïcité de l'État peut servir à encoder les normes culturelles du groupe dominant (Mathelet, 2018).

Ensuite, tel que rapporté par Légaré (2017), je veux souligner que :

la nation égalitaire est [...] une obligation morale [qui] décuple la puissance de [chaque groupe culturel] par son appartenance à un ensemble qui doit faire cohésion [,] [c]'est tout cela la nation : affect, volonté et raison, force du vivre ensemble dans un rapport commun au politique, à un État qui en soude la reconnaissance. (p. 368)

Aussi, la théorie de la citoyenneté multiculturelle soutient que dans une ère où les territoires politiques sont de plus en plus habités par des groupes ethnoculturels et raciaux divers, la citoyenneté des temps modernes doit être hétérogène, égalitaire en terme de respect et des différences pour assurer la diversité dans la formulation et l'expression de l'identité post-nationale, ce qui crée un espace alternatif au concept de citoyenneté ethnique (Laegaard, 2013, pp.35-38; Lister et Pia, 2008, p. 47-56,78-9). La citoyenneté universelle est alors une citoyenneté républicaine dénué de ethnonationalisme, s'appuyant sur le principe d'égalité qui accorde les mêmes droits et donc la même culture politique à tous. Cependant, dans les faits, la citoyenneté universelle comme toute forme d'universalisme représente un défi démocratique parce que l'universalisme est synonyme de domination sur un territoire donné où des populations sont soumises à la pression de s'assimiler à une culture de référence sinon s'ensuit l'exclusion sociale (Chemillier-Gendreau, 2005, pp. 170-175). Cette théorie avance aussi que ce sont les conditions historiques et sociales qui influencent la citoyenneté et que l'on se doit d'institutionnaliser la reconnaissance et la représentation de groupes qui subissent des oppressions afin qu'ils puissent accéder à une citoyenneté pleine et entière (Lister & Pia, 2008, p. 48). Enfin, la pratique d'un nationalisme quasi-républicain rappelle aux communautés ethnoculturelles qu'elles font partie intégrante de la société et leur fait miroiter leur appartenance à la communauté politique. Cependant, le nationalisme civique n'est pas une panacée à la problématique des inégalités sociales, puisque l'exclusion peut tout de même y être exercée en pratique.

Effectivement, Rattansi (2007) souligne qu'à la base :

[...] [l'] idée de nation a joué un rôle crucial dans les origines et le développement de la pensée raciale [...] [où] "L'étranger" [a été] perçu comme un vecteur potentiel de pollution qui pourrait contaminer le corps politique et nuire à la santé de la nation[traduction libre]. (pp. 36-37)

De ce fait, un nationalisme civique comme toute autre forme d'organisation politique prendra les couleurs de son gouvernement. Si celui-ci est pour l'inclusion, il adopte des politiques conséquentes, et dans le cas contraire un refus d'accepter de privilégier un rapprochement entre les différences, dans le but de conserver de manière « intacte » un nationalisme oligarchique et de veiller à la santé de la nation produira de l'exclusion sociale (Wieviorka, p. 172). Toutefois, je suis consciente de la difficulté que représente le vivre-ensemble dans la pluralité, mais la difficulté ne doit pas être perçue ou vécue comme une impossibilité. La prise de contact avec la différence crée des inconforts ou des conflits, mais ce contact n'est pas une menace pour le corps politique, car « ne demande pas de faire disparaître, mais d'accepter le postulat d'une réalité en mouvement » celle du changement (Choudhury 2018; Légaré, 2017, pp. 140-141). Comme j'aime tant le rappeler aux gens que je rencontre et qui démontrent un défaitisme face à des enjeux sociaux ou des difficultés personnelles, des humains ont trouvé des moyens de voyager pour se rendre sur la Lune, alors nous pouvons absolument résoudre les inégalités si la volonté est présente. Pour y parvenir, faire de la présence de l'autre dans sa différence une opportunité pour éprouver les principes de liberté, d'égalité et de fraternité et tourner le dos à la domination sont des options (Légaré, 2017, p. 140).

En conclusion, l'identité québécoise est un objet de discorde qui complexifie la perception que l'on a de soi en tant que membre d'une communauté ethnoculturelle racisée, car les perceptions identitaires sont influencées par les discours environnants. Entre les discours ethnonationalistes et ceux du nationalisme civique, cette dernière accorde une meilleure reconnaissance de la valeur de tous les membres de la société peu importe leurs différences culturelles. Jean-François Simard(2018), professeur en sciences sociales partage cet avis quand il écrit :

Je récusé donc ici toute association à un nationalisme étroit qui entretient un rapport malsain avec le passé. Mon nationalisme est un humanisme, un humanisme civique. J'idéalise dans la question nationale une culture de convergence et d'ouverture au monde qui transcende ma seule ethnicité canadienne-française....je plaide ici en faveur d'un nationalisme au caractère républicain. (p. 17)

Ainsi, adopter une conception républicaine ou égalitaire de l'identité québécoise implique alors que tous et toutes fassent des compromis pour assurer le bien commun.

1.5 Défis identitaires des Haïtiens de seconde génération

Dans cette partie, je présenterai un portrait sommaire de la communauté haïtienne au Québec ainsi que certaines de leurs difficultés d'intégration sociale. Toutefois, avant de me pencher sur la condition des femmes NHQC², je présenterai d'abord l'histoire de leurs parents, cette génération de jeunes haïtiens et haïtiennes qui ont quitté leur pays pour un avenir meilleur suite à une promesse d'émancipation/autoréalisation. Ce préambule permettra à mon sens de contextualiser la trame sociohistorique dans laquelle la population à l'étude s'inscrit.

Ensuite, je ferai état des données sommaires que la littérature scientifique offre comme description des personnes de seconde génération d'origine haïtienne au Québec et aux États-Unis. Il est d'ailleurs important de souligner que le peu d'information disponible au sujet des femmes noires haïtiennes de seconde-génération agit aussi comme une oppression en limitant les opportunités de développement pour cette population (Charles, 1995, p.71).

1.1.5 Les Haïtiens au Québec — Première génération

Au Québec, la première vague d'immigrants professionnels haïtiens est arrivée au début des années 1960 pour contribuer au renforcement des compétences de la province (Morin, 1993, pp. 152-153). Plusieurs Haïtiennes ont travaillé en tant qu'infirmières et enseignantes au Québec (Morin, 1993, p. 153). De 1968 à 1974, Haïti a connu son premier exode de cerveaux provoqué en raison d'une instabilité politique causée par l'ancien président François Duvalier qui représentait une menace imminente pour la bourgeoisie et les intellectuels (Dejean, 1978, p. 10; Morin, 1993, pp. 149-151). Une fois au Québec, plusieurs de ces nouveaux arrivants très instruits se sont rapidement joints au mouvement nationaliste québécois parce que la langue française leur était familière et sa défense d'autant plus importante parce qu'elle représentait une partie de leur identité (Morin, 1993, p. 154). En effet, la langue française était significative pour les classes sociales supérieures parce qu'elle était une marque des distinctions linguistiques et de statut par rapport aux autres Haïtiens noirs (Clerge 2014, p. 961). Le fait de savoir parler le français en tant que personne noire au Québec a donc été un avantage considérable pour l'intégration de ces Haïtiens puisque cela a facilité la proximité avec des Québécois blancs francophones comparés aux communautés noires anglophones. Toutefois, parler le français n'a pas permis à ces immigrants d'échapper à la discrimination et au racisme (Williams, 1998).

En contrepartie de l'accueil bienveillant de certains Québécois de souche, des discours nationalistes ethnocentriques ont peint les minorités visibles « noires » comme une menace au projet de souveraineté les excluant ainsi de la communauté politique (Clerge, 2014, p. 973; Labelle & Vallée-Dubois, 2017; McRoberts, 1993, p. 183). La deuxième vague d'Haïtien. ne. s est arrivée au Québec durant les années 1970, une période économique difficile pour la province. Ces immigrant. e. s souhaitaient aussi améliorer leurs conditions de vie, car ils étaient très opprimé. e. s et exploité. e. s en Haïti (Charles, 1995, p.142). Le Québec s'est offert comme une destination de choix puisque l'égalité et la sécurité leur étaient promises comparées aux États-Unis où un racisme plus agressif était en vigueur (Dejean, 1978, p. 11). Des femmes moins instruites de classe paysanne et moyenne constituaient une proportion importante de cette deuxième vague. Elles parlaient le créole et/ou un français pauvre, ont été confrontées à de nombreuses expériences négatives et je fais ici référence à de la discrimination, des conditions de vie précaires, des perspectives d'emploi instables, du racisme à l'embauche et autres inégalités, comparées à leurs compatriotes des classes socio-économiques supérieures. (Williams, 1998) (Morin, 1993, pp. 155-156) Aussi, dans le secteur de l'habitation, elles se sont vu refuser l'accès à des logements ou au droit d'achat d'une maison en raison de la couleur de leur peau. (Williams, 1998) Une problématique qui est toujours en vigueur au Québec (La Presse canadienne, 2019). Force est de constater que pour ces femmes socialement vulnérables, la promesse de la Révolution Tranquille n'a pas été tenue et cela est choquant pour des gens comme le Docteur Francine Tremblay (2019) qui m'a un jour dit que lorsqu' « [...]on fait venir des gens pour bâtir un pays, on le fait ensemble et dans le respect » (conversation personnelle; Dejean, 1978, pp. 93-98; Mills, 2016). Malgré le fait d'avoir été traitées comme des citoyennes de seconde classe, plusieurs d'entre elles se sont démenées pour développer un sentiment d'appartenance à la société québécoise afin de ne pas demeurer en marge de la société (Morin, 1993, pp. 155-156).

De manière générale, en plus des obstacles qu'occasionne le racisme, les femmes haïtiennes au Québec sont aussi touchées par la problématique du colorisme, un système de hiérarchisation sociale héritée du temps de la colonisation française en Haïti où le fait d'avoir une couleur de peau « noire » foncé signalait l'absence de « blancheur » synonyme de valeur (Racine, 2009, pp. 273-275). Quand les Haïtiens ont immigré au Québec, ils ont apporté avec ce système oppressif et l'ont transféré à la seconde génération (Clerge, 2014, p. 972; Morin, 1993, pp. 157-158). Ce phénomène a eu pour conséquence de créer une triple inégalité pour les femmes haïtiennes noires quand elles ont un teint foncé. Cette dévalorisation de la « noirceur » a offert l'opportunité à des personnes haïtiennes au teint clair de développer un sentiment de fierté et de supériorité face aux Haïtiens au teint foncé. Dans la même veine d'idée, en tant que femmes noires, des Haïtiennes ont vécu le choc de leur dépréciation, car elles ne possédaient pas les attributs de désirabilité sociale associés à l'« image mythique » de la femme blanche, norme esthétique et féminine en Occident, et objet de désir pour des hommes non blancs, car elle représenterait une porte d'accès au pouvoir qu'est le monde de l'Homme blanc (Burgess, 1996, pp. 100,105; Laferrière, 2010). Par ailleurs, les conditions sociales de ces femmes leur permettaient difficilement de faire entendre leurs voix dans la sphère publique québécoise, car leurs revendications et leurs demandes n'étaient pas prises au sérieux par les hommes au sein de leur communauté et de la société (Mills, 2016, pp. 135-138; Schuller, 2015, p.190; Watkins, 2016, p.109-111). En somme, les femmes haïtiennes ont été affectées par plusieurs systèmes oppressifs au Québec : le racisme, le colorisme, le classisme et le sexisme. Face à ces obstacles structurels, l'activisme féministe haïtien a pris forme au Québec, en continuité avec des mouvements déjà initiés en Haïti en raison des injustices systémiques auxquelles les femmes faisaient face en Haïti (Ricci, 2017, pp. 280-284; Watkins, 2016, p.109).

2.1.5 Les Haïtiens de seconde génération

Les Québécois de seconde génération d'origine haïtienne sont les enfants de ces bourgeois.es, professionnel.le s, paysan.ne s et prolétaires qui ont immigré au cours des deux premières vagues. Majoritairement francophones, certains d'entre eux ont pour langue maternelle le créole et peu parlent l'anglais (Cheung, 2015, p. 66). L'Enquête nationale auprès des ménages de 2011 a fait état qu'à Montréal, les secondes générations représentent trente-huit pour cent de la population haïtienne. En comparaison avec la population générale, la communauté noire haïtienne est vulnérable économiquement et moins instruite avec dix-neuf pour-cent de ses membres ayant obtenu un diplôme universitaire contre près de trente pour-cent dans la population montréalaise. Comme souligné par Cheung (2015, p.67) et appuyé par d'autres auteurs (Singh et Slaughter, 2020) « [...] le taux de chômage à Montréal selon les données de l'ENM de 2011 était de 7,7%, comparativement à 12,7% pour la population haïtienne de Montréal. Ces mauvais résultats socioéconomiques pour la population haïtienne se traduisent également par de mauvaises statistiques sur le revenu, où le revenu moyen et médian de la population haïtienne de Montréal âgée de plus de 15 ans est de 27 221 \$ et 18 157 \$ respectivement, comparativement au revenu moyen et médian de Montréal de 38 281 \$ et 28 30629 \$ ». La littérature sur les personnes de seconde génération d'origine haïtienne abordent les défis de construction identitaire de cette population qui doit souvent répondre aux attentes de la société québécoise et à celle de la famille haïtienne, en plus de devoir gérer une réalité pluriculturelle, c'est-à-dire être femme, francophone, de race noire et d'origine ethnique haïtienne (Vanderkooy, 2011, pp. 44,47). Aux États-Unis, par exemple, quand on parle de défi identitaire, la difficulté rencontrée par les jeunes de seconde génération est le développement d'une estime de « soi ».

En fait, la communauté haïtienne doit vivre avec plusieurs stéréotypes négatifs d'envergures liés à la pauvreté extrême dont souffre Haïti, la culture vaudou souvent perçue comme arriéré (Kim Wall & Caterina Clerici, 2015) et l'idée que les Haïtiens soient plus à risque d'être touchés par le SIDA (Cooley, 2007).

En général, l'expérience identitaire au Québec des personnes de seconde génération d'origine haïtienne diffère de celle de la première vague d'immigration haïtienne (Potvin, 2007, pp. 137-140). Le statut socioéconomique est donc une variable importante pour observer les façons dont il influence les conditions de vie et les perceptions identitaires de femmes Haïtiennes en s'incrutant dans des expériences de « [c]ondescension, déférence, honte, culpabilité, envie, ressentiment, arrogance, mépris, peur et méfiance, ou simplement incompréhension et évitement mutuels» (Sayer, 2005, pp. 1-2) qui colorent à leur tour les interactions que ces femmes entretiennent avec des membres de leur communauté et des Québécois de souche. Elles sont beaucoup plus exposées à des traitements inégalitaires, à des insultes, à du rejet et à du racisme classique et moderne. (Labelle, 2004; Potvin, 2007, p. 168). À cet effet, Potvin (2007) constate qu' :

[...] en effet que ces personnes sont sujets au harcèlement, aux arrestations et à la suspicion des policiers, aux signalements et aux références plus systématiques au Tribunal de la Jeunesse, à une surreprésentation dans les agences de protection de la jeunesse et les centres d'accueil ou de réadaptation, à une attention parfois démesurée et stigmatisante des médias, à une violence répétitive des skinheads jusqu'au milieu des années 1990, et aux stéréotypes et préjugés négatifs de la part de nombreux élèves québécois francophones et d'employeurs. (pp. 139-140)

La coexistence du racisme classique qui prend racine dans l'hypothèse des races biologiques et hiérarchisées, et du néo-racisme fondé sur l'incompatibilité et l'irréductibilité des cultures et la nécessité de leur éloignement, perpétue à son tour la marginalisation matérielle et symbolique des individus et groupes (Labelle, 2004). D'une part, elles sont soumises aux tactiques d'assimilation du système québécois par le biais de l'éducation, l'obligation de l'instruction en français et les médias (Lafortune & Kanouté, 2007). D'autre part, elles ne sont pas toujours reconnues en tant que Québécoises lorsque des membres de la population générale embrassent une version conservatrice de l'identité québécoise. Qui plus est, en raison d'un manque d'espace de socialisation approprié on remarque qu'à l'école, l'érosion progressive des amitiés entre Haïtiens de seconde génération québécoise et Québécois de souche de la même génération augmente la distanciation sociale entre ces groupes et accentue le sentiment d'exclusion des jeunes d'origine haïtienne ; par conséquent, les occasions pour apprendre à connaître l'autre et à comprendre sa réalité sont moins présentes. (Lafortune & Kanouté, 2007, pp. 60-63; Potvin, 2008). L'exclusion touche différentes sphères de la vie et a un impact négatif sur le processus de construction de l'identité, l'image positive de soi et le sentiment d'appartenance des personnes haïtiennes de seconde génération au Québec (Dawn & Sarkar, 2007; Potvin, 2008). Ces derniers désirent être intégrés à la société québécoise, mais ils rapportent que les différences entre les Québécois de souche et eux (Labelle, 2004) créent une barrière psychologique. Ce sentiment de différence fait obstacle à leur intégration, à leur participation citoyenne et à leur sentiment d'appartenance à la communauté québécoise, car l'image de l'identité québécoise qu'on leur renvoie est celle d'une ethnie blanche et non pas d'une identité civique (Labelle, 2004; Potvin, 2007, p. 168). En général, ces perceptions identitaires rendent les relations interethniques douloureuses, car elles signalent le caractère étranger (Labelle, 2004) que les Québécois de souche attribuent à des personnes de seconde génération.

Bien que ces derniers parlent la langue française et valorisent le système de droits et la démocratie, ils veulent être traités de façon égalitaire pour avoir accès à des ressources sans devoir perdre leur repère ethnoculturel parce que (Potvin, 2007, pp. 140,168) même si être Haïtien. ne « N/noire » au Québec est une expérience identitaire complexe et parfois difficile, cette identité ethnoraciale procure de la fierté, elle est le prolongement de la vie familiale et un espace affectif (Clerge, 2014, p. 973; Potvin, 2007, pp. 167-168). De plus, cet espace est « symbolique, diasporique, transcendant », il désigne un peuple et une possibilité d'appartenir « à diverses cultures, histoires, héros, courants de pensée, modes et mouvements de lutte. » Cette identité est un repère identitaire qui fournit des images de « réussite » et de résistance, une mémoire et le sentiment d'une histoire commune (Potvin 2007). En revanche, l'identification à la communauté haïtienne est difficile pour certains parce qu'on a l'impression que cette communauté est « un espace minoritaire créé par et pour la “première génération”, qui offre des services aux nouveaux arrivants et un tremplin politique à une élite constituée » (Potvin, 2007, p. 167). Autrement dit, ils ne s'y sentent pas chez eux. En effet, vivre au Québec représente un risque de déracinement et d'exclusion qui mène au développement de perceptions identitaires non linéaires et parfois incohérentes (Légaré, 2017, p. 58). Pour le sociologue Edgar Morin, « il faut rejeter le cosmopolitisme sans racines [...], tous les ré-enracinements ethniques ou nationaux sont légitimes, à condition qu'ils s'accompagnent du plus profond réenracinement dans l'identité humaine terrestre. Le ressourcement dans le passé culturel est pour chacun une nécessité identitaire profonde » (tel que cité dans Lavallée, 2018) C'est dire que l'incapacité à s'enraciner contrevient à un besoin de l'humain sans quoi il n'y a pas d'identité. L'exclusion est bien réelle quand dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor on indique que 40 % à 50 % des Québécois racisés ont dit avoir été victimes de discrimination au début des années 2000 (Bouchard & Taylor, 2008, p. 89).

Lafortune et Kanouté (2007) rapportent que des Québécois d'origine haïtienne ne s'identifient aucunement à la culture québécoise et se centrent essentiellement sur leur culture haïtienne, car même s'ils adoptent des comportements culturels ou des normes de la société québécoise, ils sont rejetés en raison de la couleur de leur peau (pp. 40-45). D'ailleurs, selon Potvin (2008), le racisme auquel sont confrontés les Québécois d'origine haïtienne est unique. En fait, elle observe que là où « le racisme anti-immigré se contentait de souligner les différences culturelles et l' "archaïsme culturel" des parents, le racisme anti-seconde génération abhorre la "trop" grande ressemblance culturelle entre cette population et les Québécois de souche » (pp. 100-103). De plus, on observe que l'identité à laquelle s'attachent des Québécois d'origine haïtienne varie selon le contexte spatial et relationnel. Par exemple, à New York, les secondes générations d'origine haïtienne s'identifient soit à la classe moyenne blanche, soit à la classe moyenne haïtienne ou à la sous-classe « Noire » (Clerge, 2014, p. 960). S'identifier à la classe noire dans ce contexte permet de fuir l'identité haïtienne nationale et ethnique de leurs parents, perçue comme hautement stigmatisée (Clerge, 2014, p. 960). Quant aux Haïtiens de seconde génération américaine de la classe moyenne, ils se perçoivent « Noires » dans des espaces à prédominance blanche, « Haïtiennes » dans des espaces à prédominance noire et « classe moyenne » dans leur quartier (Clerge, 2014, p. 972). Au Québec, l'identité « Noire » permet à des Haïtiens de seconde génération de façonner une identité autour d'une communauté internationale dont l'histoire et la culture ont un pouvoir d'influence considérable dans un système raciste (Potvin, 2008, p. 102). Face à des institutions telles que la police et des groupes d'implications sociales, des jeunes ont rapporté que leur identité noire était interpellée. Dans le premier cas, ils se sentaient dominés et immigrés alors que dans le second leur identité ethnoculturelle devenait positivement significative (Dawn & Sarkar, 2007; Potvin, 2008, p. 103).

Dans l'ensemble, l'identité [noire] se pose contre la domination, c'est-à-dire qu'elle incite à retrouver ses racines, à se définir, se « libérer le cerveau » des chaînes posées par le rapport aux « blancs » (Potvin, 2007, pp. 168-170). On pourrait aller jusqu'à insinuer que pour certains cas marginaux, l'identité noire est une forme de contestation, un lieu où il est possible de se débarrasser des inconforts en se détachant à la fois de la culture haïtienne et de la culture québécoise (Lafortune & Kanouté, 2007, pp. 42-43). N'en demeure pas moins que face à la marginalisation et à la diffusion d'images dépréciatives par une machine culturelle et médiatique, les Québécois d'origine haïtienne ont peur d'être enfermés dans une identité négative et se sentent vulnérables à cet effet (Berry & Sabatier, 2010, p. 199; Potvin, 2007, pp. 139-140). De plus, Boukala (2016) rapporte qu' :

[a]u Québec, il est encore difficile pour un jeune [homme ou une jeune femme] d'origine haïtienne de construire sa personnalité par identification, voire par émulation avec un personnage médiatique appartenant à une minorité visible. Les personnages haïtiens sont quantitativement présents dans les fictions, mais font bien souvent l'objet d'une stéréotypie négative ou d'une non-stéréotypie. (parag.42).

Bref, le racisme restreint la liberté des Québécois d'origine haïtienne et certains d'entre eux porteront la responsabilité de cette inégalité en se surpassant ou en exagérant leur individualité pour se distancier de la symbolique négative de l'identité noire (Labelle, 2004; Potvin, 2007, pp. 141,169). Force est de constater que cette population se retrouve dans un environnement social et politique qui fragilise son processus de construction d'une image de soi positive parce que les espaces physiques et médiatiques où ces personnes pourraient voir leurs identités individuelle, ethnique et culturelle reconnues, louangées et respectées sont insuffisants.

Chapitre 2 Méthode

Être chercheuse natif de la communauté à l'étude est un défi et un privilège. C'est un défi parce que la familiarité avec l'échantillon m'éloigne de l'idéal d'objectivité de la recherche scientifique en raison des biais. Et c'est un privilège parce que je possède par expérience une connaissance unique de la population et cela facilite la compréhension du vécu et l'analyse des données. Je me trouve alors pris dans un débat sociologique où les arguments que je soutiens sont influencés par ma position dans la société et par mon vécu personnel (Sayer, 2005, p. 6). La position double que j'ai occupée en tant que participante et chercheuse m'a permis de développer une sensibilité à la réflexivité émotionnelle (Tremblay, 2012), un outil d'observation qui permet de respecter la rigueur imposée par la méthode scientifique en évitant de tomber dans le piège d'être séduit par ma propre importance et par mes propres émotions, et de tomber dans le rôle de « l'expert[e] » (Melucci, 1995, p. 58; Melucci, 1996, p. 388).

2.1 Question de recherche

La volonté de déconstruire les identités raciales a été le point de départ de ma recherche. Je me suis demandée depuis plusieurs années pourquoi des personnes « blanches » m'ont perçu comme une femme « N/noire pas comme les autres ». Pourquoi certains « N/noirs » ont dit que j'étais « comme une blanche » ? Ainsi, dans chaque « tribu », j'ai reflété une image étrangère, sans jamais trouver sol où complètement poser mes racines et ce sentiment de ne jamais être chez soi a fini par créer une frustration, car je ne parvenais pas à trouver une identité stable, à accepter, à comprendre et à valoriser. Autrement dit, il a été difficile pour moi de me définir en tant que femme NHQC². Auprès de personnes culturellement noires, je me sentais différente et auprès de personnes culturellement blanches, je me sentais traître et dévalorisée.

Par conséquent, j'ai entamé un processus de réflexion identitaire où mes expériences et observations personnelles ont servi de preuves pour m'amener à la conclusion suivante : être « Noire » est symboliquement un obstacle au bien-être dans une société blanche en raison du manque de respect qui nous est accordé et être « blanc » est symboliquement une identité hégémonique soutenue par des discours suprémacistes. Expériences qui je le conçoit sont teintées de racisme, car ce système construit et impose des identités qui produisent des rapports de pouvoirs inégaux entre personnes symboliquement racisées. En d'autres mots, même si je ne suis pas « Noire » et ne suis pas « Blanche », ces identités ont tout de même eu une influence dans ma vie, car il y a eu perception que j'étais « Noire » et « Blanche » dans différents contextes et ces perceptions influencent ma psychologie et celles des personnes avec qui j'interagis. De ces faits, « Je » voulais être ni « N/noire » ni « blanche », alors j'ai adopté un discours post-racial prématuré où la couleur de la peau ne définissait plus la valeur sociale d'un individu, mais où les conditions socio-économiques, culturelles et politiques injustes des communautés noires demeuraient une réalité aussi tangible que la réalité des changements climatiques. Partant de la conviction que ma couleur de peau et mon sexe ne devaient aucunement être des obstacles au respect, à la dignité et à une vie sans stigmatisme et inconfort psychologique au Québec et partout dans le monde, j'ai décidé d'examiner la question des identités raciales et ethnoculturelles dans la vie de femmes qui partagent mon identité sociale. L'objectif a été de savoir si ces dernières sont passées à travers des réflexions tumultueuses semblables aux miennes et s'il y a lieu d'exposer l'aspect social de cet enjeu identitaire propre au Québec.

Les discussions sur les femmes NHQC² et leurs conditions sociales au Québec sont quasi absentes de la littérature scientifique.

Alors de telles circonstances m'ont fait réfléchir à des questions qui pouvaient soutenir mon projet scientifique dont les suivantes résumant essentiellement l'objectif de la recherche : comment se définissent et se perçoivent les femmes NHQC² ? Au cours de leur vie dans une société québécoise où l'esprit du nationalisme ethnique est parfois prépondérant et teinté de racisme limitant l'inclusion et la capacité pour ses femmes de faire partie à part entière de la communauté politique québécoise, comment parviennent-elles à être bien dans leur peau ? (Barker 2010, 15) Comment sont-elles traitées par leurs concitoyen.nes québécois.e.s ? Qui sont-elles ?

2.2 Échantillonnage

Les données pour faire cette recherche ont été récoltées lors du travail terrain effectué entre septembre 2016 et 2018 à Montréal, Québec. Le lieu de résidence avait été un critère de sélection lors de la prise de contact avec les organismes, mais suite à des références de personnes clé vivant à l'extérieur de Montréal, j'ai décidé de supprimer ce critère. Aussi, la majorité des participantes résidaient à et avaient grandi à Montréal. Nous ne mentionnerons pas les autres régions de provenance par souci d'anonymat, car plus on s'éloigne de Montréal, plus les communautés haïtiennes sont petites, plus le risque de pouvoir reconnaître une participante est grand. Les critères de sélection ont été du nombre de trois : être une femme, avoir entre 20 et 42 ans, être née au Québec de parents tous deux haïtiens. L'échantillon a été de huit femmes francophones, un nombre qui n'est pas assez important pour émettre des conclusions significatives sur la population étudiée. Néanmoins, ce qui importe c'est l'authenticité et la validité des témoignages qui mettent en lumière la réalité quotidienne de ces participantes. Toutes les participantes ayant répondu au questionnaire de suivi, soit sept sur huit, sont issues de familles prolétaires et possèdent au moins un diplôme universitaire.

2.3 Recrutement

Au moyen d'affiches présentant le sujet de la recherche, les critères de participation et mes coordonnées, j'ai fait la promotion du projet dans différents lieux fréquentés par des membres de la communauté haïtienne à Montréal : une entreprise renommée, trois organismes communautaires et une association étudiante universitaire. J'ai aussi utilisé ma page Facebook, mon réseau personnel et académique en plus d'assister à des événements culturels pour recruter des volontaires. À la suite des entrevues, j'ai utilisé la technique d'échantillonnage boule-de-neige pour que les participantes me réfèrent des connaissances. Chaque organisme a d'abord été contacté par courriel pour m'introduire et présenter brièvement la recherche. Vous trouverez la communication à l'annexe C. Après que les organismes aient démontré une ouverture, je les ai contactés par téléphone pour prendre rendez-vous afin de me présenter physiquement et expliquer un peu plus en détail la recherche et le type de participantes recherchées. J'en ai profité pour remettre une copie de mon affiche de recrutement [annexe C] aux organismes et pour jaser avec des femmes qui étaient sur place. De plus, un message [annexe C] a été préparé pour m'introduire lors des appels téléphoniques où j'ai répondu aux questions des femmes ayant accepté de participer à la recherche et nous avons pris rendez-vous pour l'entrevue. Je leur ai demandé quelle bibliothèque leur convenait le mieux pour faciliter l'accessibilité. Suite à cela, j'ai fait les réservations auprès des bibliothèques concernées pour obtenir un espace de travail clos. Ensuite, l'obstacle majeur rencontré lors du recrutement est le lien avec l'un des organismes communautaires. Je me suis présentée une première fois sans rendez-vous pour connaître le nom de la personne à qui je devais m'adresser pour introduire ma recherche. J'ai rencontré une employée responsable des programmes femmes et elle m'a fait part des politiques de l'organisme en matière de collaboration.

Aussi, elle a spécifié que l'organisme s'attend habituellement à obtenir une reconnaissance ou une visibilité quelconque dans la recherche. À la fin de notre entretien, la dame m'a informé que je devais envoyer un courriel à la direction de l'organisme ainsi qu'à une administratrice afin de me présenter et faire le suivi. Malgré avoir suivi les directives, je n'ai pas eu de retour d'appel après trois tentatives de suivi. Recruter des participantes de cette organisation aurait permis à cette recherche d'être plus représentative de femmes socioéconomiques vulnérables, car le programme pour jeunes femmes soutenait entre autres des personnes en difficulté financière, éloignées du marché du travail et de l'école. D'après une professeure de mon département, le manque de contact dans l'organisation a pu expliquer cet obstacle, car les autres organismes m'étaient connus ou j'y avais des contacts. Toutefois, la supposition ne tient pas puisqu'entre les suivis effectués, j'ai recommandé une amie à ce même organisme pour l'un de ces travaux d'école et elle m'a dit avoir automatiquement eu un rendez-vous avec la direction moins de deux semaines après l'avoir accompagné à l'organisme. Faute d'éclaircissement, j'interprète les silences de l'organisme comme un refus de vouloir participer à cette recherche. Au total, deux participantes ont été référées par un organisme communautaire, deux autres participantes ont été approchées lors d'événements culturels, deux par l'association étudiante, une a été rencontrée lors d'une conférence et la dernière a été recommandée par mon réseau personnel.

2.4 Conversation

1.2.4 Aspects techniques

C'est en septembre 2016 que la recherche a été officiellement annoncée suite à l'approbation du comité Éthique de l'Université Concordia. Les entrevues, appelées conversations, ont eu lieu dès ce moment jusqu'à l'été 2018.

Elles ont duré entre une à deux heures et ont eu lieu dans des salles de travail de bibliothèques sur l'île de Montréal, car ces espaces sont gratuits et assurent la confidentialité des échanges. Une seule conversation a eu lieu chez moi en raison des contraintes de temps. Au total, quinze femmes ont passé une entrevue, de ces quinze, sept conversations tests m'ont servi d'espace d'échange informel permettant une meilleure compréhension des enjeux identitaires vécus par les femmes d'origine haïtienne de diverses générations. De ces sept rencontres, deux ont été menées auprès de femmes de première génération québécoise d'origine haïtienne, la deuxième était composée de deux femmes de seconde génération québécoise. Une conversation a été effacée par erreur et les deux dernières rencontres ont été écartées parce qu'il fallait s'arrêter à un nombre minimum de conversations pour faire une analyse adéquate. En somme, huit conversations ont été menées strictement pour l'analyse. Les participantes ont accepté d'être volontaires et n'ont pas reçu de rémunération. Par contre, de mon budget personnel, j'ai offert des collations dont le taux unitaire ne dépassait pas cinq dollars puisque je n'ai reçu aucune bourse. Ensuite, les participantes ont dû signer un formulaire de consentement pour participer à la recherche. Puis les conversations ont été enregistrées à l'aide d'un enregistreur numérique ayant coûté quatre-vingts dollars à des fins de transcription. La prise de note sur place n'a pas eu lieu parce que je voulais favoriser une écoute non distraite par l'écriture et le souci de ne pas tout mettre sur papier pendant que l'interlocutrice partage son histoire. Je ne doute pas que la pratique de prise de note en tandem avec l'écoute active puisse contribuer à des échanges plus réactifs in situ. Cependant, connaissant mes limites, ne voulant pas négliger l'écoute active offerte à ces femmes et souhaitant m'éloigner le plus possible d'une approche froide où le texte semble plus important que la personne, j'ai fait part de mon malaise avec certaines participantes, et leur ai expliqué que j'allais uniquement prendre en note des questions à poser.

Les conversations ont été planifiées de manière semi-structurée, c'est-à-dire qu'un questionnaire a été préparé non pas pour diriger la conversation, mais pour l'initier à l'aide de questions ouvertes. Laisser la place à l'imprévu, aux questionnements et aux digressions en se détachant du questionnaire a donné la capacité de collecter les éléments significatifs pour les participantes (Holstein & Gubrium, 1995). Les échanges ont eu lieu en français et parfois certaines participantes s'exprimaient en anglais pour traduire une pensée ou les propos d'une personnalité anglophone. J'ai pu conduire les conversations dans ses deux langues officielles puisque je les comprends. Ensuite, j'ai remplacé les noms propres par des pseudonymes afin de respecter la confidentialité. Ce choix a été fait parce que la communauté haïtienne, bien qu'elle soit grande comparé à d'autres communautés ethnoculturelles noires, est bien réseautée et on souhaite éviter que les participantes puissent être identifiées suite à leur propos et descriptions. Les verbatim ont été transcrits par moi sur le logiciel Microsoft Word. Chaque heure de conversation a demandé plus ou moins sept heures de transcription. Le temps de transcription a varié selon la facilité à comprendre les propos des participantes avec l'enregistreur.

Un des inconforts que j'ai ressenti est en lien avec un élément culturel de la communauté haïtienne. D'après mes expériences, les gens de la communauté s'accueillent de manière chaleureuse et ouverte même s'ils ne se sont jamais parlé auparavant. Ce qui occasionne des situations où dès le premier contact, des personnes se donneront la bise par coutume pour témoigner leur rapprochement social. Donc, lors des premières salutations, j'ai décidé de ne pas imposer une formule et de suivre la volonté des participantes en tendant la main à celles qui me la tendait et en faisant la bise à celles qui se dirigeaient clairement vers mes joues. Ainsi, j'ai nettement réduit les possibilités d'offenser une participante qui aurait pu ne pas correspondre aux normes culturelles haïtiennes.

De manière générale, l'inconfort ressenti a été plus grand chez moi quand je ne pouvais pas comprendre la position des participantes par rapport à un enjeu. Cela a occasionné en moi l'impression d'être un imposteur et pour remédier à ces inconforts, j'ai fait l'effort conscient de mieux accueillir ces différences pour éviter de les négliger, l'accent de la recherche étant de dresser un portrait fidèle de leurs témoignages.

2.2.4 Approches directives

Comme mentionné précédemment, interroger des membres d'un groupe auquel on appartient en tant que chercheure a été une expérience nécessitant un minimum de tact pour équilibrer autant que possible le sentiment de familiarité et la perception de devoir maintenir une distance professionnelle minimale. Je me suis alors demandé ce qu'il faudrait faire pour créer un espace où nous nous sentons suffisamment à l'aise et respectées dans nos limites pour que l'on puisse partager nos histoires librement (Riessman, 1987). En réponse, les approches anti-oppressive, afroféministe et intersectionnelle ont fourni des éléments de pratiques utiles. À mon sens, l'approche afroféministe, alimentée par les écrits de Patricia Hill Collins et bell hooks, informe essentiellement la méthodologie de recherche en ce sens où cette recherche vise à mettre en place un espace qui valorise les femmes NHQC² et leurs biographies pour comprendre comment les oppressions sont particulièrement et spécifiquement vécues par elles au quotidien (Charles, 1995, pp.61-62). Cette valorisation s'est exprimée par l'écoute des femmes rencontrées (DeVault & Gross, 2012), une volonté de comprendre leurs points de vue, d'interpréter adéquatement leurs témoignages et de contribuer à la formation d'une conscience collective, car seul il est très difficile de réaliser que nous partageons des expériences similaires. Et c'est à partir de cette réalisation que l'on peut commencer à s'organiser pour réfléchir à des moyens de lutter pour plus de justice.

Après, il m'est arrivé de partager mes points de vue, de répondre aux questions des participantes et même de rire avec elles, ce qui à mon sens en dit long sur le degré d'horizontalité des relations et la volonté de faire de cet espace un lieu où l'essence d'une sororité pouvait émerger. Par ailleurs, cette recherche nous a donné la possibilité de nous affirmer dans l'espace public, de nous raconter en toute légitimité dans un rapport égalitaire entre femmes de même origine ethnoculturelle, tout en n'occultant pas la possibilité que des rapports de forces inégaux aient pu s'installer au cours de processus entre la chercheuse, moi, et les interlocutrices (Best, Butow, & Olver, 2016; DeVault & Gross, 2012). La justice sociale se traduit tout au cours d'une recherche et dans son aboutissement à travers sa volonté d'accorder du respect, du pouvoir d'agir et de la liberté à des individus (Brown & Potts, 2005, pp. 259-260). En tant que chercheuse soucieuse de ne pas créer un environnement oppressif pour les participantes, il a fallu que je sois la première cible de changement, le premier sujet de mes observations et réflexions, pour être certaine que ma voix ne prend pas la place de celles des autres. Pendant ces cinq années, ma perception de mon identité noire a été confrontée, influencée, contestée indirectement par les propos des participantes, tant en entrevue que lors de l'analyse des verbatim. J'ai porté de la colère, j'ai ressenti des frustrations et j'ai fait face à des incompréhensions et à des miroirs en écoutant les récits de ces femmes. Ces conversations ont été une catharsis puisque le processus de recherche en lui-même comme acte politique d'observation et d'analyse de récits m'a donné l'occasion de rencontrer ma peur, une peur paralysante qui m'a habité depuis longtemps, révélant un sentiment d'impuissance provenant lui-même d'une perception négative de mon identité sociale noire. Cette perception trompeuse m'a été inculquée par la diffusion latente et manifeste de discours suprémacistes et racistes autour de moi. Un constat rédempteur et bénéfique pour l'analyse des données qui se doit d'être faite avec le plus de réflexivité possible afin d'être au fait des biais qui peuvent nuire à l'exercice scientifique.

À l'aide des récits de ces femmes, j'ai pu remettre en question et comprendre mes propres croyances, réaliser qu'un complexe d'infériorité s'était installé en moi, enfoui sous une volonté de voir les couleurs du monde s'effacer comme solution au traumatisme causé par les violences racistes dont j'ai été victime depuis l'enfance. Ce sont ces échanges entre femmes ayant partagé des expériences différentes et communes aux miennes qui m'ont aidé à guérir un peu plus, et qui je sais ont aussi bénéficié à certaines. Des participantes ont exprimé après les entrevues qu'elles avaient apprécié passer l'entrevue parce qu'il n'y a pas beaucoup d'espaces pour avoir ce genre de discussion et une en particulier a mentionné que l'exercice était sain en dépit de ces appréhensions. Les données recueillies lors des conversations ont été le produit de processus de co-construction dans lequel les participantes et moi nous sommes influencées mutuellement (Rapley, 2009, p. 308; Tremblay, 2012). De mon côté, le cadre de l'entrevue a eu une incidence sur le contenu des conversations (Rapley, 2009, p. 318) puisque les expériences révélées par les participantes ont tout d'abord répondu aux questions prédéterminées. Pour remédier à cette contrainte, le récit personnel a offert un espace où la subjectivité a primé sur l'objectivité en accordant ainsi une valeur aux expériences, sentiments, perspectives et opinions des femmes interviewées. De leur côté, la souplesse du cadre semi-structuré m'a fait prendre conscience d'éléments nouveaux qui ont aussi nourri le corpus de connaissances produit. D'ailleurs, le récit permet surtout d'observer comment ces femmes « produisent des conversations » sur leur identité et l'inclusion sociale (Rapley, 2009, pp. 317-318). Ensuite, le concept d'intersectionnalité est un outil politique qui soutient la liberté des personnes noires, car il permet aux femmes noires opprimées de nommer la particularité de leurs expériences dans une société où les pensées masculine et blanche imposent une vision du monde rendant extrêmement difficile l'articulation de la pensée des femmes noires (Carastathis, 2016, pp. 46, 57; Crouch, 2010, pp. 1-43).

Développée par Kimberley Crenshaw, l'intersectionnalité est une nouvelle façon de regarder les concepts de genre et de race pour favoriser la solidarité politique et pour sortir des marges la vraie lutte des femmes noires bien souvent rendue invisible par les revendications des femmes blanches et des hommes noirs (Carastathis, 2016, pp. 21, 57, 67). L'argument central de l'intersectionnalité est que des systèmes d'oppression, tels que le sexisme, le racisme et le classisme sont enchevêtrés et agissent simultanément dans la vie des femmes noires. Conséquemment, l'intersection des oppressions transforme de manière qualitativement différente et négative la vie de ces femmes par rapport à l'expérience des femmes blanches et des hommes noirs dans une société multiraciale occidentale (Carastathis, 2016, p. 52; Christman, 2003, p. 30; McIntosh, 1988, p. 12). De ce fait, on encourage une observation holistique du problème qu'est l'inégalité de la femme noire. Bref, voir et comprendre comment diverses structures menacent la liberté des femmes NHQC² est vitale pour leur condition sociale, car cela augmente leur pouvoir de représentation (Crouch, 2010, pp. 1-44). Avec cette approche, je compte pouvoir mieux observer la façon dont les oppressions prennent forme dans les expériences de vie des participantes.

Finalement, cette recherche est anti-oppressive et reconnaît l'intersectionnalité. Dès le départ je suis partie avec l'acceptation que ma vision des enjeux raciaux était très marginale et la compréhension que toutes identités est le résultat d'une construction sociale qui émanent de relations de pouvoirs entre agents sociaux. Par conséquent, il n'y a pas d'unique vérité à trouver, mais plutôt des vérités à observer et à découvrir. Ces vérités sont les expériences de vie des participantes et les connaissances qu'elles ont construites au cours de l'entrevue et qu'elles continuent de construire en dehors de l'espace de recherche (Brown & Potts, 2005, pp. 261-267).

À ma façon, j'ai entamé un pas vers la résistance à l'oppression en reconnaissant nos vulnérabilités et en faisant place aux vérités additionnelles de ces femmes.

2.5 Procédés d'analyse

Les conversations ont été transcrites verbatim, car une correction du langage aurait passé sous silence le fait que la majorité de ces femmes ont utilisé des expressions québécoises, anglaises et créoles haïtiennes pour s'exprimer, un élément considérable pour illustrer l'aspect hybride de leur identité. Une fois les transcriptions complétées, l'analyse a été faite en grande partie manuellement. Cette étape a été importante pour repérer dans les histoires des stratégies d'adaptation identitaire, des incidents discriminatoires ou racistes, l'identification à la communauté politique québécoise comme signe d'inclusion et la signification d'« être » « N/noire ». Le premier élément à avoir été établie après la première lecture de chaque transcription est la perception de l'identité sociale des femmes comparée à leur perception de l'identité québécoise. Ensuite, j'ai accordé une attention particulière à la manière dont les participantes ont décrit la société québécoise. Au départ, l'objectif était d'extraire une définition du système québécois pour chaque participante et je ne suis pas parvenue à atteindre cet objectif parce que les questions posées étaient finalement plus d'ordre personnel que structurel. Donc, j'ai plus été en mesure d'extraire une compréhension de l'expérience identitaire que le Québec, par l'entremise des interactions avec des concitoyens québécois de souche, offre aux femmes NHQC².

Par la suite, les conversations transcrites ont été soumises à de multiples lectures dans le but premier de surligner les passages qui m'ont interpellé particulièrement parce que je pouvais comprendre la réalité exprimée par chaque participante.

Je me suis permise cette approche intuitive parce que j'appartiens à cette population et cela facilite ma compréhension de leurs vécus. Lors de la deuxième lecture des transcriptions, j'ai recherché les passages qui adressaient la perception identitaire du « Soi » racial et ethnique, social et culturel. En fait, les mots « noir.e.s », « blanc.he.s », « Haïtien.ne.s », « Québécois.e.s », « je », « moi », « me », « m' », « nous », « eux », « identité » et toute déclinaison du verbe être ont été utilisés comme repères pour délimiter quels passages étaient pertinents. Une fois les mots repérés, j'ai lu les différents passages en me posant les questions : comment ces extraits reflètent l'identité de la participante ? Qu'est-ce que cette information me révèle au sujet de son identité ? C'est en me posant ces questions que j'ai évalué la pertinence de ce qui était raconté en fonction de la question de recherche. Ces trois premières étapes ont alimenté mon premier résumé d'entrevues. Ensuite, la troisième lecture a servi à repérer des éléments de la théorie sociale de Brown, spécifiquement les stratégies utilisées par les femmes pour se sentir bien dans leur peau. Les relectures subséquentes ont servi à repérer et contextualiser les thématiques récurrentes révélées par l'analyse de fréquence de mots effectuée avec un logiciel d'analyse de texte appelé *Online-Utility* pour calculer la fréquence des mots utilisés. Visualiser les thèmes récurrents de chaque conversation m'a permis de cerner les thèmes significatifs pour les participantes dans le cadre offert par la recherche. (Babbie & Benaquisto, 2009; Text Analyzer, s.d.). Deux options de résultats ont été présentées, les phrases récurrentes et les mots récurrents. Les phrases récurrentes ont été utilisées à titre informatif pour cerner les pensées des participantes, mais cette option n'a pas été concluante puisqu'en général, il y avait peu de phrases significatives. Pour la liste des mots les plus utilisés, j'ai d'abord sélectionné les mots dont l'usage était supérieur à 5 %, c'est-à-dire les trente à soixante premiers mots les plus utilisés. Après, ces mots ont été regroupés en thématique à l'aide d'une grille Excel et je suis retournée dans les transcriptions pour codifier le texte en fonction des cinq thèmes les plus présents par participantes.

Ces codes m'ont permis de faire une comparaison avec mon codage intuitif initial et m'ont permis de porter attention à des éléments que j'ai risqué de ne pas mettre en lumière. Ainsi, j'ai réajusté mes résumés d'entrevues et mes analyses en fonction des grands thèmes sans pour autant négliger les éléments qui me semblaient intuitivement importants pour la recherche. Il est important de noter que ma démarche semi-manuelle comporte des marges d'erreur empiriques parce que mon cerveau humain ne peut faire compétition avec la rigueur mathématique des logiciels d'analyse de texte. Afin de diminuer la présence de biais dans l'interprétation des résultats, j'ai dû tout au long de ce processus de recherche effectuer un travail double sur le plan de l'observation de l'autre et de « Moi » pour m'assurer au mieux de mes capacités de naviguer entre les récits des participantes tout en maintenant une distance émotionnelle raisonnable par rapport à mes réactions.

Enfin, après avoir analysé les conversations, j'ai conçu un questionnaire de suivi qui se trouve à l'annexe afin de compléter l'analyse avec des éléments additionnels qui me semblaient intéressants pour approfondir la compréhension identitaire et pour obtenir les données démographiques manquantes. Ces questionnaires ont été protégés par un mot de passe crypté et envoyés aux participantes par courriel. Les participantes ont été informées encore une fois que les données récoltées demeureraient confidentielles. Sept sur huit des participantes ont confirmé avoir reçu le courriel et sept ont retourné les questionnaires remplis. J'ai renouvelé le contrat d'éthique qui s'est échu en avril 2019.

Chapitre 3 Analyse

3.1 Portraits biographiques

Sheba

Pour Sheba, être bien dans sa peau « c'est se sentir libre, c'est pouvoir être vraiment proche de son instinct, être spontané. Pas sentir aucune forme de pression pour rien. » Cette artiste visuelle avait 28 ans lors de l'entrevue et elle s'identifie comme Québécoise issue de la diaspora haïtienne. Ces œuvres ont été mon premier contact avec elle lors d'une exposition à Montréal. Au Québec, sa famille est constituée de sa mère, son père, ses frères et sœurs. La culture hip-hop occupe une place importante dans sa vie et elle s'implique activement dans sa vie de quartier. En outre, le respect de sa personne passe par la reconnaissance de son identité québécoise, celle de sa place et de sa contribution dans la société québécoise.

Claire

Pour Claire, être bien dans sa peau

c'est de se sentir libre, libre de notre corps, la liberté de tout ce qui est en rapport avec notre corps, de ne pas être esclave de toutes les pressions sociales qui sont assez présentes dans notre société... de rester fidèle à soi-même pour de vrai, de rester authentique.

Lors de l'entrevue, Claire était âgée de 24 ans et elle était étudiante à l'université. Cette femme qui s'identifie principalement à la communauté haïtienne est née au Québec de parents prolétaires haïtiens, a grandi avec eux et a été très proche de sa grand-mère maternelle qui la motivait à connaître la culture haïtienne. Claire est la benjamine d'une famille de trois enfants.

Elle a aussi deux demi-frères et une demi-sœur du côté paternel. Timide, Claire a du mal à prendre sa place dans les espaces où elle gravite, elle ne veut pas être jugée négativement alors elle refoule beaucoup son vécu. Justement, elle est passée à travers plusieurs expériences personnelles et familiales malencontreuses et c'est en choisissant d'être sa priorité qu'elle a pu améliorer sa condition de vie. À ses yeux,

le respect (humain, social) ça doit comporter au minimum deux personnes et c'est le fait de reconnaître que les opinions, les choix de vie, les sentiments d'une personne sont bien présents et existants et qu'il faut les accueillir homme comme femme, enfants comme aînés sans distinction et peu importe la couleur de peau ou les origines. Le respect... c'est mutuel et donc réciproque [...] le respect est un droit [...] tous et toutes méritent d'être respectés.

Enfin, elle est impliquée depuis quelques années dans un centre de femmes et politiquement elle a parfois l'impression que son vote fait une différence, mais en général elle se sent incomplète au Québec et manque de sentiment d'appartenance à cette communauté.

Ife

Pour Ife,

être bien dans sa peau, c'est à la base s'accepter tel que l'on est que ce soit physiquement ou psychologiquement, mais trop souvent nous avons tendance à nous soucier du regard de l'autre, on va donner plus d'importance à comment l'autre nous perçoit que comment nous-même on se perçoit.

Consciente de ses propres mécanismes de dévalorisation, elle a entamé un processus personnel de réflexion pour se libérer du regard des autres. Ife avait 33 ans lors de l’entrevue, elle travaillait à temps plein dans le réseau de la santé et s’identifiait principalement à la communauté haïtienne. Issue d’une famille prolétaire, elle vit avec ses parents, ses quatre sœurs et sa fille qu’elle élève avec la présence partielle du père. Ife est une personne créative qui adore la musique, les antiquités et les « photos qui ont du vécu ». Elle s’implique depuis plusieurs années dans un centre de femmes pour lequel elle a développé un sentiment d’appartenance. D’un point de vue politique, elle pense que son vote fait parfois une différence, mais en général elle est d’avis qu’il manque de visibilité et de représentation des personnes noires. Elle rêve de participer à des projets de développement à l’international et malgré sa gêne, c’est une personne qui aime beaucoup socialiser. Pour Ife le respect c’est « être ouvert aux valeurs, aux coutumes, aux besoins et opinions d’autrui, en ne portant aucun jugement même si cela confronte sa propre conception des choses ». En ce sens, elle souhaite plus d’inclusion des personnes noires sur le marché du travail.

Veronica

Veronica avait 21 ans lors de l’entrevue, elle était étudiante universitaire et s’identifiait principalement à la communauté haïtienne. L’aînée d’une famille prolétaire de deux enfants, Veronica s’est interrogée sur les inégalités de genre qu’il y avait entre elle et son plus jeune frère. Elle aime voyager pour découvrir la beauté du monde, du Brésil à l’Espagne en passant par Charlevoix et au niveau scolaire, du secondaire à l’université, elle a toujours été connue pour son implication sur divers projets tels les galas, l’animation de catéchèse et la présidence d’associations étudiantes. Des ambitions professionnelles, elle en a eu plusieurs. Elle a voulu

devenir pharmacienne, politologue et elle s'est finalement orientée vers la gestion. Par ailleurs, Veronica ne croit pas avoir une influence sur la politique au Québec lorsqu'elle vote, elle perçoit plutôt une fermeture et du mépris envers son groupe social. Bref, à ses yeux, le respect qui se définit par les bonnes manières, la « politesse [et] compréhension » sont nécessaires au vivre ensemble.

Patricia

Patricia avait 22 ans lors de l'entrevue, elle étudiait en études féministes et s'identifiait principalement à la communauté noire tout en accordant une importance à sa foi chrétienne. Aînée d'une famille prolétaire de deux enfants, elle a « eu la chance d'être élevé par [une] famille élargie soit avec [sa] grand-mère maternelle [s] es tantes [s] on cousin [s] on frère et plus tard [s] es cousines biologiques et adoptives. » En fait, en raison du travail, ses parents étaient souvent absents durant l'enfance de Patricia et ils ont divorcé lorsqu'elle a commencé l'école secondaire. La vie de Patricia a essentiellement tourné autour de quatre concepts: « lékol (l'école), légliz (l'église), lakay (la maison) et les livres. » Quatre « L » comme elle l'explique, qui lui ont contribué à son évolution. Bien qu'elle n'ait jamais l'impression que voter fait une différence, à l'université, Patricia s'engage activement dans plusieurs associations étudiantes noires africaines et caribéennes et féministes pour contribuer positivement à son groupe social. L'éducation joue un rôle social important dans sa vie puisque tant et aussi longtemps qu'elle n'aura pas terminé son baccalauréat, elle sera perçue comme une enfant dans la communauté haïtienne.

Ayant une identité biculturelle, elle a souvent eu l'impression d'être victime de préjugés et de ce fait pour elle, le respect c'est

d'être capable de considérer la divergence de l'opinion, l'identité d'autrui sans le faire sentir comme un indésirable dans la conversation. C'est reconnaître l'unicité de l'autre dans sa totalité.

Kim

Pour Kim, être bien dans sa peau « c'est de se définir pour soi et par soi comme a dit Audre Lorde² donc euh... parce qu'elle disait, otherwise you are going to be crunched up in other people's definition of what you should be ». Elle avait 23 ans lors de l'entrevue. Elle poursuivait des études universitaires en langues étrangères et travaillait à temps plein. Elle est la fille d'un couple d'anciens militants communistes et intellectuels prolétaires haïtiens et elle s'identifie principalement à la communauté noire. Kim est passionnée de Lettres, elle est une « wordsmith », poétesse, académicienne, linguiste, essayiste, mais au-delà de ces titres, elle se redéfinit incessamment, son identité est fluide, positive et non catégorisable. Elle est queer. Ensuite, Kim a toujours l'impression que son engagement politique fait une différence. Son vote équivaut à une voix entendue et d'ailleurs, elle étend sa voix au moyen de plate-forme médiatique où elle milite pour déconstruire la réalité sociale et promouvoir un regard critique face à la société., le tout en habitant « the interstitial spaces of philosophical, spiritual, ideological, political, culture, gender, racial fluidity », car il y a du racisme au Québec et il faut lutter contre les inégalités.

² Audre Geraldine Lorde est une femme de lettres et poétesse américaine noire, militante féministe, lesbienne, engagée contre le racisme. En tant que poétesse, elle est connue pour sa maîtrise technique et son expression émotionnelle, ainsi que pour ses poèmes exprimant la colère et l'outrage envers les injustices civiques et sociales qu'elle observe tout au long de sa vie. Ses poèmes et sa prose sont centrés sur les questions des droits civiques, le féminisme et l'exploration de Harlem l'identité féminine noire. (Wikipedia, n.d.)

Kim est consciente de ses opportunités dans un monde blanc et ce à quoi elle tient c'est de ne pas être « touted as the White privilege-enhancing tokenized Black cis nice girl », un piège à éviter pour ne pas contribuer au racisme. Enfin, d'après elle, le respect c'est « [d]isagreeing without judging. Listening without being offended. »

Isabelle

Pour Isabelle, être bien dans sa peau c'est « de se sentir bien, de ne pas avoir à changer quelque chose en [s]oi ». Lors de l'entrevue, elle avait 37 ans, travaillait à temps plein et s'identifiait principalement à la communauté haïtienne. La culture haïtienne est centrale dans sa vie. Issue d'une famille prolétaire, elle est l'aînée d'une famille de deux enfants, elle a aussi grandi avec d'autres membres de la famille élargie. Quoique ses parents aient travaillé dans des manufactures pour subvenir aux besoins de la famille, ils ont toujours hautement valorisé l'éducation, surtout sa mère qui lui rappelait que son premier mari devait être son « diplôme » universitaire. Après avoir décroché ce diplôme, elle a été travailleuse autonome, s'est mariée et est devenue mère de deux enfants. Enfin, pour Isabelle, le respect c'est « [t]raiter l'autre comme j'aurais aimé être traité et respecter les limites de l'autre. » Cependant au Québec, elle perçoit un manque de respect envers les communautés noires. De ce fait, elle est d'avis qu'il faut

cesse [r] de parler des noirs comme s'ils ne faisaient pas partie de la société et comme si les choses négatives qu'on dit sur les noirs ne [leurs] font pas mal et ne [les] affectent pas. Souvent dans les médias on entend dire qu'il y a de la discrimination au Québec, mais que ce n'est pas si pire. [Isabelle aimerait] qu'on s'arrête un instant pour réfléchir sur l'impact que peut avoir la discrimination... sur... les communautés noires. Peu importe le niveau de discrimination ou de racisme, ça affecte [les Noirs. e. s] et [leurs] fait mal.

De manière générale, elle n'a jamais l'impression que son vote fait une différence.

Martine

Martine a été rencontrée pour la première fois lors de l'exposition de ses œuvres d'art à l'université Concordia. Elle avait vingt-cinq ans lors de l'entrevue et vivait en Outaouais. Voici son histoire :

I am a visual artist that has lived in Gatineau for most of my life. Spending all my youth in a predominantly white neighbourhoods definitely had an impact on my upbringing. Forming my own identity was constantly challenged by my racist surroundings. Passive comments about what I should identify with or look like didn't always come from my white counterparts, black folks also had a mouthful about me not being black enough. In results of this, I studied psychology and visual arts in CEGEP and University to inform my practice as much as possible. Art was always a passion of mine and as much as I wanted to understand the ways of the world, I can never let go of this passion of mine. Studying outside of Quebec was essential after completing a few classes in CEGEP. Teachers were hindering my growth and I needed to be exposed to a wider range of variety, I wanted to be around people and things that didn't remind me of the sheltered mindset of the French Quebecers. Psychology and anthropology helped me understand how people and groups function as society but it didn't push me forward in the direction I wanted to. That knowledge helped me in an important time of my life but I didn't want to take it any further after CEGEP. It was mostly important for me to understand human behavior, environmental/social impact as a whole to inform my experience as a black woman and creative. University opened a lot of doors to my mind and helped me stretch

my thinking beyond what I was used to. I was labeled all the terms in the world that don't apply to who I was back then and the person I am today. These labels were projected onto me and for a long time I identified with these. Only to realize later in life that those labels never defined my being. Letting go of the labels helped me flourish in my practice and apply layers to my artwork. The message I try to showcase in my art is confidence, black identity and self-love. I've been creating since elementary school and was constantly surrounded by art and music due to my parents being creatives themselves. I've had my work showcased in galleries in Gatineau & Ottawa. I performed live in Ottawa & Toronto where I created artworks from scratch in front of an audience. I have also done illustrations for books (published and not yet published). It is just the beginning but becoming a mother is another layer that has been added to the list of labels I identify with and it only gets richer from this point forward.

3.2 Présentation des observations principales

En général, pour être bien dans leurs peaux, les participantes ont mentionné avoir besoin de liberté et de ressentir qu'elles peuvent être authentiques. Les fondements philosophiques des sociétés nord-américaines sont principalement enracinés dans l'idéologie libérale kantienne qui a pour idéal de liberté individuelle l'émancipation/autoréalisation. Ceci étant dit, il est important de clarifier que cette idéologie a été développée par Immanuel Kant, un penseur qui soutenait la mise en esclavage des africains et des afro-américains, car une entreprise morale à ses yeux. De ce fait, je suis consciente que cette idéologie ait soutenu la condition inégalitaire des personnes afro-descendantes en Amérique, mais puisque les femmes NHQC² sont désormais formellement égales aux autres membres de la société, je soutiens que la réalisation de soi ne devrait pas leur être une utopie (Losurdo, 2011, pp.136-138).

La réalisation de soi nécessite a priori d'être une personne autonome libre, c'est-à-dire qui a la volonté de déterminer le cours de sa vie dans le but de contribuer positivement à la société (Barak, 368; Fenderico 2019, p. 205). Pour être libre, il est donc nécessaire de s'affranchir de toute forme de contrainte qui pourrait s'immiscer entre une personne et son projet d'émancipation/autoréalisation (Stevenson, 2006, p.490). On devient ainsi, théoriquement, maîtresse de sa destinée, maîtresse chez soi. Cependant, le projet d'émancipation/autoréalisation dans une société québécoise nationaliste, pluriculturelle dans un Canada libéral est beaucoup plus difficile à atteindre pour des femmes NHQC², car les oppressions qu'elles subissent, aussi subtiles soient-elles, menacent leur liberté (Baeza, 2012, p.111 ; Fenderico, 2019, p.205). L'exploration menée auprès des femmes interviewées m'a permis de faire le portrait de leurs expériences identitaires au Québec et leur potentiel d'émancipation/autoréalisation. Le présent chapitre servira à exposer leurs voix.

1.3.2 Être : L'identité N/noire

Perceptions positives

Toutes les participantes acceptent leur identité noire, mais elles n'ont pas toutes la même définition d'être noire. Que celle-ci se rattache à l'histoire d'Haïti, de l'Afrique, à un mouvement social ou à un critère biologique, les femmes rencontrées parviennent toutes jusqu'à un certain point à se sentir bien dans leur peau au Québec. Pour la majorité d'entre elles (Patricia, Sheba, Veronica, Claire et Martine), être noire est une source de « fierté ». Toutefois, une participante se démarque du lot avec une vision très optimiste de son identité noire.

En effet, pour Patricia, être noire représente « [...] un vent de changement [...] [qui] vient contribuer d'une certaine manière à un Québec plus florissant, plus dynamique, plus ouvert [...] ». À ses yeux, le Canada et le Québec sont des endroits où elle « a l'opportunité... d'accomplir [s]es rêves [...] », en plus d'avoir accès à des ressources pour les concrétiser. Cette accessibilité témoigne, selon elle, de l'amélioration de son statut de personne noire et de ce fait elle a l'impression de vivre un « effet nuage », une sorte d'oxymore identitaire. Elle explique :

J'pense qu'il y a le côté que j'sois pas caucasienne, que j'sois pas blanche, mais que j'ai l'opportunité d'être dans la même catégorie niveau de vie, expérience de vie [...] [que] mon amie [Betty]. [...] On est dans la même situation, dans la même catégorie. C'est juste la différence qu'elle est blanche, c'est tout. La différence que j'sois noire, l'effet nuage c'est que j'ai toutes les mêmes opportunités que [Betty] puis, mais y a le fait que j'sois noire en même temps [...] le fait que j'sois noire et que j'ai toutes ces opportunités-là, j'me sens privilégiée d'une certaine manière [...] c'est comme si j'étais dans un espace indéfini[...]

Les autres participantes ne perçoivent pas le système québécois de manière aussi légitime que Patricia, mais elles reconnaissent la possibilité d'améliorer leur condition de vie si elles fournissent suffisamment d'efforts. D'après Kim, « si quelqu'un a les bons outils pis la bonne contextuelle pour être capable d'être fière d'être noire, d'être femme noire [elle] pense qu'on a un espace qui est assez sécuritaire pour le faire [à Montréal] » comparée à des villes États-uniennes où le racisme anti-noir.e est plus agressif et explicite. Aussi, comparée à d'autres villes du Québec, Montréal et sa nature pluriculturelle constituent un « safe space » pour quelques, car elles peuvent y exprimer leur identité. L'exposition significative à une population qui leur ressemble offre aussi une expérience de « safe space » pour l'identité.

D'ailleurs Ife et Veronica ont démontré posséder une bonne estime personnelle en raison du fait qu'elles aient rarement été exposées au « regard blanc », un regard construit pour avilir les personnes noires (McCune Jr. & Mulkey, 2019, p.200). En fait, elles ont grandi dans des quartiers et des écoles à prédominance noire haïtienne ou multiculturelle et cela semble avoir avantagé leur développement identitaire. D'ailleurs, Ife souligne ne « [...] pas vraiment [avoir] vécu des actes de racisme dans [s] a vie, anyway parce qu'[elle était] souvent avec des blacks de toute façon. » Sheba aussi a mentionné l'impact positif sur sa capacité d'expression de soi qu'a eu le fait de se retrouver dans un espace où la population majoritaire était noire. Sa participation au festival « Afropunk » lui a permis de ressentir un « relâchement » dont l'éloignement du « regard blanc » serait la cause. Pour Martine, c'est aussi à l'extérieur du Québec qu'elle a cultivé une meilleure relation avec son identité noire dans un contexte majoritairement blanc. En effet, les gens de l'Ontario lui ont semblé être plus ouverts à la diversité. De plus, c'est dans cette province qu'elle a pu faire « [...] des activités [...]qui [lui]montraient [that] being black is being comfortable in your own skin [...] ». Elle ajoute :

...[q] uand j'ai été au secondaire, quand j'ai commencé a avoir des amis du côté ontarien, c'est la que j'ai commencé à être perçue comme exotique donc it was like being black [...] [is]a fantasy.

En somme, pour plusieurs participantes il y a des espaces au Québec qui favorisent la perception positive de leur identité noire.

Expériences négatives

De manière générale, le racisme anti-noir.e porte atteinte à l'image de l'identité des participantes par l'entremise de préjudices et une in/visibilité sociale qui démontrent le manque de respect dont elles sont la cible (Jackson et als, 2001, p. 59). Dans la partie suivante, je présenterai comment ces mécanismes opèrent dans la vie des femmes rencontrées et les stratégies qu'elles ont mises en place pour résister à ces situations. Bien que je n'ai pas perçu de colère dans leur partage, il y avait indéniablement un profond sentiment de mécontentement face aux injustices et iniquités auxquelles elles ont fait face ce qui explique les actes de résistance.

Préjudices

Les environnements professionnels et scolaires, les lieux publics et la communauté ethnique sont les espaces où des participantes ont été la cible de préjudices. Au cours de son entrevue, Isabelle raconte avoir été discriminée sur le marché du travail et elle a compris de ces expériences professionnelles que les femmes noires ne sont « pas nécessairement acceptées » au Québec comme. À cet effet, les récentes statistiques sur la population noire au Canada illustrent que les femmes noires sont doublement discriminées sur le marché du travail (Benessaieh, 2020). Un fait soutenu par la majorité des participantes lors des entrevues. Elle raconte :

C'est pas toujours facile de se faire accepter dans son milieu professionnel [...] je suis avocate de formation et j'ai toujours été parmi les meilleures dans mon parcours académique. Mais dans la recherche de stage sur le marché du travail, mes compétences n'étaient plus tenues en compte, ça m'a pris dix-huit entrevues avant de trouver mon stage. La plupart des gens, ça ne leur prend pas dix-huit entrevues [...] dix-huit fois on a trouvé mon cv intéressant, mais une fois en entrevue, on a dix-huit fois pas voulu de moi [...]

[les Québécois de souche d'origine ne vont] pas naturellement choisi [r] une femme noire... comme [professionnelle]... ça prend beaucoup pour que d'autres personnes veut nous (femmes noires) faire confiance [...] si ils cherchent par exemple sur internet pis qu'ils voient une femme noire comme moi, foncée, qui a pas les cheveux bouclés pis le teint pâle versus une femme blonde souriante, ben c'est elle qu'ils vont choisir tout simplement parce que elle leur ressemble [...]

Kim fait aussi allusion au fait qu'« être [une femme] noire c'est toujours un désavantage, c'est toujours un handicap... » parce que le traitement qui lui est réservé en société est spécifiquement différent et c'est ce qui la pousse à s'identifier en tant que « négresse », un terme péjoratif rappelant que les inégalités raciales sont encore présentes dans la société québécoise (Jackson 2001, p.58). Elle partage :

j'faisais du bénévolat à un moment donné pis je trouvais que les gens étaient racistes dans mon environnement, j'tais la seule noire là-bas c'était juste des Québécois de souche... Et puis je trouvais ça bizarre parce que j'étais dans le communautaire et puis la tête de l'association c'était un gai, donc moi j'me dis t'es déjà une minorité, t'as vécu une forme d'oppression, j'm'attendais pas à être traitée comme ça. Pis quand le traitement raciste, c'était vraiment pernicieux, c'était pas forcément apparent. On va dire c'est juste des interactions, ah vous autres les Haïtiens trois petits points, pis les autres entendaient ça pis pour eux c'était normal, mais moi j'trouvais pourquoi quand il me parle il a un registre de conversations différent de quand il va s'adresser aux autres blancs là-bas.

Pis pendant un temps j'ai juste rien fait parce que j'voulais être accepté fais que j'allais sourire pis rire, mais à l'intérieur ça m'énervait.

Ife rapporte avoir expérimenté du racisme anti-noir.e sur le marché du travail en plus de se sentir « intimidée » quand elle travaille avec une majorité de personnes blanches :

[...] j'avais travaillé dans un camp d'été à [nom de ville] [...] y avait une place où ce que tout le monde allait pour aller fumer, mais la c'est ça, finalement je décide d'y aller [...] Là pour m'intégrer je rentre pis quand j'arrive, il y a trente-quatre paires de yeux qui me regardent... Y a quasiment comme un moment d'arrêt, pis là j'dis : Allô ! Et on me répond : Ah mais tu sais on a pas le droit d'être là... (elle répond) euh ben vous êtes trente-quatre là... puis ils répondent : Ben... On a pas le droit d'être là, puis j'suis comme (hésitation) OK !...Finalement, j'ai juste rebroussé chemin pis j'suis partie. T'sais, ils sont trente-quatre pis justement personne a essayé de me défendre pis la fille qui a dit ça elle était un peu la leader négatif, mais par la suite y a d'autres personnes qui sont venues me voir, ils se sont pas excusés, mais ils ont essayé d'être gentils avec moi alors finalement à la base c'était un rejet [...]

À l'école, Véronica et Martine ont été victimes d'intimidation à caractère raciste et ces événements leur ont fait comprendre que les Noirs « ne sont pas bien vus » ou qu'ils sont de « same color as shit » au Québec. Par conséquent, Véronica est désormais vigilante et méfiance envers les personnes blanches qui d'après elle « peuvent te backstab à n'importe quel moment ». Cette méfiance est une réaction jugée normale lorsque l'on est l'objet de microagressions systématiques dans un environnement majoritairement blanc appelé « white space » où l'on est en minorité ou seule (Blosser, 2019, pp.55-56; Superson, 2009, pp.78-79).

De son côté, ayant été l'une des seules élèves noires durant son parcours scolaire quand elle était enfant, Martine raconte qu'elle n'allait pas chercher de l'aide lorsque ces incidents survenaient parce qu'elle avait l'impression que les enseignant.e.s blanc.he.s n'allaient pas comprendre sa situation et ne pourraient donc pas la protéger. À ce sujet, Maynard (2018, pp.283-284) explique que les enfants noirs au Canada sont invulnérables dans l'esprit collectif parce qu'on a socialement construit le concept de l'enfant noir comme un objet ne nécessitant pas de protection, car insensibles à la douleur et cette perspective est un legs de l'époque esclavagiste. Ensuite, Patricia raconte avoir été victime de racisme anti-noir.e dans un lieu public quand un monsieur l'a interpellé en disant « [...] esti d'nègre c'ta cause de vous genre les immigrants qu'on a plus d'job [...] ». Ce qui est intéressant avec la façon dont Patricia décrit cet événement c'est qu'elle ne se sent pas directement visée par l'attaque, car l'agresseur a utilisé le terme « immigrant ». Elle dit «...c'tait pas envers moi comme tel qui s'obstine, mais vraiment envers les immigrants t'sais.. c'tait pas envers moi comme tel... ». Cependant, le mot « nègre » a aussi été utilisé, mais elle ne le souligne pas. J'interprète alors qu'elle s'est dissociée de l'attaque. D'ailleurs, ce comportement corrobore son attitude envers le racisme anti-noir.e. À ses yeux, elle ne « peut pas dire [que le racisme soit] aussi flagrant et aussi présent qu'à l'époque de [s]a grand-mère », il est plus « low key », discret, moins visible. Selon Brown (1986, pp.551-556), en adoptant une telle perspective, Patricia se met en position pour percevoir moins d'injustices parce qu'elle se compare à une situation qui était pire que la sienne au lieu de se comparer à une situation qui soit plus avantageuse.

Enfin Sheba ne raconte pas avoir vécu d'incidents racistes, mais elle a expérimenté du colorisme. Elle a mentionné qu'au sein de la communauté haïtienne, « y a des gens noirs qui sont clairs et [...] qui ont quand même ce sentiment de supériorité » face à d'autres noirs.

Cette intervention de Sheba est intéressante parce qu'elle semble refléter le contexte socio-économique haïtien où la classe dirigeante est majoritairement composée de gens d'affaires et de grands industriels qui sont mulâtres ou créole d'origine européenne (Charles, 1995, p.144). La société haïtienne étant héritière des dynamiques de pouvoirs coloniales, étant généreusement stratifiée en ce qui concerne la race/couleur et ayant une distribution des ressources honteusement inégalitaires, il n'est pas surprenant qu'en général des rapports de subordination y soient maintenus entre population claire et foncée. D'ailleurs, Sheba poursuit avec une histoire plus personnelle au sujet de l'impact du colorisme dans sa vie :

Dans ma famille, mon p'tit frère qui est plus clair que moi, depuis qu'on est petit j'ai l'impression qu'il a un sentiment de supériorité par rapport aux personnes foncées... Ces amis sont tous de la même couleur que lui, pis les filles qu'il va checker ne seront jamais plus foncées que lui. Pis t'sais, de grandir ensemble pis d'être à l'aise de dire : Hein cette fille-là est trop foncée comme yark ! Et que ta sœur est de cette couleur-là, j'me demande d'où ça, ça peut venir [...]

La blancheur ou la pâleur d'une femme est un capital social dans plusieurs cultures et dans la communauté haïtienne. En fait, de manière générale, les femmes claires sont plus désirables parce qu'elles ont leur a conféré une grande valeur faisant d'elles l'objet de transaction sociale pour des mariages et la reproduction d'une race-ethnie supérieure au sein de la société haïtienne (Charles, 1995, p.144). Cette distinction entre une personne noire « foncée » et non foncée, Isabelle et Ife la soulève parce qu'elles remarquent que les médias n'affichent pas de femmes noires foncées, mais plutôt les femmes métisses ou au teint clair « ... parce qu'il paraît que c'est ça le standard intéressant... » [Isabelle].

De ce fait, toutes les femmes NHQC² ne font pas face aux mêmes types d'oppressions. Les femmes NHQC² foncées, sont sujet à une dévalorisation sociale à l'intérieure et à l'extérieure de leur communauté ethnoculturelle.

L'Invisibilité d'Une Minorité Visible dans la sphère publique et médiatique

L'invisibilité sociale est vécue comme une expérience inconfortable et le racisme anti-noir.e est une culture qui renforce cette invisibilité en accordant des privilèges aux personnes blanches. (Cooley et als, 2018) Comme le décrit le personnage principal du roman *Invisible Man*, je suis d'avis que dans un tel système, les personnes noires sont invisibles parce que la population dominante n'est pas apte à vraiment les voir comme des personnes dignes de respect (McCune Jr. et Mulkey, 2019). En revanche, la société voit à travers les femmes NHQC², à travers l'image qu'elle veut avoir d'elles pour satisfaire leur propre estime. À la suite de conversations entretenues avec les participantes, elles m'ont indiqué qu'un manque de représentation des noir.e.s dans diverses sphères de la société, une compréhension essentialiste de l'identité noire et les représentations négatives de cette identité font obstacle à la construction de leur image positive. D'ailleurs, pas plus tard qu'au mois de février 2021, un article du *Le Devoir* rapportait le «manque de diversité» dans une publicité gouvernementale à l'attention des travailleurs et travailleuses dans le système de la santé. L'article a mis en lumière le fait que plusieurs employé.e.s du système de la santé sont issu.e.s des minorités visibles, mais ils sont invisibles dans l'annonce, donnant l'impression à la population québécoise que ce ne sont que des personnes blanches qui contribuent aux efforts pour atténuer les effets de la pandémie COVID-19. Situation qui s'apparente à la polémique autour du manque de diversité dans une autre publicité gouvernementale pour souligner le 375e anniversaire de Montréal, comme quoi les divers paliers gouvernementaux n'apprennent pas de leurs erreurs (Zahal, 2021).

Aussi, en 2015, Isabelle Racicot en entrevue au Journal de Montréal explique aussi que le Québec est carencé en terme de représentation médiatique des personnes noires comparé à ce qui se passe aux États-Unis (Lemieux, 2015). Les conséquences d'un tel contexte systémique sont dommageables pour leur estime de soi, car l'identité de référence, celle du groupe dominant, s'impose comme une norme influente qui provoque une remise en question de leur identité noire. D'après plusieurs participantes, les médias télévisés diffusent un modèle de beauté qui leur est inatteignable et qui contribue à leur manque d'estime (Thompson, 2009, p.841). À cet effet, Isabelle s'est aperçue qu'être une femme noire « foncée », « négroïde » est une image qui s'éloigne considérablement de la norme occidentale et par conséquent elle n'« existe pas dans la place publique ». D'ailleurs, l'article *Denying diversity : Perceptions of beauty and social comparison processes among Latina, Black, and White women* soutient le fait que l'image du corps des femmes influence leurs expériences sociales et comme le corps de la femme noire ne correspond pas au standard culturel, il sera considéré comme indésirable dans la culture populaire, ce qui à la fois démontre le racisme qui s'infiltré dans la notion d'esthétisme (Poran, 2002). Dans la même ligne d'idée, Ife ajoute qu'elle souhaite « une meilleure visibilité [médiatique pour une] femme noire avec ses cheveux naturels, une femme noire foncée, pas juste la femme grimelle [...] ou métissée [...] » Contrairement à Claire, Ife et Sheba, Isabelle n'a pas été influencée par les images de la femme blanche. De son côté, Sheba a partagé qu'enfant elle avait ressenti le désir de ressembler à des personnes blanches, car sa chevelure crépue avait provoqué chez elle un sentiment d'altérité :

[j'] ai remarqué que mes cheveux n'étaient pas la norme, j'avais voulu avoir des cheveux plus longs, qui vont dans le vent (rire). Tout ça, t'sais que tu vois comme tout le temps, partout là.

Le cheveu crépu de type négroïde n'échappe pas au jugement dans la culture occidentale, mais aussi face aux standards de la féminité hors du contexte africain subsaharien. En général, ce type de cheveux est mal perçu parce qu'il s'éloigne de ce qui est considéré comme la norme et il attire souvent une curiosité désagréable qui soumet les personnes noires à des expériences non respectueuses de leur intimité telle que l'illustre la pièce de théâtre *Touche pas à mes cheveux*, écrit par Jessica Beauplat, une femme québécoise d'origine haïtienne (Beauplat, 2019; Thompson, 2009, p. 839) Pour sa part, Ife a partagé sa crainte présente d'être « moins attrayante si [elle n'a] pas [des faux cheveux] » parce que cela pourrait faire une différence par rapport à la façon dont les gens la percevraient au travail. Ce souci de désirabilité est commun chez les femmes, mais pour les femmes noires, la volonté d'être désirable est particulière puisque le cheveu crépu « afro » est un indicateur de bas statut socio-économique, un motif de rejet social et pour être désirable, il faut donc à ces femmes une dénaturalisation de leur corps (Thompson, 2009, pp.839,843, 854). Elle explique :

J'ai cette pression-là. Moi, je mets des greffes pis j'suis pas prête à ne pas en mettre [...] il y a une pression de la société qui fait en sorte... j'vais mettre des greffes et autres, mais je peux pas avoir mes cheveux naturels. Justement on est rendu un peu esclave de ça [...], mais ça reste quand même un besoin [...] j'ai encore une conception de "je suis belle avec ça !" (extension capillaire) ou "je me sens confiante ou belle avec ! [...] alors oui, à ce niveau-là quand tu parlais de ce qu'il fallait pour que je me sente bien à 100 %, ben que j'aborde mes cheveux naturels sans crainte de jugement et de pression [...] pis t'sais, ma mère à un moment donné elle voulait pas sortir avec ses cheveux naturels pis j'l'a chicanais, mais finalement j'ai reproduit la même chose, alors je pense qu'on a du travail à faire là-dessus [...]

La façon de porter la chevelure, soit naturelle, permanentée ou avec des extensions, peut être un indicateur d'acceptation ou de rejet de soi pour des femmes noires, car les standards de beauté occidentaux ont souvent signalé une dépréciation des caractéristiques physiques des femmes 'négroïdes', menant certaines d'entre elles à vouloir ressembler aux femmes blanches (Ellis-Hervey, 2016; Thompson, 2009, p.838). Ife, comme d'autres femmes noires, se retrouve alors devant un dilemme : porter ses cheveux naturels pour une prise de pouvoir sur soi ou porter de faux cheveux d'allure caucasienne pour se sentir acceptée par autrui. D'après Martine, ce dilemme fait obstacle à la liberté, car elle est d'avis qu'une femme noire ne devrait pas avoir à se questionner ou à être questionnée sur sa chevelure. Pour Kim aussi le rejet de la culture africaine dans certains espaces est un obstacle à sa liberté d'expression et il limite ses chances professionnelles. Elle explique qu'elle ressent la pression à devoir être 'whitewashed' quand elle cherche un emploi, sans quoi on lui fermera la porte (Roderique, 2017). Ici, le « White washing» fait référence à une pratique de blanchiment des images, des attitudes ou comportements des personnes noires ou de leur représentation afin de se faire passer pour des personnes moins noires. Le processus moral implicite dans l'acte de *white wash* est le fait de rendre meilleur ou vertueux l'objet ayant été blanchi. L'article *How black women were whitewashed by art* présente un exemple de white washing dans le domaine des arts (Smith Galer, 2019) Effectivement, cette problématique est rencontrée par d'autres femmes noires qui se voient dans l'obligation de nuire à leur santé pour être acceptées. D'ailleurs, au cours de son entrevue Claire a mentionné son désir d'enfance de ne plus être noire comme le souligne les extraits suivants : «[...] j'voulais vraiment être blanche [...]», «[...] je voulais vraiment avoir la peau blanche, le nez un peu plus fin [...]», «[...] j'demandais est-ce-que c'était possible de me payer une opération pour me faire allonger un peu le nez, puis mon nez est trop gros [...]».

Ces passages démontrent le rejet de soi que Claire a dû endurer pendant une période de sa vie, un mal-être ressenti par des femmes noires qui sont une minorité numérique ou symbolique, sans alternative cognitive, dans une société où le modèle de succès est la population blanche (Thompson, 2009, p. 845). Cette circonstance peut avoir des impacts dommageables sur l'estime personnelle des femmes noires comme l'a démontré Claire. Revenir sur son expérience me permet d'aborder le problème du blanchiment du corps, une pratique dite esthétique qui se résume principalement à l'usage de produits toxiques éclaircissant ou à des chirurgies plastiques pour affiner des traits physiques. Ce phénomène concerne des femmes noires en Afrique et en Amériques qui veulent répondre à une norme et être désirables, car pour certaines, la désirabilité est ce qui augmente les chances de se marier ou d'obtenir un emploi donc d'avoir une sécurité économique (Apuke 2018). Lorsque des femmes noires blanchissent ou remodelent leurs corps pour se rapprocher de l'image de la femme blanche, ce qui les distingue de Claire, c'est qu'elles passent véritablement à l'action pour tenter de « exit » de leur groupe social. Il est à noter que l'« exit » ne sera jamais totale en raison des limites biologiques, mais l'essence du problème est le même, être une femme noire dans un monde blanc c'est vivre avec l'impression de ne pas être digne de respect, c'est de vivre dans un environnement qui ne valorise pas notre identité et pour trouver l'amour ou le respect de soi, certaines cultiveront l'idée de quitter leur groupe en usant de moyens chimiques ou culturels comme Kim l'avait mentionnée antérieurement. Mais le blanchiment ne se fait pas que sur le corps, comme l'ont soulevé Kim et Ife d'autres participantes. Il se pratique aussi dans la façon de s'habiller, de manger, de bouger, de parler, de se coiffer, de socialiser (les gens avec qui l'on se tient) et autres comportements qui servent à ressembler à la population blanche.

Ce phénomène est en fait soutenu par le discours du « respectability politics » qui a pour rhétorique l'acquisition du respect pour les personnes afrodescendantes noires par l'adoption de comportements « respectables » et implicitement associés à la culture blanche néolibérale (Harris, 2014; McCune Jr. & Mulkey, 2019, p.201).

En somme, l'absence de modèle noire ou l'invisibilité de cette population dans la sphère publique d'un système majoritairement blanc peut provoquer une baisse d'estime de soi chez des filles et des femmes NHQC² qui les poussent à vouloir ressembler à la majorité ou à affirmer leur différence.

Représentation négative, images et stéréotypes de la femme noire : Problème d'autonomie

D'après les participantes, les images de femmes noires qui circulent dans les médias et dans la conscience collective sont souvent dévalorisantes. De plus, un consensus social se forme autour de ces images contribuant à les sous-estimer dans le réel. Je rappelle que l'être noire comme objet arriéré et sans moralité est un produit du système esclavagiste ayant eu pour but de dénigrer des Africains à des fins d'exploitation. référence. Les témoignages des femmes laissent entendre que ce « regard blanc » qui dévalorise l'être noir. e continue de poursuivre ses opérations dans la culture populaire et influence la perception que l'on se fait des personnes noires. À cet effet, Kim mentionne qu'au cours de sa jeunesse, elle a été perçue comme une personne « stupid » et « slow-witted » du fait qu'elle soit noire. Un sentiment partagé par d'autres femmes noires dans le milieu éducatif et que Martine confirme quand elle mentionne qu'on l'a souvent prise pour une personne « dumb » à l'école (Blosser, 2029, p.63). De plus, les stéréotypes négatifs de femmes noires diffusées à la télévision faisaient en sorte que le monde extérieur s'attendait à ce qu'elle agisse de manière négative :

Fallait que j'ai plus d'attitude, i had to be ratched (rire), fallait toujours que j'ai un problème avec les gens ou que je cherche toujours des problèmes ou que j'écoute pas en classe ou que je sèche toujours les cours ou que je sois dans les drogues. Y a rien dans mon attitude qui démontrait que c'était comme ça, mais c'était toujours en attente de moi-même. J'trouvais ça bizarre parce que ça n'avait jamais rapport avec qui j'étais en tant que personne[...]

Patricia a partagé des expériences similaires puisque les jeunes québécois de souche qui étaient ses camarades de classe la réduisaient à « tous les stéréotypes ever », du « stéréotype de la fat mammy : la femme super maternante, prête à aider, à trouver une solution lorsque tu as un problème... » à celui de la femme de rue qui utilise des « slangs ». D'autres stéréotypes négatifs tels que « ah les noirs sont souvent dans les affaires de gang de rue », ils sont des « drug dealer », ou font de la « prostitution », ou encore ils ne sont « pas capable d'occuper un poste de cadre » rendent l'expérience d'être noire plus difficile pour Patricia, car elle doit démontrer qu'elle ne correspond pas à ces images symboliques. Le fait que des images négatives de la femme noire soit toujours diffusée dans les médias favorise une oppression réussie puisque renvoyer constamment à des individus des images négatives de leur personne ne fera que négativement influencer leur développement identitaire faute d'image de personnages à caractère digne où se projeter, voilà en quoi les stéréotypes anti-noir.e et autres images négatives des femmes noires est une menace à leur émancipation/auto-réalisation (Riggs, 2012). De plus, les images ont un impact majeur sur la démocratie, car les décideurs politiques les consomment, et l'esprit humain étant imparfait, le risque de développer des biais défavorables ou des préjugés à l'égard des personnes noires est grand, ce qui pourrait influencer la mise sur pied ou le type de politiques publiques visant cette communauté (Choudhury, 2018, p.170; Films média Group, 2012; Fujoika, 2005).

C'est ce en quoi consiste la discrimination institutionnelle qui se manifeste à long terme et privilégie les groupes au pouvoir s'ils ne prennent pas conscience de l'impact neurologique de la culture sur la politique (Choudhury, 2018, p.171). Enfin, d'autres participantes ont aussi nommé être la cible de stéréotypes tels que « les Noires volent » [Veronica] (Moore Campbell, 1994), sentent mauvais [Claire], sont « angry » et « ghetto » [Ife], mais elles tentent tant bien que mal de ne pas être dévalorisées par ces images méprisantes.

Essentialisme

L'*essentialisation* de l'identité noire à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté noire fait obstacle à l'émancipation/auto-réalisation quand on insinue que toutes les femmes noires vivent les mêmes expériences ou qu'elles partagent un élément en commun, autrement dit, quand on ne reconnaît pas leur individualité (Bain, 2013). Kim explique :

[...]on [les noir.e.s] n'est pas admis comme créature complexe, [...] dans leur tête (les non noir. e. s), plus tu es caucasien, eurocentrique, blanc, plus il y a une validité à ce que tu es. Et moins tu l'es, moins tu es valide comme personne, donc il y a le rapport racial de dynamique de pouvoir qui joue[...]

Sheba aussi fait part de son malaise face au phénomène :

[...] j'ai pas comme l'impression que c'est comme 100 % ma place là, j'ai l'impression que j'gaspille un peu mon potentiel en étant ici [au Québec] pis en devant fitter dans un espace qui comprend pas ou qui reconnaît pas la complexité de nos identités

À son sens, l'identité sociale noire est plurielle, mais elle remarque que la conception populaire de cette identité n'est pas représentative des individus qui composent réellement ce groupe social. De ce fait, elle considère que concevoir l'identité noire de manière homogène est une maladresse parce qu'il n'« y a pas un modèle de personne noire, genre y en a pas deux, y en a pas trois. Comme le nombre qu'on est, c'est le nombre qu'il y a. » Cette compréhension de la pluralité de l'identité noire, Kim, Martine et Isabelle auraient bénéficié que des membres de la communauté noire l'acquiescent, car toutes les trois ont été jugées parce qu'elles n'étaient pas assez noires, « not Black enough ». En fait, Martine a réalisé qu'au sein de la communauté noire, il y a un consensus social sur la façon d'être typiquement noire et que si elle ne correspondait pas à certaines attentes identitaires, le risque de rejet était éminent alors elle a adopté la stratégie suivante :

j'me tenais pas nécessairement avec d'autres gens qui étaient de ma couleur de peau parce qu'ils s'attendaient à une sorte d'attitude et si j'l'avais pas j'étais rejeté et c'était la même chose de l'autre côté aussi [avec les Québécois blancs] donc c'était comme si j'étais dans un plein milieu...

De son côté, Kim a eu l'impression de se faire imposer une façon d'être par des membres de la communauté noire :

[...] j'ai eu des bullies autant dans la famille que à l'extérieur qui essaie de me dire ah tu n'es pas assez noir tu es pas assez si, tu es pas assez ça. Moi j'appelle ça des bullies culturel puis je réalisai que ces gens-là puisqu'ils ne sont pas bien centrés en eux même ils s'arrogent la prérogative de t'imposer une identité qui est pas propre à toi pour qu'il se sente mieux par rapport à eux-mêmes [...]

Et Isabelle s'est fait pointer du doigt, car pour elle l'identité noire est biologique et non pas culturelle :

[m]oi je suis noire, c'est pas une position ou une façon d'être que j'adopte ou un style vestimentaire ou une façon de parler, je suis! c'est à dire c'est un fait. J'ai une peau d'une couleur qui est foncée, j'ai les cheveux que j'ai, j'ai la forme que j'ai... c'est ça être noire. Pour moi à la base c'est ça, toutes les autres choses se sont des artifices qu'on fait [...] j'ai eu beaucoup de problèmes au secondaire [...] j'me souviens d'avoir eu ce choc... que moi les autres filles noires me disaient que j'étais pas assez noire !!! Ça m'a vraiment choquée. J'comprendais pas, que moi! On m'accuse de ça parce que j'adhérais pas, j'parlais pas, j'disais pas, j'avais pas un style ou une façon de bouger ou un type de coiffure ou des expressions.

En somme, la notion d'« authenticité » identitaire amène son lot de contrariété, car elle crée des divisions dans la société et au sein de groupes sociaux. En fait, les témoignages des participantes m'ont permis d'observer que plusieurs femmes font face à une pression sociale, car dans chacune des communautés où elles circulent, soit noire, Québécoise et Haïtienne, gît une conception particulière de l'identité noire ou de l'identité de la femme noire et si elles ne correspondent pas à ces conceptions elles rencontrent du rejet ou une remise en question de leur identité. Ainsi, en tant que femmes noires, la société ne leur reconnaît pas facilement une individualité, une identité personnelle, une autonomie et cela provoque parfois des conflits comme l'ont rapporté Martine, Kim et Veronica.

Stratégies Être noire

Face à l'opresseur qui est un homme blanc ou une femme blanche. C'est la course. Et la personne qui vous définit dans ces circonstances est un esprit blanc qui vous dit si vous êtes digne ou ce que vous avez. Et tant que c'est votre préoccupation, vous vous défendez contre cela. Réagir à cela. Réagir à la définition en disant que ce n'est pas vrai [traduction libre]. (Citation de W.E.B. Dubois dans Pittman, 2016, p. 9)

Au Canada, « [I] es crimes haineux ciblant la population noire sont demeurés l'un des types de crimes haineux les plus répandus » (Statistique Canada, 2019) et au Québec, la couleur de peau blanche est encore très associée à des standards de beauté ou de préférence sociale qui forment une barrière additionnelle aux opportunités d'inclusion des femmes rencontrées en entrevue. Il n'est pas facile d'échapper aux symboles négatifs attachés à l'identité noire, car ce trait est visible contrairement à une orientation sexuelle ou à l'appartenance à certaines religions. Il va sans dire qu'aucune des participantes a pu user de la stratégie «exit» ou «pass» pour avoir une image positive de leur personne. La contrainte est seulement physique puisque certaines participantes ont démontré utiliser cette stratégie de manière culturelle. Des femmes comme Claire, Ife, Kim, Sheba se sont plutôt tournées vers la consommation de produits culturels américains, car aux États-Unis, la visibilité médiatique de la communauté afro-descendante est de loin plus importante et diversifiée que celle du Québec, ce qui augmente le choix d'alternatives cognitives enrichissantes pour leurs existences. Aussi, le «Black Movement», les groupes «pro-Black», «Afropunk», l'afroféminisme, la culture afroaméricaine en général sont tous des sources de réévaluation positive d'où elles s'abreuvent pour améliorer leur image de soi.

Par ailleurs, Brown explique qu'au cours d'un processus de réévaluation positive, une résistance sociale est prévisible de la part des membres du groupe et de la minorité nationale, car d'une part ce changement positif chez l'individu exacerbe la perception de la réalité identitaire négative des autres membres de la communauté ethnoculturelle et d'autre part il menace la perception identitaire du groupe social positif. En discutant avec Veronica et Martine, j'ai pu me rendre compte qu'elles ont fait face à ce type de résistance. Veronica m'a raconté comment sa volonté d'améliorer sa condition sociale n'a pas laissé des membres de son entourage indifférents :

[e] n fait moi je voulais aller à [nom de l'école] [...], mais genre c'était deux de mes amies les plus proches [...], j'tais comme pourquoi tu me juges par rapport à ça, j't'ai dit comment c'était difficile. De toute façon tu vas avoir une job comme nous tu vas voir tu vas arriver au même niveau que nous fait qu'on voit pas pourquoi genre pourquoi tu es a [nom de l'école] que t'sais y'a quelque chose et tout et ça m'a montré qu'il y avait une sorte de jalousie parce que j'suis allée au [nom de l'école] [...] en tout cas moi j'ai vraiment vu ça comme une forme de jalousie envers moi parce que j'allais vers un but que j'voulais.

Ensuite, Martine a raconté avoir expérimenté une résistance face à l'expression positive de son identité, ce qui pour elle signale la présence d'une pression assimilatrice au Québec :

[...] y a des gens qui me demandaient, des gens qui sont tellement mal élevés, qui me demandaient : Pourquoi est-ce que tu cherches tout le temps à faire ressentir aux gens ton identité noire ? Pourquoi est-ce qu'il faut toujours que tu fasses comprendre aux gens t'es bien dans ta peau ?

Pourquoi c'est aussi important pour toi de faire ressortir à quel point tu es trop *straightforward* dans ton message ?... Ben j'me dis,... on me permettait pas de dire quoique ce soit ou on permettait pas de dire ce que je ressentais vraiment à l'intérieur donc pourquoi pas m'exprimer de cette façon-là...

Bref, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de leur groupe social, certaines participantes reçoivent des critiques à l'égard de leur réévaluation positive. Voyons maintenant quels sont les efforts fournis par les participantes pour améliorer leur image au Québec.

Création d'espace ou « voice »

La création d'espaces où l'identité sociale est valorisée contribue à offrir des perspectives alternatives et positives de l'identité de la femme NHQC² dans l'espace public québécois afin de leur « ... donne [r] [...] le pouvoir de s'aimer, le pouvoir d'accepter... de s'accepter soi-même » comme le décrit Martine. Ceci est une stratégie qui s'apparente au « Black Art Movement » des États-Unis qui avait pour objectif de promouvoir le respect et l'amour de l'être noir dans une société raciste (Erenberg, 2009, pp.636-637). D'ailleurs, elle, Sheba et Kim sont les trois participantes qui représentent la minorité indispensable au mouvement « voice ». Au moyen de leurs projets artistiques, elles « cherche à faire ressortir l'identité et faire comprendre qu'il y a autre chose [d'autres façons d'être] que qu'est-ce que l'on pense qui est [...] ». Elles veulent offrir une vision alternative de leur identité de femme noire. Qui plus est, au cours de sa participation au festival « Afropunk » aux États-Unis, Sheba a réalisé l'impact positif qu'a sur le bien-être le fait d'occuper un espace lorsque l'on fait partie d'une population majoritaire. Cette sensation positive contraste avec l'inconfort qu'elle ressent au Québec en tant que membre d'une communauté ethnoculturelle minoritaire et visible.

Elle partage :

[...] en allant ailleurs c'est que j'aurais sûrement eu un développement ou un épanouissement qui serait vraiment plus large ou différent ici [au Québec]. La pression j'trouve qu'elle agit vraiment là-dessus sur l'épanouissement personnel et sur qu'est-ce qu'on émane parce que a un certain point on peut se créer des espaces où on sent qu'on s'épanouit, mais on se contient en étant à l'extérieur de ces espaces-là où est-ce qu'on peut être 100 % nous même dans notre personnalité, mais des fois à l'extérieur pour s'épanouir il faut créer un changement sur notre environnement pis qu'il y ait l'espace, la place à ça... pour moi c'est ça,... que l'espace où on se sent bien s'élargisse parce que je pense qu'on s'épanouit à la hauteur et à la largeur de l'espace qu'on a pis si on s'épanouit pis y a des affaires qui vont à l'encontre, qui nous empêche de prendre plus d'expansion, ben on reste comme ça. J'ai l'impression qu'on se bat plus pour cet espace, que ça s'agrandisse à un certain point plus que intérieurement parce que à un moment donné on grandit pis on s'assume pis plus on s'assume plus on se sent en confiance, mais c'est ça avoir plus de pouvoir sur notre environnement plutôt que juste sur nous-même...

Pour cette raison, elle utilise l'espace public pour faire passer ses messages dans le but de réduire la pression sociale qu'elle ressent :

faire des murales dans des espaces qui sont publics ou est ce que les gens puissent les voir, t'sais j'pense que c'est politique même sans le vouloir ça serait politique à cause du contexte [...] [t] » sais j'ai envie de créer des symboles, juste extérioriser des vibes que je veux représenter, puis y a d'autres fois que c'est en réaction à, comme à des choses que je vois, t'sais j'me dit faudrait plus d'images positives...

En dépit des inégalités, Veronica corrobore le point de Sheba au sujet de l'importance de l'espace que l'on occupe dans la société. À son sens, le Québec est sa demeure légitime et elle compte y bâtir sa vie :

[...] c'est ici que je veux vivre ma vie. T'sais, j'vais voyager un peu, mais c'est ici que je projette de faire le plus grand de mes projets, comme m'établir, avoir ma maison ici, pis avoir ma famille ici parce que déjà ma famille se sont établie ici, pourquoi moi je partirais ? [...]

De son côté, Kim utilise l'espace virtuel pour s'exprimer librement et partager du contenu politique et social afin d'offrir une lunette alternative et significative sur des enjeux qui touche ses communautés :

...j'ai un site web, j'ai décidé de ne plus avoir peur de m'afficher et d'utiliser des mots comme afrocentric, colonialism, white privilege, white guilt. J'utilise un vocabulaire qui fait peur parce que c'est parce que c'est politically loaded, mais ce que je fais j'utilise des mots qui représente la réalité dont je vais parler puis je ne me cache pas de ça donc it is being unapologetic...

...because of the type of content i put, a lot of people do not want to have anything to do with me. 'oh my god this is political!' or 'this is afrocentric!', 'this is left-wing!' ... I understand by being me, like that unapologetically, I turn a lot of people off and also I shut myself down from being mainstream and so I guess it's more about the mainstream thing...

...just being different is being political and i know that i'm so, i understand that by being intentionally politically different i'm casting aside certain types of opportunities and i'm okay with that ... I am not seeking popularity. What I want is to have a meaningful impact through my website...

En somme, utiliser l'espace public par la création et le fait de s'appropriier le Québec, sont des moyens pour valoriser leur estime et leur sentiment d'appartenance au système en tant que femmes noires.

Le travail double

Travailler doublement n'est pas en soi une mauvaise ambition, c'est plutôt le fait de travailler deux fois plus qu'une concitoyenne afin d'obtenir les mêmes ressources qu'elle qui est inéquitable et injuste. Ce phénomène est une réalité pour les sino et les afrodescendants, mais la distinction est intéressante, car d'une personne chinoise, on s'attend à ce qu'elle travaille deux fois plus et d'une personne noire, on ne s'attend à rien et c'est pour cela que bien souvent elle a l'impression de devoir fournir plus d'effort. (Brown, 1986, p.589; Lui, n.d.; Moore Campbell, 1994; White 2015) À la suite de mon analyse, j'ai donc pu observer que la plupart des participantes ont développé une conception inférieure de leur identité vis-à-vis cet autre « Blanc ». Pour avoir une image positive de leur personne et contrecarrer cette conscience blanche avec laquelle elles sont en duel (Kendi, 2018), travailler plus fort s'est offert comme une solution qu'elles peuvent contrôler afin de compenser pour les inégalités produites par le système et ce comportement est observable chez d'autres populations afro-américaines (Blosser, 2019, p.43). Puis, Veronica me fait comprendre qu'être noire est synonyme d'une lutte incessante pour s'assurer de ne pas correspondre aux images négatives qu'elle pense projeter dans le réel.

De plus, ses parents lui disent que le racisme est une réalité qui n'accorde pas l'égalité des chances aux personnes noires et qu'elle doit par conséquent travailler fort si elle veut réussir :

...tu vas devoir travailler fort, montrer au blanc que tu vaux plus que ce que tu montres parce que veut, veut pas ils vont être sneaky contre toi. Y va falloir que tu travailles toujours plus fort pour obtenir ce que tu veux... ces blancs là ils vont jamais être là vraiment pour toi a 100 % back up yourself, il faut vraiment que tu travailles fort, faut que tu travailles pour get what you want... Mon père aussi m'le disait, il était comme «Travailles !»

Quoiqu'elle reconnaisse l'ampleur du défi, elle ne se décourage pas et se convainc qu'elle pourra faire sa place au Québec. Pour Kim et Ife, être noire et en minorité dans un espace où la majorité de la population est blanche se résume à devoir prouver leurs valeurs. Kim partage une anecdote à ce sujet :

... Étant la seule noire dans mes cours d'italien [...] j'avais un prof au début qui me parlait seulement en anglais il parlait à tout le monde en italien [...] Moi je me suis dit tout de suite ce gars là il doit penser que je ne comprends pas l'italien parce que je suis noire et puis à la fin on avait un oral de 30 minutes à faire dans son cours et puis [...] j'ai mis beaucoup de travail et tout parce que on avait une seule évaluation dans son cours. Il ne me connaissait pas comme individu, il me voyait juste dans son cours, puis sortir... Je pense qu'il s'est écrit un scénario dans sa tête et puis moi j'étais contente parce que je voulais l'enfoncer dans sa face pour l'oral alors je suis arrivée et mon italien est sorti simple et calme. You know!

J'ai fait exprès parce que je sais à quoi m'attendre de certaines personnes et donc à partir de ce moment-là il m'a juste parlé en italien, mais c'est comme si il fallait faire mes preuves [...]

À mon sens, dans cette anecdote, la pression à l'excellence a été utilisée pour faire compétition et gagner une image positive comme le suggère le modèle de Brown. Pour ce qui est d'Ife, faire ses preuves c'est se soumettre à une pression qu'elle dit être personnelle, celle d'être égale à une personne blanche :

[...] j'essaie d'avoir l'air confiante [confiante] pis d'avoir de l'assurance, mais je sais que dans moi-même j'essaie d'être au niveau du blanc même si c'est plate à dire. Comme j'te dis, c'est vraiment par rapport à la société ou whatever, mais c'est comme si on dirait que tu veux te prouver un peu plus. [...] Alors oui, des fois j'suis pas à l'aise partout, j'essaie d'être à l'aise, mais je ne suis pas toujours à l'aise partout.

Claire abonde dans le même sens. En observant ses expériences identitaires passées et en étant consciente des inégalités sociales au Québec, elle a développé la croyance que comparé à une personne québécoise blanche, elle « va toujours devoir travailler un peu plus...mettre les bouchées doubles » pour réussir dans la vie. Dans la même ligne d'idée, ce n'est pas pour rien que face à la discrimination négative qu'elle a vécu sur le marché du travail, Isabelle a de son côté développé la croyance qu'il faille avoir «un profil extraordinaire» si l'on veut que la couleur de la peau n'influence pas négativement les perceptions identitaires des Québécois blancs.

En résumé, plusieurs participantes croient qu'elles doivent se démarquer pour montrer leur valeur qui serait à la base perçue comme étant inférieure à celle des personnes blanches.

Le sentiment d'infériorité est souvent ancré dans des systèmes socialement hiérarchisés et c'est la blessure cachée de l'inégalité, qui réduit la qualité de vie (Steckermeier & Delhey, 2019, pp.1077,1092). De ce fait, le travail «double», les «efforts» supplémentaires et faire «ses preuves» sont effectivement des stratégies de respect de soi pour avoir le sentiment d'être égales aux personnes blanches.

Réévaluation

La réévaluation est un mécanisme psychologique important permettant aux individus d'observer une situation de manière nouvelle et positive suite à l'observation des différences de statut entre elles et les personnes blanches pour ce qui à trait à la réalisation de projets de vie, la position sociale, le pouvoir, la richesse et la reconnaissance culturelle. Dans le cas des participantes, cette tactique qui s'insère dans la stratégie « voice » permet à une conscience bienveillante de réduire significativement les dommages du « regard blanc ». Se réévaluer n'est pas toujours facile, car cela demande de déloger des croyances dévalorisantes bien enracinées dans l'esprit et dans une culture raciste anti-noir.e environnante. Ces circonstances font obstacle à une image positive de soi nécessaire à l'atteinte de la liberté. Par exemple, opter pour un style vestimentaire ou capillaire afrocentrique dans un espace eurocentrique, ou refuser de changer l'apparence de son nez sont des décisions qui nécessitent de faire fi du « regard blanc » ou de cette double conscience qui donne souvent l'impression d'être inférieure, et peu de gens dans la communauté noire y parvient (Thompson, 2009, p.852). Quand Ife témoigne de sa lutte interne au sujet du port de ses cheveux naturels, c'est un enjeu que vivent plusieurs autres femmes noires, dont moi-même, et qui touche profondément l'estime de soi, car il y a une réelle croyance qui circule en Occident au sujet du caractère « indésirable » ou « disgracieux » de certains corps noirs à l'état naturel (Thompson, 2009, p. 852).

Je peux témoigner avoir été la cible de commentaires désobligeant de la part d'un membre de ma famille le jour d'un mariage où j'avais décidé de me présenter à la réception avec mes cheveux naturels non chimiquement modifiés. L'une de mes cousines aurait averti ma mère qu'elle aurait espéré que je ne me présente pas avec mes cheveux crépus. Une remarque qui m'a blessée, mais qui m'a démontré le manque d'amour que l'on peut à la fois retrouver à l'intérieur et à l'extérieur de sa communauté. D'ailleurs, Brown (1986) mentionne que « [d]ominant groups always profess to find subordinate groups physically distasteful[...] and that is just part of the policy of domination[...] » (p.566). En se réévaluant positivement, c'est donc contre ce type de croyance oppressive que plusieurs d'entre nous luttent quotidiennement quand nous osons être naturelles ou décidons simplement ou laborieusement de nous accorder une valeur salvatrice. Comme mentionné précédemment, la réévaluation nécessite des efforts considérables et pour y arriver des participantes ont rapporté avoir été exposées à des individus, surtout d'autres femmes, leur servant d'inspiration et de modèles d'acceptation de soi. Les discours soutenant la valeur des femmes noires dans leur globalité jouent alors un rôle important dans le développement d'image positive de soi et dans le développement de leur autonomie. Afin de se créer un monde où les images positives abondent plutôt que de manquer, Claire raconte avoir fait le choix de s'éloigner des espaces représentant négativement son identité sociale noire :

[...]Avec les standards de beauté, ils nous ramènent à une image puis on doit un peu s'identifier à cette image-là. Donc j'essaie vraiment de m'éloigner de ça, c'est ce que je fais maintenant. Puis je me concentre vraiment sur moi [...] je boycotte un peu, je m'éloigne. Par exemple le monde des médias, tout ce qui relie les médias sociaux, tout ce qui est des trucs de beauté et compagnie si je me vois pas là-dedans, bon ben c'est sûr que

je vais m'éloigner, j'veais pas. Si j'm'identifie pas nécessairement, ça ne me rejoint pas, je vais mettre ça de côté puis voilà.

Pour Ife qui a grandi dans une société où les représentations de son identité sociale noire haïtienne ont été majoritairement négatives dans les médias et où il y a une absence importante de figure d'autorité positive noire, les ressources systémiques pour affermir davantage son estime personnelle ont été minimes. De ce fait, elle a pris la responsabilité d'effectuer un travail psychologique sur sa personne afin de se voir autrement. Aussi, elle rapporte parcourir les réseaux sociaux virtuels dans le but de trouver des espaces où son identité noire est présentée de manière positive. Elle raconte :

[S] i on se fie juste au média mettons qu'on voit à la télé c'est sur qu'on est encore sous-représentée, on est encore sous représentée alors je pense que les nouveaux médias sociaux ça fait en sorte que justement on est plus visible pis on se crée notre propre force [...] y va y avoir des groupes pour les femmes fortes, des groupes pour les femmes black, pro-black, alors mettons si je m'alimente de ça, ça va faire en sorte que ça renforce un petit peu mon estime [...] ça m'aide, ça a beaucoup d'impact parce que justement quand tu vas sur Instagram, j'pense que ça a plus d'impact que dans les années auparavant où y avait pas autant de référence, mais la maintenant tu veux avoir quelque chose qui t'alimente, ben tu vas sur les sites pro-black ou tu vas sur Instagram, t'sais tu t'alimentes de ça pis tu vois que oui y a une communauté oui on est là oui on est présent même si c'est pas ça qu'on voit à la télé, mais on est bien présent pis justement c'est des affaires qui sont un peu partout comme aux États-Unis, en France, mais c'est une communauté qui est quand même présente, on peut à travers le monde se renforcer, pour moi ça a un impact.

Patricia soutient la stratégie d'Ife qui en est une de responsabilisation face à sa réévaluation. Effectivement, elle pense qu'en tant que femme noire Haïtienne elle a le défi d'enlever l'étiquette du stéréotypage pour contrecarrer les « image[s] dégradante[s] » qui sont diffusées par les médias télévisés québécois au sujet d'Haïti et de l'identité noire. C'est de cette façon qu'elle pense pouvoir se démarquer. Afin de se réévaluer, elle fait alors des recherches pour connaître davantage l'identité noire, et haïtienne, ce qui lui permet de renforcer sa conscience bienveillante et consolider le sentiment qu'elle a une valeur sociale dans la société québécoise. Claire et Kim ont toutes deux mentionné avoir vécu une crise identitaire ayant marqué leur changement de perception face à l'identité noire. Du rejet de la noirceur à l'adoption d'une identité noire non stéréotypée, ces deux participantes ont été influencées par des figures importantes de leur environnement. Claire rapporte qu'au cours de sa crise identitaire, elle a bénéficié du soutien de membres de sa famille pour se réévaluer et si elle s'est laissé positivement influencer c'est parce qu'elle a voulu cesser de se sentir comme une étrangère au Québec :

...j'ai eu beaucoup d'influence de ma cousine, la culture américaine et tout ça, j'allais beaucoup aux États-Unis. Là-bas le mouvement des noirs est quand même assez très présent donc de plus en plus je me suis identifiée à ça. Elle [sa cousine] me le répétait souvent, elle me le répète encore aujourd'hui, elle me dit souvent en anglais : Be proud to be black! T'es une belle femme noire ! Elle me le répète souvent puis au final ça finit par rentrer. Ma mère aussi elle est très très très fière de ses origines, elle est fière d'être noire et elle le dit souvent.

Donc ça c'est sûr les femmes de ma famille m'ont beaucoup influencée dans ce sens-là, parce que c'est sûr quand j'étais plus jeune y avait un peu une crise d'identité. Ben oui ! J'ai traversé une crise d'identité, mais... maintenant je me retrouve.

De son côté, Kim explique que sa crise lui a permis de remettre les pendules à l'heure en se réévaluant de manière radicale. Elle est parvenue à se dissocier des archétypes et stéréotypes négatifs de l'identité sociale noire, car selon elle:

...trying to have my social identity be what my personal identity is, it's never going to happen because it's impossible... [s]ocial like sociability has its own agenda and purpose that does not necessarily want to affirm my self-identity...

Ainsi, elle reconnaît en l'identité sociale noire, tel que vu par la conscience blanche, un obstacle à son émancipation/auto-réalisation.

Se définir est pour Kim une occasion:

[...] de vivre soi-même pour soi-même librement [...] un acte politique [qui offre la capacité] de vivre dans sa vérité quelle qu'elle soit, que ce soit simplement ou de manière plus publique [...] un acte révolutionnaire parce que ça commence par soi [...] otherwise you are going to be crunched up in other people's definition of what you should be [comme lui rappelle Audre Lorde.]

Un « black coming out », c'est ainsi qu'elle nomme cette transition où elle quitte une image négative pour présenter son identité personnelle noire.

Elle explique :

...for me blackness in that respect is highly self-referential but it's really situational and contextualize because [...] I draw from different sources. I'm aware that the way I practice blackness is foreign for other black individuals and my family, and I look up to the states (usa) a lot because it gets more international recognition and because i found a very small community here and we do not have the same tractions or political power here. So often times, i found we tend to gravitate around the states so i use stuff i see there and i see stuff from montreal and i look at haiti, i look at different places where blackness is exacerbated as a political engine and spirit prideful movement and i look at it and i analyze it, i just do this analysis and i go: Okay ! What does it mean for me? What does it look like for others? And do I want this or not? So i will just select and people will say : You hand pick! Yeah! I guess for me being black is being intentional about being black as opposed to just go through the motions and do something that was preset, not predetermined for me, by other individuals whether they be black or not because there are still really strong presence and i find that within my own community, they try to tame me down and domesticate me into a persona of what black meant to them and by being myself totally and racially i inevitably come down to offend people sensibilities, whiteness and blackness

Dans ce passage, Kim démontre clairement l'organisation d'une pensée vouée à répondre aux oppressions, d'une pensée qui analyse les injustices sociales « [...] to recommend, variously, the reclaiming, redescription, or transformation of previously stigmatized accounts of group membership [r]ather than accepting the negative scripts offered by a dominant culture about one's own inferiority, [la pensée de Kim] transforms [her] own sense of self and community. » (Heyes, 2020)

Somme toute, créer des espaces pour parler d'enjeux identitaires de manière collective ou individuelle, remplir certains espaces d'images positives de femmes noires et boycotter des espaces sont des moyens pour avoir du pouvoir sur soi et sur son environnement dans le but d'être bien dans sa peau au Québec en tant que femmes NHQC².

2.3.2 Être : l'identité haïtienne

Perceptions positives

Toutes les participantes sont fières de leur origine culturelle haïtienne, mais elles ne s'y attachent pas avec la même intensité. Certaines sont Haïtiennes comme Isabelle dont les valeurs, la façon de vivre et de voir la vie sont « teintés de l'éducation haïtienne », ou comme Veronica pour qui l'identité haïtienne a pris une valeur significative à l'école secondaire parce que son groupe social formait une proportion très importante de la population d'élèves, et elle pouvait se reconnaître en ces personnes qui partageaient des expériences semblables aux siennes. D'ailleurs elle explique :

...c'est le fait d'avoir des amies pareilles comme moi, qui vivait la même situation à la maison [...] ya juste le fait religieux qu'on était pas pareil, mais comme juste le fait de vivre au quotidien tous ensemble d'avoir les mêmes réalités [...] on avait juste la même réalité pis c'est le fait de vivre ensemble cette réalité pendant 5 ans qui fait que t'affirmes ton identité à ce moment-là .

D'autres sont culturellement « métisse », comme Martine et Kim. La première parce qu'elle a reçu une éducation où l'ouverture à la diversité culturelle a été jugée essentielle et la seconde parce qu'elle n'a pas voulu se limiter aux catégories identitaires strictes.

Martine explique:

...j'ai eu l'opportunité d'être entourée d'haïtiens qui m'ont permis de voir comment ils interagissent donc j'ai su être capable de dire: Ok [...] i'm not like them but i am still haitian [...] je suis haïtienne jusqu'à un certain point [...] that doesn't make me less haitian, so i mean, i am still haitian but i know i am not the typical haitian that everyone expects.

En ce sens, elle affirme son appartenance à l'identité haïtienne en dépit d'un développement identitaire atypique. De son côté, Kim met plutôt une emphase sur le caractère fluide de son identité: «[...] Être québécoise ça veut dire être haïtienne et pour moi être haïtienne ça veut dire être québécoise [...] c'est être citoyenne du monde[...]. Pour des personnes comme Sheba, l'identification à la «diaspora» haïtienne est plus juste, car dans son cas, elle a pu observer les différences culturelles entre elle et les haïtiens lors de voyage en Haïti. Pour tout dire, ces femmes perçoivent toutes positivement leur identité haïtienne contrairement à leurs homologues américains.

Expériences négatives

Il y a deux systèmes qui nuisent à l'image de soi des participantes quand il s'agit d'aborder l'identité haïtienne. Tout d'abord, l'ethnonationalisme québécois qui opère subversivement via la politique d'intégration interculturelle et un traditionalisme au sein de la communauté haïtienne qui reproduit des inégalités hommes-femmes.

Nationalisme de droite et interculturalisme (inégalité ethnoculturelle)

L'ethnonationalisme québécois est associé à des idéologies de droite, racistes et xénophobe qui portent atteinte à l'égalité des différences dans notre société. Conséquemment, il règne au Québec une tension sociale entre les Québécois.e.s qui soutiennent un nationalisme d'extrême droite et les Québécois.e.s issues de communautés minoritaires qui demandent la reconnaissance de leur égalité à part entière et une distribution équitable des ressources, car elles n'ont pas la perception d'être maîtresses chez elles au Québec en raison de différences ethnoculturelles. À cet effet, Martine et Sheba déplorent l'hermétisme de l'identité québécoise qui laisse peu de place à la différence, mais tente plutôt d'assimiler les communautés ethnoculturelles. Pour Claire, cette condition signifie que ni elle, ni ses futurs enfants ne seront chez eux au Québec et qu'ils ne « ser[ont] jamais considéré[s] comme étant à [leur]place [...] » Elle ajoute:

[...] En gros on nous dit qu'on est une société québécoise qui accueille tout le monde, les gens de n'importe quelle origine...Puis [qui] laisse place aux accommodements, mais [...] ils ne prendront pas le temps de prendre nos demandes et de répondre à nos besoins

Pour Sheba, le double standard de l'identité québécoise engendré par des discours ethnonationalistes inégalitaires se remarque quand dans la sphère publique la voix des Québécois.e.s de seconde génération n'a pas le même poids que celle des Québécois.e.s de souche, elle explique:

[...] entre moi et un Québécois qui est là depuis au moins 20 générations là, ou on va dire moins là, en tout cas, genre 6 générations, ben ça va faire que [ce Québécois] a plus de droit que moi.

Pourtant, on peut être tous les deux nés ici, alors [...] on a légalement les mêmes droits [mais] les autres consid[èrent] qu'ils ont plus de droits que moi, pis que j'suis comme en-dessous comme, pis une citoyenne de seconde classe genre , pis ce que je ne suis pas du tout [...]

Même si ses ancêtres ne sont pas Canadiens-français, Sheba voudrait que l'on reconnaisse qu'elle est une «citoyenne québécoise, citoyenne d'ici». Bien que la notion de citoyenneté québécoise n'existe pas de manière officielle et théorique, ce que Sheba exprime c'est l'appartenance à une communauté civique. Par contre, elle perçoit que l'identité québécoise sous-entend implicitement «un positionnement politique» comme le fait d'être «indépendantiste», et pour Isabelle l'identité québécoise représente un «combat» qu'elle ne porte pas puisqu'elle ne peut pas se reconnaître dans une identité québécoise nationaliste qui l'exclut en créant des discours et des espaces où son appartenance à la communauté québécoise est remise en question. Pour sa part, Kim est réfractaire à l'idée de revendiquer une identité québécoise «de souche» qu'elle qualifie d'exclusive. À ses yeux, l'identité « Québécoise de souche» est étrange « parce que [le Québec] c'est une terre d'immigration et donc les immigrants, pour [elle], simultanément aux colons français [...] ont la même validité historique, ils ont la même pertinence à la fondation de la même province, du même pays, et donc ils sont tous fondateurs à parts égales [mais la réalité est] qu'il y en a qui sont moins reconnus que d'autres ». Elle vient à la conclusion que de distinguer les Québécois.es de souche des Québécois.es non de souche, c'est faire la promotion d'une conception «puriste» et «raciste» de l'identité québécoise. Elle accuse alors des groupes organisés comme le «Parti Québécois» de glorifier une histoire du Québec qui « exclu[t] les immigrants » et leur progéniture.

Bref, Kim est d'avis que l'utilisation du terme « Québécois de souche » revient à « [...]créé[r] la violence et [...] l'opportunité de créer des systèmes d'inégalité [...] ». Enfin, Ife renforce l'idée que les femmes noires de seconde génération québécoise d'origine haïtienne occupent un statut de seconde classe au Québec, car elle dit percevoir chez les Québécois de souche:

[...] un désir de certains de voir la diversité [prendre sa place au Québec, mais] tout en gardant leurs privilèges [...] [ce n'est donc] pas à n'importe quel prix. [...] parce que souvent quand tu as un acquis tu ne veux pas le perdre ton acquis. Tu veux le maintenir, quitte à ce que ça déplaît à d'autres parce que tu te dis ah ben moi j'suis safe [...]

Ce système qu'Ife décrit s'apparente à une démocratie oligarchique où les privilèges auxquels elle se réfère sont le produit d'une politique protectionniste qui priorise les intérêts des descendants de Canadiens français face aux membres de la communauté noire au lieu de traiter également leurs requêtes respectives. La politique québécoise non officielle de l'interculturalisme serait d'ailleurs, d'après certains analystes, le subterfuge de choix pour encoder des pratiques ethnocentriques racistes et un pouvoir oligarchique dans une rhétorique de protection identitaire pour les membres de la société soutenant des idéologies dites d'extrême droite (Mathelet, 2018). Ainsi, l'interculturalisme se différencie du multiculturalisme canadien en accordant un statut particulier à la culture québécoise « de souche », ce qui de facto crée des inégalités et de la discorde entre groupes ethnoculturels au Québec. Autrement dit, cette hiérarchisation des identités sociales porte atteinte au statut moral des femmes NHQC². Si l'inclusion à part entière exige des femmes NHQC² d'atténuer ou de taire leur identité ethnoculturelle dans l'espace public au profit d'une culture québécoise « de souche », cette assimilation contrevient au droit de participer à la société et d'influencer ses orientations sans dégradation directe ou indirecte ni sentiment d'altérité (Waldron, 363; Walters, (n.d.))

Pourtant plusieurs participantes mentionnent le fait d'être perçues comme des «immigrantes» par des Québécois de souche. Par exemple, Sheba observe que son identité n'est pas toujours bien accueillie et que sa voix politique est tût dans l'espace public:

[...] tout changement qui comme, en tout cas de ce que je ressens, de ce que je perçois des critiques des gens, c'est que dès que des gens qui sont descendants d'immigrants proposent des changements comme critiques, ben ça devient, ça rentre dans le cercle du chialage des immigrants et non dans le chialage de citoyens qui veulent une meilleure vie ici [...] j'trouve qu'on fait des différenciations[...]

Face à cette «différenciation», elle revendique la nécessité de reconnaître les membres des communautés ethnoculturelles pour ce qu'ils et elles sont véritablement et que « leurs ethnicités ne deviennent pas une barrière, donc un filtre entre eux et [toutes circonstances opportunes]». Isabelle aussi a remarqué que l'on associe son appartenance à la communauté haïtienne au fait qu'elle serait une immigrante et cela provoque en elle un mécontentement :

j'ai souvent l'impression dans la sphère sociale [...]que quand ils vont référé au fait que je suis haïtienne [...]y a une forme de curiosité pis, [...]cette curiosité parfois m'irrite parce que ça fait 37 ans que je vis dans ce pays[...] j'disais à quelqu'un cette semaine, j'y connais rien en droit de l'immigration ...c'est yeux sont devenus très grands[...] je connais rien, j'lui ai dit je ne suis pas une immigrante . Ben j'suis pas immigrante!, j'vais pas faire semblant...j'ai pas fait le processus [...] j'suis née ici j'ai grandi ici j'ai été à l'école ici , je connais les codes, [...] [mais] je rencontre des gens qui me voient encore comme une curiosité , quelque chose de pas habituel ben [...] ça veut dire que j'existe pas, c'est un peu ça que je veux dire ...que j'existe pas dans la sphère publique [...]

Ce sentiment d'inexistence dans la sphère publique, Kim le partage quand elle fait allusion au fait que les Haïtiens ne soient pas reconnus à leur juste valeur dans la société québécoise considérant le fait qu'ils aient contribué au développement de la province:

[...] [o]n voit le nom [des] Haïtiens là nulle part dans les archives de l'histoire et donc c'est pas juste la contribution au [...] niveau de la construction ou des trucs plus techniques et pratiques, mais c'est dans toutes les sphères comme le développement du capital humain intellectuels politiques artistiques je vais parler des Haïtiens en particulier leur contribution est tellement faramineuses, mais on n'en parle pas parce qu'encore une fois on n'est pas admis comme créature complexe ils n'admettent pas que tu puisses être québécois et fier ils n'admettent pas que tu puisses [...] être aussi québécois parce que tu as passé x y année ici puis c'est ton identité.

Pour Claire, bien que sa grand-mère la perçoive comme une «canadienne», elle se perçoit comme une immigrante au Québec parce que « les Québécois [la] mettent un peu à part» en lui donnant l'impression d'être «très différente d'eux» par rapport à sa façon d'être et de s'exprimer. En somme, l'appartenance à la communauté ethnoculturelle haïtienne fait en sorte que ces femmes soient inégales et perçues comme des étrangères au Québec. Je pense que cette situation démontre la force des discours ethnonationalistes, car même si d'autres partis politiques de gauche ou de centre présentent des rhétoriques plus sensibles et inclusives à la diversité ethnoculturelle, leurs discours ne sont pas assez puissants pour créer chez toutes les participantes un fort sentiment d'appartenance à la communauté politique ou pour les assurer que leur voix a une valeur égale à celle des autres membres de la société dans la sphère publique.

Image médiatique

L'image médiatique d'Haïti au Québec est souvent négative selon des participantes et cela influence leur perception identitaire. Patricia rapporte qu'enfant, toutes les images qu'elle a vu défiler au sujet de ce pays illustraient de « la pauvreté to the max » et que « c'était toujours quelque chose de négatif t'sais genre d'être haïtien... ». Pour Sheba, il est donc nécessaire de reconnaître les membres des communautés culturelles et de les rendre dignement visibles parce que d'après elle « les images qu'on voit à la télévision [ne] reflètent [pas la communauté] ». De son côté, Claire est plutôt d'avis qu'il « [...] y a place à l'amélioration [et] ça pourrait être encore plus de visibilité » pour les membres de sa communauté dans plusieurs sphères de la société, un propos soutenu par d'autres participantes. Ici, le problème est encore une fois lié à un manque de représentation et à une mauvaise représentation de l'identité qui crée une vision entonnoir et qui réduit la complexité de l'identité ethnoculturelle de ces femmes. À cet effet, Martine a pu observer qu'« à cause de ce qui était télévisé [...] on s'attendait exactement à ce [qu'elle soit] ce qu'il y a à la télé » lors d'interactions sociales. De son côté, Isabelle est préoccupée par cette vision entonnoir qui nuit à son image en réduisant son identité haïtienne à des événements tragiques. Voici comment elle se sent :

[les Québécois de souche] [...] ils veulent connaître [la culture haïtienne] et des fois ils veulent montrer qu'ils ont entendu parler de quelque chose pis ils veulent peut être faire un contact avec moi de cette façon-là, mais peut être j'aime pas quand c'est présenté négativement [comme ceci] : Ah!! C'est pas évident en Haïti qu'est-ce qui se passe, ça, c'est...ah c'est dur là-bas! C'est dur...oui oui j'peux dire que c'est vrai, mais ya pas juste ça .

C'est cette partie-là ça vient me heurter [...] c'est comme si on parle que du négatif tout le temps pis je crois que j'aime pas ça, j'aime pas qu'on m'aborde sur Haïti sur des faits avec des points négatifs. Peut être que c'est ça qui me dérange, mais plus jeune je répondais plus sèchement plus sur la défensive, maintenant je sais que les gens ne le font pas avec méchanceté.

En résumé, le manque de narratif alternatif au sujet de l'identité haïtienne influence négativement la perception identitaire des participantes qui se voient confrontées à un environnement culturel qui ne cesse de leur renvoyer une image négative de leur communauté.

Manque d'authenticité de l'identité haïtienne de certaines participantes

Le manque d'authenticité a été une critique que des participantes ont reçue de la part de certains membres de la communauté haïtienne parce qu'elles ne répondaient pas à des critères identitaires traditionnels ou conventionnels. Cette critique a eu pour conséquence de remettre en question leur sentiment d'appartenance à cette communauté et de momentanément ternir leur image de soi. D'après Kim, la catégorisation rigide de l'identité qui repose sur des critères spécifiques lui «...enlève le droit d'être complexe comme personne [et] lorsqu'on enlève la complexité à une créature ou à un ensemble de personnes c'est de les déshumaniser...». Dans le cas de Martine, c'est la non-maîtrise du créole haïtien qui a été un critère d'évaluation pour déterminer son niveau d'authenticité haïtienne.

Elle raconte que:

[...] [c']est vraiment difficile parce que pendant un certain temps je rencontrais d'autres Haïtiens pis t'sais, je voulais vraiment m'identifier à eux, mais parce que je ne parle pas créole, ils m'disaient: Ah ben t'es pas vraiment une haïtienne, you can't hang out with us! Ok, j'm'en vais... T'sais, tu veux t'identifier à ta culture, mais y' a jamais personne qui est prêt à t'ouvrir les bras pour essayer de t'intégrer. Donc mon expérience personnelle c'était que si j'étais pas assez authentique et que eux ils l'étaient, j'avais pas de lien d'appartenance.

Veronica a aussi reçu des critiques venant de membres de sa communauté parce qu'elle n'était pas une haïtienne authentique à leurs yeux. Elle raconte:

[...] j'ai rencontré des Haïtiens qui disaient : T'es pas vraiment haïtienne; parce que j'ai pas vécu[en Haïti][...][cette remarque] J'l'ai vécu comme si on m'avait slap en fait...j'tais comme wow ok ...genre g perdu mon identité genre [...] on me traitait genre t'es juste, t'es d'origine d'Haïti genre t'es pas haïtienne, arrête de dire que tu es haïtienne, tu viens, t'es née ici, t'es québécoise d'origine haïtienne! [...] non arrête de dire que tu es haïtienne.

En somme, du fait qu'elles soient nées au Québec ou que leur développement identitaire ait été influencé par plusieurs éléments dont la culture québécoise francophone, certaines participantes ont vu leur appartenance à la communauté haïtienne être remise en question parce qu'elles ne répondent pas aux critères d'inclusion qui se basent sur la connaissance du créole haïtien, le traditionalisme et la citoyenneté haïtienne.

Sexisme ou inégalité de genre

Les traditions, le patriarcat et la religion structurent la communauté haïtienne et interviennent dans la vie de participantes qui ont exprimé leurs inconforts face à certaines attentes sociales que ces institutions prescrivent, car elles engendrent des inégalités entre les hommes et les femmes, et menacent la liberté de ces dernières (Schuller, 2015, pp.189-190). Face à ces observations, certaines femmes ont démontré un attachement ambivalent à ce groupe social, car d'un côté elles veulent maintenir des traditions haïtiennes, mais de l'autre elles ne veulent pas se retrouver dans les mêmes conditions sociales désavantageuses que leurs mères. En fait, c'est la soumission à l'homme et la charge familiale qui ont été nommées à plusieurs reprises comme étant les habitudes culturelles indésirables attachées au rôle social de la femme haïtienne. Dans le cas d'Ife, elle est une mère monoparentale alors la charge familiale lui revient entièrement et limite sa liberté faute de soutien systémique adéquat. Toutefois, si elle devait être en couple avec un homme membre de sa communauté, elle est consciente que son rôle de mère impliquerait qu'elle ait à mettre « de côté [ses] rêves pour justement accomplir les valeurs familiales» alors que la société québécoise lui offre l'opportunité d'avoir une carrière et d'accomplir des projets plus individualistes.

En d'autres mots, être haïtienne demande un effacement de soi qu'elle n'est pas prête à opérer, car elle a pu en observer les conséquences dans sa famille:

[...]t'sais la relation avec mon père, tu vois que c'est comme une famille haïtienne typique, c'est l'homme qui contrôle pis c'est la femme qui est plus soumise so non pis veut veut pas en tant que femme noire au Québec, on est comme entre deux, autant on veut oui avoir un petit coté traditionnel t'sais tu veux être perçu comme la bonne femme haïtienne et tout, mais en même temps tu veux aussi être la femme de carrière, la femme qui avance dans la vie la femme qui veut foncer, faire des trucs et conjuguer tous ça parfois c'est pas toujours évident [...] j'pense que ma mère elle s'est vraiment abandonné complètement a sa famille, pis elle s'est oublié la dedans, mais elle a pas vécu ses rêves a elle, pis ça non j'pense que tu as une vie a vivre pis il faut que tu, il faut que t'en profites pis c'est ça.

Isabelle aussi pense que les relations homme-femme dans sa communauté ne sont pas égalitaires et que les femmes ont bien souvent le plus grand fardeau. Elle explique:

[...]il faut jouer des rôles, c'est comme ça que je le sens. Est-ce-que c'est une inégalité? Oui, c'est une forme d'inégalité, on doit être mariée, quand on est mariée, on a des tâches qu'on doit faire. Euhm c'est...[j']pense qu'il y a aussi beaucoup de silences dans la communauté sur toutes sortes de sujets. En tant que femme, les agressions, on discute pas de ça. Euh, les rapports conjugaux...en tant que femmes, on a beaucoup de poids qui nous sont mis sur les épaules, c'est comme si on pouvait pas vraiment se défendre contre certaines choses, certains problèmes,... C'est comme si y a pas de choix, on a pas beaucoup de choix... Pour les femmes y a beaucoup de sujets qui sont tabous, on ne peut pas parler, on peut pas demander conseil, on peut pas...

Donc c'est très difficile en tant que femmes...l'égalité est pas encore arrivée au niveau de la communauté même si je vis au Québec...

Effectivement, dans la culture haïtienne, les habitudes sociales ainsi que les rôles de genre ont pour effet de renforcer et de maintenir la subordination des femmes dans ce système où l'autorité est souvent représentée par une figure masculine (Charles, 1995, p.142). Elle poursuit au sujet du rôle social des femmes de sa communauté :

on a beaucoup de règles, les hommes ont pas autant de règles que ça, on ne leur en demande pas trop. Ils ont pas de tâches, ils ont pas de responsabilités [...] pour les femmes dans la communauté les inégalités sont assez grandes pis même si les femmes s'en plaignent beaucoup... mais on n'a pas d'attente envers les hommes à ces sujets là. Les histoires comme le partage des tâches avec les enfants. Oui les gens vont dire qu'ils veulent, évidemment les femmes veulent toujours de l'aide. Est-ce que c'est quelque chose qui est bien intégré dans la communauté j'pense pas, donc oui on a des attentes qui sont pas les mêmes envers les femmes pis les hommes pis ça fait oui des inégalités.

Les propos de Veronica corroborent ceux d'Isabelle et d'Ife. Quand elle observe le modèle de relation homme-femme offert par ses parents et l'éducation qu'elle a reçue à la maison, elle y voit des inégalités et la reproduction de celles-ci :

D'un côté j'aspire à être comme ma mère et d'un autre côté arrgh t'sais j'me dit [...] c'est juste le fait d'être soumise aux hommes. J'me dirais plus indépendante et vouloir être plus indépendantes avoir ma propre opinion par rapport aux choses. J'dis pas qu'ma mère a pas sa propre opinion, mais [...] c'est mon père [...] [l'autorité], c'est lui qui prend le plus grand espace.

Cette prise d'espace aurait un lien avec le développement des femmes de sa communauté, car elle réalise qu'elles ne sont pas valorisées et en effet, dans la société haïtienne, les femmes sont loin d'être des citoyennes à part entière et elles sont majoritairement confinées aux rôles d'épouses et de filles (Charles, 1995, p.157) :

Comme ma mère elle elle a pas fait d'études secondaires, pis c'que j'vois dans la manière dont les femmes sont élevées, j'veux pas juger, mais comment elles sont traitées dans la culture haïtienne genre on leur laisse pas gros pour elle comme moi de ce que je vois et tout alors que eux mes parents, dans notre famille, la plupart des femmes ont réussi à aller jusqu'à l'université et tout donc c'est le contraire qui s'est exercé. D'habitude c'est toujours les mecs qui vont à l'université et tout moi j'suis dans notre famille c'est comme le contraire qui s'est fait... c'est un niveau que je veux atteindre sortir de l'université avec un bon diplôme et avoir un travail à la fin. Fait que c'est vraiment juste pour mettre un doigt d'honneur au stéréotype de la femme h, surtout dans la culture... quand les gens disent ouais t'es une femme t'es pas supposé faire ça, t'es pas supposé être comme ça...

De ce qu'elle perçoit, la liberté d'une femme haïtienne est limitée parce qu'elle :

[...] doit être prude, elle doit pas dire des gros mots [...] elle doit pas agir comme un garçon, elle a pas l'droit d'être une libertine ou faire ce qu'elle veut et tout... [ces règles] [...]Moi j'sais que ça sort d'la religion [...] à cause de la vierge marie t'sais elle est parfaite, elle est vierge, elle est soumise envers la décision de dieu et tout...

Mon p'tit frère fait des affaires, que moi j'ai pas l'droit, on laisse passer mon frère. On m'a appris à faire la vaisselle à 7 ans et mon frère, 16 ans peut même pas faire la vaisselle.

Les inégalités de genre rapportées par Veronica sont l'un des fléaux de la communauté haïtienne qui s'imposent aux filles dès leur naissance (Schuller, 2015, pp.191-192). De son côté, Kim a ressenti beaucoup de pression au sein de sa famille parce que sa vision de la femme ne concordait pas avec celles de ses parents. Elle raconte avoir eu un échange marquant avec son père sur le sujet :

[m] on père me faisait des blagues et tout ça, mais c'est pas vraiment drôle, comme : Ah ben là tu fais pas à manger ! J'ai dit : Écoute ! Avant j'faisais à manger à la maison et tout ça, et puis là moi j'veux finir mon bac, j'veux avoir des bonnes notes, j'ai beaucoup de projets, j'ai beaucoup d'ambitions. Pis pour moi, faire du riz collé sauce pois à chaque soir, c'est pas la priorité. (son père lui a répondu) as-tu trouveras pas un homme là !

(elle pense) Et c'est qui qui va être avec un homme comme ça ? ...[j'] ai dit écoute papi, l'homme qui voudra de moi parce que je reste là entrain de faire du riz sauce pois, c'est l'homme dont je veux pas [...]

Elle explique aussi avoir rencontré de la résistance dans la communauté haïtienne quand elle a commencé à présenter une apparence physique qui ne répondait pas aux standards stéréotypés de beauté féminine noire.

Elle explique :

[...] ça a commencé t'sais quand j'ai coupé mes cheveux. Ah ça, tu es un homme ! Tu as perdu ta féminité ! Et tout ça. Y a aucun Haïtien qui voudra de toi, ça, c'est la famille qui m'a sorti des affaires... [d] onc j'ai remarqué quand j'ai commencé à faire des choix délibérés et informés sur la manière dont je voulais véhiculer mon identité noire, c'est là que j'ai commencé à avoir des problèmes avec la communauté haïtienne parce que quand je ferme ma bouche pis j'suis cute, j'ai des extensions, des wigs ou des perruques, j'ai la permanente, on n'a pas de problème avec moi, mais c'est quand je commençais à couper mes cheveux, mettre des head rap pis même mon discours, comme là, je me permettais de parler [...] pis là les gens commençaient à avoir des problèmes.

En conclusion, l'identité sociale de la femme haïtienne est régie par des normes traditionnelles qui font obstacle à l'égalité homme-femme en réduisant leurs libertés au niveau du développement professionnel (Charles, 1995, p.66). Bien qu'elles soient fières de leur identité ethnique, les participantes ne soutiennent pas complètement le rôle traditionnel de la femme haïtienne parce qu'en tant que femmes nées au Québec, elles bénéficient de meilleures conditions sociales que leurs mères.

Stratégies identité haïtienne

En général, j'observe que la fierté ethnique démontrée par les participantes est suffisamment forte pour qu'elles cherchent à retenir cette culture plutôt qu'à s'assimiler à la culture québécoise « de souche ».

En effet, aucune ne mentionne vouloir quitter leur groupe et la moitié mentionnent plutôt « passer » culturellement pour des Québécoises « de souche » afin de conserver leur identité ethnique qui est souvent menacée par des discours ethnonationalistes ou une ignorance par rapport à la culture haïtienne. Même si leurs traits physiques ne dénotent aucune familiarité avec des descendants européens, les empêchant de « passer » physiquement pour des Québécoises « de souche », certains traits culturels permettent de se fondre dans la masse. Par ailleurs, lorsqu'il s'agit de leur identité de genre, les participantes expriment être inconfortable face aux inégalités qui subsistent dans la communauté haïtienne et comme il n'est pas envisageable pour elle de changer de sexe ou se faire passer pour des hommes, c'est le mouvement féministe au Québec et le mouvement afroféministe qui se présentent discrètement comme des alternatives cognitives pour quelques-unes d'entre elles. Elles parviennent ainsi à négocier leur rôle social de femmes et de revendiquer davantage d'indépendance et de liberté. Maintenant, voyons quelles sont les stratégies utilisées par ces femmes afin de conserver une image positive de leur identité de femme haïtienne au Québec.

Actions sociales

Les actions sociales menées par quelques participantes ont essentiellement pour objectifs de changer l'image de leur groupe auprès de la population générale dans la sphère publique. À cet effet, Veronica et Patricia s'impliquent dans une association étudiante qui fait la promotion de leur culture ethnique afin de rendre celle-ci plus accessible et en diffuser des images positives. Isabelle, Kim et Patricia utilisent les espaces où elles circulent et les gens qu'elles côtoient pour opérer une réévaluation positive. Pour ce faire, la première étape consiste en une recherche d'informations alternatives ou nouvelles qui s'éloignent des images médiatiques popularisées.

Pour Patricia, c'est son réseau social haïtien qui a été un levier lui permettant de se voir positivement en tant qu'Haïtienne grâce au partage d'informations. Ensuite, avec ce regard alternatif sur leur propre communauté, elles sont équipées pour répondre aux images négatives d'Haïti et de la communauté haïtienne qu'on leur renvoie momentanément. Du coup, en se réévaluant elles-mêmes, elles favorisent la réévaluation positive de leur identité haïtienne par autrui. Isabelle explique :

[j'] trouve que réduire le peuple haïtien... qu'à ses difficultés pis jamais voir par exemple euh je sais pas moi qu'il y a quelques semaines y avait des problèmes avec les gens qui voulaient faire la dialyse pis y avait des gens qui mourraient parce que les délais pis les machines y avait pas assez de machines pour le nombre de gens pis de savoir qu'il y a quelques semaines ce problème a été réglé... ben j'trouve que ça, c'est une bonne nouvelle [...]

Le fait de partager ce type de nouvelle avec des Québécois de souche, selon Isabelle, « [] ça leur donne une autre perspective, un autre point de vue que eux ils n'ont pas nécessairement pis ça fait un contact positif avec une vraie personne haïtienne pis eux ils ont pas souvent contact donc ça donne ça ». Kim procède de la même façon dans ses cours. Étant une minorité, elle profite de la plate-forme qui lui est offerte en classe pour présenter un portrait alternatif de l'identité haïtienne :

[...] dans tous mes cours je suis la seule black [...] ça me donne une visibilité puis ce que j'essaie de faire dernièrement c'est par exemple d'amener des sujets sur la table qu'ils n'auraient pas eu autrement si cela n'avait pas été de moi.

Donc au lieu de rester dans le superficiel de parler de sujet auquel les gens autour de moi sont accoutumés j'essaie d'amener un petit peu plus de sensibilité par rapport à ce que moi j'appelle l'*haïtienneté* [...]

« Pass »

Face à la perception négative de leur identité haïtienne au Québec, Martine, Ife, Claire et Isabelle mentionnent utiliser la stratégie « pass » pour faciliter leur intégration à la société, surtout dans les espaces où la population majoritaire est Québécoise de souche ou blanche. En tant que stratégie de résistance, « pass » est un moyen d'améliorer les conditions socio-économiques face à l'oppression en s'effaçant momentanément de soi pour échapper aux oppressions qui limitent leur bien-être (Superson, 2009, p.72). Autrement dit, pour avoir accès à des opportunités ou naviguer en paix dans l'espace social, des femmes NHQC² doivent se rendre invisibles, car leur identité n'est pas symboliquement méritante de bénéfices dans le système social libéral (Hackl, 2018, p.342). Ainsi, le fait de se faire passer pour des personnes plus culturellement québécoises qu'elles ne le sont, soutient les contraintes systémiques qui limitent les opportunités de reconnaissance (Superson, 2009, p.72; Hackl, 2018, p.351). Pour Martine, utiliser les codes culturels québécois, c'est-à-dire passer pour une Québécoise, lui sert à « [s']adapter pour pouvoir bien circuler, pour pouvoir bien être, pour pouvoir [se] situer, pour pouvoir appartenir quand [elle a] besoin d'appartenir ». En ce sens, l'identité culturelle québécoise lui est accessible, utile et ne compromet pas ses autres identités sociales. Ife aussi se métamorphose lorsqu'elle interagit avec des Québécois de souche. Elle explique ainsi « [...]le langage que je vais adopter avec toi ou avec quelqu'un de mon ethnie ça va pas être le même langage que j'avais avoir avec les autres personnes, alors des fois ça peut changer, ça peut jouer[...]».

Claire a aussi mentionné modifier son accent en parlant «joale» pour éviter des conflits ou des difficultés d'intégration qui pourraient ternir son image. D'ailleurs, d'après Brown (1986) , «[...] dans toute société multilingue, l'accent [...] des groupes subordonnés est susceptible d'être moins estimé [traduction libre] »(p.567). De ce fait, en utilisant la stratégie « pass », ces femmes démontrent implicitement la recherche d'estime face à des interlocuteurs «de souche» ou blancs. Pour Isabelle, se faire passer pour une Québécoise est une question de conformité, car elle accorde une importance à l'harmonie dans les espaces où elle gravite:

[...] j'vais dire moi j'suis comme caméléon...on me dit que les règles fonctionnent, je respecte les règles. Tant que je ne suis pas forcée de faire ça dans ma cellule à moi [...];

[...]si je dois faire semblant pour répondre à des exigences culturelles une fois de temps en temps, j'vais le faire...quand j'suis dans la communauté haïtienne j'fais ça, pis quand j'suis dans la communauté québécoise ben j'fonctionne selon qu'est-ce-que, qu'est-ce-qui serait attendu de moi dans cette société là.

Ce qui est intéressant avec l'histoire d'Isabelle, c'est qu'elle a dû apprendre à «pass», car elle ne connaissait pas les codes culturels québécois «de souche» de manière instinctive contrairement à une femme comme Martine. En fait, Isabelle a mentionné avoir eu besoin de soutien pour réussir à bénéficier de cette stratégie:

Au niveau du travail ce qui m'a permis d'arriver à trouver un emploi c'est que j'ai rencontré une haïtienne [...] qui m'a rencontré pour m'expliquer voici comment on réussit à briser les codes ici au Québec [...]

Y a des codes que la société [...] québécoise veut pour se sentir rassuré, pour sentir que j' comprend comment , que j' leur ressemble, que j' comprend cest quoi les défis ou j' vais être capable de parler à leurs clients ou j' vais être capable de rendre le service [...]oui j' suis une noire foncée, c' est différent , mais pour briser cette barrière la, pour ceux qui sont ouverts à ça, ben il faut qu' ils voient que, they can relate to me, mais ca c' est cette femme là qui me l' a montré. Ça a été comme le premier point de départ

Ainsi, ce témoignage illustre que l' inclusion peut être limitée par une non appartenance ethnique, mais aussi par une méconnaissance de la culture du groupe dominant. Enfin, quand il s' agit de faire face au sexisme dans la communauté haïtienne, seules Kim et Isabelle agissent pour conserver une image positive de leur personne. Kim bénéficie de sa redéfinition de soi qui lui permet de vivre son identité de genre de manière autonome et Isabelle utilise la stratégie « pass » en atténuant son indépendance et son pouvoir matériel, legs de la culture québécoise. Elle explique:

[...]j' suis mariée pis [...] Quand j' vais chez ma mère, elle sait [...]comme moi amener de la nourriture a mon mari avec une soucoupe par-dessus l' assiette pis ces choses là , j' le ferai pas. Par contre, si j' vais chez une tante qui est en visite pis mon mari est la j' vais le faire, j' vais le faire pour la société,[...] ca ne me derange pas si une fois par trois mois quand j' vais chez une tante j' fais une chose qui m' apparait comme extremement traditionnel, j' vais jouer ce jeu la [...]

De son côté, Veronica observe simplement que les inégalités sont d' ordre politique. À son sens, le féminisme au Québec a eu sa part de retombées positives pour les québécoises de souche.

Cependant, en tant que haïtienne, elle «[...]n'est] pas perçue égale [aux Québécoises de souche]»

Elle explique son point de vue:

Les femmes Québécoises [de souche] se sont déjà fait entendre. Elles se sont déjà fait accepter. [...]C'est récent qu'elles ont le droit de vote et tout fait que elles elles ont eu quoi 50 ans jusqu'à présentement pour s'faire entendre [...] la femme haïtienne nous on est comme rendue au même point en 1950. On est entrain de se faire entendre pis qu'on vaut la peine pis faut montrer le double de ce qu'on fait pour arriver à ce stade qu'elles [les Québécoises de souche] ont aujourd'hui. Ça va prendre du temps, ça va prendre du travail mais va falloir travailler pour ça [...]Parce qu'on a du temps à rattraper.[...]pour qu'on soit sur le même pied d'égal et qu'on soit entendu

Fréquenter des espaces où l'on se sent bien

La fréquentation d'espace de qualité où l'identité haïtienne est bien perçue permet à plusieurs participantes de maintenir une image positive de leur personne. En général, le réseau familial et communautaire, les environnements pluriculturel, l'Ontario [l'extérieur du Québec au Canada] et le créole haïtien sont des espaces favorisant l'acceptation de soi. Voici les témoignages de Claire, Ife et Martine quand je leur ai demandé où se sentaient-elles bien dans leur peau en tant que Haïtienne:

[Claire]

[...] c'était à un cours dans ma formation collégiale. Fallait faire une présentation orale et j'ai décidé de le faire sur Haïti...J'ai parlé de mon histoire, de ma place par rapport à ça, j'ai fait goûter la nourriture haïtienne, c'est sûr que ça passe, j'ai fait écouter de la musique haïtienne donc [...] j'ai perçue qu'ils avaient très bien apprécié ce voyage [...]

[Ife]

[...] À Montréal dans les quartiers ou est ce qu'il y a plus d'immigrants ou est ce qu'il y a plus de diversité, j pense que oui on est mieux accepté [...]

[Martine]

[...]Si j pouvais refaire mon enfance, j la referais peut-être en Ontario parce qu'ils sont beaucoup plus ouverts culturellement. Donc ils sont toujours là pour apprendre, ils sont toujours là pour ouvrir les horizons et te montrer différentes cultures et d'être ouvert à de nouvelles choses à de nouvelles mentalités donc ouais si j'avais quelque chose à changer ce serait peut-être ça

L'usage du créole haïtien au Québec forme aussi un espace dans lequel des membres de la communauté haïtienne affirment et valorisent leur identité. Vu le manque d'espace pour exprimer la culture haïtienne dans la société québécoise, Sheba explique comment l'usage du créole ou de la culture haïtienne est un moyen de prendre sa place :

c'est [...] nous qui se créons des espaces, t'sais comme par exemple si y a comme plein de noirs qui se rassemblent pis que qu'ils parlent créole, pis qu'ils mettent d'la musique haïtienne ou quand qu'on... à un moment donné au secondaire j'me suis dit ah ce serait cool qu'il y ait une radio étudiante, y'en a pas j'vais m'arranger pour qu'on ait un genre de radio ça se résumait à mettre des speakers pour pouvoir avoir de la musique, le choix de la musique ça ça créait cet espace-là, sinon ouais c'est à peu près ça là.

Isabelle poursuit en expliquant les bénéfices qui se rapportent au fait de parler le créole haïtien avec les membres de sa famille :

[...]c'est beaucoup plus facile on dirait parce que la personne parle créole [...] Alors oui ça a amené quelque chose de beaucoup plus fluide. j'suis plus proche des personnes, ma marraine, mes tantes, mes oncles, y'a quelque chose et j'peux dire que ça a encouragé les autres autour de moi je sais qu'il y a un mouvement d'entraînement, y'a quelque chose qui se passe... Mon mari, il a vécu la même chose que moi pis lui son créole est vraiment... t'sais c'est pas fluide, mais j'remarque que depuis quelques années il fait un effort [...]

Que ce soit la création de radios étudiantes où l'on joue de la musique haïtienne ou le simple fait de parler le créole haïtien, ces actions contribuent à la formation d'une image positive de soi. Enfin, la réévaluation positive de l'identité haïtienne est aussi possible grâce aux modèles de réussite de cette communauté, car ils en consolident le sentiment d'appartenance et la fierté. D'ailleurs, le nom de « Michaëlle Jean » a été cité à plusieurs reprises au fil des entrevues. Cette femme qui a anciennement été gouverneure générale du Canada représente un symbole de réussite pour plusieurs membres de la communauté haïtienne et participantes de cette recherche.

D'autres noms tels que « Dominique Anglade », « Dorothy Alexandre », « Varda [Étienne] », « P. Y. Lord », « Anne Lovely », « Dorothy Rhau » ont aussi été soulignées comme des modèles de réussite donnant espoir en un Québec où des femmes noires de seconde génération québécoise d'origine haïtienne pourraient avoir une place et une voix.

3.3.2 Être : l'identité québécoise civique (obstacles)

Perceptions

Pour les participantes de cette recherche, être québécoise ce n'est pas être québécois de souche. Être québécoise, c'est avoir des droits, des devoirs et partager certaines valeurs propres à la culture du Québec telles la liberté et l'indépendance. Quand il est question de faire allusion à l'identité culturelle québécoise, celle-ci est perçue comme un complément ou un supplément à l'identité haïtienne. Quant à l'identité civique québécoise, j'observe que chez la majorité des participantes, elle est secondaire, étouffée par l'attachement à l'identité haïtienne et par l'ombre des discours identitaires ethnonationalistes. Conséquemment, l'appropriation de cette identité en tant qu'outil politique est très faible.

Expériences négatives

Plusieurs cultures dominantes sont en crise, car elles craignent de « disparaître » en raison de l'hétérogénéité culturelle montante des espaces ethnonationaux, qui elle-même est causée par la déterritorialisation provoquée par la mondialisation. La rhétorique de la protection culturelle et de la cohésion sociale des mouvements ethnonationalistes devient alors une justification pour exclure des citoyen.ne.s non nationaux.

Cela se fait de plusieurs façon: en soutenant une conception biaisée de la citoyenneté, en accordant arbitrairement des privilèges au groupe ethnique dominant, en mettant en place des procédures d'assimilation et en agissant avec violence envers les minorités (Iser, 2013; Vasta, 2010, p.503). Le Québec n'échappant pas à cette tendance avec un mouvement nationaliste d'extrême droite qui fait obstacle à la solidarité (Stevenson, 2006, p.493). En effet, il est difficile pour elles de développer un sentiment d'appartenance à la communauté québécoise lorsque des discours identitaires ainsi que des pratiques culturelles tracent une ligne claire entre leur identité et celle des Québécois de souche. Sheba partage :

[...]les contextes dans lesquels j'ai plus entendu les affirmations de "je suis québécoise"... c'était souvent avec des discours très forts et très catégoriques sur l'identité... pis j'sentais pas qu'il y avait cette place... où mon identité pouvait amener [quelque chose]

Elle n'est pas la seule à se dissocier du mouvement nationaliste québécois qui est perçu comme un élément faisant partie de l'histoire distincte des Canadiens français et de leurs descendants. Isabelle exprime ne pas pouvoir s'identifier en tant que Québécoise parce que cette identité est politisée et symbolise une lutte identitaire à laquelle elle ne s'identifie pas :

Est-ce que je me considère québécoise ? Non. Je ne me sens pas Québécoise parce que pour moi être québécoise... Les Québécois qui s'appellent Québécois, c'est une résistance. Donc ils résistent aux Anglais du Canada. Moi, je ne porte pas ce combat-là en moi. C'est pas que j'ai quelque chose de négatif avec l'étiquette québécoise, mais si j'veux dire pourquoi un Québécois s'dit Québécois, j'les connais bien... ben c'est parce qu'ils sont en train de résister à l'envahisseur anglais, c'est ça. Alors moi, j'ai pas ce combat-là, j'vis sur leur territoire, mais j'ai pas cette bataille-là, alors j'peux pas m'appeler Québécoise.

Pour moi, ça n'a aucun sens [...] pour moi c'est pas juste le fait d'habiter au Québec et d'être québécois.

Cette façon d'évaluer sa non-appartenance à la communauté québécoise n'est pas étrangère à Veronica et à d'autres participantes qui soulignent les différences historiques ou ethnoculturelles qui séparent les « de souche » des « non de souche ». Voici quelques exemples :

[Martine]

Est-ce que je pourrais dire que je suis québécoise , non, peut-être dans le passé j'aurais pu dire ça [...], mais est-ce que je suis Québécoise de souche ? Non. J'pourrais pas écouter leurs musiques tout le temps, j'pourrais pas faire les bêtises qu'ils font, I don't have the time donc probablement pas.

[Ife]

[...] oui j'suis Québécoise, mais j'suis pas Québécoise de souche, si on pourrait dire ça, mais oui y a une différence quand même si on pourrait dire ça, les langages vont pas être les mêmes, les expressions ne vont pas être les mêmes, on va avoir des références à nous tu comprends

De son côté, Patricia a expliqué son positionnement par rapport au nationalisme et a fait part de l'isolement social qu'a provoqué les différences ethnoculturelles pendant une période de sa vie :

[...] j'suis pas nationaliste to the max oui ! Le drapeau bleu, non c'est plus j'suis fière d'être canado-québécoise, mais j'peux pas dire que j'suis québécoise seulement j'suis plutôt fière d'être canado-québécoise d'origine haïtienne [...] j'suis pas nationaliste cependant, mais je comprends pour quoi le Québec veut se séparer du Canada [...]

[...] j'suis arrivé a [nom de l'école] pis c'était, c'tait c'tait blanc pas à peu près. [...] ah ça faisait bizarre [...] c'tait quand même assez difficile parce que j'tais comme une reject, j't'ais pas capable de trouver quelqu'un qui m'resemblait genre t'sais au niveau d'la personnalité ou au niveau des origines qu'y avait aucun Haïtien dans ma classe, là j'fais comme guys !, 1re secondaire là c'était difficile c'était très difficile.

Au final, tant et aussi longtemps que l'identité québécoise se réfère à un passé ethnonational, les femmes NHQC² ne s'identifient en tant que membre à part entière de la société, car cette identité sous-entend des critères auxquels elles ne correspondent pas n'étant pas des descendantes françaises ou d'Europe occidentale et ne partageant pas le passé historique de ce peuple. Les discours nationalistes inégalitaires ont aussi pour effet d'agir comme une chasse gardée du pouvoir qui place ces femmes dans un statut où elles développent difficilement la conscience que ce pouvoir leur appartient de jure en dépit des messages qui circulent dans la sphère publique.

Stratégie québécoise : le cas de Sheba

De ce fait, dans cette brève partie, je présenterai uniquement le cas de Sheba qui est la seule participante à avoir clairement revendiqué la reconnaissance de son identité québécoise, en dépit de la couleur de sa peau et de son appartenance à une communauté ethnique non européenne. D'après elle, il est important de ne pas porter l'étiquette de l'« immigrante » que des Québécois de souche assignent aux femmes noires haïtiennes, ou de s'enliser trop confortablement dans sa communauté ethnoculturelle parce que ces comportements peuvent avoir des conséquences sur le statut politique d'une personne.

Elle explique :

Ben moi j'me suis rendu compte que de pas, de ne pas reconnaître que j'suis canadienne, québécoise, ça fait que j'encourage les gens à me considérer comme une étrangère, que j'me considère comme une étrangère pis après ça développent un sentiment d'apatride qui est pas nécessaire qui a pas lieu d'être pis t'sais d'affirmer comme ma place, ça me fait aussi comme revendiquer du respect, me sentir à l'aise de revendiquer tout ce qui me revient de droit [...]

En se considérant davantage québécoise issue de la « diaspora haïtienne » qu'« Haïtienne », Sheba adopte ainsi un regard qui se détache d'une conception territoriale de l'identité culturelle, comme le font les groupes ethnonationalistes (Stevenson, 2006, p.497), et ce afin de situer sa place dans le monde au sein d'une communauté politique de droit. Qui plus est, je pense que le passage précédent est important parce que Sheba y mentionne que le « respect » est un droit qu'elle revendique. Ce respect est en lien avec la critique sociale que nous présenterons dans le prochain chapitre et qui argumente que les inégalités sociales témoignent du manque de respect accordé à certains individus dans la société. D'ailleurs, comme l'illustrent les expériences identitaires des participantes de cette recherche, nombreuses sont les interactions sociales qui ont remis en question leur valeur morale (voir Annexe B).

Bref, de manière générale, en ce qui concerne l'identification à la communauté québécoise, le reste des participantes se divisent en trois catégories. En premier il y a la catégorie hybride où Patricia, Kim et Ife s'identifient en tant que Haïtiano québécoise. En deuxième, nous avons la catégorie des ethnocentrées où Martine, Isabelle et Veronica se dissocient de la communauté québécoise tout en reconnaissant bénéficier de quelques opportunités du système.

En troisième, il y a Claire qui navigue dans la recherche de soi. Elle reconnaît les droits qui lui sont accordés, mais les traitements différenciés qu'on réserve aux femmes noires ou immigrantes au Québec la rendent inconfortable et fragilisent son sentiment d'appartenance à la communauté québécoise (Jackson 2001, p.58).

4.3.2 Divers

Dans cette partie, je présenterai quelques points additionnels qui alimentent la compréhension globale du problème de l'inclusion. En premier point, j'illustrerai les conflits identitaires qui émanent du fait d'être d'origine haïtienne au Québec. En deuxième et troisième points, je ferai un retour sur le cas de deux participantes dont les commentaires, bien qu'insignifiants au vu de l'échantillon, révèlent des enjeux pertinents et importants pour les femmes noires toutes communautés ethniques confondues.

Conflits et dilemmes culturels

Constater que certaines participantes ont expérimenté au cours de leur vie des déchirements, des questionnements, des dilemmes ou des paradoxes me rassure parce qu'à mon sens les conflits internes témoignent de notre humanité et révèlent la complexité de l'existence humaine lorsque l'on est une femme de seconde génération issue de la classe ouvrière sur un territoire où l'on est minoritaire au plan racial et ethnoculturel. Dans la présente partie, je présenterai donc les réflexions conflictuelles que la majorité des participantes ont exprimées durant les entrevues et qui illustrent indirectement le défi que représente le maintien d'une image de soi positive pour des minorités. Pour Ife, Claire, Isabelle et Patricia, être d'origine haïtienne au Québec apporte par moment son lot d'inconfort, car la culture haïtienne et la culture québécoise entrent en conflit.

À cet effet, Claire raconte comment elle a vécu un choc culturel durant l'enfance qui l'a mené à se percevoir négativement et à changer ses habitudes:

Au secondaire [...] J'ramenais toujours mon plat que ma mère avait cuisiné la veille donc des mets typiquement haïtiens qui sentaient un peu fort. Le lendemain je ramenais ça à l'école toute excitée pour manger ça sur l'heure du dîner pis j'allais réchauffer ça au micro-ondes, pis j'avais beaucoup beaucoup de commentaires après : Ah ça sent [mauvais]. Donc j'ai fini par comprendre que j'devrais pas amener de la nourriture qui sent un petit peu trop fort pour incommoder les gens donc maintenant je le fais juste plus. Quand je suis au travail, je ramène des plats froids comme des salades...donc c'est ça la conséquence [d'être haïtienne au Québec]

Ife raconte avoir eu un choc de valeur au travail, car en tant que superviseuse, elle supervise des femmes haïtiennes qui sont beaucoup plus âgées qu'elle et cette situation la place devant un dilemme, car quand vient le temps de donner des avertissements ou faire respecter les règles de l'employeur, il lui est difficile de suivre les procédures puisque dans la communauté haïtienne, le respect des aînées, et de leur autorité est important. Tandis qu'en tant que Québécoise, elle a le devoir de respecter les règles de l'employeur. Ensuite, Patricia reconnaît qu'«être femme aux yeux de la société haïtienne et être femme aux yeux de la société canado-québécoise...[sont des expériences différentes et que ces deux identités] [...] se complètent» dans sa vie, cependant « [grandir] dans une société qui a des valeurs différentes de celles à... la maison » est un défi parce qu'elle doit constamment s'adapter à différents environnements et aux différentes perceptions que les gens ont d'elle. Le simple fait de s'identifier est complexe, car son identité est plurielle tout comme son sentiment d'appartenance:

Être femme de seconde génération d'origine haïtienne, c'est tout un défi en même temps parce que t'es pas complètement québécoise ou canadienne, t'sais t'es Haïtienne en même temps, mais si tu vas en Haïti tu vas pas être considérée comme une Haïtienne. T'es comme dans un espace un peu nuage. Où est-ce que tu te dis, j'me dis que j'suis [patricia], cependant si on m'demande de quelle origine que j'suis, j'dis oui j'suis descendante haïtienne, mais j'peux pas m'affirmer comme Haïtienne parce que y a certaines notions que j'connais pas de mon pays d'origine. Pis ben, j'peux pas dire non plus que j'suis canadienne parce qu'ils vont dire ouais, mais tu sais c'est quoi tes origines, c'est quoi ton ethnicité. Ils vont toujours essayer de me définir par rapport à ça donc j'peux dire que c'est comme un mixte des deux. Eum... Si j'devrais mettre ça en pourcentage j'pense que j'pourrais dire que j'suis plutôt 50-50 ou un 55 du côté canadien et 45 du côté haïtien.

Isabelle se sent profondément haïtienne, mais cette identité ne répond pas toujours à ces besoins alors en situation de conflit, elle cherche à créer un équilibre:

[...]c'est sur que j'vis un combat [...] y a des choses dans la culture [haïtienne] qui ne me conviennent pas, pis j'essaie d'emprunter un peu de la culture [québécoise] de ou est ce que je vis pour faire certaine adaptation , mais ya des adaptations, j'ai pas enlevé tout la...donc moi j'me considère haïtienne».

De son côté, Kim, « citoyenne du monde », raconte que par le passé « [elle pouvait] être déchirée entre l'identité québécoise [...] pis entre l'identité haïtienne [...] » parce qu'elle s'était imposé « le faux dilemme de revendiquer [son identité haïtienne] ou [son identité québécoise] [...] » afin de plaire à autrui.

Aujourd'hui, elle s'est affranchie de ces contraintes grâce à l'autodéfinition et observe que naviguer en tant qu'être autodéfini, autonome dans des espaces encore structurés par des traditions ou conventions est rempli d'obstacles. En outre, Martine décrit la difficulté que représente le fait d'être une « métisse » invisible, c'est-à-dire être une personne qui possède plus d'une identité pluriculturelle, dans un monde qui semble opérer avec une logique monoculturelle. Elle exprime avoir l'impression d'être prise dans un étau où d'un côté la communauté haïtienne et de l'autre la communauté québécoise pousse afin qu'elle s'assimile, ne lui laissant pas de place pour qu'elle soit autonome et cela est « overwhelming » :

[...][l] es Québécois veulent que tu sois plus québécois, les Haïtiens veulent que tu sois plus haïtien et toi t'es la : Can i just be both ? Is it ok if i am just both? Pis, non ! C'est poussé des deux côtés [...] les deux identités étaient poussées sur moi des deux façons [...] [q] uand c'est les deux en même temps c'est overwhelming, mais quand c'est un à la fois j'suis capable d'être malléable donc c'est toujours i am always able to see ou est-ce que je peux naviguer, mais des fois quand [...] people are like : Why aren't you doing this enough ? And that not enough?[...] C'est pas toujours facile à voir, à séparer les deux ou à avoir les deux en même temps parce qu'il y a toujours quelqu'un qui veut plus d'une chose et moins d'autres vice versa.

Enfin, Veronica exprime son malaise face à la culture québécoise qui à ses yeux entre souvent en conflit avec ses convictions religieuses ou son style de vie grandement influencé par la culture haïtienne.

Inégalités libérales ou « exit » de la pauvreté

Veronica est la seule participante à avoir accordé une importance significative à son statut socio-économique. À plusieurs reprises durant l’entrevue, elle a fait référence à son passage dans un cégep renommé du Québec parce qu’elle y a vécu un choc social et économique, celui d’être entourée de congénères majoritairement blancs et issus de familles beaucoup plus nanties que la sienne :

[...][Au cégep] [...] c’est généralement plus des blancs et des riches en plus pis ma famille elle est pas riche du tout. On peut subvenir à nos besoins. Mes parents ont été capables de m’envoyer a [ce cégep] et ils sont capables de m’envoyer a l’université pis mon frère aussi a l’école privée et tout [...][mais] j’suis une jeune femme noire pis mes parents sont de l’immigration donc faut que j’fasse en sorte que tout s’passe bien que j’ai un bon but dans la vie pis que j’sorte de la misère on va dire.

De ce fait, comparé à ces étudiant. e. s, elle a souvent eu l’impression d’être perçue comme « une jeune fille pauvre [...][et] sans manière » puisqu’elle est issue d’une famille prolétaire qui « struggle économiquement ». En tant que femme noire d’origine haïtienne, sortir de la misère repose beaucoup sur le type d’éducation qu’elle acquiert. D’ailleurs « c’est un niveau [qu’elle veut] atteindre, sortir de l’université avec un bon diplôme et avoir un travail à la fin » pour démontrer au Québécois de souche qu’elle est « forte », « [...] [qu’elle] essaie d’upgrade son lifestyle [...] d’arrivée à un point que elle s’est fixée [...] par tous les moyens [...] ». L’éducation est pour Veronica une stratégie pour sortir d’une condition socio-économique désavantageuse qui touche particulièrement les personnes noires au Québec et au Canada (Benessaïeh, 2020; Singh & Slaughter, 2020).

La mobilité socio-économique est donc en quelque sorte une façon d'échapper aux mauvaises conditions matérielles réservées à la communauté noire au Canada (Singh & Slaughter, 2020)

Pour conclure ce chapitre, je pense que l'image de soi joue un rôle incontournable dans l'atteinte de liberté des membres d'une société puisque l'estime de soi chez les acteurs politiques est la protection psychologique qui leur permet d'exprimer leurs besoins et de négocier leurs privilèges. Une société qui se dit démocratique a la responsabilité de veiller au respect de l'image de tous ses membres et de tous ses groupes. Adapter la sphère publique pour que son accès par les membres de groupes marginalisés soit de facto possible et puisse y accéder dans un état psychologique adéquat, sans honte, sentiment d'infériorité ou autre obstacle à l'autonomie est une obligation morale (Iser, 2013; Stevenson, 2006, p.485). Une image de soi négative limite l'accès à la sphère publique et comme il a été démontré dans cette analyse, l'invisibilité de la femme noire, le manque d'espaces safe, les traitements iniques et méprisants, leur rôle social dans la communauté haïtienne et le rejet de la complexité de leur existence constitue une intersection d'oppressions, qui intervient dans la vie des participantes et dévalorise leur image de soi, révélant ainsi le manque de respect qui leur est réservé dans la société québécoise (Crouch, 2010, p.89). Le mépris que confèrent racisme anti-noir.e, nationalisme de droite et sexisme à leur égard est une entrave au développement de leur autonomie (Iser, 2013; Taylor, 1992). Effectivement, il est plus difficile pour des individus opprimés de s'émanciper parce qu'ils ne parviennent pas à constamment trouver le regard qui leur permettrait de cultiver une conscience bienveillante et le respect de soi (Iser, 2013). Au lieu de cela, elles font momentanément face à une dégradation normative de leur compréhension de soi en étant « structurellement exclues » (Honneth, 1992, p.191).

Cet affaiblissement de la relation respectueuse qu'elles entretiennent avec leur personne se manifeste par le développement d'un manque d'estime, de confiance ou de respect de soi durant l'enfance ou jusqu'à l'âge adulte (Honneth, 1992, p.189; Iser, 2013). De ce fait, je constate que les expériences identitaires négatives des femmes NHQC² les empêchent d'être entièrement libres. Le statut inégalitaire ou la citoyenneté de second rang qu'elles possèdent de facto limite leur accès à la sphère publique et leur pouvoir de conversion de la population générale (Brown, 1986; Rogers, 2009, p.196). De plus, la faible mobilisation civique de la majorité de l'échantillon et le besoin d'être représentées politiquement de certaines démontrent la présence d'un vide à remplir dans l'espace public. Nonobstant, face à la dévalorisation et au mépris social à l'égard de leur identité, toutes les participantes ont fait preuve de résistance en luttant pour la reconnaissance de leur autonomie (Baeza, 2012; Fenderico, 2019, pp. 203-204; Honneth, 1992, pp.197-200; Iser, 2013; Rogers 2009, pp.183,196). L'autonomie implique ici la capacité de réfléchir entièrement sur soi-même pour accepter ou rejeter ses valeurs, ses connexions et ses caractéristiques autodéfinies. Aussi, cela implique de changer des éléments de sa vie dans un contexte où la double conscience présente une fausse conception de soi et dont il faut se défaire pour être libre (Christman 2003, p.29). Quoique leurs efforts aient été principalement de nature individuelle et confinés à la sphère privée, la réévaluation positive de leur identité et la stratégie « pass » ont été les efforts les plus utilisés (voir le Tableau 1). L'implication dans des actions sociales individuelles ou collectives est tertiaire. Aussi, j'observe que les participantes bénéficient de la mobilisation et de l'influence d'acteurs locaux ou internationaux qui créent des alternatives cognitives, plutôt que d'être une minorité psychologique pour les femmes de leur communauté à l'exception de trois femmes dans l'échantillon.

Bref, en me basant sur le modèle théorique de Brown, je peux conclure que les efforts que les femmes NHQC² font pour construire ou maintenir une image positive de leur personne témoignent à première vue de leur présence dans un système inégalitaire qui les exclues partiellement parce qu'elles sont ni blanches ni Québécoises de souche. Entre elles et leur liberté s'imisce une intersection d'oppressions externes et internes (Carter, 2003, p.5). Ainsi, la promesse de liberté et d'égalité faite aux Québécois lors de la Révolution Tranquille ne leur est pas tenue, comme elle n'a pas été tenue pour leurs mères.

Table 1 : Stratégies et efforts mis en œuvre (par identité)

		noire				haitienne				quebecoise		
		individu		collectif		individu		collectif		individu	collectif	
action sociale	individuelle	martine, sheeba, kim, claire(4)	représentation artistique; site internet, boycott, etc			kim (1)	contestation			sheeba, (1)	affirmation identitaire	n/a
	collective			ife (2)	centre de femmes			veronica, patricia (2)	promotion culturelle	isabelle	transfert de connaissance pass	
action non sociale (individuelle ou collective)	pass					martine, ife, claire, isabelle (4)	caméléon; accent					
	réévaluation	ife, patricia, claire, kim, isabelle(5)	groupe sociaux virtuels, auto-définition, etc			patricia, ife, isabelle, claire, veronica (5)	info alternative et modèles de réussite			ife, kim, patricia (3)	affirmation identitaire	
	compétition	veronica, ife, kim, claire (4)	travailler doublement									
	espaces safe					claire, ife, martine, sheeba, isabelle (5)	multiculturel, Ontario, langue maternelle					

Table 2: Stratégies dominantes utilisées pour chaque système d’oppression

Types de systèmes (oppressions)	Facteurs systémiques				Stratégies		
	mouvement	critères rigides	illégitimité	insécurité	dominante	secondaire	autres
RACISME	non	oui	oui	oui: alternative cognitive	réévaluation	action sociale individuelle	action sociale collective
NATIONALISME (ethnique)	non	oui	oui	oui: alternative cognitive	affirmation identitaire (réévaluation (2));	transfert de connaissance (passer)	n/a
SEXISME (intra communauté haïtienne)	oui	oui	oui	oui: alternative cognitive	réévaluation	passer	n/a
INTERCULTURALISME (assimilationisme)	oui	non	oui et non	oui: alternative cognitive	réévaluation et espace safe	passer	action sociale collective et individuelle

Maintenant, pour poursuivre l’exploration afin de comprendre davantage et d’élaborer sur la problématique qu’est l’intersection des oppressions que vivent la majorité des participantes, on aurait pu se questionner à savoir quelles sont les institutions québécoises qui génèrent et/ou maintiennent des inégalités entre les personnes blanc.he.s et les personnes noir.e.s québécoises? Quelles sont les structures qui nourrissent la perception que les membres des communautés ethnoculturelles, formées par des minorités visibles racisées n’aient pas le sentiment d’être foncièrement chez elles au Québec? Qui sont les personnes responsables perpétuant les inégalités homme-femme au sein de la communauté haïtienne? Cependant, je ne m’intéresse pas aux chasses aux sorcières et sorcières pour le moment et préfère opter pour le chemin que trace la quête d’égalité en me demandant : comment remplir la promesse de liberté, d’égalité et de fraternité faite lors de la Révolution Tranquille aux membres des communautés ethnoculturelles racisées, plus précisément les femmes NHQC²? Et à cette question, je réponds un mot: reconnaissance.

Chapitre 4 *Leges Sine Moribus Vanae* ou le désenchantement

La liberté est la condition systémique idéale pour l'émancipation/auto-réalisation d'une personne autonome, car cette liberté témoigne du droit à une vie protégée de l'intervention de systèmes d'oppressions ou d'une domination arbitraire qui pourraient s'immiscer entre cette personne et son projet d'auto-réalisation dans les limites du respect d'autrui. (Carter 2003, p.16; Christman 2003, p.5; Superson 2009, p.8) Pour être politiquement libre, il faut donc être autonome, c'est-à-dire être en mesure d'agir moralement pour contrôler son destin dans son propre intérêt. (Carter 2003, p.4) La morale ici est définie comme étant la capacité à faire des choix qui reposent sur la raison et l'empathie, dans le but de participer à la vie publique et avoir le pouvoir de transformer sa communauté (Christman, 2003, pp.1,5; Iser, 2013; Rogers, 2009, pp.188,195; Superson, 2009, p.8; Walters, n.d.). En plus de cette capacité, il est essentiel que chaque personne soit respectée et se respecte afin de soutenir son autonomie. (Markovitz 1968 ; Sennett 2003, p.225; Dillon 2003, p.4; Keshen p.1) Sinon cette personne verra la valeur de son « statut moral » diminuer. Ici, le statut moral est l'idée qu'en soi, toute personne humaine compte moralement et fait donc l'objet d'une considération morale fondamentale qui nous oblige à la respecter. (Dillon 2003, p. 21) Qui plus est, la personne occupera un rang social de seconde classe, ce qui réduira son bien-être; une situation rencontrée par plusieurs participantes qui ont exprimé posséder une identité inférieure à celle des personnes blanches ou Québécoises de souche. (Sennett 2003, p.234; Taylor 1993; Keshen, p.2) D'après ma revue de littérature sur le respect, mener une «bonne» vie ou avoir un «statut moral», nécessite de posséder une image positive de soi qui est le résultat de l'estime de soi qui à son tour dépend du respect que l'on se donne et que les autres nous donnent à leur tour.

Vivre des injustices économiques nuit au statut moral d'un individu ou d'un groupe alors il faut assurer la qualité de leurs conditions matérielles pour honorer l'égalité des chances et leur permettre de réaliser leur projet d'émancipation/auto-réalisation. (Iser 2013; Baeza 2012, p.114) En ce sens, le but de la justice de reconnaissance et distributive est de minimiser, voire anéantir la domination. (Encyclopedia of Bioethics, Iser 2013) Toutefois, cette discussion abordera uniquement la notion de reconnaissance ou de respect, car les expériences racontées par les participantes témoignent du manque de respect à leur égard et permet de soutenir la position que la société québécoise souffre d'une crise éthique qui dévitalise³ le social en ce qui concerne son traitement des femmes NHQC² (Sennett 2003, p.3).

4.1 Obstacle à la liberté : manque de respect

Dans la vie de tous les jours, plusieurs facteurs influencent notre propension à respecter un type de personne plutôt qu'une autre et d'un point de vue moral manquer de respect à une personne est un comportement belliqueux qui attise les relations sociales (Vaage 2014, p.68). Plusieurs identités, de groupe ou individuelles, se battent pour obtenir reconnaissance et représentation dans la sphère publique. Toutefois, certaines sont davantage exposées à des systèmes d'oppressions qui manipulent la culture ou propagent la haine de la différence dans le but d'humilier ces groupes et de valoriser l'identité des groupes dominants. (Dillon 2003, p.37; Kendi 2019 p.15; Film Media Group 2012) C'est le cas des participantes ayant mentionné l'impact des stéréotypes et autres images négatives qui donnent une fausse impression de leur réalité et les rendent ainsi difficilement visibles dans la sphère publique pour adéquatement faire compétition aux autres groupes.

³ Tiré d'une citation de James Fredericks "Vitality in friendships [or citizen/ships] lies in honoring differences, not just enjoying the similarities."

Aussi, la survalorisation de la population québécoise de souche est perçue par la majorité des participantes et certaines d'entre elles [Ifé et Claire] semblent défaitistes face à une telle situation qui semble difficilement pouvoir changer. Effectivement, il faut comprendre que les humains veulent se sentir bien dans leur peau et le système raciste accorde aux personnes blanches un tel état d'esprit, d'où leur attirance pour cette idéologie. (Kendi 2019, p.13) Conséquemment, il devient complexe d'imaginer changer un système qui soutient l'image positive de la majorité aux dépens de la valeur morale d'une minorité à moins de substituer la dévalorisation des personnes noires par un autre mécanisme ne nécessitant pas la limitation des opportunités d'émancipation/auto-réalisation d'autrui. En effet, cela fragiliserait leur statut moral en générant une condition psychologique qui aura pour probable effet de les éloigner de la sphère publique, de museler leur voix et de les priver de liberté. (Fenderico 2019, p.204) En effet, les émotions tel que la colère, la honte, la culpabilité forment un obstacle à la participation à la vie publique. (Honneth 1992) Un tel scénario démontre le manque de reconnaissance du droit à être individuellement différent, autrement dit un manque de solidarité ou d'amour communautaires qui laisse peu de place pour la prise de pouvoir de certains individus et groupes dans ce « tricot » orchestral qu'est la société (Fenderico, 2019, p. 205; Harvey, 2000, p.177, 185; Honneth, 2007, p. 20; Rogers, 2009, p.189; Sennett 2003, 212-213).

Les femmes NHQC² ont une valeur intrinsèque, mais les oppressions particulières qu'elles subissent ne sont pas une priorité dans la sphère publique. Par conséquent, elles portent bien souvent seules ou avec quelques âmes solidaires le fardeau qui les encombre et qui représente un obstacle à leur liberté. (Kendi, 2019, p.290) Pour mieux comprendre la particularité de l'obstacle, cette partie introduira la notion d'oppression civilisée (McIntosh, 1988, p.3).

Les oppressions civilisées impliquent la dévalorisation de groupes par des populations privilégiées et elles sont généralement négligées en raison de leur invisibilité et subtilité comparée à des oppressions carnassières. (Harvey & Calcagno 2015, p. 1) (Harvey 2000, p.177)

Bien que je ne minimise pas les impacts négatifs des attaques physiques et verbales que certaines des participantes ont dû subir, je m'intéresserai davantage aux oppressions civilisées, car les témoignages des participantes démontrent unanimement que certaines des violences auxquelles elles ont eu à faire face sont discrètes, d'où la difficulté à les dénoncer pour y mettre un terme. En effet, l'oppression civilisée n'utilise pas force physique ou de système de loi. Plutôt, elle s'enracine dans des relations sociales où la distribution du pouvoir est déséquilibrée et où les oppresseurs sont parfois inconscients de la « série incessante d'interventions inappropriées, mais minuscules et des omissions[...]» qu'ils infligent à leurs victimes (Harvey 2000, pp.177,187).

Cette inconscience s'apparente à la notion de «biais implicite» (voir Debrosse, 2017). D'un point de vue moral, l'oppression civilisée détruit l'idéal égalitaire de toute relation sociale entre les femmes NHQC² et les Québécois.e.s de souche, car elle endommage la vie de ces femmes sans que des actes très visibles ou explicitement malveillants aient lieu, menaçant ainsi l'estime de soi et le statut moral et menant à une exclusion injuste, difficilement résorbable et défendable, car bien souvent les doléances des groupes opprimés seront discréditées face au statut prestigieux dont bénéficie les oppresseurs, un privilège qui les déresponsabilise face aux inégalités dont ils sont les reproducteurs. (Harvey 2000, p.186, 187)

Par ailleurs, les oppressions se logent dans plusieurs sphères de la société et celle qui m'intéresse est la culture parce que les médias télévisés et numériques, et les comportements d'individus ont été les deux sites principaux d'expériences négatives pour les participantes.

La culture est un outil puissant pouvant en soi être le médium idéal pour opprimer parce qu'au moyen de la création de scripts pour contrôler les interactions sociales entre individus ou groupes, elle permet d'accentuer ou de minimiser le statut moral de chacun. (Steckermeier & Delhey 2019, p.1078) Les stéréotypes qui ont nourri les préjugés négatifs à l'égard des participantes illustrent clairement la façon dont une culture use de dénigrement pour dominer psychologiquement des groupes. Ensuite, la culture est l'endroit où se logent subtilement des habitudes sociales institutionnalisées qui soutiennent des relations inégalitaires entre individus ou groupes, comme la culture raciste instaurée dans les sociétés esclavagistes en Amériques et par la force du temps et des choses, fixées dans la «culture psychique» et les «infrastructures sociopolitiques» qui ont reproduit des iniquités jusqu'aujourd'hui. (Harvey & Calcagno 2015, p.2; Superson 2009, p.43; Maynard 2018, p.74; Heyes 2002, p.32; Choudhury 2018, p.36) Quand des participantes ont rapporté être traitées différemment en raison de leur identité ou le fait d'être perçue comme des étrangères, ces processus d'aliénation s'apparentent au processus de déshumanisation qu'ont subi des esclaves afrodescendants afin de justifier et faciliter leur exploitation. Au sein de la communauté haïtienne, c'est la soumission de la femme qui correspond à une pratique culturelle produisant des inégalités désavantageuses pour les participantes ayant nommé ce problème. Par ailleurs, lorsqu'ils sont sous hégémonie culturelle, les groupes non privilégiés sont amenés à voir la plupart des choses dans une culture du point de vue du groupe dominant, ce qui rend l'unité avec la vraie conscience de soi irréalisable. (Superson 2009, p.52; Pittman 2016, p.19) La question qui se pose est : comment se définir respectueusement dans un monde où l'on n'existe pas dignement? La réponse n'est pas toujours simple, mais dans le cas des participantes, la résistance pour contrecarrer le statu quo a été utile au développement d'une image positive de leur identité.

En résumé, les stéréotypes et autres images négatives de la femme noire forment la source de nombreux préjugés inconscients et conscients que l'on entretient au sujet des femmes NHQC² et qui conduit à les traiter injustement. (Choudhury 2018, p.95) À cet effet, Choudhury(2018) explique que

[L]es stéréotypes sont essentiellement des empreintes neurologiques[;] [u]ne fois suffisamment renforcées, elles résistent au changement [mais peuvent être changées en établissant de nouvelles associations au moyen de contre-images ou des contre-discours provoquant la création de nouveaux circuits neuronaux] (pp.95, 114-117, 119).

De la même façon, les rôles traditionnels sociaux dans la communauté haïtienne qui ont été pratiqués pendant des siècles peuvent être amenés à progresser en intégrant des images alternatives de la femme haïtienne et de l'homme haïtien dans le but de consolider cette communauté en fonction des besoins et aspirations de ses membres.

D'après moi, toute culture est un rituel qui peut être adapté pour répondre aux besoins de chaque membre d'un groupe. La culture en soi n'est pas problématique, mais le devient quand les rituels prennent racines dans des relations sociales inégalitaires qui marquent l'esprit de part la répétition de scripts où violence, immoralité, injustice et malveillance menacent la dignité des gens personnes. Lorsqu'un groupe d'opresseurs parvient pendant des années, voire des siècles à exercer un rituel social immoral au yeux de la justice, ce rituel « [u]ne fois suffisamment renforc[é] », le risque de banalisation du mal est à prévoir et à craindre. Cette situation peut paraître être fatale, mais elle ne l'est pas, car les actrices des relations sociales peuvent contribuer à instaurer des relations de reconnaissance mutuelle en changeant leur mentalité, un sujet que je poursuivrai dans l'une des parties suivantes.

Bref, si l'acte de

[dévaloriser autrui] est un comportement humain normal[pour s'estimer et qu'il] est aussi tout à fait normal de ressentir de l'anxiété [et de se retirer dans les tranchées de sa propre ethnie ou race ou genre] face à des situations difficiles impliquant des groupes différents[...], [il faut tout de même être vigilant.e.s parce que] les préjugés inconscients et les stéréotypes [produits par une hégémonie culturelle] oppriment de manière destructrice [...] les groupes historiquement non dominants [en transformant négativement le regard qu'ils portent sur leur identité et en réduisant leur performance dans diverses sphères de leurs vie] (Blosser, 2019, p.67; Brown, p.558; Choudhury 2018, p.152).

Pour tout dire, les oppressions forment un obstacle à l'inclusion sociale parce qu'elle témoigne d'un manque de respect de la part de groupes privilégiés. Toutefois, je prône une démocratie égalitaire alors dans ce cas, les privilèges ne devraient en aucun cas empêcher l'accès à la sphère publique des opprimés. (McIntosh 1988, p.10)

4.2 Reconnaissance, une forme de respect

1.4.2 Reconnaissance

Pour remédier aux problèmes sociaux qu'engendrent les oppressions, chaque groupe et individu d'une société est appelé à se décentrer de leur compréhension personnelle du monde, à respecter la biographie unique de chacun et chacune, à tenir compte de leur culture, traditions, talents, ambitions, idées et aptitudes même s'ils leur paraissent peu conventionnels, car ce respect est directement lié à la capacité d'émancipation/auto-réalisation; il consolide la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi, des ressources psychologiques toutes toutes essentielles pour limiter le doute face à un projet d'émancipation/auto-réalisation. (Kendi 2019, p.141) (Honneth

1992, pp.195-196; Dillon 2003, p.49);Honneth 2007, p. 20; Sennett 2003, p.227) En agissant de la sorte, les membres d'une société apprennent à entretenir des relations symboliques dignes égalitaires et respectueuses avec autrui. (Sennett 2003, pp. 237-240; Johnson 2015, p.98; Honneth 1992, p.192) Toutefois, dans un système social-libéral et inégalitaire où racisme et sexisme opèrent, le respect en Occident n'est pas un bénéfice moral sémantiquement et systématiquement construit pour les personnes noires et encore moins pour les femmes noires, puisque « le respect n'opère que pour sécuriser davantage la blancheur de la citoyenneté [,] [il] vient en ligne pour stabiliser la strate politique de la suprématie blanche avec une colonne vertébrale morale [, dans l'ensemble, c'est] la fiction du sujet sur la blancheur éthique» (McCune Jr. & Mulkey, 2019, p.202). Par conséquent, dans la recherche du respect pour les femmes noires, il est un besoin radical que de comprendre l'historicité de la construction morale de l'être noir et ensuite trouver des façons innovantes de symboliquement et de facto attribuer le respect à cette population. Mais qu'est-ce que le respect ? Le respect ou la reconnaissance, terme interchangeable, honore la dignité d'une personne ou d'un groupe. (Honneth 1992, p.188) C'est la validation de l'estime d'une personne ou d'un groupe par l'absence d'humiliation, de dégradation ou de stigmatisation, assurées par le gouvernement décent d'un système et ses membres civilisés. (Barak, 363 ; Honneth 2007 ; Tasioulas 2014, p. 469 ; Bell 2001, p.2) La qualité du développement de l'identité d'une personne dépend du respect qu'il lui est accordé et pour être autonome il faut participer à une « relation de reconnaissance mutuelle » entretenue avec autrui et où chaque actrice sociale contribue positivement à la construction identitaire de toutes les parties en s'accordant mutuellement un « respect inconditionnel », universel et fondamental basé sur la conception d'une valeur intrinsèque commune en dépit du statut, mérite ou prestige de chacune (Baeza, 2012, pp.112-113; Clucas, 2017, pp.123,131; Honneth, 1992, p.191; Honneth, 2007, p.20; Jackson et als,2001, p.59; Rogers, 2009, p.193).

De ce fait, le bien moral exige la poursuite de son propre bien-être, du bien-être des autres dont on dépend et particulièrement du bien-être de celles dont le manque de bien-être peut avoir été une condition de notre privilège (Bell 2001, p. 1; Superson 2009, p.75). Mais qu'est-ce qui contribuerait au bien-être des femmes NHQC² ?

D'après les entrevues, les conditions nécessaires au sentiment de bien-être et de sécurité des participantes se résument en trois points : la possibilité omniprésente d'affirmation de soi, la disponibilité et l'accessibilité à des espaces *safe* ou inclusifs, et l'expérience permanente d'une égalité civique. Le concept de 'counter-space' est une solution alternative au safe space, cet espace est décrit comme étant immatériel dans une relation de mentorat/amitié ou matériel dans un espace physique comme une association culturelle ou étudiante. (Blosser, 2019, p.66) Aussi, le respect est une attitude qui se pratique dans des interactions justes. (Harvey & Calcagno 2015, p.11) D'un point de vue théologique, la réciprocité sociale garantit des relations égalitaires qui sont fondamentales à la vie humaine en société. (Vaage 2014 pp.65-68) Quand dans son sermon sur la montagne, Jésus professe au verset 12 du chapitre 7 de l'évangile de Mathieu: « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux [...] », il nous invite à pratiquer cette réciprocité afin de transformer la culture sociale, l'environnement dans lequel nous nous retrouvons pour équilibrer les relations humaines, pour éviter les injustices. (Bible, n.d.) La quête de justice, de paix, d'un monde meilleur et inclusif exige que cette réciprocité sociale soit entretenue au sein de toutes nos relations humaines, car

[s] i vous aimez [seulement] ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous ? Les publicains aussi n'agissent-ils pas de même ? Et si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens aussi n'agissent-ils pas de même ? (Bible, n.d., Matthieu 5:46-47)

En effet, bien que la science démontre qu'il soit plus probable de respecter ou d'être favorable à la cause d'une personne qui nous est familière, le défi de notre société démocratique est en fait d'apprendre à éprouver de l'empathie pour les personnes que nous ne connaissons pas ou qui nous sont étrangères, là réside la source d'une révolution progressiste majeure. (Choudhoury 2018 ; Brown, p558) Un environnement qui présente ces conditions facilitera l'existence humaine des individus et des groupes opprimés en soutenant leur liberté d'expression, leur différence, et leur épanouissement personnel. En outre, la reconnaissance est la capacité à prendre au sérieux les besoins de ceux qui sont moins privilégiés que soi. (Sennett 2003, p.54) Dans le cas des participantes, plusieurs besoins pour améliorer leurs conditions sociales et économiques ont été nommés dont celui que chaque groupe social au Québec fasse « [...] sa part pour s'intégrer au milieu de l'autre [...] pour se mélanger pour pouvoir se côtoyer réellement » (Isabelle), « [...] laisser plus de paroles aux femmes haïtiennes [...] » pour permettre une compréhension plus juste et vraie de leur identité [Claire et Veronica], offrir un « plus grand appui financier parce que la plupart des familles sont monoparentales » [Ifé], assurer une meilleure « intégration » pour être capable [d'] avoir une meilleure relation avec les Québécois » [Veronica], donner « [des] cours obligatoires qui pousseraient à s'ouvrir sur le monde, des cours d'histoire du monde [...] [pour qu'] on ne sente pas que le Québec et le Canada [forment] le centre du monde, qu'on ait une reconnaissance pour l'autre » [Sheba et Martine]), « plus de visibilité » [Claire et Ifé], de « modèle » [Patricia] et le besoin d'une représentation avantageuse et positive [Veronica, Sheba et Kim].

2.4.2 Estime de soi

Quand je parle d'estime de soi dans cette recherche, il faut savoir que je ne me réfère pas au concept populaire qui déresponsabilise les structures sociales face à leur rôle dans la production des inégalités. (Adam 1978, p.50) J'utilise plutôt une notion plus traditionnelle qui reflète la façon dont les individus et les groupes gèrent les oppressions auxquelles ils font face dans leurs activités quotidiennes. (Adam 1978, pp.48-49) Bien que certains penseurs soient d'avis que la protection de l'estime de soi n'est pas une affaire politique (Iser 2013), mais plutôt un enjeu appartenant à la sphère normative de l'« amour » ; je soutiens en revanche l'argument bourdieusien qui affirme la nécessité pour chaque individu de pouvoir s'exprimer dans la sphère publique sans le fardeau émotionnel que peut provoquer le manque de respect (Iser 2013 ; Rogers 2009, p.184). En ce sens, l'estime de soi est un besoin politique pour participer à la vie publique et au bien-vivre qui est une traduction du terme « *buen vivir* » originaire d'un mouvement altermondialiste autochtone d'Amérique du Sud et théorisé par Eduardo Gudynas et Alberto Acosta qui définit la vie comme une « occasion de construire une autre société basée sur la coexistence des êtres humains avec la nature, dans la diversité et l'harmonie, à partir de la reconnaissance des différentes valeurs culturelles présentes dans chaque pays et dans le monde. » (Fenderico 2019, p. 208; Vanhulst & Beling, 2013). En effet, le mépris social ou l'absence de respect inconditionnel envers les membres d'un groupe perturbe leur droit à la sécurité en engendrant une méfiance envers la société. D'ailleurs, lorsque certaines des participantes ont dit se sentir inférieures en présence d'une majorité blanche, ce sentiment d'infériorité signale un manque d'estime intériorisé et provoqué par un manque de reconnaissance. (Steckermeier & Delhey 2019, p.1075) Le manque d'estime de soi est alors une problématique sociale qui a pour conséquence de faire obstacle à l'inclusion des voix de ces femmes dans la sphère publique.

Force est de constater qu'au Québec, même si la société est formellement favorable à la protection des droits humains, le Québec ne soutient toujours pas la liberté entière des femmes NHQC² puisqu'il existe un écart entre l'allégeance faite de la société à ces droits, la réalité de l'oppression et la reconnaissance de l'existence d'une telle oppression. (Bell 2001, p.15) Reconnaissance, d'ailleurs, qui est un devoir gouvernemental, car les oppressions infligent de la douleur sociale qui nuit à la santé et à l'émancipation/autoréalisation de ces citoyennes. (Steckermeier & Delhey 2019, p. 1078) Bref, les femmes noires ne sont pas suffisamment protégées par le système parce que la peau noire est encore un critère qui diminue leurs opportunités [Kim, Isabelle et Sheba] et la valeur de leur statut moral. (Adam 1978, p.173 ; Maynard 2018, p.207-208)

4.3 Ethics of care ou l'éthique de la sollicitude

Quand on analyse le fonctionnement de systèmes oppressifs, un manque d'empathie est souvent à l'origine de tels déséquilibres sociaux. (Film Media Group 2012 ; Choudhury 2018) Le manque de respect envers autrui peut donc être interprété comme un problème neurologique qui est réversible. L'éthique de la sollicitude mieux connue sous le terme anglais d'*ethics of care* est couramment utilisée dans le système de santé australien et à mon sens elle complète l'approche de la reconnaissance en présentant des manières additionnelles de soutenir l'émancipation/autoréalisation d'autrui. Je suis d'avis qu'incorporer le concept de soin dans les théories de la justice peut contribuer à l'amélioration des interactions sociales entre la population générale et les femmes NHQC². (Superson 2009, pp. 10-11) Cette morale considère l'empathie comme une composante majeure des relations égalitaires entre groupes différents. (Choudhury 2018 ; Film Media Group 2012 ; Superson 2009, p.3)

L'empathie, dans ce contexte, c'est « [...] faire preuve de sensibilité envers les émotions des autres, être à l'écoute de leurs sentiments, besoins, perspectives et inquiétudes [...] » parce que l'on considère qu'ils ont une valeur profonde et unique. (Choudhury 2018, p.153 ; Dillon 2003, p.17) Ainsi, l'empathie offerte via des traitements bienveillants aura pour avantage de procurer une guérison sociale. En général, l'éthique du *care* conçoit une communauté morale comme constituée d'individus qui donnent des traitements bienveillants et d'individus qui reçoivent des traitements bienveillants ; tous ont des droits et des devoirs à remplir pour rester membres de cette communauté. Parmi ces droits et devoirs, on retrouve le droit de protester et de résister en cas de préjudice, le devoir d'introspection et de révision de notre statut, lorsque privilégié, le droit de débattre de la question du mal et le droit de comprendre pourquoi nous sommes opprimés par les autres. (Harvey 2000, p.178) C'est dans un système de *care* et d'empathie réciproque, où l'on s'assure de ne pas reproduire des oppressions, qu'une forte coopération peut avoir lieu, car l'attente que les autres agissent de manière raisonnable et soient honnêtes et bienveillants envers soi serait comblée. (Steckermeier & Delhey 2019, p. 1080; Gyekye 2010, p.1; Burton & Dunn 2013, p.3; Superson 2009, p.13)

Le rôle d'un gouvernement est crucial dans le développement durable d'un tel système parce que l'attitude des «chefs [...]contribuent à l'état émotionnel des [membres d'une société] [...] [ces chefs] agissent comme des guides émotionnels, [leurs] mots et actions [...] ont un plus grand poids que ceux d'autres membres du groupe; [...]» (Choudhury 2018, p.64). À mon sens, le développement d'un caractère bon, juste et sage de notre gouvernement est vital pour résoudre les crises éthiques auxquelles nous faisons face.(Gyekye 2010)

En outre, je pense que le gouvernement a la responsabilité morale de développer et de démontrer des aptitudes éthiques contribuant à une transformation sociale, c'est-à-dire des relations pluriculturelles, inter-générées et pluriraciales respectueuses; et le devoir d'assurer la transmission des connaissances morales à ses membres à travers une éducation morale pour réduire les oppressions. (Gyekye 2010) Cependant, quand le premier ministre du Québec, François Legault, nie l'existence de la problématique sociale, psychologique, économique, culturelle et politique qu'est le racisme systémique, il fait battre le cœur du racisme, sans vergogne. (Kendi 2019, p.17; Dib, 2020) Et dans de telle circonstance, il serait tout à fait légitime pour des femmes NHQC² de se méfier du système comme y ont fait allusion Martine, Sheba et Claire. Cette situation politique est un bon exemple pour démontrer que le respect mutuel ne garantit pas une réciprocité égale ou équitable puisque l'on ne contrôle que la quantité et la qualité du respect que l'on offre, et non celle que l'on reçoit. Par conséquent, les personnes touchées par un manque de respect, qu'il provienne de leur gouvernement ou de leur voisin, se doivent de mobiliser les ressources nécessaires pour négocier leur dû ou compenser avec le respect de soi afin de se protéger des effets pervers de l'intersubjectivité. (Sennett 2003, pp.222-226) Dans le cas des participantes, ces survivantes d'oppressions systémiques, les stratégies utilisées pour obtenir une image positive de leur identité ont démontré que le respect de soi est utile dans la lutte pour la reconnaissance de leur valeur morale et partager leurs biographies forment un outil additionnel de résistance contre les oppressions, car c'est en écoutant leurs histoires que l'on peut prendre conscience de leur souffrance et décider si l'on deviendra ou non un.e allié.e contre les inégalités sociales injustes. (Dillon 2003, p.58; Carastathis 2016, p. 47; Superson 2009, p.52)

4.4 Comment être solidaire?

L'inclusion totale des femmes NHQC² dans la sphère publique en dépit de leurs différences est une étape essentielle à la cohésion et à la justice sociale dans un Québec où des idéologies sexiste et de droite sont en force. (Vasta 2010, p.509; Stevenson 2006, p. 487) D'après moi, le système et ses membres peuvent démontrer leur volonté à totalement inclure ces femmes en réfléchissant à et en mettant en pratique de nouvelles façons d'opérer les institutions sans imposer un standard culturel favorisant une hiérarchie injuste, car une personne comme Martine ou Kim ne devrait pas être appréciée par des gens en dehors de sa communauté ethnoculturelle et raciale en raison du fait qu'elle soit «différente» des membres de son groupe.(Kendi 2019, pp.127,134) En fait, pour faire allusion aux paroles du sociologue E. Franklin Frazier cité dans le livre de Kendi, je pense que les femmes NHQC² devraient de facto avoir le droit de ne pas se « [d]épouill[er] de [leur] héritage culturel [pour émerger] en tant qu'être humain», elles ont de jure un statut moral égal à celui des autres membres de la société, elles ont des droits en tant que minorités et décence oblige, le gouvernement se doit de soutenir leur liberté entière au lieu de leur dire comment être libre. (Kendi 2019, pp.131,134)

Au niveau de la société civile, comme le suggèrent plusieurs participantes [Veronica, Isabelle, Martine et Sheba], stimuler la curiosité pour et l'éducation à la culture des femmes NHQC², apprendre aux filles et aux femmes NHQC² à se respecter et accompagner les citoyen.ne.s dans le développement d'amitié entre les femmes NHQC² et le reste de la population pourraient diminuer les préjugés envers ce groupe et cultiver dans l'esprit collectif l'idée que les projets d'auto-réalisation de ces femmes sont une force utile au développement de la société québécoise et canadienne. (Choudhury 2018, pp.118-120; Honneth 2007, p.140-141)

Si l'égalité des chances n'est pas un mythe au Canada et plus spécifiquement au Québec, alors la reconnaissance des femmes NHQC² requiert de mettre en place un système qui aura pour effet de restaurer positivement leur statut moral. Vouloir du changement ou se présenter comme une personne qui est contre l'oppression signifie agir de sorte à protéger le bien commun et questionner chaque attitudes, politiques, comportements, mentalités à savoir si elles produisent de l'équité ou de l'iniquité. (Kendi 2019, pp.18,30-31) Aussi, se responsabiliser face aux enjeux d'inégalités s'opère en adoptant le point de vue de celles qui occupent une position différente dans la hiérarchie sociale afin de développer une empathie. (Superson 2009, pp.11,53; Harvey & Calcagno 2015, p.6) Une prise de conscience et une croyance sincère sur le caractère erroné des inégalités, la déconstruction des stéréotypes et autres images négatives, la révision du rôle social traditionnel de la femme haïtienne et la valorisation des différences culturelles sont des pistes d'actions que je propose pour atteindre ces objectifs. (Johnson 2015, p.98; Stevenson 2006, p.498; Choudhury 2018; Harvey & Calcagno 2015, p. 2)

Par ailleurs, la transformation du « regard blanc » en un regard antiraciste, inclusif et celle du regard de l'homme haïtien en un regard anti-sexiste améliorerait le cadre d'évaluation servant à juger les femmes NHQC² et favoriseraient grosso modo une distribution équitable du pouvoir (Dillon, 2003, p. 8-9; Rogers, 2009, p.189; Vastam 2010, p.509-510). À mon sens, toute volonté d'instaurer un système produisant l'égalité du statut moral des Québécois.e.s nécessite de faire la lumière sur les « privilèges blancs », ethniques et de genre, leur mode de distribution et de reproduction, car dans une société où prévaut ces privilèges, le choix démocratique libéral total n'est pas accessible aux femmes NHQC² (McIntosh, 1988).

Le danger pour une société multiraciale est de voir ces privilèges être normalisés et pénétrer la sphère de l'inconscient collectif, ce qui en quelque sorte facilite la participation et la reproduction du système d'oppression (Superson, 2009, p. 42). Néanmoins, les membres du groupe dominant sont responsables de leur participation à l'oppression (Superson, 2009, p.84). Toutes les actions présentées dans cette partie soutiennent un système antiraciste et anti-sexiste qui ne peut opérer dans la neutralité, c'est-à-dire que face aux inégalités, être « pas raciste » ou « pas sexiste » est un statut passif qui implicitement contribue aux oppressions. D'ailleurs, selon Jean Harvey (2000) et d'autres auteurs, les personnes privilégiées ont l'obligation de faire preuve de déférence morale, voici son explication :

Puisque les gens socialement privilégiés ont [du] pouvoir en abondance avec peu ou pas de conscience [de ce pouvoir], toute personne autant privilégiée a l'obligation [d'écouter] les personnes articulées à l'extrémité de réception d'un tel pouvoir. Comme l'écrit Laurence Thomas dans son article sur la «déférence morale», [c'est] un mode d'apprentissage moral pour les opprimés envers qui on est redevable au nom de l'élimination de l'état même de leur oppression. En l'absence d'un tel apprentissage, l'oppression ne peut que continuer à faire partie du tissu de la vie morale. En effet, le refus volontaire de s'engager dans un tel apprentissage est l'un des moyens mêmes par lesquels l'oppression se manifeste. L'oppression ne peut pas être attaqué si nous ne pouvons pas l'aborder comme un effort mutuel. Si nous voulons réduire l'oppression, nous avons besoin de concepts de pouvoir plus adéquats et d'une analyse du pouvoir caché, dans nos propres relations et dans les structures sociales à grande échelle [traduction libre] (p. 187).

Abolir les privilèges injustes de divers groupes est crucial pour améliorer la capacité à gérer le bien commun et elle exige une somme considérable de courage et de sacrifice de soi de la part

des personnes Québécois.e.s de souche ou blanc.he.s et des hommes haïtiens n'ayant pas déjà abandonné leurs injustes privilèges, car affronter le faux mythe de la méritocratie peut être déstabilisant pour l'ego, mais tout de même pas autant déstabilisant que l'observation des obscénités qu'engendre les inégalités. (Superson 2009, p.53,74; Bell 2001, p.12; McIntosh 1988, p.7; Harvey, 2000, p. 177) Qui plus est, il est à noter que face à cette reconnaissance, « il peut parfois être approprié que les opprimés soient reconnaissants aux membres réfléchis des groupes privilégiés - les «héros» séparatistes - qui contribuent à mettre fin à l'oppression, même si de telles contributions sont moralement dues [traduction libre] » (Harvey & Calcagno 2015, p.6). De cette manière, je pense que toutes les parties contribuent à un équilibre social en faisant preuve de réciprocité. Enfin, lorsque l'on est une femme NHQC² au Québec, plusieurs privilèges ne nous sont pas accessibles. Afin d'illustrer mon propos, le Tableau 3 fait état des privilèges blancs mentionnés dans le texte de Peggy McIntosh, *White privilege and male privilege : A Personal account of coming to see Correspondences through work in Women's studies* (1998), et que certaines des participantes ont indirectement exprimé ne pas posséder, ce qui révèle davantage le caractère inférieur de leur statut moral au Québec et notre devoir de remédier à cette situation pour sortir de la crise éthique que je souligne.

Table 3 : Les privilèges inaccessibles aux participantes

Privilège non accessibles	Participante
«Je peux faire du shopping seul la plupart du temps, assez bien assuré que je ne serai pas suivi ou harcelé par des détectives de magasin [traduction libre]» (p.4)	Veronica
«Je peux allumer la télévision ou ouvrir la première page du journal et voir les gens de ma race largement et positivement représentés [traduction libre]» (pp. 4-5)	Ife Claire Isabelle Patricia
«Quand on me parle de notre patrimoine national ou de la «civilisation», on me montre que les gens de ma couleur en ont fait ce qu'il est » (p.5)	Kim
«Je peux être sûr que mes enfants recevront du matériel pédagogique qui témoigne de l'existence de leur race [traduction libre]» (p.5)	Sheba
«Je n'ai pas eu besoin d'éduquer nos enfants pour qu'ils soient conscients du racisme systémique pour leur propre protection physique quotidienne [traduction libre]» (p.5)	Kim
«Je peux jurer, ou m'habiller de seconde main, ou ne pas répondre aux lettres, sans que l'on attribue ces choix à la mauvaise morale, à la pauvreté ou à l'analphabétisme de ma race.[traduction libre]» (p.5)	Veronica Ife Sheba Kim

«Je peux critiquer notre gouvernement et dire à quel point je crains ses politiques et son comportement sans être considéré comme un étranger culturel. [traduction libre]» (p.6)	Sheba
«Je ne suis pas vraiment conscient que ma forme, mon roulement ou mon odeur corporelle seront considérés comme un reflet de ma race.[traduction libre]» (p.6)	Claire Ife Isabelle Veronica?
«Je peux être assez sûr de faire entendre ma voix dans un groupe dont je suis le seul membre de ma race.[traduction libre]» (p.5)	Kim Veronica

D'après les conversations entretenues avec des femmes NHQC² au Québec, j'en conclus que la solidarité à leur égard souffre de carence majeure. Si on veut une société québécoise radicalement égalitaire, il faut mettre en place des mécanismes pour renforcer le statut moral des femmes ayant un vécu identitaire similaire pour limiter l'intervention d'émotions et de perceptions accablantes. En outre, suite à mes lectures, je suis d'avis que la réévaluation positive de l'image des femmes afrodescendantes passe par une lutte contre l'ignorance, une restructuration radicale des institutions libérales et coloniales qui produisent des immoralités, faire du respect des personnes noires un enjeu environnemental et une consolidation financière, spirituelle et intellectuelle des institutions ayant pour mission spécifique la protection morale et sociale des femmes NHQC² du Québec.

Cette province a encore le temps et le pouvoir de développer la volonté de répondre à son devoir humaniste, c'est-à-dire remplir de facto sa promesse d'égalité et de liberté pour les femmes noires énoncée implicitement lors de la Révolution Tranquille. Restaurer l'unité d'une société en instaurant une dynamique sociale nouvelle qui privilégie les rapports égalitaires et respectueux entre tous et toutes « ça ne prend pas la tête à Papineau », au contraire, il suffit d'éduquer et d'instruire adéquatement une population. Et pour ce faire, il faut une transformation culturelle qui s'appuie sur un changement neurologique, l'adoption de nouvelles ou le renforcement d'anciennes habitudes sociales et morales qui maintiennent l'équité entre tous et toutes peu importe leurs statuts. (Choudhury 2018) Autrement dit, une littératie émotionnelle et cognitive s'impose au Québec parce qu'« if we don't learn to relate, [and if we don't learn to respect] we are a failed society » (Film Media Group 2012) Le rêve d'être bien dans notre peau en tant de femmes NHQC² au Québec et d'entretenir des relations sociales solidaires avec des Québécois.e.s qu'ils/elles soient « de souche », blanc.he.s, hommes haïtiens ou membres d'autres communautés ethnoculturelles traditionnelles n'est pas une utopie. Plutôt, c'est un projet réaliste qui sera indubitablement ardu, comme y font allusion Esther [femme noire] et Mallory [femme blanche], deux acolytes dans le roman audio *Brothers and Sisters* de Bebe Moore Campbell, mais cela en vaut la chandelle (Youtube, 2014)⁴.

⁴ Passage entre 4h 23 minutes et 4 heure 25 minutes et 33 secondes

Enfin, comme le mentionne Kendi dans la conclusion de son livre, les tâches à accomplir sont de :

Saturer le corps politique [et le corps social] de la chimiothérapie ou de l'immunothérapie de la politique antiraciste [et de l'éthique du respect et de la sollicitude], qui réduisent les tumeurs de l'iniquité raciale, qui tuent les cellules cancéreuses indétectables. Éliminer tout ce qui reste de politique [inégalitaire] de la même façon que les chirurgiennes éliminent les tumeurs. Veiller à garder des marges claires, ce qui veut dire qu'aucune cellule cancéreuse d'iniquité ne soit restée dans le corps politique, seulement des cellules saines d'équité. Encourager la consommation d'aliments sains en guise de réflexion et la pratique régulière des idées antiracistes [respectueuses et empathiques], afin de réduire la probabilité de récurrence. Surveiller le corps politique [et le corps social] de près, surtout là où se trouvaient les tumeurs de l'iniquité raciale [culturelle et de genre]. Détecter et traiter les récurrences assez tôt, avant qu'elles ne grossissent et menacent le corps politique [et social] (Kendi 2019, p.365).

Sans quoi, les droits qui s'appliquent de jure aux femmes NHQC², ne sont que des lettres sur des morceaux de papier aussi inutiles que les défunts oubliés.e.s.

Conclusion

Il demeure beaucoup de questions sans réponse, car la sociologie en tant que science est limitée. Comme chercheure, j'extirpe des données d'êtres qui sont en constante mutation et qui ont des vécus similaires, mais jamais identiques. Prendre une seule fois le pouls de femmes noires d'origine haïtienne et de seconde génération québécoise avec un échantillon non représentatif de toutes les femmes de cette communauté est insignifiant, comparé au nombre réel d'expériences qu'il reste à collecter périodiquement pour connaître leurs conditions de vie. Néanmoins, la richesse de ce mémoire réside en ce temps que j'ai pris pour poser un regard sur ces femmes qui ont accepté de s'ouvrir pour exposer leur réalité, qui grâce à Dieu, fera son bout de chemin vers la sphère publique. Ce projet de recherche a eu pour objectif d'explorer les perceptions identitaires de femmes noires de seconde génération québécoise d'origine haïtienne afin de comprendre leur statut dans la société québécoise. Pour ce faire, j'ai utilisé la théorie de l'identité sociale telle que présentée par Roger Brown. L'utilisation de cette théorie a été révolutionnaire dans la mesure où elle m'a permis de comprendre que l'estime de soi est une affaire politique. En fait, les images négatives d'un groupe diffusées dans la sphère publique diminuent probablement l'estime de soi des membres de ce groupe, mais elles signalent a priori la présence d'injustices systémiques ou l'intervention d'une ou de plusieurs oppressions qui font obstacle à leur liberté.

Avant d'entamer des conversations avec les participantes, j'ai jugé nécessaire de contextualiser l'image de la femme noire en mettant en lumière les éléments historiques à l'origine des préjugés et stéréotypes la concernant, d'où l'introduction du concept de libéralisme économique, de l'esclavage et des pensées anticolonialiste, et afroféministe.

Ensuite, pour comprendre l'environnement sociopolitique dans lequel la population à l'étude est située, j'ai présenté l'idéologie du nationalisme québécois précurseur de la Révolution tranquille et dressé un portrait de la communauté haïtienne en Amérique du Nord. Le recrutement et les entrevues de participantes âgées de 20 à 42 ans ont eu lieu entre 2016 et 2018. Des organismes montréalais ont été contactés pour le référencement et aucune rémunération n'a été offerte aux participantes. Finalement, j'ai collecté des données qualitatives lors de mes conversations avec un échantillon de huit femmes. J'ai retranscrit verbatim toutes ces conversations et j'ai envoyé un questionnaire de suivi quelques mois suivant les entrevues afin d'éclaircir certains points.

Lors des entrevues, les participantes ont mentionné l'existence d'espaces où elles peuvent se sentir bien dans leur peau au Québec et les modèles d'inspiration dans leur communauté, mais ces sources de réévaluation positive sont insuffisantes. Constatant cette déficience, elles ont adopté des stratégies d'adaptation qui permettent de conclure que le système social québécois soutient des inégalités entre les Québécois de souche et la population à l'étude. Trois phénomènes expliquent cette réalité : premièrement, le racisme du 21^e siècle au Québec qui se présente sous une forme psychologique avec une conception dégradante des personnes noires et leur invisibilité sociale dans des sphères médiatiques et de pouvoir; deuxièmement un ethnonationalisme québécois qui diffuse des messages et images de l'identité québécoise auxquels aucune des participantes ne peut s'identifier, diminuant ainsi leur sentiment d'appartenance à cette communauté et obscurcissant la notion d'identité québécoise civique; et troisièmement des normes traditionnelles haïtiennes qui privilégient la voix des hommes et font obstacle au développement de l'autonomie de ces femmes.

Bref, en dépit de leur résilience et résistance, les femmes noires de seconde génération québécoise d'origine haïtienne sont moralement vulnérables en raison des oppressions particulières qui s'intersectent dans leurs vies. De ce fait, je conclus ce mémoire en notant que

[...] [l] es [femmes noires, toutes origines confondues] devraient le moins possible se regarder à partir du regard très sévère qui vient très souvent du monde [blanc] à leur endroit, et redécouvrir la part tout à fait créatrice et féconde de leur tradition [et imagination] en se rappelant que pour bien des peuples dans le monde ça représente encore non pas un contre-modèle, mais un modèle.⁵

⁵ Passage inspiré d'un discours de Mathieu Bock-Côté lors d'une conférence en France sur les modèles d'intégration sociale. (Youtube, 2018)

Bibliographie

- Adam, B. D. (1978). Inferiorization and "self-esteem". *Social Psychology*, 41(1), 47–
53. <https://libezproxy.concordia.ca/login?url=https://www.jstor.org/stable/3033596>
- Amor, M. (1999). *State Persecution and Vulnerability: A Comparative Historical Analysis of Violent Ethnocentrism*. Unpublished dissertation University of Toronto, Toronto.
- <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/12677>
- Apuke, O. D. (2018). Why Do Women Bleach? Understanding the Rationale behind Skin Bleaching and the Influence of Media in Promoting Skin Bleaching: A Narrative Review. *Global Media Journal*. 16(30), 1-4. <https://libezproxy.concordia.ca/login?url=https%3A%2F%2Fwww.proquest.com%2Fscholarly-journals%2Fwhy-do-women-bleach-understandingrationale%2Fdocview%2F2057263595%2Fse-2%3Faccountid%3D10246>
- Babbie, E., & Benaquisto, L. (2009). 2nd ed. *Fundamentals of Social Research* Nelson Education.
- Baeza, N. (2012). Sybol S. C. Anderson. Hegel's Theory of Recognition: From Oppression to Ethical Liberal Modernity. (Review) *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 33(2), 111-116. doi:10.1017/S0263523200000562
- Bain, P. G. (2013). Essentialism. In P. L. Mason (Ed.), *Encyclopedia of Race and Racism* (2nd ed., Vol. 2, pp. 115-117). Macmillan Reference USA.

https://link.gale.com/apps/doc/CX4190600165/GVRL?u=concordi_main&sid=GVRL&xid=cbb
56de

Balibar, É. (2015). *Citizenship*. Polity Press.

Bauman, Z. (2001). Identity in the Globalizing World. *Social Anthropology*, 121-129.

Bauman, Z. (2011). Migration and Identities in the Globalized World. *Philosophy and Social Criticism*, 425-435.

Beaudry, L. (2015, Août 2015). Nationalisme francophone au Québec. *The Canadian Encyclopedia*.
<https://thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/nationalisme-francophone-au-quebec>

Beauplat, Jessica. (2019). Touche-Pas À Mes Cheveux - *Et Autres Principes De Base*. (pièce de théâtre)

Bell, Daniel. (2001). *Communitarianism*. *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>

Benessaieh, Karim. (2020, Juin 3). Être noir au Canada est encore synonyme d'appauvrissement et de discrimination, et le gouffre s'est élargi en deux décennies. *LaPresse*.
<https://www.lapresse.ca/affaires/2020-06-03/des-inegalites-croissantes-pour-les-noirs-au-canada-selon-une-etude>

Bernier, Celeste-Marie. (2016). No More “Poisonous, Disrespectful, and Skewed Images of Black People”: Barbara Walker’s Louder than Words. *Journal of Contemporary African Art*, 38-39 (November), 122-133. <https://muse.jhu.edu/article/639573>

- Berry, J. W., & Sabatier, C. (2010). Acculturation, discrimination, and adaptation among second generation immigrant youth in Montreal and Paris. *International Journal of Intercultural Relations*, 34(3), 191-207.
- Best, Megan , Phyllis Butow and Ian Olver. (2016). Creating a safe space: A qualitative inquiry into the way doctors discuss spirituality. *Palliative and Supportive Care*. 14(5), 519–531. <https://0-www-cambridge-org.mercury.concordia.ca/core/journals/palliative-and-supportive-care/article/creating-a-safe-space-a-qualitative-inquiry-into-the-way-doctors-discuss-spirituality/FF304A6A4F7742D4D06C23ACB0F20409>
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogenes*, 1(1), 70-88. <https://doi.org/10.3917/dio.225.0070>
- Blosser, Emily. (2019). An examination of Black women's experiences in undergraduate engineering on a primarily white campus: Considering institutional strategies for change. *Journal of Engineering Education*, 109, 52–71. www.wileyonlinelibrary.com/journal/jee
- Bock-Côté, M. (2018, Novembre 15). Ils nous ont bien eu les gens de Québec solidaire non? *Le Journal de Québec*. <https://www.journaldequebec.com/2018/11/15/ils-nous-ont-bien-eu-les-gens-de-quebec-solidaire-non>
- Boivin, A. (2003). Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer ou une dénonciation du racisme à travers la baise. *Québec français*, (131), 94-97. <https://id.erudit.org/iderudit/55694ac>
- Bothwell, R. (1998). *Canada and Québec: One Country, Two Histories. Revised Edition*. University of British Columbia Press.

- Bouchard, G., & Taylor, C. (2008). *Fonder l'Avenir: Le Temps de la Réconciliation*. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. *Office des professions du Québec*: <https://www.opourquoi.gouv.qc.ca/fileadmin/documents/Commissaire/RCP/RapportBouchardTaylor2008.pdf>
- Boukala, M. (2016). La mise en images de soi des jeunes montréalaises d'origine haïtienne Entre autoreprésentation et hétérovalidation de soi. *Reconnaissance et stratégies médiatiques*, 40(1), 193-218.
- Bourdieu, P. (1977). Sur le pouvoir symbolique. *Annales*, 405-411.
- Bourdieu, P. (1977). Une classe objet. *Actes de la recherche en sciences sociales*, (17-18), 2-5.
- Bourhis, Richard Y., Annie Montreuil, and Norbert Vanbeselaere. (2004). Perceived Threat and Host Community Acculturation Orientations toward Immigrants: Comparing Flemings in Belgium and Francophones in Quebec. *Canadian Ethnic Studies*, 36(3), 113-142.
- Brel, J. (1959). *Ne me quitte pas* [Enregistré par W.-C. Publishing].
- Broussard, P. A. (2013). Black Women's Post-Slavery Silence Syndrome: A Twenty-First Century Remnant of Slavery, Jim Crow, and Systemic Racism Who Will Tell Her Stories? *The Journal of Gender, Race, and Justice*, 16(2), 373-421.
- Brown, L. A., & Potts, K. (2005). Becoming an Anti-oppressive Researcher. Dans S. S. Leslie Allison Brown, *Research as Resistance: Critical, Indigenous and Anti-oppressive Approaches*. Canadian Scholars' Press.

Brown, R. (1986). *Social Psychology*. The Free Press.

Burgess, F. (1996). The White Woman: The Black Woman's Nemesis. *Revue française d'études américaines*, (67), 99-107. <https://doi.org/10.3406/rfea.1996.1628>

Canadian Museum of Immigration at Pier 21. *Canadian Immigration Acts and Legislation*.
<http://www.pier21.ca/research/immigration-history/canadian-immigration-acts-and-legislation>

Burton, Brian K. et Craig P. Dunn. (2013). Ethics of care. *Britannica Online Encyclopedia*.
<https://www.britannica.com/topic/ethics-of-care>

Capdevila, Nestor. (2013). Constructivisme, anti-essentialisme et racisme. *Philosophiques*, 40 (2), 461–464. <https://doi.org/10.7202/1023706ar>

- Carastathis, A. (2016). *Intersectionality: origins, contestations, horizons* (Ser. Expanding frontiers, interdisciplinary approaches to studies of women, gender, and sexuality). University of Nebraska Press. <https://concordiauniversity.on.worldcat.org/oclc/954203788>
- Carter, Ian. (2003). *Positive and Negative Liberty*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>
- Carter, M. J., & Fuller, C. (2015). *Symbolic interactionism*. Récupéré sur Sociopedia:
<http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Symbolic%20interactionism.pdf>
- Charles, Carolle. (1995). Feminist Action and Research in Haiti. *Caribbean Studies*, Jan. 28 (1), 61-75. <https://www.jstor.org/stable/25613293>
- Charles Carolle. (1995). Gender and politics in contemporary Haiti: The Duvalierist state, transnationalism, and the emergence of a new feminism (1980-1990). *Feminist Studies*, 21 (1), 135-164. <https://doi.org/10.2307/3178323>
- Chemillier-Gendreau, M. (2005, Janvier). Quelle citoyenneté universelle adaptée à la pluralité du monde? *Tumultes*,1(24), 165-178. <https://doi.org/10.3917/tumu.024.0165>
- Cheung, L. L. (2015, mai 30). *Negotiating “Nous”: Competing Host National Identities among Second. Generation Immigrants in Quebec*. Récupéré sur
<https://www.collectionscanada.gc.ca/obj/thesescanada/vol2/QMM/TC-QMM-138787.pdf>
- Choudhury Shakil. (2018). *Vivre La Diversité: Pour en finir avec les clivages eux/nous*. Mémoire D’encrier.

- Christman, John. (2003). Autonomy in Moral and Political Philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/>
- Clerge, O. (2014). Balancing stigma and status: racial and class identities among middle-class Haitian youth. *Ethnic and Racial Studies*, 37(6), 958-977. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01419870.2012.748209>
- Clucas, Claudine et Lindsay St Claire. (2017). How Can Respectfulness in Medical Professionals Be Increased? A Complex But Important Question. *Journal of Bioethical Inquiry*, 14, 123-133. DOI 10.1007/s11673-016-9758-5
- Coates, T.-N. (2015). *Between the world and me*. Spiegel and Grau.
- Coates, T.-N. (2017). *Le procès de l'Amérique: Plaidoyer pour une réparation*. Éditions Autrement.
- Collins, P. H. (2002). *Black Feminist Thought*. Routledge.
- Commission des Droits de la Personne et des Droits de la Jeunesse (CDPDJ). *The Charter of Human Rights and Freedoms Made Easy*. http://www.cdpdj.qc.ca/Publications/Charte_simplifiee_EN.pdf
- Conradi, A. (2019). *Fear, love, and liberation in contemporary Quebec: A feminist reflection*. Between the lines.
- Conseil des Relations Interculturelles. (2002). *Pour une Démocratie Inclusive: Pouvoir Politique et Représentation de la Diversité Ethnoculturelle*.

Constantine, Madonna G. (2002). The Intersection of Race, Ethnicity, Gender and Social Class in Counselling: Examining Selves in Cultural Contexts. *Journal of Multicultural Counselling and Development*, 30, 210-215.

Cooley, E., Winslow, H., Vojt, A., Shein, J., & Hoet, J. (2018). Bias at the intersection of identity: Conflicting social stereotypes of gender and race augment the perceived femininity and interpersonal warmth of smiling Black women. *Journal of Experimental Social Psychology*. 74, 43–49. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jesp.2017.08.007>

Cooley, M. (2007, September 25). *Haiti: The AIDS Stigma*. Récupéré sur North American Congress on Latin America: <https://nacla.org/article/haiti-aids-stigma>

Cooper, N. (2013). City of Gold, City of Slaves: Slavery and Indentured Servitude in Dubai. *Journal of Strategic Security*, 6(3), 65-71.

Corbett, Bob. (1988). Introduction to Voodoo in Haiti. *Welcome to Bob Corbett's Home Page*. <http://faculty.webster.edu/corbetre/index/index.html>

Cornel, West. (2001). "Race Matters" In *Race, Class, and Gender: An Anthology*. Eds. Andersen, M. L., & Hill, C. P. (2004). Wadsworth/Thomson Learning.

Cossette-Trudel, J. (Réalisateur). (2007). *Une révolution tranquille, 1960-1980 [enregistrement vidéo] : la naissance du Québec moderne en quatre temps* [Film].

Crouch, Mira. (2010). Respect: Where And How? *Thesis Eleven*, 101(1), 89-96. DOI: 10.1177/0725513609360616

Darity, William A. Jr (2008) *International Encyclopedia of the Social Sciences*. 2nd ed. Vol. 3.

Detroit: Macmillan Reference USA, 181-624. Gale Virtual Reference Library.

<http://go.galegroup.com>

da Silva, F. C. (2007). *G. H. Mead: a critical introduction*. Polity Press.

Dawn, A., & Sarkar, M. (2007). 'Hybrid Identities in Québec Hip-Hop: Language, Territory, and Ethnicity in the Mix. *Journal of Language, Identity, and Education*. 6(2), 117-130.

Dean, J. (2016). Class Diversity and Youth Volunteering in the United-Kingdom: Applying Bourdieu's habitus and cultural capital. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 45(1), 95-113.

Debrosse, Régine. (2017, Janvier 24). Peut-on être raciste sans le savoir? *Le Devoir*.

www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/489880/peut-on-etre-raciste-sans-le-savoir

Dejean, P. (1978). *Les Haïtiens au Québec*. Les Presses de l'université du Québec.

Desalle, I. T. (2011). *Race? Debunking a Scientific Myth*. A&M University Press.

DeVault, M., & Gross, G. (2012). Feminist qualitative interviewing: experience, talk, and knowledge. Dans S. N. Hesse-Biber, *Handbook of feminist research: Theory and praxis* (pp. 206-236). SAGE Publications.

Dib, L. (2020, Juin 2). *Le Devoir*. Justin Trudeau réitère qu'il y a du racisme systémique au Canada.

<https://www.ledevoir.com/politique/canada/580022/point-de-presse-trudeau>

Dillon, Robin S. (2003). Respect. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<https://plato.stanford.edu/entries/respect/>

- Du Bois, W. E. (1935). *Black Reconstruction*. Harcourt, Brace and Company.
- Dubois, W. (2007). *Les Âmes du Peuple Noir*. Éditions La Découverte.
- Duffield, E. H. (2011). *Second Generation Haitian Immigrants And Issues Of Social Mobility And Success In South Florida*. University of Florida Press.
- Dumais, A. (1999). Fernand Dumont sociologue. *Laval théologique et philosophique*, 55(1), 3-18.
- Duncan, A. (2014). Reimagining the Self-Made Man: Myth, Risk, and the Polarization of America. *Western Journal of Communication*, 8(1), 39-57.
- Eid, P. (2012). *Mesurer La Discrimination À L'Embauche Subie Par Les Minorités Racisées : Résultats D'Un « Testing » Mené Dans Le Grand Montréal*. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- Équipe Perspective Monde. (2020, Avril 27). *Libéralisme*. Récupéré sur Perspective Monde: <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMDictionnaire?iddictionnaire=1507>
- Ellemers, Naomi & S. Alexander, Haslam. (2012). “Social Identity Theory”. from Higgins, E. T., Kruglanski, A. W., & Lange, P. V. *Handbook of Theories of Social Psychology : Volume Two*. SAGE Publications Ltd.
- Ellis-Hervey, N., Doss, A., Davis, D., Nicks, R. & Araiza, P. (2016). African American Personal Presentation: Psychology of Hair and Self-Perception. *Journal of Black Studies*. 47(8), 869-882. doi:10.1177/0021934716653350
- Erenberg, Lewis A. (2009). Cultural History Searches for New Directions. Reviewed Work(s): *The Cultural Turn in U.S. History: Past, Present, and Future* by James W. Cook, Lawrence B.

Glickman and Michael O'Malley *Reviews in American History*, 37, 634-640.

<https://www.jstor.org/stable/40589699>

Evrie, J. H. (1861). *Negroes and Negro "Slavery"*. Van Evrie, Horton & Company.

Fabrizio Pelak, Cynthia. (2007). "Intersectionality." *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Ritzer,

George (ed). Blackwell Publishing. Blackwell Reference Online. <http://0->

www.sociologyencyclopedia.com.mercury.concordia.ca/subscriber

[/tocnode.html?id=g9781405124331_yr2014_chunk_g978140512433115_ss1-67](http://www.sociologyencyclopedia.com.mercury.concordia.ca/subscriber/tocnode.html?id=g9781405124331_yr2014_chunk_g978140512433115_ss1-67)

- Falassi, A. (1987). *Time out of Time: Essays on the Festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, Masques blancs*. Les Éditions du Seuil.
- Fanon, F. (1985). *Les Damnés de la terre*. Paris: Ed. La Découverte. Édition La Découverte.
- Fenderico, Alexandra. (2019). The Subcultural struggle for recognition: Misrecognition of the Goth subculture, *South African Journal of Philosophy*. 28 (2), 203-209.
<https://doi.org/10.1080/02580136.2019.1632593>
- Fick, C. E. (1990). *The Making of Haiti*. The University of Tennessee Press.
- Films Media Group. (2012). Love, hate, and everything in between : a film on empathy. <https://lib-ezproxy.concordia.ca/login?url=https://fod.infobase.com/PortalPlaylists.aspx?wID=99219&xtid=50435>
- Fleras, A. &. (2007). Chapitre 4: The Ethnicity Experience. Dans *Unequal Relations Fifth Edition*. (pp. 420). Pearson Prentice Hall.
- Fournier, M., Rosenberg, M., & White, D. (1997). ``Immigration and Ethnic Relations in Québec: Pluralism in the making`` Dans *Québec Society: Critical Issues*. Prentice-Hall Canada.
- Fujoika, Y. (2005). Black media images as perceived threat to African American ethnic identity: Coping responses, perceived public perception, and attitudes towards affirmative action. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 49(4), p.450-467.
- Gillborn, David. (2015). Intersectionality, Critical Race Theory, and the Primacy of Racism: Race, Class, Gender, and Disability in Education. *Qualitative Inquiry*. 2(3), 277-287.

- Gyekye, Kwame. (2010). African Ethics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/african-ethics/>
- Hackl, Andreas. (2018). Immersive invisibility in the settler-colonial city: The conditional inclusion of Palestinians in Tel Aviv. *American Ethnologist*, 45 (3), 341–353. DOI: 10.1111/amet.12669
- Hall, Margaret C. (1990). *Women Identity: value choices in changing time*. Hemisphere Publishing.
- Harris, Fredrick. C. (2014). The Rise of Respectability Politics. *Dissent*.
<https://www.dissentmagazine.org/article/the-rise-of-respectability-politics>
- Harvey, Jean. (2000). Social Privilege and Moral Subordination. *Journal Of Social Philosophy*, 31 (2), 177–188. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/0047-2786.00039>
- Harvey, J., & Calcagno, A. (2015). Civilized oppression and moral relations : victims, fallibility and the moral community. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137498069>
- Hewitt, John P. (1989). *Dilemmas of the American Self*. Temple University Press.
- Heyes, Cressida. (2002). Identity Politics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/#LibeIdenPoli>
- Hill Collins, P. (2002). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment, 2nd edition*. Routledge.
- Holstein, J. A., & Gubrium, J. F. (1995). *Qualitative Research Methods: The active interview*. SAGE Publications.

Honneth, Axel. (1992). Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition. *Political Theory*, 20(2), p.187-201.

<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0090591792020002001>

Honneth, A. (2007). *Disrespect : the normative foundations of critical theory*. Polity Press.

hooks, b. (1992). *Black Looks: Race and Representation*. South End Press.

hooks, b. (1995). *Killing rage: Ending Racism*. Fitzhenry & Whiteside Limited.

House, James S. (1977). The three faces of social psychology. *Sociometry*, 40(2), 161–177.

Huddy, L. (2001). From Social to Political Identity: A Critical Examination of Social Identity Theory. *Political Psychology*, 22(1), 127-156.

Iser, Mattias. (2013). *Recognition*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<https://plato.stanford.edu/entries/recognition>

Jackson, L. M. Esses, V.M. & Burris, C.T. (2001). Contemporary Sexism and Discrimination: The Importance of Respect for Men and Women. *Personality And Social Psychology Bulletin*, 27 (1), 48-61.

Johnson, O. A. (Ed.). (2015). *Race, politics, and education in Brazil: affirmative action in higher education* (First). Palgrave Macmillan. <https://link-springer-com.lib-ezproxy.concordia.ca/book/10.1057%2F9781137485151>

Joppke, C. (2007). Transformation of Citizenship: Status, Rights, Identity. *Citizenship Studies*, 11(1), 37-48.

- Joseph, N, & Hunter, C. (2011). Ethnic-Racial Socialization Messages in the Development of Second-Generation Haitians. *Journal of Adolescent Research*, (26)3, 344-380.
- Juteau, D. (1999). *L'Ethnicité et ses frontières*. Presses de l'Université de Montréal.
- Juteau, D. (2002). The Citizen Makes an Entree: Redefining the National Community in Quebec. *Citizenship Studies*, 6(4), 441-458.
- Kemedjio, C. (1994). Rape of Bodies, Rape of Souls: From the Surgeon to the Psychiatrist, from the Slave Trade to the Slavery of Comfort in the Work of Edouard Glissant. *Research in African Literatures*, 25(2), 51-79.
- Kendi, Ibram X. (2019). *Comment devenir anti raciste*. Les Éditions de l'Homme. 413p.
- Keshen, Richard. (2016). Commentary on Jean Harvey The Uses of Recognition Self-Respect: Comments on J.Harvey's Civilized Oppression. <http://cbucommons.ca/rkeshen/commentary-on-jean-harvey/>
- Kuhn. (1995). *Family secrets: Acts of memory and imagination*. Verso.
- Kymlicka Will, a. W. (1994). Return of the Citizen: A survey of recent work on citizenship theory. *Ethics* 104(2), 352-381.
- Kymlicka, W., & Norman, W. (2000). *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2001). Introduction. Dans W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* (pp. 383). Oxford University Press.

Labelle, A., & Vallée-Dubois, F. (2017, Février 3). The attack on a Quebec City mosque is symptomatic of a larger trend of far-right extremism, and not specific to the province. Récupéré sur *Options Politiques*: <https://policyoptions.irpp.org/magazines/february-2017/quebecs-ethnic-nationalism-in-perspective/>

Labelle, M. (2004). The 'language of race', identity options and 'belonging' in the Quebec context. *Les classiques des sciences sociales*. Université du Québec à Chicoutimi: http://classiques.uqac.ca/contemporains/labelle_micheline/language_of_race/language_of_race_texte.html

Lacaze, L. (2013). L'interactionnisme Symbolique de Blumer Revisité. *Sociétés*, 3(121), 41-52.

Lægaard, Sune. (2013). What does 'Respect for Difference' Mean? pp.34-53 dans Balint, Peter et Sophie Guérard de Latour. 2013. *Liberal Multiculturalism and the Fair Terms of Integration*. Éditions Palgrave MacMillan. ISBN 978-1-137-32040-7 (eBook) DOI 10.1057/9781137320407

Laferrière Dany. (2010). *How to make love to a negro without getting tired: a novel*. (D. Homel, Trans.) (First U.S.). Douglas & McIntyre. <https://www-deslibris-ca.lib-ezproxy.concordia.ca/ID/443073>

Lafortune, G., & Kanouté, F. (2007). Vécu Identitaire d'Élèves de 1ère et de 2e Génération d'origine Haïtienne. *Revue de l'Université de Moncton*, 38(2), 33-71. <http://id.erudit.org/iderudit/038490ar>

Lajoie, G. (2019, Septembre 13). Québec solidaire propose une souveraineté verte et inclusive. Récupéré sur *Le Journal de Québec*: <https://www.journaldequebec.com/2019/09/13/quebec-solidaire-propose-une-souverainete-verte-et-inclusive>

- La Presse canadienne. (2019, Juin 13). *Profitant de la pénurie de logements, des propriétaires discriminent sans gêne*. Récupéré sur Radio-Canada: <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1184415/penurie-logements-proprietaires-discrimination-regie>
- Laroche, M. (1975). Esquisse d'une sémantique du créole haïtien et du joul québécois. *Voix et images du pays*, 9(1), 239-260.
- Lavallée, A. (2018, Mars 31). L'identité québécoise dans toute sa complexité. Récupéré sur *Le Devoir*: <https://www.ledevoir.com/societe/le-devoir-de-philo-histoire/524177/l-identite-quebecoise-dans-toute-sa-complexite>
- Leary, J. D. (2005). *Post Traumatic Slave Syndrome: America's Legacy of Enduring Injury and Healing*. Uptone Press.
- Légaré, A. (2017). *Le Québec, une nation imaginaire*. Presses de l'Université de Montréal.
- Lemieux, Marc-André. (2015, Septembre 23). Isabelle Racicot déplore le manque de diversité à la télé québécoise. *Le Journal de Montréal*. <https://www.journaldemontreal.com/2015/09/23/isabelle-racicot-deploire-le-manque-de-diversite-a-la-tele-quebecoise>
- Le Monde. (2006, Juillet 9). Pure laine. *Le Monde*, p. 27.
- Liljesthröm, V. (2016). « Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer », roman ironique? Récupéré sur *Revue Chameaux*: <https://revuechameaux.org/numeros/litteratures-francophones-et-ironie/comment-faire-lamour-avec-un-negre-sans-se-fatiguer-roman-ironique/>

- Lister, M., & Pia, E. (2008). *Citizenship in contemporary Europe*. Edinburgh University Press. <http://www.euppublishing.com/book/9780748633418>
- Losurdo, D. (2004). *Hegel and the freedom of moderns* (Ser. Post-contemporary interventions). Duke University Press.
- Lucassen, L. (1991). The power of definition. Stigmatization, minorisation and ethnicity illustrated by the history of gypsies in the Netherlands. *Netherlands Journal of Social Sciences*, 27, 80-91.
- Lui, M. Work Twice as Hard to be Equal. Policylink. Récupéré sur <https://www.policylink.org/blog/work-twice-as-hard-to-be-equal>
- Lyons, B. J., Pek, S., & Wessel, J. L. (2017). Toward a "Sunlit path": stigma identity management as a source of localized social change through interaction. *Academy of Management Review*, 42(4), 618.
- Major, B. (1994). From social inequality to personal entitlement: The role of Social Comparisons, legitimacy appraisals, and group membership. *Advances in experimental social psychology*, 26, 293-355.
- Mama, Amina. (1995). *Beyond the Masks: Race, Gender and Subjectivity*. Routledge.
- Mark, P. (1974). *African in European Eyes: The Portrayal of Black Africans in Fourteenth and Fifteenth Century Europe*. Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- Markowitz, I. (1968). Respect, disrespect and the schizoid individual. *Psychiatric Quarterly*, 42(3), 452–478. <https://doi.org/10.1007/BF01564385>

- Mathelet, Siegfried. (2018). Les groupes d'extrême droite - Séance 3/4. UpopMTL. Récupéré sur Youtube: https://youtu.be/Ejd3-_Ng8JE
- May, Vivian M. (2014). "Speaking into the Void"? Intersectionality Critiques and Epistemic Backlash. *Hypatia*. 29(1), 94-112.
- Maynard, Robyn. (2018). *Noires sous surveillance. esclavage, répression et violence d'état au canada: esclavage, répression et violence d'état au canada*. Mémoire D'Encrier.
- McCune Jr., J. Q. & Mulkey, J. (2019). (Dis)Respect, or When Blackness Is the Natural Object of Dissent. *American Quarterly*, 71 (1), 199-204. DOI: <https://doi.org/10.1353/aq.2019.0013>
- McIntosh, Peggy. (1988). White Privilege And Male Privilege: A Personal Account Of Coming To See Correspondences Through Work In Women'S Studies. *Working Paper* 189, Wellesley Centers for Women. <https://www.wcwoonline.org/Fact-Sheets-Briefs/white-privilege-and-male-privilege-a-personal-account-of-coming-to-see-correspondences-through-work-in-women-s-studies-2>
- McRoberts, K. (1993). *Québec: Social change and political crisis*. Oxford University Press.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society from the standpoint of a social behaviorist*. Edited by Charles W. Morris. The University of Chicago Press.
- Meintel, D. (2018, Janvier). Quelle identité pour les jeunes issus de l'immigration? *Relations no 794*, p. 27.

- Melucci, A. (1995). The process of collective identity. Dans E. b. Klandermans, *Social movements and culture, Volume 4: Social movements, protest and contention* (pp. 41-63). University of Minnesota Press.
- Melucci, A. (1996). *Challenging codes: Collective action in the communication age*. Cambridge University Press.
- Mendell, Marguerite (Ed.). (2005). *Reclaiming democracy: the social justice and political economy of Gregory Baum and Kari Polanyi Levitt*. McGill-Queen's University Press.
- Mills, S. (2016). *Une place au soleil : Haïti, les Haïtiens et le Québec*. Mémoire d'encrier.
- Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion 2014 Portrait statistique de la population d'origine ethnique haïtienne au Québec en 2011. Reçu de l'Institut de la Statistique du Québec
- "Moral Status." *Encyclopédias of Bioethics*. Encyclopedia.com:
<https://www.encyclopedia.com/science/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/moral-status>
- Morin, F. (1993). Entre visibilité et invisibilité : les aléas identitaires des Haïtiens de New York et Montréal. *Revue européenne des migrations internationales*, 9(3), 147-176.
- Morrison, T. (1970). *The Bluest Eye*. Holt McDougal.
- Morrow, R. A. (1986). Marcel Rioux Critiquing Quebec's Discourse on Science and Technology. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 10(1-2), 151-173.
- Mosher, Clayton James. (1998). *Discrimination and Denial: Systemic Racism in Ontario's Legal and Criminal Justice System, 1892-1961*. University of Toronto Press.

Murphy, L. (2014). *Survivors of Slavery: Modern-Day Slave Narratives*. Columbia University Press.

National Association of Independent Schools. (2018, Juin 22). *Kimberlé Crenshaw: What is Intersectionality?* Récupéré sur Youtube: <https://youtu.be/ViDtnfQ9FHc>

Nicolas, G. (2019). Racialized Violence in the Lives of Black People: Illustrations From Haiti (Ayiti) and the United-States. *American Psychological Association*, 74(5), 587-595.

Oakes, L. (2004). French: a language for everyone in Québec?*. *Nations and Nationalism*, 10(4), 539-558.

Patriquin, M. (2018, Juillet 12). How did Quebec's nationalist movement become so white? Récupéré sur *The Guardian*: <https://www.theguardian.com/world/2018/jul/12/how-did-quebecs-nationalist-movement-become-so-white>

Peyre, H. M. (1998). Comment transcender les normes dépréciatrices? Dans J.-C. Ruano-Borbalan, *L'identité: l'individu, le groupe, la société* (p. 394). Éditions Sciences Humaines.

Pierre, M. (2017, Juin 27). Le goût amer laissé par le défilé montréalais de la fête nationale. *Le Devoir*, pp. 1-4.

Pittman, John P. (2016). Double Consciousness. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/double-consciousness/>

Poran, M. A. (2002). Denying diversity: Perceptions of beauty and social comparison processes among Latina, Black, and White women. *Sex Roles: A Journal of Research*, 47(1-2), 65–81.
<https://doi.org/10.1023/A:1020683720636>

- Potvin, Maryse. (1997). Les jeunes de la seconde génération haïtienne au Québec : entre la communauté "réelle" et la communauté "représentée". *Sociologie et sociétés*, 29(2):77-101.
<http://id.erudit.org/iderudit/001572ar>
- Potvin, M. (2007). Blackness, haïtianité et québécoisité : modalités de participation et d'appartenance chez la deuxième génération d'origine haïtienne au Québec. Dans u. c.-Q. La deuxième génération issue de l'immigration, *Maryse Potvin, Paul Eid, Nancy Venel* (p. 270). Athéna éditions.
- Potvin, M. (2008). The Experience of the Second Generation of Haitian origin in Quebec. *Canadian Diversity*, 99-103.
- Pratto, F., Sidanius, J., & Levin, S. (2006). Social dominance theory and the dynamics of intergroup relations: Taking stock and looking forward. *European Review of Social Ssychology* 17, 271-320.
 Publications Québec. Charter of Human Rights and Freedoms.
- Racine, L. (2009). Haitian-Canadians' Experiences of Racism in Quebec: A Postcolonial Feminist Perspective. Dans e. b. Agnew, *Racialized Migrant Women in Canada: Essays on Health, Violence and Equity* (p. 329). University of Toronto Press.
- Radio-Canada. (2017, 12 août). D'où vient l'expression « pure laine »? <http://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/la-nature-selon-boucar/segments/chronique/34169/expression-pure-laine-serge-bouchard>
- Rapley, T. J. (2009). The art(fulness) of open-ended interviewing: some considerations on analyzing interviews. *Qualitative Research*, 1, 303-323.
- Rattansi, A. (2007). *Racism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

- Reid, J. (2018). Foucault and the imagination: the roles of images in regimes of power and subjectivity. *Subjectivity*, 11(3), 183-202.
- Ricci, A. (2017). Contesting the Nation(s): Haitian and Mohawk Women's Activism in Montreal. Dans B. M. Nelson, *Women's Activism and "Second Wave" Feminism* (p. 335). London New York Bloomsbury Academic, An imprint of Bloomsbury Publishing Plc.
- Riessman, C. K. (1987). When Gender is not Enough: Women Interviewing Women. *Gender and Society*, 1(2), 172-207.
- Riggs, M. T. (2012). *Ethnic notions*. Films Media Group.
<https://concordiauniversity.on.worldcat.org/oclc/820954319>
- Rioux, M. (1969). *La question du Québec (non numérique)*. Les Éditions Seghers.
- Roderique, H. (2017, November 4th). Black on Bay Street: Hadiya Roderique had it all. But still could not fit in. *The Globe and Mail* <https://www.theglobeandmail.com/news/toronto/hadiya-roderique-black-on-bay-street/article36823806/>
- Rogers, Melvin L. (2009). Rereading Honneth Exodus Politics and the Paradox of Recognition. *European Journal of Political Theory*, 8(2), 183–206. [DOI: 10.1177/1474885108100852]
- Romain, Jean-Baptiste. (1971). *L'Anthropologie Physique des Haïtiens*. Litho in Haiti. Séminaire Adventiste.
- Ruano-Borbalan, J.-C. (1998). Introduction. Dans J.-C. Ruano-Borbalan, *L'identité, l'individu, le groupe, la société*. Éditions Sciences Humaines.

- Russell, J. (1991). Race and Reflexivity: The Black Other in Contemporary Japanese Mass Culture. *Cultural Anthropology*, 6(1), 3-25.
- Said, E. W. (1989). Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry*, 15(2), 205-225.
- Sayer, A. (2005). *The Moral Significance of Class*. Cambridge University Press.
- Schofield, J. W. (2010). Realistic Group Conflict Theory. Dans E. b. Hogg, *Encyclopedia of Group Processes & Intergroup Relations* (p. 998). SAGE Reference.
- Schuller, Mark. (2015). “Pa Manyen Fanm Nan Konsa”: Intersectionality, Structural Violence, and Vulnerability Before and After Haiti's Earthquake. *Feminist Studies* , Vol. 41(1), 184-210. <https://Www.Jstor.Org/ Stable/10.15767/ Feministstudies.41.1.184>
- Scott, C. (2016). How the French Canadians became White folks, or doing things with race in Quebec. *Ethnic and Racial Studies*, 39(7), 1280-1297.
- Sennett, R. (2003). *Respect in a world of inequality* (1st ed.). W.W. Norton.
- Sias, J. (2016). *The Meaning of Evil*. Palgrave Macmillan.
- Sidanius, J. & Pratto, F. (1999). *Social Dominance: An intergroup theory of social hierarchy and oppression*. Cambridge University Press.
- Silver, Hilary. (2010). Understanding Social Inclusion and Its Meaning for Australia. *Australian Journal of Social Issues*, 45(2), 183-211
- Simard, J.-F. (2018). *L'idéologie du hasard: Retour sur la question nationale*. Groupe Fides.

Singh, Mahima and Graham Slaughter. (2020). Five charts that show what systemic racism looks like in Canada. CTV NEWS. June 4th 2020. <https://www.ctvnews.ca/canada/five-charts-that-show-what-systemic-racism-looks-like-in-canada-1.4970352?cache=yes%3FclipId%3D373266>

Smith Galer, S. (16 janvier 2019). How black women were whitewashed by art. British Broadcasting Corporation. <https://www.bbc.com/culture/article/20190114-how-black-women-were-whitewashed-by-art>

Snow, D. A. (2001). Extending and broadening Blumer's conceptualization of symbolic interactionism. *Symbolic Interaction* vol.24 no.3, 367-377.

Solanke, I. (2018). Discrimination as Stigma: A Theory of Anti-discrimination Law. *Ethics*.

Statistics Canada Visible Minority and Population Group Reference Guide, *National Household Survey*, (2011). <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/ref/guides/99-010-x/99-010-x2011009-eng.cfm>

Statistique Canada. (2018). *Statut des générations : les enfants nés au Canada de parents immigrants*. https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011003_2-fra.cfm

Statistique Canada. (2019). *Les crimes haineux déclarés par la police au Canada, 2017*, par Amelia Armstrong. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-002-x/2019001/article/00008-fra.htm>

Steckermeier, L. C., & Delhey, J. (2019). Better for everyone? Egalitarian culture and social wellbeing in Europe. *Social Indicators Research : An International and Interdisciplinary Journal for Quality-Of-Life Measurement*, 143(3), 1075–1108. <https://doi.org/10.1007/s11205-018-2007-z>

Stevenson, Nick. (2006). European Cosmopolitan Solidarity Questions of Citizenship, Difference and Post-Materialism. *European Journal of Social Theory*. 9(4), 485–500. DOI:

10.1177/1368431006071998

Superson, Anita. (2009). Feminist Moral Psychology. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<https://plato.stanford.edu/entries/feminism-moralpsych/>

Taguieff, P.-A. (1999). Logiques d'exclusion: Du nationalisme racialisé à l'ethnonationalisme. *Revue des Deux Mondes numéro* , 102-109.

Tasioulas, J. (2013). Chapter 16 Human Dignity as a Foundation for Human Rights in C.

McCrudden (Ed.), *Understanding Human Dignity* (pp. 293-314). Oxford University Press.

Taylor, A. (2013). *Colonial America: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

Text Analyzer. (s.d.). Récupéré sur Online Utility: <https://www.online-utility.org/text/analyzer.jsp>

Thompson, Cheryl. (2009). Black Women, Beauty, and Hair as a Matter of Being. *Women's Studies*, 38 (8), 831-856. DOI: 10.1080/00497870903238463

Toupin, N. (2015). La politique identitaire de René Lévesque: portrait d'un paradoxe. *Le Québec des années 1950* vol 24 no 1, 97-110.

Tremblay, F. (2020). *Organizing for Sex Workers' Rights in Montréal: Resistance and Advocacy*. Lexington Books.

Turner, B. (1997). Citizenship studies: A General Theory. *Citizenship Studies*, 5-18.

Turner, R. H. (1962). Role-Taking: Process versus conformity. Dans A. M. Rose, *Human Behavior and Social Process: An interactionist Approach*. Houghton Mifflin.

Unknown. (18 janvier 2018). Les caméléons sociaux : des personnes qui changent en fonction des circonstances. Récupéré sur Nos Pensées :<https://nospensees.fr/les-cameleons-sociaux-des-personnes-qui-changent-en-fonction-des-circonstances/>

Unknown. (11 mai 2020). Récupéré sur Diversifying Syllabi:
https://diversifyingsyllabi.weebly.com/uploads/3/8/1/8/38180217/collins._mammies_matriarchs_and_other_controlling_images.pdf

Vaage, L. E. (2014). *Borderline exegesis* (Ser. Signifying (on) scriptures). Pennsylvania State University Press. <https://concordiauniversity.on.worldcat.org/oclc/884394845>

Vanderkooy, P. N. (2011). *Life Pathways of Haitian-American Young Adults in South Florida*. Florida International University.

Vanhulst, J., & Beling, A. E. (2013). Buen vivir et développement durable : rupture ou continuité ? *Écologie & politique no.46*, 41-54.

Vas-Deville, Kim. (2015). Intersectionality Theory in Historical Research: Telling Different American Stories. *Reviews in American History*. 43(2):223-230.

Vasta, Ellie. (2010). The controllability of difference: Social cohesion and the new politics of solidarity. *Ethnicities*. 10(4), 503–521. sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav DOI: 10.1177/1468796810378326

Veisegaard Olsen, M. (2016). Sexual relationships and working lives of free Afro-Caribbean women. *Scandinavian Journal of History* vol.41, 565-585.

Vesselinov, E. (2010). Citizenship and the Nation-State. *Women's Studies Quarterly*, 336.

Viallet, L. (2013). *Sorcières! La Grande Chasse*. Armand Colin.

Vryan, Kevin D. (2007). Identity: Social Psychological Aspects. The Blackwell *Encyclopedia of Sociology*. Ritzer, George (ed). Blackwell Publishing. http://0-www.sociologyencyclopedia.com.mercury.concordia.ca/subscriber/tocnode.html?id=g9781405124331_yr2016_chunk_g978140512433115_ss1-6>

Wade, P. (2015). *Race: An Introduction*. Cambridge University Press.

Wall, Kim, & Caterina Clerici. (2015, November 7th). Vodou is elusive and endangered, but it remains the soul of Haitian people. Récupéré sur *The Guardian*:
<https://www.theguardian.com/world/2015/nov/07/vodou-haiti-endangered-faith-soul-of-haitian-people>

Watkins, Angela. (2016). Restoring Haitian Women's Voices and Verbalizing Sexual Trauma in *Breath, Eyes, Memory*. *Journal of Haitian Studies*, 22 (1), 106-127. DOI:
<https://doi.org/10.1353/jhs.2016.0028>

Weber, Max. (1964). The Definitions of Sociology and Social Action (pp.88-115) in, *The Theory of Social and Economic Organization*. (Edited with an Introduction by Talcott Parsons; Translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons). The Free Press.

White, G. B. (7 octobre 2015). Black Workers Really Do Need to Be Twice as Good. *The Atlantic*.
<https://www.theatlantic.com/business/archive/2015/10/why-black-workers-really-do-need-to-be-twice-as-good/409276/>

Wieviorka, M. (1993). Nationalisme et racisme. *Ethnicité et nationalismes. Nouveaux regards*, 169-181.

Williams, T. O. (2011, April 25). A Process of Becoming: U.S. Born African American and Black Women in the Process of Liberation From Internalized Racism. Récupéré sur *Scholarworks*:
https://scholarworks.umass.edu/open_access_dissertations/406/

Williams, D. (1998). *Les Noirs à Montréal: 1628-1986: Essai de démographie urbaine*. VLB Éditeur.

Wilson, J. (2016, Janvier 13). The Meaning Of #BlackGirlMagic, And How You Can Get Some Of It. Récupéré sur *Huff Post*: https://www.huffingtonpost.ca/entry/what-is-black-girl-magic-video_n_5694dad4e4b086bc1cd517f4

Wikipedia. (2018). Joel Feinberg. https://en.wikipedia.org/wiki/Joel_Feinberg

Youtube. (2014, Avril 7). *Jacques Parizeau - Battu par l'argent et le vote ethnique (30 octobre 1995)*. Récupéré sur Youtube: <https://youtu.be/c2my8ikBQMY>

Youtube. (1994). Brothers and Sisters Read by Bebe Moore Campbell, Audiobook. Récupéré sur Youtube: <https://youtu.be/Dln6VWYpv9w>

Youtube.(s.d.). Hume: Of Liberty and Necessity.Récupérée sur Youtube:
<https://youtu.be/JLDvb0Ws5SU>

Zahal, Rayane. (4 février 2021). Un manque de diversité flagrant dans une publicité gouvernementale. *Le Devoir*. <https://www.ledevoir.com/opinion/libre-opinion/594548/un-manque-de-diversite-flagrant-dans-une-publicite-gouvernementale>

Zephir, F. (2001). *Trends in Ethnic Identification Among Second-Generation Haitian Immigrants in New York City*. Bergin and Garvey.

Zola, I. K. (1993). Self, Identity and the Naming Question: Reflections on the language of disability. *Social Science & Medicine*, 167-173.

Zounlome, N. O., & als, e. (2019). No One Saves Black Girls': Black University Women's Understanding of Sexual Violence. *The Counseling Psychologist* .47(6), 873-908.

Annexe A « Voice » et des espaces « safe » pour la jeunesse haïtienne du Québec

Face à ces injustices, de jeunes Québécois de seconde génération haïtienne prennent des initiatives pour dénoncer ou diminuer les inégalités qui sévissent et qui affectent leurs conditions de vie et celles des membres de leur communauté. Dans cette partie seront présentées brièvement des initiatives prises par des jeunes de la communauté haïtienne du Québec afin de rendre compte de la responsabilité citoyenne de ce groupe.

Hoodstock

Hoodstock est un forum social du quartier Montréal-Nord qui avait été mis sur pied en 2009 par Montréal-Nord Républik à la suite de la mort de Fredy Villanueva causée par des policiers. L'objectif premier de ce rassemblement était de protester contre la violence policière et aujourd'hui Hoodstock est un espace de réflexion et de mobilisation pour accompagner les personnes noires et racisées dans un processus d'autonomisation et d'engagement citoyen. Les enjeux qui y sont abordés touchent les inégalités de chance, le chômage élevé de la communauté « Noire », les féminismes intersectionnels/racisés, la stigmatisation des « N/noirs » et principalement le racisme systémique. Will Prosper, membre du comité fondateur de ce forum et porte-parole du Collectif Montréal Noir souhaitent que cet événement devienne un « incubateur d'innovations sociales » afin de donner aux jeunes des opportunités de développement. Solidarité afro internationale, dialogues, échanges, partages, débats et surtout actions sont les mots d'ordre de cette rencontre citoyenne et communautaire où les résidents du quartier Montréal-Nord sont mis à l'avant-scène et expriment [« voice »] leurs insatisfactions pour sortir de leurs oppressions, construire une image positive d'eux et de leur environnement.

Librairie Racine

La Librairie Racines est le fruit d'une préoccupation : le manque de représentation positive des personnes racisées dans la culture littéraire au Québec. La fondatrice de cette entreprise communautaire et culturelle, Gabriela Kinté est une Québécoise de seconde génération haïtienne qui a longtemps vécu à Montréal-Nord, quartier où elle a justement décidé d'ouvrir cette librairie qui fait la promotion d'auteur. e. s racisé. e. s à travers le monde. N'ayant pas développé un intérêt pour la lecture durant son enfance parce qu'elle avait de la difficulté à s'identifier aux personnages qui étaient en dehors de son imaginaire culturel, c'est la rencontre avec des poétesses afro-américaines qui lui a permis de fuir un monde où elle se sent exclue et y retourner pour élaborer ce projet de cœur, cet espace par et pour la communauté. Gabriela Kinté s'est impliquée dans des milieux féministes et anarchistes et cultive l'espoir d'améliorer l'estime et l'image de sa communauté en rendant la littérature « non blanche » accessible. L'objectif est

d'inclure la diversité dans l'imaginaire culturel au Québec et ainsi faire entendre les voix alternatives qui sont trop longtemps demeurées dans l'ombre.

Collectif Tout le hood en parle

« Le collectif Tout le hood en parle milite pour la visibilité des personnes racisées au sein de la société et des médias. Gabriella “Kinté” Garbeau et Thierry Lindor présentent le programme éponyme sur le web, né du désir de créer un bulletin de nouvelles “qui ressemble réellement aux identités plurielles du Québec”, présenté et commenté par des personnes racisées.

La volonté est de montrer qu'il est possible de fournir une pluralité d'opinions sur un sujet. Les animateurs et leurs invités abordent des questions sérieuses et complexes, avec des perspectives différentes de celles proposées actuellement dans les médias plus traditionnels. »

Québec Inclusif

Québec Inclusif est un mouvement organisé et à but non lucratif dont la mission est de promouvoir un Québec ouvert à la différence, tolérant et inclusif. Son porte-parole, Émilie Nicolas, soutient que le respect des droits de la personne est un enjeu auquel la population au Québec doit être sensibilisée et sur lequel elle gagnerait à se mobiliser. C'est en luttant contre la discrimination, la stigmatisation et l'exclusion sociale des minorités ethniques que Québec Inclusif agit contre le racisme systémique, fléau pour lequel l'organisme a demandé la mise sur pied d'une commission similaire à la commission Bouchard-Taylor avec le soutien d'activistes tels Will Prosper, Suzie O'Bomsawin et Haroun Bouazzi.

Cette commission a pour objectif de faire entendre les histoires des communautés racisées du Québec pour reconnaître l'existence du racisme systémique et y apporter des solutions. Québec Inclusif est une stratégie pour dénoncer les injustices raciales.

Pour 3 points

Pour 3 Points est une entreprise sociale qui vient contrecarrer les effets pervers de l'inégalité des chances en offrant un soutien à de jeunes athlètes issus de quartiers défavorisés au Québec. Le fondateur, Fabrice Vil est un juriste qui a quitté sa profession d'avocat pour travailler à temps plein dans ce projet qui l'animait, former des entraîneurs qui ont une influence positive sur la vie des jeunes afin que ces derniers deviennent des acteurs de changements dans leur milieu de vie. Le principe de base est que le basketball, comme tout autre sport, offre un cadre parfait pour apprendre à devenir des citoyens responsables et autonomes. Vil est un Québécois de seconde génération haïtienne qui affirme qu'il a encore trop d'inégalités au Québec et que le racisme

existe au Québec alors il faut y remédier en faisant des gestes concrets. Pour 3 Points est une initiative qui vise à réduire les inégalités sociales en offrant la chance à des jeunes défavorisés de recevoir un accompagnement scolaire et des leçons de vie qui font une différence.

Forum Économique International des Noirs

Le FEIN est un espace où les voix entrepreneuriales des communautés noires du Québec se rassemblent pour aborder les enjeux économiques des « N/noirs ». La fondatrice Kerlande Mibel est une Haïtienne de première génération qui s'est impliquée dans plusieurs organismes visant la promotion de jeunes leaders, des femmes et de la diversité. Son rêve est que sa communauté puisse développer une image positive d'elle-même. Les « N/noir. e. s » ont leur place au Québec et c'est dans l'affirmation de soi et la confiance en soi qu'ils pourront mieux contribuer à la société.

L'objectif de ce forum est le développement et l'autonomisation des populations noires afin de contrecarrer les impacts négatifs de la discrimination. Sans cet espace, des acteurs et actrices d'influence ne pourraient se rencontrer pour réfléchir aux inégalités qui persistent tel le haut taux de chômage, repenser leurs communautés respectives et créer de la richesse, levier de mobilité sociale et de reconnaissance.

Fondation Dynastie et son Gala Dynastie

Générée par la volonté de Carla Beauvais, une entrepreneure sociale québéco-haïtienne, la « Fondation Dynastie, qui a vu le jour en 2016, milite activement pour favoriser la diversité et l'inclusion dans le milieu des arts, de la culture et des médias. Par l'entremise de différentes initiatives de médiation culturelle, elle aborde les enjeux de la diversité et propose des actions pour réduire les disparités au niveau de la représentativité des communautés noires dans le secteur culturel. »

« Le Gala Dynastie a pour mission d'honorer l'excellence Black ! Les personnalités des milieux culturels, du divertissement, des médias et des sports, issus des communautés noires anglophone et francophone, se réunissent lors de cette grande célébration qui clôture le Mois de l'histoire des Noirs. »

Annexe B Témoignages additionnels sur le manque de respect

Les témoignages suivants sont les réponses à l'une des questions de suivi post-entrevue.

Question

S'il y a lieu, décrivez deux situations où vous vous êtes sentie le plus humiliée ou un moment où on vous a le plus manqué de respect au Québec. Pour chaque situation, décrivez comment vous avez réagi et quelles ont été les conséquences sur votre perception de vous-même. (Chaque situation doit être décrite en moins de 500 mots)

Réponses

Claire

« Il y a entre autre une situation qui me vient à l'esprit dont j'aimerais partagé. J'étais à ma 3^e ou 4^e années du secondaire et de jeunes garçons blancs (Québécois de souche comme on l'entend parfois) s'amusaient à me trouver des noms ou plutôt des surnoms. Ils ont eu un plaisir fou à m'attribuer le fameux prénom suivant : BIG Nao 4 show. Non seulement il le disait en chantant et en riant ,mais prenait le temps de l'écrire partout en grande lettre. Une fois , un du groupe m'a mentionné que s'il avait à choisir , il couperait ma tête pour la garder mais se débarrasserait de mon corps car trop de forme u de courbe au mauvais endroits. Eh oui... c'est entre autre pour cette raison que je garde un souvenir amer de mon secondaire.

Ouff, comment ai-je réagi? Je n'ai rien dit, je laissais passer, j'ai fait semblant d'ignorer les commentaires, je faisais semblant que ces propos méchants ne m'affectaient pas, je ne voulais pas afficher aucune réaction en leur présence. Cela à sans le moindre doute jouer et influencer grandement mon estime de soi, la représentation que je me faisais de l'image de mon corps, et la remise en question sur l'acceptation de mon corps mais également d'autrui à mon égard»

Isabelle

«Un patron m'a déjà expliqué que bien que je parle le français, il ne comprend pas ce que je dis parce que mon français est trop différent. Finalement, ce patron n'a pas renouvelé mon contrat de travail. J'étais jeune, je ne savais pas comment réagir. Je savais que le commentaire du patron était inapproprié, mais je me suis quand même demandé ce que j'avais fait de mal. J'ai fait toutes mes études au Québec et mes parents m'ont fait prendre des cours de diction pendant près de 10 ans, alors j'étais confuse et je ne comprenais pas le commentaire du patron en question.»

Veronica

«Durant mes années collégiales, j'affirmais mon identité par la musique et je venais de découvrir l'Afrobeat. Un jour, je me suis mise à danser dans la cafétéria et un jeune homme blanc s'est mis à me filmer sans mon consentement en riant. Pour moi, je me sentais offensée, car j'exprimais ma culture et l'autre en riait. La deuxième était quand j'étais à la radio étudiante. Dans le temps, il y avait une application qui permettait aux gens d'envoyer des messages anonymes aux gens présent au même endroit. Quelqu'un y avait envoyé un message et disait qu'il fallait couper la " criss de musique" qui jouait. À ce moment-là, je jouais du kompa.

Je n'ai jamais réagi ouvertement, seulement avec mes amies. Je me dis toujours que ça ne sert à rien de crier a l'ignorant qu'il est ignorant.»

Ife

1. Lorsque j'avais 5 ans, j'habitais à Ville St-Hubert dans un quartier à prédominance Québécoise. Mes sœurs et moi avions une amie Caucasienne qui habitait la maison à proximité de chez nous. Alors que nous jouons à l'extérieur en sa compagnie, un groupe de gars sont venus nous accoster en demandant à notre amie Caucasienne de se déplacer. Elle a refusé et est demeurée avec nous. Ceux-ci ont commencé à nous lancer des roches. Je me rappelle que j'ai eu une blessure au niveau du front et que je saignais.

À cette époque, j'étais trop jeune pour associer cela au racisme. Néanmoins, avec le temps j'ai fini par comprendre que ces jeunes ont commencé à nous lancer des roches, purement et simplement parce que nous étions Noires. J'avais 5 ans, mais cet incident reste toujours gravé dans ma mémoire.

2. Récit survenu dans mon ancien milieu de travail, alors que je venais d'obtenir un poste en tant qu'adjointe chef de service dans une ressource intermédiaire pour personne âgée. Nous étions deux à obtenir ce poste (1 de jour et 1 de soir avec chevauchement des quarts). La plupart des employés (proposées aux bénéficiaires) étaient des femmes issues de la communauté Haïtienne. À un certain moment, une des préposées d'origine Québécoise a fait la confession que mon collègue masculin serait venue lui parler en nommant que je n'étais pas compétente et que la plupart des employés étaient des «négresses paresseuses» qui ne savaient pas travailler. Cette histoire est montée plus haut et M. a été renvoyé suite à ses propos.

Dans un premier temps, j'ai été choqué d'entendre ses propos puisque j'entretenais une belle relation avec mon collègue et que jamais nous n'avons eu de conflit et jamais il n'a tenu de tel propos en ma présence. Bouleversé par la confession de l'employée, j'ai fait en sorte que cela ne demeure pas sans conséquence. Donc, démarches auprès de mes supérieurs afin que lumière soit faite sur cette histoire. Cette histoire m'a permis de réaliser qu'il ne faut pas faire confiance à n'importe qui. De plus, cela m'a permis de voir que malgré les avancées notre couleur sera toujours source de préjugée et de mauvais traitement.

Kim

«stupid comments on Haiti, being bullied for being Black and called names, being rejected by friends/family for being "different".

I don't always engage because some people do not deserve your truth and are moreover incapable of digesting it with due deference. Other times, you try to educate. Others, you try to explain. Others you know yourself not to be in a safe space so you draw inwardly and clam up for fear of being further torn asunder by others' self-aggrandizing diktats and hurtful small-mindedness weaponized against my divergent truths.»

Patricia

«J'étais au travail et c'était la première fois que j'étais à cette étage avec une nouvelle infirmière auxiliaire. Une infirmière habituée de l'établissement a décidé de modifier comment on allait procéder puisque ni moi, ni ma collègue connaissions le département. La soirée était un méga bordel et rendue vers la fin du quart de travail. Il y avait un auxiliaire noir d'un autre étage qui est descendu pour voir la raison pour laquelle son infirmière n'était pas sur son étage. Et il alla parler avec une des préposées noires. Puis, c'est à ce moment-là que je leur ai entendu parler sur mon dos à la place de m'aider. Plus tard, à la fin du shift, j'étais tellement épuisée de la charge des dossiers et de la mauvaise gestion du centre que la coordonnatrice est venue me dire que je devais travailler plus efficacement et faire vite pour que l'autre infirmière puisse avoir les informations pour commencer son shift. Ce qui m'a le plus fait mal, c'est le fait qu'il y a une mauvaise gestion du centre et le personnel est au courant, mais c'est comme si que moi, qui était là pour remplacer l'infirmière, je n'étais juste pas capable de m'adapter à leur rythme. Et la nouvelle auxiliaire était entrain de stresser aussi parce que c'était sa première soirée et ça ne s'était pas passé comme il le faut.

J'étais stressée parce que c'était la première fois que j'étais exposée à une situation de cette envergure et je me sentais sans défense. Les noirs du travail ne m'aidaient pas, les blancs m'accusaient de retarder leur travail alors qu'il y avait pleins d'erreurs qui ne découlaient pas de mes actions, l'autre infirmière ayant modifié la situation me voyait comme une incompetente alors que je faisais mes efforts pour arranger et compenser le tout. Je me souviens que ce soir-là, mon cœur battait à la chamade et c'est à ce moment précis que j'ai su que travailler dans ce milieu n'était pas fait pour moi. Travailler dans le milieu francophone/qubécois n'était pas fait pour moi et les centres de personnes âgées non plus. J'ai texté une de mes sistas et parlé avec ma mère ainsi que ma marraine et elles m'ont conseillé et supporté mentalement. Pour de vrai, j'aurai pu abandonner ce domaine-là sur le champ. Et je me suis dit que lorsque je ne suis pas à l'aise avec une situation, je cherche de l'aide sur le champ. Si je dois contacter mon agence par rapport quoique ce soit anormal, je le fais puisque c'est ma réputation, la réputation de l'agence, mon permis de pratique ainsi que mon compte en banque qu'on attaque. Bref, la Sarah, super sweet, a dû voir que c'est un monde assez rude et si tu ne te défends pas, on t'écrasera sans retenu.»

Martine

1.«I remember going to the La Ronde amusement park with a summer camp, I don't remember the exact age but it was definitely my early teens. I was with my friends at the time waiting to get onto a ride. I remember two older Boys/Young men who kept whispering loudly behind me. They were talking about the girls in line and which one they would be "interested in". They said that they wouldn't choose me because I didn't have enough boobs and my skin tone. What bothered me the most is that I didn't understand yet that I was being sexualized/fetishized at such an early age. At first, I thought that it was ridiculous because I was only "insert young age", so why would I even be interested in them. I remember being upset but I wasn't able to respond because I didn't find my voice at that age. I didn't know how to properly defend myself without attracting a lot of trouble. So I ignored it in that moment but then I remember feeling upset for a few weeks due to these comments. I remember discussing it with an adult and they simply said to not pay them any mind because they're perverts and I'm beautiful. It took me a while to believe it but the simple explanation wasn't enough to give me peace of mind at the time.»

2.«In my mid teen years, I remember my mom trying to teach me confidence in accessories for my hair. Head-wraps were never really my thing but since I was learning to take care of my hair, I loved the fact that I wouldn't have to worry if my hair was covered the first few days of having mini twists. The first day I wore a head-wrap in public, I got to school and the popular white boys started to make fun of my wrap. I never used to care what I really looked like before then but it definitely had a negative effect on my confidence. Initially, I loved wearing the head-wrap but I hated when people made fun of me. It stemmed from elementary school and I had always told myself that if I would be made fun of, I wouldn't wear/do what I was being laughed at. It influenced my confidence because it made me shrink myself emotionally for several years. I constantly wanted to disappear when something like that would happen. It's not until my adult years that I really fought against that mindset and was comfortable with who I am no matter how the rest of world digested it.»

Annexe C Outils de recrutement

4.5 Lettre aux organismes

IDENTITÉ ET STATUT DES FEMMES DE SECONDE GÉNÉRATION

LE CAS DE LA COMMUNAUTÉ HAÏTIENNE

Objet: Demande de soutien pour un projet de thèse en sociologie

Madame, Monsieur,

Je vous fais parvenir un bref résumé de mon projet de recherche afin d'obtenir votre soutien pour la référence de potentielles participant.e.s.

Contexte: Être issues de l'immigration et à la fois être femme au Québec représentent un défi au niveau de l'intégration à la société. Quand s'ajoute à cette condition le fait d'appartenir à une catégorie raciale, l'opportunité d'exercer une citoyenneté à part entière devient un chemin périlleux. En effet, les perceptions que l'on a de soi et qu'autrui à de nous, alimentées par des discours, des préjugés et des stéréotypes, influencent les interactions et les comportements sociaux de la vie quotidienne. Par conséquent, toutes en viennent à ne pas être traitées de la même façon parce qu'elles ont plusieurs identités.

Dans le projet de recherche que j'entreprends, je m'interroge sur le statut des femmes nées au Québec de parents Haïtiens. En d'autres mots, je tente de comprendre les façons dont ces femmes sont exclues-incluses et se sentent exclues-incluses dans leur communauté ethnique et civique.

Afin de trouver des réponses à ces questions, mon objectif est de passer en entrevue quatre (4) personnes par organisme. Ces entrevues seront confidentielles, d'une durée minimale d'une heure et maximale de deux heures. La durée dépend de ce que les participant.e.s auront à partager. Aucune compensation financière ne sera offerte. Si elles sont volontaires, les participant.e.s pourront contribuer à l'analyse de leurs données.

Voici les **critères** permettant à des individus de participer à cette recherche:

- être une femme de sexe féminin
- être née à Montréal et y avoir habitée au moins 10 ans suivant la naissance
- être née de parents tous deux nés en Haïti
- être âgée entre 20 à 42 ans

En acceptant de soutenir cette recherche, votre organisme contribue à promouvoir la citoyenneté à part entière pour tous et toutes. Pour vos membres, c'est une opportunité de participer à la création collective de leur histoire.

Merci de prendre en considération cette demande. N'hésitez pas à me contacter si vous avez des questions au 438-887-6845 ou par courriel à papayecomunications@gmail.com.

Alek Lanmouvet

4.6 Affiche de recrutement

PARTICIPANTES RECHERCHÉES POUR ENTREVUES

Dans le cadre d'un projet de recherche en sociologie

Vous êtes:

NéE à Montréal de parents tous deux nés en Haïti

Âgée entre 18 et 40 ans

Disponible de 60 à 120 minutes



Je souhaiterais vous rencontrer pour parler d'*identité*!

POUR PLUS D'INFORMATION CONTACTEZ-MOI



4.7 Introduction téléphonique avec les participant.e.s potentielles

BONJOUR, JE M'APPELLE ALEK LANMOUVET ET JE SUIS ÉTUDIANTE À LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE. J'AI OBTENU VOS COORDONNÉES PAR L'ENTREMISE DE (NOM DE L'ORGANISME), PARCE QUE VOUS AVEZ DÉMONTRÉ UN INTÉRÊT POUR LE PROJET DE RECHERCHE QUE JE MÈNE.

COMMENT ALLEZ-VOUS?

BIEN. LA RAISON DE MON APPEL CONCERNE UNE ÉTUDE QUE JE MÈNE AUPRÈS DES FEMMES DE SECONDE-GÉNÉRATION AU QUÉBEC ET AVEC DES ORIGINES HAITIENNES.

LE SUJET DE MON MÉMOIRE EST L'IDENTITÉ ET LE SENTIMENT D'APPARTENANCE OU DE NON APPARTENANCE AU QUÉBEC. POUR ÊTRE PLUS PRÉCISE JE CHERCHE À DÉCOUVRIR LES EXPÉRIENCES DE VIES DE DIFFÉRENTES FEMMES DE CETTE POPULATION, POUR VOIR ET COMPRENDRE QUELS SONT LES PARCOURS SIMILAIRES ET OU DIFFÉRENTS, LES DÉFIS RELEVÉS OU À RELEVER ET LA PERCEPTION DE SOI.

POUR CE FAIRE JE CONDUIS DES ENTREVUES D'UNE DURÉE VARIANT ENTRE UNE HEURE ET DEUX HEURES MAXIMUM TOUT DÉPENDANT DE CE QUE LES PARTICIPANT.E.S ONT À DIRE.

ALORS JE ME DEMANDAIS À QUEL MOMENT SERIEZ-VOUS DISPONIBLE POUR UNE ENTREVUE DANS UNE BIBLIOTHÈQUE PRÈS DE CHEZ VOUS?

COMPENSATION

CE QUE LES PARTICIPANT.E.S REÇOIVENT EN RETOUR C'EST UNE CONTRIBUTION À LA RECHERCHE QUI JOSE L'ESPÉRER PERMETTRA D'ÉLABORER OU DE METTRE À JOUR DES POLITIQUES FAVORISANT L'INTÉGRATION ENTIÈRE DES FEMMES DE SECONDE-GÉNÉRATION.

AVEZ-VOUS DES QUESTIONS?

Annexe D Outils de collecte de données

4.8 Protocole d'entrevue non structurée

Femme

En tant que femme, Comment vous sentez-vous au Québec? et dans la communauté haïtienne? et dans la communauté noire?

Identités

Êtes-vous Québécoise?

- Pourquoi?

Statut

Dans vos expériences de vie passé et présente, à quels moments avez-vous eu l'impression de ne pas avoir accès aux mêmes privilèges que des Québécois que l'on dit de souche?

À quel moment auriez-vous ressentie la même impression face à des gens de la communauté haïtienne?

En tant que femme de seconde génération haïtienne au Québec, à quels moments ressentez-vous que vous êtes acceptée-inclue dans la société québécoise? et dans la communauté haïtienne?

En tant que femme de seconde génération haïtienne au Québec, à quels moments ressentez-vous que vous êtes rejetée-exclues dans la société québécoise? et dans la communauté haïtienne?

Intégration

Combien d'ami(e)s proches, Québécois de souche pur-laine, avez-vous dans votre entourage?

Qu'est-ce qui explique cette situation?

Colorisme

Selon vous, une personne ayant la même couleur de peau que vous sera perçue de quelle façon dans la société québécoise? et dans la communauté haïtienne? (avantages-désavantages)

À ENVOYER

Aujourd'hui, quelles sont les 5 principales identités qui font partie de vous? Comment pensez-vous que votre mère répondrait à cette question?

MISE EN SITUATION

Si la société québécoise et la communauté haïtienne de la grande région de Montréal étaient des personnes, quels sont selon vous les trois mots qu'elles utiliseraient chacune pour décrire la femme de seconde génération haïtienne au Québec?

Si par un grand miracle, après votre sommeil ce soir vous vous réveilliez demain matin et le gouvernement du Québec vous donne le pouvoir de changer pour le mieux les conditions de vies de femmes de seconde génération haïtienne au Québec sur le champ, que feriez-vous?

4.9 Questionnaire de suivi

LA PERCEPTION IDENTITAIRE DE FEMMES CANADO-QUÉBÉCOISE D'ORIGINE HAITIENNE

Merci de prendre le temps de répondre aux questions de cette activité. Suite à notre première entrevue, j'ai remarqué qu'il manquait des éléments incontournables pour analyser vos données et c'est pour cela que j'ai décidé de regrouper le tout en un document. La première partie sera un questionnaire-sondage où vous aurez des réponses à rédiger ou à sélectionner. La seconde partie est un mini atelier composé de quatre à cinq jeux qui remplacera le groupe de discussion que je vous avais initialement proposé afin de vous faire sauver du temps. Sachez que vous n'êtes pas dans l'obligation de répondre à ces questions et que ces données permettent seulement d'avoir un regard plus juste sur votre réalité. Les réponses sont confidentielles et comme pour l'entrevue, nous détruirons le matériel deux ans après la fin de de la recherche.

Bonne activité!

partie 1

QUESTIONNAIRE-SONDAGE

Pour chaque question, encerclez ou **surlignez** la réponse qui reflète au mieux votre pensée.

DÉMOGRAPHIE

1. À quel groupe d'âge appartenez-vous?
 - 18 -24 ans
 - 25-30 ans
 - 31-35 ans
 - 36-40 ans

2. Quel est votre identité de genre?
 - Féminin
 - Masculin
 - Androgyne
 - Queer (voir Lexique)*
 - Autre (à préciser) :

3. Cochez les trois identités culturelles qui vous définissent le plus parmi les suivantes :
 - Montréalaise
 - Lavalloise
 - Québécoise
 - Canadienne
 - Noire
 - Haïtienne

- Citoyenne
 - Autre (à préciser) :
4. Quelle est votre communauté d'appartenance principale?
- Montréalaise
 - Lavalloise
 - Québécoise
 - Canadienne
 - Noire
 - Haïtienne
 - Américaine
 - Citoyenne
 - Autre (à préciser) :
5. Quelle religion ou croyance spirituelle vous identifie le plus?
- Catholique
 - Protestante
 - Athée
 - Agnostique
 - Vaudou
 - Islam
 - Judaïsme
 - Autre (à préciser) :
6. Quel est votre plus haut niveau d'étude complété à ce jour?
- Primaire
 - Secondaire
 - Cégep
 - Université
7. Quel type d'institution scolaire avez-vous fréquenté?
- Primaire
 - Privée
 - Publique
 - Secondaire
 - Privée
 - Publique
 - Collège/cégep
 - Privé
 - Public
 - Non applicable
 - Université
 - Au Québec
 - En dehors du Québec
 - Non applicable
8. Laquelle de ces catégories décrit le mieux votre situation actuelle
- En emploi, 1-39h par semaine
 - En emploi, 40h et plus
 - Sans emploi, en recherche d'emploi
 - Sans emploi, pas en recherche
 - Retraitée

- Étudiante
- Incapacité à travailler ou à étudier

Définition : Les marxistes reconnaissent trois classes principales : la petite bourgeoisie, dont les membres possèdent des entreprises (moyens de production), travaillent à leur compte et n'ont pas d'employés; le prolétariat ou la classe ouvrière, dont les membres ne détiennent aucun moyen de production et échangent leur force de travail contre un salaire; et la bourgeoisie ou la classe capitaliste, regroupant les détenteurs des moyens de production, qui achètent la force de travail, vivent bien et s'enrichissent grâce à la plus-value provenant du travail des ouvriers.

<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/classes-sociales>

9. À quelle classe sociale vos parents appartenaient à leur naissance?

- Prolétaire ou ouvrière
- Petite bourgeoisie ou moyenne
- Bourgeoisie ou supérieure

10. À quelle classe sociale vous apparteniez à votre naissance?

- Prolétaire ou ouvrière
- Petite bourgeoisie ou moyenne
- Bourgeoisie ou supérieure

11. À quelle classe sociale vous appartenez aujourd'hui?

- Prolétaire ou ouvrière
- Petite bourgeoisie ou moyenne
- Bourgeoisie ou supérieure

12. Êtes-vous? :

- Propriétaire
- Locataire
- Ni l'un ni l'autre

13. En moyenne, quel a été votre revenu personnel annuel au cours des 3 ou 5 dernières années?

- | | |
|---|--|
| <input type="checkbox"/> \$0 to \$9,999 | <input type="checkbox"/> \$125,000 to \$149,999 |
| <input type="checkbox"/> \$10,000 to \$24,999 | <input type="checkbox"/> \$150,000 to \$174,999 |
| <input type="checkbox"/> \$25,000 to \$49,999 | <input type="checkbox"/> \$175,000 to \$199,999 |
| <input type="checkbox"/> \$50,000 to \$74,999 | <input type="checkbox"/> \$200,000 et plus |
| <input type="checkbox"/> \$75,000 to \$99,999 | <input type="checkbox"/> Préfère ne pas répondre |
| <input type="checkbox"/> \$100,000 to \$124,999 | |

14. De votre naissance à aujourd’hui, inscrivez le nom des quartiers ou vous avez habité ainsi que la période?

Exemple : Ville-Marie 1990-2010

- 1)
- 2)
- 3)
- 4)
- 5)
- 6)
- 7)
- 8)

IMPLICATION

15. Avez- vous voté lors des dernières élections provinciales de 2018?

- Oui
- Non

16. Avez- vous voté lors des dernières élections municipales de 2017?

- Oui
- Non

17. De façon générale, lors des élections, avez-vous l’impression que votre vote fait une différence?

- Jamais
- Parfois
- Souvent
- Toujours

18. Avez-vous déjà siégé sur un conseil étudiant?

- Oui
- Non (expliquez)

19. Avez-vous déjà siégé sur un conseil d'administration?

- Oui
- Non (expliquez)

20. Avez-vous déjà siégé sur un conseil de ville?

- Oui
- Non (expliquez)

21. Avez-vous déjà été élue membre d'un parti politique?

- Oui
- Non (expliquez)

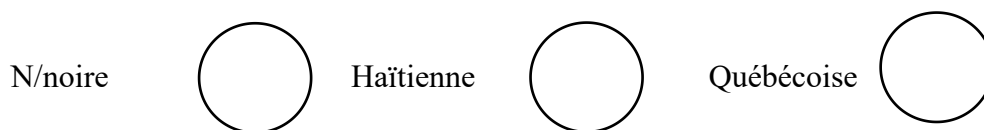
IDENTITÉ

22. Inclure votre biographie de 500 à 1000 mots ici.

23. S'il y a lieu, quels sont les stéréotypes positifs auxquels on vous a associée dans votre vie?

24. S'il y a lieu, quels sont les stéréotypes négatifs auxquels on vous a associée dans votre vie?

25. Représentez approximativement la proportion qu'occupent l'identité « N/noire », l'identité haïtienne et l'identité québécoise dans votre perception globale de vous-même :



26. Qu'est ce qui manque au Québec pour que vous vous y sentiez entièrement à l'aise (comme chez vous)?

27. Comment définissez-vous le respect?

28. À quel endroit au Québec, vous vous sentez le plus Québécoise? Pourquoi?

29. À quel endroit au Québec, vous vous sentez le plus haïtienne? Pourquoi?

30. À quel endroit au Québec, vous vous sentez le plus Noire? Pourquoi?

31. À quel endroit au Québec, vous vous sentez le plus authentique? Pourquoi?

32. Quel rythme musical vous décrit le mieux en ce moment?

33. Pour vous, être québécoise c'est entre autre (sélectionner une case):

- Adhérer à la religion catholique, être lié de sang à une communauté et respecter des traditions ancestrales françaises
- Parler français, être ouvert à la diversité, représenter son passé par ses symboles, ses coutumes, ses rituels et ses fêtes
- Être attachée à l'égalité et à l'équité, à la consultation et au dialogue, accorder de l'importance à la reconnaissance d'autrui ainsi qu'à la tolérance, à la valorisation de la diversité et du pluralisme, à la compassion, et à la générosité, être attachée à l'environnement et, finalement, à un engagement en faveur de la paix, de la liberté et des options non violentes

34. S'il y a lieu, décrivez deux situations où vous vous êtes sentie le plus humiliée ou un moment où on vous a le plus manqué de respect au Québec. (Chaque situation doit être décrite en moins de 500 mots)

35. Pour chaque situation, décrivez comment vous avez réagi et quelles ont été les conséquences sur votre perception de vous-même.

Annexe E Glossaire

Action sociale : L'action sociale est conduite par des acteurs et actrices agissant de manière collective ou individuelle en se servant de moyens pour atteindre une fin qui s'insère dans une lutte de pouvoir sociopolitique. Effectivement, les groupes sociaux sont présumés être en conflit, de ce fait l'action sociale sert à résoudre les conséquences des conflits entre divers groupes sociaux. (Miller, 2001) D'autres critères permettent de déterminer la nature sociale d'une action. En effet, dans l'orientation d'une action, l'acteur doit prendre en compte l'existence d'objets sociaux dans son environnement, autrement dit l'action est dite sociale parce qu'elle est guidée par « des règles, normes et valeurs » (Assogba, UQAM [Rocher, 1972 : 47]). Ensuite, l'action doit porter un sens avec lequel l'acteur entre en rapport via des symboles et enfin, l'acteur doit prouver sa compréhension des attentes/besoins d'autrui et y répondre ou non (Assogba et Alpha Guy Rocher) Weber catégorise l'action sociale en quatre types, celle qui vise l'atteinte d'un idéal guidé par une norme morale (valeur), celle qui a pour but une fin rationnelle, celle qui respecte des traditions et celle qui se base sur l'affect (émotion). (dico et open edition) De manière générale, l'action sociale est orientée vers autrui et vise à contrôler les interactions sociales et actions individuelles afin d'améliorer une condition sociale. (Miller, 2001)

Afro-descendant.e : individus ayant des ancêtres provenant de l'Afrique subsaharienne

Espace safe : Dans les mouvements de droits féministes, queer et civils une compréhension de l'espace safe s'est développée et est associée à maintenir les groupes marginalisés à l'abri de la violence et du harcèlement. Ce type d'espace encourage également la possibilité de parler et agir librement et résister, mais surtout il est un terrain de négociation et de lutter contre les oppressions. (Kenney, 2001, p.24)

minorité nationale: une minorité culturelle et historique assez bien institutionnalisée sur un territoire géopolitique et qui se distingue par une langue commune partagé par ses membres (Kymlicka, 2001)

noir. e/blanc. he : Couleur de la peau ou identité biologique

Noir. e/Blanc. he : Identité sociale

Privilège blanc : Le privilège blanc implique le fait d'être louangé dans un système social au moyen de signes et de symboles qui démontrent quotidiennement l'importance, et la valeur plus élevées de son groupe ainsi que le maintien de la conviction que les autres n'existent pas ou ne font pas suffisamment d'efforts pour justifier leur infériorité sociale. (McIntosh 1988, p. 9) En général, les privilèges sociaux des personnes blanches leur permettent de se sentir chez soi dans le monde, d'échapper aux pénalités, à l'anxiété, aux insultes ou au sentiment de ne pas être bienvenue ; cela les empêche de se cacher, de se sentir malades, fous, cela les empêche d'être perçus comme des étrangers et d'avoir à être en colère. (McIntosh 1988, p.8) Bref, le privilège blanc protège la santé mentale des personnes blanches en leur accordant un niveau de sécurité largement supérieur à celui des femmes noires. Enfin, dans les relations sociales racistes anti-noires, bell hooks argumente d'ailleurs que le fondement idéologique des inégalités est la croyance en une domination et une hiérarchie sociale qui expliquent les privilèges. (Crastathis 2016, p.47) Toutefois, il importe de préciser que la stratification sociale

peut être essentielle pour un système, mais elle doit être exempte d'oppression (Bell, 2001, p. 46)

Seconde ou deuxième génération : La deuxième génération désigne les personnes qui sont nées au Canada et dont au moins l'un des parents est né à l'extérieur du Canada. En 2011, ce groupe était composé d'un peu plus de 5 702 700 personnes, représentant 17,4 % de la population totale. Dans le cas d'un peu plus de la moitié (54,8 %) d'entre elles, les deux parents sont nés à l'extérieur du Canada. (Statistique Canada, 2018)

Sphère publique : « La “sphère publique” est généralement conçue comme l'espace social dans lequel différentes opinions sont exprimées, des problèmes d'intérêt général sont discutés et des solutions collectives sont développées de manière communicative. Ainsi, la sphère publique est l'arène centrale de la communication sociétale. Dans les sociétés à grande échelle, les médias de masse et, plus récemment, les médias de réseau en ligne soutiennent et soutiennent la communication dans la sphère publique [traduction libre] »

<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756841/obo-9780199756841-0030.xml>