

Université de Montréal

Identité ethnique et identité érotique:
le cas de lesbiennes d'origine haïtienne

par
Sophie Ambrosi

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

11639183

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
En vue de l'obtention du grade de
Maître ès Sciences (M.Sc.)
en anthropologie

avril 2005

©Sophie Ambrosi, 2005



GN

4

U54

2005

v.034

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:
Identité ethnique et identité érotique:
le cas de lesbiennes d'origine haïtienne

Présenté par
Sophie Ambrosi

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Sylvie Fortin
président-rapporteur

Deirdre Meintel
directeur de recherche

Marie-Nathalie Leblanc
membre du jury

Sommaire

Ce mémoire analyse la représentation, l'expression et la revendication des attaches identitaires ethniques et érotiques de lesbiennes d'origine haïtienne. Basée sur des entrevues semi-dirigées ainsi que sur les données d'une phase d'observation participante, cette recherche met en lumière comment la possession d'attaches socialement minorisées et stigmatisées n'empêche pas la construction d'une identité personnelle positive. La première partie du mémoire (Chapitres 1 à 4) est consacrée à une mise en situation théorique et pratique de la recherche. Les Chapitres suivants analysent les processus d'identification ethnique et érotique des participantes.

Les lesbiennes haïtiennes interviewées dans le cadre de ce mémoire revendiquent une identité multi-dimensionnelle qui intègre de façon positive les différentes facettes de leurs expériences en tant que lesbienne, haïtienne ou femme. C'est dans la complémentarité de ces attributs identitaires et des possibilités d'appartenances qu'ils sous-tendent, que les répondantes parviennent à se définir et pas seulement grâce à l'une ou à l'autre de ces attaches. La majorité des participantes jonglent avec ces affiliations identitaires sans ressentir le besoin ou l'envie de s'investir dans l'une ou l'autre de façon prioritaire et/ou formelle (à travers une implication communautaire, par exemple.). Ainsi, plutôt que de sous-tendre un «sentiment d'appartenance» permanent, les attributs dont elles disposent leur permettent des identifications ponctuelles et variées.

En revendiquant la fluidité de leur identité et la possibilité de s'identifier contextuellement, les participantes indiquent leur refus de se définir en fonction des groupes ou des catégories auxquels on les assigne. Ce désir de distinction individuelle se manifeste non seulement vis-à-vis de la société majoritaire, mais également à l'égard des communautés ou catégories auxquelles elles pourraient revendiquer une appartenance (Haïtiennes, lesbiennes, immigrants, homosexuels, etc.).

Mots clés : Anthropologie, Ethnologie, Québec, Montréal, Identité, Communauté, Haïtiennes, Lesbiennes, Homosexualité.

Abstract

This master's thesis analyzes Haitian lesbian montrealer's representation, expression and assertion of their ethnic and erotic affiliations. Based on a series of semi-directed interviews and participant observation, this research highlights how the possession of two stigmatised and minoritized affiliations doesn't prevent the construction of a positive personal identity. The first part of the thesis (Chapters 1 to 4) is devoted to a theoretical and practical contextualisation of the research. The following Chapters consist of an analysis of the ethnic and erotic identifying processes experienced by the participants of this study.

The Haitian lesbians interviewed for this thesis are claiming a multi-dimensional identity which integrates in a positive manner the different facets of their experience as lesbian, Haitian and women. It's in the complementing of these attributes as well as in the sense of belonging that they permit, that these women define and construct themselves. The majority of the participants juggle with their different possible identifications without feeling the need or the desire to prioritize one over the other, nor to invest themselves in any in a formal manner (ex. community participation). Therefore, instead of offering a feeling of belonging, erotic and ethnic ties permit various selective and contextualized identifications.

By claiming their identity's fluidity and the possibility of identification according to the changing contexts, the participants indicate their refusal to define themselves solely in terms of the groups or categories to which they are socially assigned. This desire to distinguish themselves exists not only towards the Majority society (White, heterosexual), but also towards minorised groups or communities to which they could claim partnership (Haitians, lesbians, immigrants, Blacks, gays, etc.).

Key words: Anthropology, Ethnology, Quebec, Montreal, Identity, Community, Haitians, Lesbians, Homosexuality

Table des Matières

Sommaire	i
Abstract	ii
Table des Matières	iii
Remerciements	vi
Introduction	1
Chapitre 1: Problématique.....	7
1.1 Au carrefour de marginalités.....	7
1.2 Les lesbiennes d'origine immigrée: Enjeux dans la perception de soi et la construction identitaire.....	11
a) La famille et la communauté d'origine.....	12
b) Le milieu gai et lesbien.....	15
c) Conciliation des multiples facettes identitaires	17
1.3 Questions et objectifs de la recherche.....	21
Chapitre 2: Cadre théorique.....	23
2.1 La perspective constructiviste.....	23
2.2 Identités et communautés dans une perspective constructiviste	25
a) Caractères de l'identité.....	26
b) L'identité comme un processus de construction identitaire	29
c) L'identité comme un sentiment d'appartenance	33
2.3 Quelques concepts clés	37
a) Identité	37
b) Stratégies identitaires.....	39
c) Coming out	41
Chapitre 3: Méthodologie.....	43
3.1 L'anthropologie non-native («Non-native anthropology»).....	43
3.2 L'observation participante préalable.....	44
3.3 Les entretiens	46
3.4 Limites et biais méthodologiques de la recherche	49
Chapitre 4: Mise en contexte et discours des Haïtiens et lesbiennes montréalaises ...	51
4.1 Être femme, être Noire-Haïtienne, être gaie dans le contexte québécois ou montréalais.....	51
a) Être femme.....	51
b) Être Noir(e)-Haïtien(ne)	52
c) Être gaie	57
4.2 Discours identitaires.....	63
a) Discours identitaires des Haïtiens du Québec.....	63
b) Discours identitaires de lesbiennes (américaines ou occidentales)	68

Chapitre 5: Identité ethnique	74
I. Haïti et les Haïtiens	74
5.1 La culture haïtienne.....	75
a) Haïti comme essence de la culture ?.....	75
b) La famille : Comme lieu de socialisation et comme élément de culture.....	77
5.2 Articulation et manifestation de l'identité haïtienne.....	81
5.2.1 Les Haïtiens «typiques».....	81
5.2.2 Des Haïtiennes «atypiques».....	83
a) Le conformisme religieux.....	84
b) Les femmes haïtiennes ou le conformisme du genre.....	84
c) Modes d'expression.....	87
II. Le Québec et les Québécois	91
5.3 Les Québécois.....	91
5.4 Racisme et identité.....	95
III. Conclusion	100
Chapitre 6: Identité érotique	102
I. «Déterminants» et source de l'identité érotique	102
6.1 Les «déterminants» de l'identification érotique.....	102
II. Le processus de construction identitaire	105
6.2 Le <i>coming out</i> : prise de conscience et acceptation de son orientation sexuelle.....	106
6.3 La Représentations des Autres: lesbiennes, gais, hétéros, bisexuels.....	113
III. Manifestation et performance de l'identité lesbienne	117
6.4 L'affirmation dans la révélation ou la non révélation.....	118
a) Le choix de la révélation.....	118
b) Justifications, stratégies et significations de la divulgation.....	119
6.5 Rapports avec la communauté gaie et lesbienne.....	123
a) Les réseaux de relations.....	124
b) Le réseau d'entraide communautaire.....	125
c) Le mouvement de revendication.....	127
IV. Conclusion	129
Chapitre 7: La marginalité revendiquée	132
7.1 Forme et construction du discours identitaire.....	132
7.2 Conciliation des attaches identitaires ethnique et érotique.....	134
7.3 Discours et stratégie identitaire: la marginalité revendiquée.....	140
Conclusion	149
Bibliographie	vii
ANNEXE I: Portraits des participantes	xviii
Portrait général.....	xviii
Présentations individuelles.....	xxi
ANNEXE II: Guide d'entretien	xxvi

À Pierrette

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier toutes les participantes à cette étude qui ont accepté de partager avec moi leurs expériences, leurs opinions et souvent, leur humour. J'espère avoir été fidèle à leurs témoignages et qu'elles se reconnaîtront dans l'analyse qui suit.

Je remercie également Daniel Lanouette, Pierrette Laroche et Nadia ainsi que tous les autres jeunes et stagiaires du *Projet 10*.

Je tiens aussi à remercier mes parents et en particulier Pierrette et Nancy pour leur soutien et précieuses révisions, discussions et encouragements. Merci aussi à Alain et à Noémi, pour tout, ainsi qu'à Kent, Charlotte, Annie, François, Manoushka, Yves, Brigitte, et J.Prévert.

Merci enfin à ma directrice Deirdre Meintel pour sa confiance, son intérêt et sa générosité, ainsi qu'à mes ex-collègues Julie, Emmanuel, Gabriella et Patricia.

Finalement, cette recherche n'aurait pas pu être réalisée sans le soutien financier du FCAR, du Comité permanent sur le statut de la femme et du CEETUM, dont je tiens à remercier tout le personnel et particulièrement Philippe Allard.

Introduction

Anthropologie, sociologie et homosexualité

L'intérêt des anthropologues pour la sexualité est resté marginal jusqu'à l'avènement des travaux féministes et des recherches dédiées à l'homosexualité. Cela est d'autant plus paradoxal que, comme le soulignent Bazin et al. (2000) dans un numéro spécial du *Journal des anthropologues* consacré à la sexualité, celle-ci est pourtant intimement « imbriquée » aux objets d'études de prédilection des ethnologues tels la parenté, la famille ou l'économie.

Selon Blackwood (1986) qui dresse un portrait des discours anthropologiques sur l'homosexualité, ce désintérêt relèverait de plusieurs facteurs tant méthodologiques que théoriques. Les inhibitions des chercheurs sur le terrain en constitueraient le principal obstacle méthodologique. Au plan théorique, la domination du paradigme essentialiste et le fait de concevoir la sexualité comme appartenant au domaine de l'intime et du privé (donc sans conséquences sociales) expliqueraient le peu d'attention qui lui a été initialement consacrée -excepté par des chercheurs comme Malinowski, Mead, Godelier ou Benedict.

Ébranlées par l'émergence des mouvements de luttes féministes et gais des années 1970, les disciplines académiques et notamment la sociologie et l'anthropologie développent un intérêt croissant pour le phénomène de l'homosexualité. L'épidémie du Sida, joue également un rôle de catalyseur voire de *carburant* puisqu'elle favorise le financement de la recherche. Il devient alors légitime de se pencher sur le phénomène de l'homosexualité (De Busscher, 1997) surtout, voire exclusivement, masculine selon Weston en 1992 (p.354). Depuis lors, les revendications des homosexuels en matière de mariage ou de droit à l'adoption, par exemple, suscitent des débats de société invitant les anthropologues et sociologues à se prononcer sur les enjeux idéologiques et politiques qui en découlent¹.

¹ À ce titre, notons que les interventions de la sociologue québécoise Irène Demzuc sur les questions du mariage et de l'adoption homosexuelle, est un bon exemple dans le contexte québécois. En tant que présidente de la Coalition pour la reconnaissance des conjoints et conjointes de même sexe et ayant dirigé une recherche sur les impacts sociaux, juridiques et économiques de la reconnaissance des couples de lesbiennes (La reconnaissance des couples de lesbiennes: un droit sans équivoque (CFC, 2002)) elle était pour le grand

Aujourd'hui, plusieurs anthropologues se joignent à des départements multidisciplinaires d'études gaies et lesbiennes ou s'affilient au courant de la, encore jeune et critiquée, *Queer Theory*. Les anthropologues s'attachent plus à documenter la diversité des formes d'homosexualité selon les différentes cultures qu'à explorer le phénomène dans la société occidentale. Ce projet relève davantage du travail des sociologues et des historiens dont plusieurs utilisent les techniques anthropologiques de l'entrevue et du terrain, tels le sociologue britannique Ken Plummer (1992, 1981, 1975) ou l'historienne Lilian Faderman (1991) dont nous parlerons plus loin. Si l'anthropologue éprouve un certain « dédain » ou un « scepticisme » face à l'étude de la sexualité du « soi » autrement qu'en érigeant une distance « construite sur l'altérité (sociétés lointaines), dans le temps [...], ou par l'intermédiaire des statistiques » (Bazin et al., 2000 :13), le sociologue ne semble pas souffrir de ce problème².

En effet, la discipline sociologique est très féconde en études sur l'homosexualité. L'intérêt des sociologues pour cet objet est issu de celui qu'ils entretenaient pour l'étude de la déviance. La tradition interactionniste symbolique, portée par des auteurs comme Gagnon et Simon (1999[1990],1973), Plummer (1992, 1981, 1975) ou Ponce (1978, 1992 [1976]), s'intéresse particulièrement au phénomène en l'abordant notamment sous l'angle de la '*labeling theory*'. Cette approche visait à évaluer les impacts des étiquettes, telle celle d'« homosexuel » sur le développement individuel. Les influences de cette approche interactionniste sont aujourd'hui diffusées dans le courant constructiviste (ou "social-constructionism") (Fine, 1993) qui représente actuellement le paradigme dominant dans l'étude des gais et lesbiennes (Ecoffier, 1992) et qui, selon Weston (1993), a permis la théorisation et la visibilité du phénomène dans la sphère académique.

public, les institutions et les médias, une experte-spécialiste en la matière et a permis d'orienter les débats et d'influencer les décisions.

² Certains anthropologues nord-américain tels Herdt (1992, 1989), Weston (1993) ou même Higgins (1999, 1998) au Québec se sont penchés sur le contexte occidental.

Les lesbiennes dans la recherche

Comparativement aux hommes, les femmes gaies restent encore aujourd'hui des sujets relativement invisibles dans les recherches même si de plus en plus de chercheuses (s'identifiant souvent elles-mêmes comme lesbiennes: Weston, Kitzinger, Demczuck, Phelan, etc.) se penchent sur l'étude du lesbianisme. Jusqu'à l'avènement des études féministes, on considérait les lesbiennes comme l'équivalent femelle des homosexuels, c'est à dire, comme essentiellement définies par l'orientation de leur préférences et de leurs pratiques sexuelles -la conception behavioriste de l'homosexualité était dominante- en excluant le facteur de la différence du genre. Ceci a justifié que pendant longtemps, les chercheurs se soient contentés d'extrapoler les résultats obtenus auprès d'échantillons masculins à l'analyse de l'expérience féminine. D'autre part, comme ce fut le cas pour les études sur les gais, les premières recherches consacrées aux lesbiennes étaient menées auprès des plus visibles et engagées d'entre elles, généralement issues de la classe moyenne blanche et éduquée, ce qui reste encore la norme aujourd'hui (Stein, 1993).

Il semble que la prise de conscience de l'influence du genre ainsi que des différences de classe, d'origine ou de couleur dans l'analyse des expériences lesbiennes, se soit développée progressivement grâce à deux principaux facteurs: 1) les mouvements féministes-lesbiens des années 1970 et 2) les critiques de lesbiennes de couleur datant de la même époque. Alors que les préoccupations des premières furent de définir les frontières du lesbianisme et son rapport au féminisme, les secondes ont mis en lumière l'étanchéité de ces frontières par rapport aux différences de race et de culture et surtout, la possibilité de vivre à la jonction de frontières.

Les lesbiennes d'origine immigrée

Le sujet de cette recherche s'inscrit dans le prolongement des critiques et questionnements posés par les lesbiennes de couleur américaines des années 1970-1980 qui, en dénonçant la 'multi-oppression' à laquelle elles étaient confrontées, mirent en lumière la multidimensionalité de l'identité.

Même si, théoriquement, il a été démontré que nous apprenons à nous construire en tant qu'être sexué selon les époques (Foucault, 1976; Weeks, 1981, etc.), selon les contextes d'interactions (Plummer, Ponse, etc.) et la socialisation (Gagnon et Simon), la sexualité est encore perçue dans le sens commun comme un élément fondamental de notre identité, que l'on soit hétérosexuel, homosexuel ou bisexuel. Ceci semble d'autant plus vrai dans le contexte contemporain où, selon Giddens:

«[sexuality] is something each of us 'has' or cultivates, no longer a natural condition which an individual accepts as a preordained state of affairs. Somehow [...] sexuality functions as a malleable feature of self, a prime connecting point between body, self-identity and social norms» (1992:15).

Il en est de même pour l'origine ethnique, qui selon le statut de minoritaire ou de majoritaire de ladite origine renvoie à l'identité nationale ou ethnique, car on n'est "ethnique" que lorsqu'on est dominé (Gallissot, 1987). Celle-ci est non seulement perçue comme étant fondamentalement révélatrice de notre identité 'profonde' - puisqu'elle renvoie à la notion de culture et à la langue - mais également comme étant "involontaire":

« On sait combien l'idée selon laquelle l'origine et l'identité sont étroitement liées, l'une expliquant l'autre, est une croyance solidement ancrée dans le sens commun. Cette idée réduit abusivement l'identité de l'individu à sa prétendue origine ethnique. Elle suppose qu'elle serait essentiellement construite pour l'appartenance à un groupe ethnique alors qu'elle est plurielle et se construit à travers des rattachements multiples à des identités collectives telles que la classe sociale, le sexe, la confession religieuse, la culture, la catégorie d'âge, etc. »(Kilani, 2000 : 15).

Souvent érigées en *core-identity* (Richardson et Hart, 1981) ou en *master status* (Silber, 1990) par les individus, l'identité ethnique et l'identité érotique sont deux attaches qui sont très chargées émotionnellement et identitairement. En effet, l'individu considère souvent l'origine et la sexualité en termes essentialistes, comme des éléments révélateurs de *qui il est* fondamentalement (Dorais, 1999). La force de ces attaches réside aussi dans le fait que toutes deux permettent à l'individu de se définir en fonction d'une communauté, qu'elles sont associées à un ensemble de pratiques (modes de vie, rituels) et à toute une dimension symbolique (certaines valeurs, idéologies). Finalement, les identités ethnique et érotique

sont également associées à des groupes stigmatisés et minoritaires, pas seulement numériquement, mais aussi dans le sens où l'entend Guillaumin, c'est à dire «en état de moindre pouvoir» (1982 : 3)).

En abordant le cas des lesbiennes d'origine haïtienne, j'ai voulu explorer la manière dont sont vécues, construites, conciliées et revendiquées deux attaches identitaires (origine et sexualité) aussi *importantes* et à première vue *contradictaires ou incompatibles*. *Importantes*, autant au plan de la 'sensation d'être' individuelle qu'à celui des conséquences sociales (oppression, discrimination) auxquelles elles exposent ceux qui choisissent ou qui sont obligés de s'en réclamer. *Contradictaires ou incompatibles*, au sens où l'homosexualité est dite encore plus stigmatisée dans les groupes d'origine immigrée, comme on le verra plus loin.

Présentation de la recherche

L'étude de la conciliation ou de la « négociation » identitaire (ou la manière de « gérer » son identité: «identity management» Goffman 1975[1963]) des lesbiennes d'origine haïtienne doit prendre en compte la multi-marginalité de celles-ci. Elle doit aussi aborder, de manière approfondie, l'impact de la famille et de la communauté d'origine sur la construction identitaire individuelle. Finalement, le milieu homosexuel, les espaces et les idéologies qu'il présente, est aussi une source de référent identitaire qui semble intervenir dans la construction identitaire des lesbiennes d'origine immigrée.

Il est difficile de désenchevêtrer ces référents identitaires au niveau individuel. C'est pourquoi dans ce travail, j'entreprends d'abord de manière séparée l'analyse de l'identification ethnique et celle de l'identification érotique de dix femmes lesbiennes haïtiennes montréalaises (Chapitres 5 et 6). Pour ce faire, j'examine les éléments d'identification et les modes d'expression propres à chacune. Je tenterai par la suite de faire ressortir les similarités entre le processus de construction de l'identité gaie et de l'identité lesbienne des participantes (Chapitre 7). Cette synthèse me permet de mettre en lumière la manière dont elles incluent, excluent ou concilient leur origine et leur orientation sexuelle dans leur discours identitaire.

La première partie du mémoire (Chapitres 1 à 4) est consacrée à une mise en situation théorique et pratique de la recherche. Le campement de la problématique me permet en premier lieu de cerner la situation des lesbiennes d'origine immigrée et de poser le problème et les questions de recherche qui ont guidé mon travail d'analyse. Les chapitres suivants (Chapitres 2 et 3) présentent la perspective théorique et méthodologique que j'ai employées pour effectuer l'analyse et réaliser ce mémoire. Dans le quatrième chapitre, je dresse dans un premier temps la situation des Haïtiens et des gais et lesbiennes de la métropole. Par la suite, je présente quelques discours identitaires d'Haïtiens et de lesbiennes de différentes générations.

Rappelons finalement qu'il s'agit d'une étude de caractère exploratoire de type qualitatif basée sur une enquête de terrain et une revue de la littérature. Une étude exploratoire dans le sens où peu d'études ont été faites sur ce sujet et celles qui se sont penchées sur des problématiques similaires ont souvent été effectuées dans les champs de la psychologie ou du travail social. Exploratoire aussi, du fait de l'échantillonnage non-aléatoire des participantes qui, plutôt que de viser une représentativité statistique, a permis de documenter le cas (expériences, trajectoires) de certaines femmes.

Si les participantes à cette étude sont victimes de compartimentations hégémoniques qui les marginalisent sur plusieurs plans, elles parviennent tout de même à construire une identité de femme haïtienne et lesbienne positive. On constatera tout au long de ce mémoire que leur discours identitaire est très individuel. Tout en se "sentant" Haïtienne et lesbienne, les participantes refusent pourtant de se définir en fonction des communautés haïtienne ou gaie qu'elles caractérisent de conformistes. Avec une conscience aiguë du processus de construction identitaire qu'elles mettent en œuvre, les répondantes utilisent des stratégies identitaires de négociation et de singularisation qui leur permettent de revendiquer une identité référentielle aux autres Haïtiens et aux autres lesbiennes sans nécessairement revendiquer l'appartenance aux communautés.

Chapitre 1

Problématique

1.1 Au carrefour de marginalités

Au plan social, les lesbiennes d'origine haïtienne peuvent être considérées comme triplement marginales compte tenu de leur appartenance à trois groupes minoritaires et stigmatisés : les femmes, les immigrants (Noirs de sucrôt) et les homosexuels.

Qui plus est, elles sont également hors-normes par rapport aux catégories minoritaires et stigmatisées auxquelles on les associe. En effet, une minorité de femmes québécoises sont d'origine immigrée et seulement 10% d'entre elles seraient lesbiennes³. En outre, une minorité de femmes d'origine immigrée affiche ouvertement son homosexualité.

L'impact de ce cumul d'attaches minoritaires et stigmatisées se répercute à plusieurs niveaux. En plus de devoir faire face aux mécanismes d'inégalité et d'exclusion institutionnalisés ou implicites de la société majoritaire, les lesbiennes d'origine immigrée doivent aussi se positionner par rapport à leur groupe d'origine et aux autres femmes homosexuelles. Au plan personnel, cette triple marginalisation, qui constitue aussi une triple possibilité d'identification, a des effets sur leur conception de soi, leur sentiment d'appartenance communautaire ainsi que leur construction et revendication identitaires.

Outre l'origine, le genre et l'orientation sexuelle, mentionnons également l'incidence d'un certain nombre de facteurs qui peuvent créer d'autres sources de marginalisation tels la classe, le statut social, la religion, l'âge, les degrés de couleur de la peau, les handicaps, etc. Les critères et les possibilités de marginalisations restent incalculables et indéfinis puisqu'ils peuvent varier selon les contextes et les époques (Foucault, 1976; Weeks, 1981)⁴.

³ Depuis l'étude de Kinsey (1948), on évalue généralement que 10% de la population est gaie, peu importe l'origine ethnique. Demczuk (1994), parle de 4 à 8% des femmes adultes québécoises.

⁴ On verra dans le quatrième chapitre les enjeux auxquels font face l'ensemble des femmes; les femmes d'origine immigrée; et les lesbiennes dans différents contextes en raison de leur genre, leur origine et de leur orientation sexuelle

Catégories sociales et identités: l'intersectionnalité des oppressions

Les formes que prend l'oppression fondée sur le genre, l'origine et l'orientation sexuelle ne sont pas seulement analogues, elles sont intrinsèquement liées. Car, comme l'exprime Guillaumin, « Si les incarnations particulières, les formes de chaque type d'oppression sont spécifiques, il n'en reste pas moins une analogie structurelle qui fait de chacune un cas d'un phénomène à un certain niveau unique, celui des relations de pouvoir » (Guillaumin, 1982 : 29). Cette idée trouve aujourd'hui écho dans le concept d'intersectionnalité, mis de l'avant par le mouvement de la Critical Race Theory. C'est le concept d'intersectionnalité qu'on utilise de plus en plus aujourd'hui pour exprimer et analyser la convergence des différents systèmes de domination (race, genre, classe) et ses impacts sur l'individu⁵ (Crenshaw, 1995).

De plus, en tant que résultats de relations de pouvoir, le sexisme, le racisme et l'homophobie ne sont pas seulement le fait de la société majoritaire blanche, mais transcendent à peu près tous les milieux et toutes les couches sociales. Goffman rappelle qu'il est fréquent que, «l'individu stigmatisé sous un aspect fasse montre de tous les préjugés des normaux à l'encontre de ceux qui le sont autrement» (1975[1963]: 161). Les communautés marginales, qui font elles-mêmes l'expérience quotidienne de la stigmatisation fondée sur la différence, ne sont pas nécessairement plus ouvertes aux *autres* différences comme on aurait tendance à le croire (voir Chapitre 4). Même les mouvements de revendication et les idéologies politiques (féminisme, mouvement des droits civiques noir américain, libérationisme gai) ont été victimes de ces catégorisations, en niant les particularités de genre, de classe ou de race au profit de revendications collectives plus "universelles". Il a par exemple fallu attendre que s'élèvent les voix des féministes (lesbiennes) noires américaines, pour faire admettre que le mouvement féministe ne pouvait prétendre défendre toutes les femmes (Lorde, 1996[1984], 1983a, 1983b; Smith, 1983). Ces mêmes femmes ont aussi critiqué le mouvement des droits civiques noir qui écartait les

⁵ La Critical Race Theory est un mouvement académique et idéologique de gauche porté par des intellectuels de couleur issus de la discipline du Droit. Selon Cornel West (1995), « [it] compels us to confront critically the most explosive issue in American civilization : the historical centrality and complicity of law in upholding white supremacy (and concomitant hierarchies of gender, class and sexual orientation) » (p.xi)

questions de genre, tout en reprochant aux féministes d'amoindrir le poids de cette lutte (Altman, 1976 [1971]).⁶

Identité érotique et identité ethnique

Au plan des effets de ces assignations identitaires sur l'individu, on notera qu'à la différence du genre et de l'origine ethnique, l'orientation sexuelle peut être plus facilement cachée. Il ne s'agit pas non plus de stigmates équivalents parce que l'orientation sexuelle n'est pas actualisée dès la naissance. Ainsi, le fait de s'identifier comme lesbienne publiquement peut être perçu comme une identification endossée volontairement et "en toute connaissance de cause". Par ailleurs, on doit rappeler que ce "choix" ne se limite qu'à l'alternative de la révélation: on peut le dire aux autres ou rester dans le placard, fréquenter les cercles de semblables ou les éviter. Il ne s'agit pas de choisir d'être gai(e) plutôt qu'hétérosexuel(le). Cependant, à choisir l'ouverture, on choisit obligatoirement la marginalité. En effet, l'hétéronormativité ne laisse pas de choix autre que la marginalité à ceux qui désirent vivre ouvertement leur homosexualité, au même titre que le sexisme ou le racisme acculent les femmes et les immigrants aux marges de la société.

En parcourant la littérature, j'ai cherché à dégager l'importance de ces deux attaches identitaires pour l'individu. Outre la sensation d'être «né comme ça» ou la conscience du processus de socialisation⁷ les rendant «comme ça», plusieurs auteurs soulignent l'importance de:

- L'évaluation sociale négative de ces attaches identitaires: C'est-à-dire, la stigmatisation et la minorisation (politique, légale, morale) de toutes les attaches "déviantes" de la norme hétérosexuelle, blanche et androcentrée. Kenneth Plummer affirmait dans son ouvrage classique *Sexual Stigma* (1975), que « In a

⁶ De même, les perspectives académiques (Études féministes, *Gay and Lesbian Studies*, *Black Studies*, etc.) qui se sont développées parallèlement aux mouvements politiques ont aussi été critiquées pour avoir eu tendance à ne pas tenir compte de l'intersection des différences et des diverses formes d'oppression (Chamberland, 1997).

⁷ Voir au Chapitre 2, la distinction à faire entre socialisation «primaire» et «secondaire» (Berger et Luckmann, 1966) qui permet de différencier les attaches ethnique et érotique.

non-repressive society, homosexuality would most probably not take the exclusive form that it currently does – there may well be no ‘homosexual condition’ only homosexual experiences available to everyone » (p.171). De même, Taboada-Leonetti (1990) souligne comment les identités nationales, ethniques ou religieuses sont fréquemment appelées à devenir des pôles organisateurs qui structurent l'identité dans un contexte d'affirmation face à une situation de domination.

- Le regard et les attentes des Autres: le sens commun tend à interpréter les comportements, les idées ou les valeurs d'une personne stigmatisée comme résultant de sa *différence identitaire*. La “labeling theory” a indiqué que, « One will be identified as a deviant first, before other identifications are made » (Becker (1969), cité in Epstein, 1987: 270). Au plan personnel, la confrontation au regard des Autres fait en sorte que l'individu stigmatisé doit constamment « gérer » son stigmate selon les situations sociales – en le camouflant, le révélant, l'excusant, le revendiquant, etc. Or, comme l'a démontré Erving Goffman (1975[1963]), ceci fait du stigmate une préoccupation constante pour l'individu: «L'ensemble du stigmate et de l'effort accompli pour le dissimuler ou y porter remède se “fixe” en tant que partie de l'identité personnelle » (p.83) .
- L'existence de communautés ou mouvements de revendication: Les communautés, les sous-cultures ou les groupes d'affiliations possibles proposent, mais aussi tendent à exiger une certaine manière de se concevoir ou de s'identifier comme gai ou “ethnique”. Par le fait même, ils encouragent la prévalence de l'identité en question sur d'autres sources possibles d'identification (Ponse,1978; Silber,1990; Gallisot, 2000; etc.)

Tous ces aspects viennent renforcer la prévalence de l'orientation érotique et de l'origine ethnique dans la définition de soi bien que dans le quotidien, d'autres éléments de l'identité peuvent être appelés plus couramment à devenir des pôles identitaires comme la catégorie de sexe ou les options idéologiques (Taboada-Leonetti, 1990).

1.2 Les lesbiennes d'origine immigrée: Enjeux dans la perception de soi et la construction identitaire

À l'invisibilité des lesbiennes d'origine immigrée dans la société et surtout, comme on le verra, dans leurs communautés d'origine, correspond leur relative absence dans la littérature scientifique. En sciences humaines, c'est dans les champs de la psychologie et du travail social que se produisent la majorité des recherches qui combinent les thèmes de l'origine ethnique et de l'homosexualité.

Différents types d'études m'ont servie à explorer la situation de lesbiennes d'origine immigrée. Certaines consistent en des recherches qualitatives de psychologie sociale fondées sur des entretiens avec des lesbiennes ou des gais d'origine immigrée : Fygetakis (1994) se penche sur les lesbiennes d'origine grecque, Greene (1998) sur les homosexuel(le)s Afro-Américains alors que l'article des travailleurs sociaux Tremble, Schneider et Appathurai (1989) fait un survol plus général de l'influence de l'ethnicité sur les relations des jeunes gais et lesbiennes avec leurs familles. J'ai également eu recours à des articles qui sont des témoignages ou des récits plus personnels de lesbiennes universitaires. Parmi celles-ci, Burstin (1999) et Goldflam (1999) toutes deux Australiennes d'origine juive, ainsi que Walters (1996), anthropologue Noire-américaine, témoignent entre autre de l'oppression qu'elles vivent ou ont vécue en tant que lesbiennes et immigrées. Les propos de la poète et pamphlétiste Audre Lorde (1996[1984], 1983), ainsi que ceux de Pat Parker (1983), Gloria Anzaldúa (1983) et Beverly Smith (1983) qui représentent le mouvement des «lesbiennes de couleur» des États-Unis émergeant dans les années 1970-1980, viendront également alimenter cette présentation. Finalement, j'ai aussi puisé dans les rapports de tables rondes sur l'intersectionnalité («sexisme, racisme, homophobie») tenues au Canada, à Toronto et à Montréal, en prévision de la conférence de l'ONU sur le racisme de l'automne 2001 (Flegel, 2001; Van Der Meide, 2001). Remarquons que presque tous ces articles ont été rédigés par des universitaires lesbiennes ou gais d'origine immigrée.

De ces travaux, j'ai dégagé les difficultés que les gais et plus particulièrement les lesbiennes d'origine immigrée, rencontrent à deux niveaux: a)celui des relations avec la famille et la communauté d'origine; b)celui de l'insertion dans la communauté lesbienne. Plutôt que de

les qualifier de *niveaux de conflits* (Tremble et al, 1989: 254), je les aborderais plutôt sous l'angle de *terrains de négociations* qui sont interreliés. L'ensemble des recherches que j'ai consultées me permettra également d'illustrer, dans un troisième temps, les modalités de conciliations des attaches identitaires ethnique et homosexuelle.

a) La famille et la communauté d'origine

Le portrait de la famille immigrante qui ressort de différentes analyses (Giles, 1993; Hily et al.,1997; Meintel et LeGall, 1995; Valenzuela, 1999; Xenocostas, 1991;Yuval-Davis, 1992) est celui d'un lieu primaire qui offre du support aux individus (soutien émotionnel et/ou matériel pour faire face à la discrimination, entre autres), mais qui comporte aussi certaines obligations pour ses membres (contribution financière, "respect", etc.). La socialisation familiale est aussi, finalement, un terrain de négociations inter-générationnelles. Elle est bi-directionnelle car les parents, de surcroît en contexte migratoire, apprennent également des enfants.

Je discuterai en premier lieu de la place des femmes et plus spécialement des jeunes filles de seconde génération au sein des familles immigrées. Par la suite, il sera question de la perception et de l'acceptation du lesbianisme dans les milieux immigrés.

La socialisation différenciée des jeunes filles d'origine immigrée

Les valeurs et les normes qui régissent le comportement des femmes et des jeunes filles doivent être comprises sous l'angle des relations de la famille à la communauté. Xenocostas (1991) décrit les relations entre les familles de la communauté grecque à Montréal comme une «Daily competitive struggle for social prestige» (p.302). De même, Hily et al. qui se penchent sur le cas de familles maghrébines en France, nous font part de l'importance de l'image de la famille non-seulement au sein de la communauté tunisienne en France mais aussi face à la communauté d'origine en Tunisie. Ainsi, il semble que le comportement exemplaire des enfants et surtout celui des filles a une influence majeure sur le maintien de l'honneur du père et de la famille.

Paradoxalement, il semble que ce soit l'importance du rôle de la femme au sein de la famille et de la communauté en tant que reproductrice biologique et symbolique (ou «cultural carrier», selon l'expression de Yuval-Davis (1992: 278)), qui sert à justifier le statut parfois moins avantageux qu'elle occupe et les restrictions qu'elle s'impose ou se voit imposer (bien que celles-ci ne soient pas nécessairement perçues comme telles). Par exemple, plusieurs jeunes filles de deuxième génération interviewées par Meintel et LeGall (1995) ou Giles (1993), constatent le «double standard» des attitudes et des attentes des parents selon le genre de leurs enfants. Celui-ci se traduirait pour les filles par une plus grande responsabilité dans la sphère domestique ainsi que par une marge de liberté moindre que celles des garçons en matière de sorties, par exemple.

Le lesbianisme comme une contradiction et une menace

Plus qu'une rupture avec le modèle de la féminité, qui s'exprime ultimement par le fait de se marier et d'avoir des enfants, le lesbianisme peut être perçu comme un danger pour la famille puisque sont remis en cause certaines valeurs (virginité, respect des normes), ainsi que les projets identitaires (mariage endogame, enfantement) que les parents avaient pour leurs enfants. Mais la menace la plus lourde pour les familles immigrées tient sans doute à l'importance accordée à la sexualité de la femme au sein de la communauté. Une fille se déclarant lesbienne aurait la possibilité de briser la réputation des parents et l'image de la famille au sein de la communauté en serait grandement affecté.

On peut aussi supposer que l'acceptation du phénomène sera d'autant plus difficile qu'il existe des valeurs religieuses ou des mythes et des stéréotypes dans la culture d'origine et dans la société majoritaire présentant l'homosexualité comme un péché ou comme une maladie : en plus d'être a-normale, la lesbienne est a-morale.

Les réactions des parents

Ainsi, on pourrait s'attendre à un rejet du lesbianisme par la famille d'origine immigrée: avoir une fille lesbienne sera perçu non seulement comme une contradiction mais comme une menace à l'ordre établi. Pourtant, les attitudes de la famille par rapport à

l'homosexualité en général, comme phénomène, ne sont pas nécessairement le reflet de ses réactions lorsqu'il s'agit de ses propres enfants ou de ses proches.

Les travailleurs sociaux Tremble et al. (1989), dans leur étude de dix cas de *coming out à succès*⁸ ont fait ressortir les mécanismes mis en œuvre par les parents dans le processus d'acceptation ou de tolérance de la "déviance" de leurs enfants. Une réaction possible des parents est l'attribution de cette "anomalie" à des sources extérieures à la culture ou à la famille. À ce titre, rapportons que plusieurs Noirs américains qualifient l'homosexualité de « white-disease » (Altman (1976 [1971]), Greene (1998)). Blâmer la société majoritaire et penser que son enfant a été victime de sa corruption est, semble-t-il, une attitude fréquente des parents qui ne veulent pas se sentir responsables de l'homosexualité de leur enfant. Plusieurs parents nourrissent aussi l'idée qu'il s'agit d'un phénomène transitoire ou d'une mauvaise habitude passagère.

La négation de la présence d'homosexuels dans la communauté et le refus de les accepter en tant que membres à part entière, comme c'est le cas des Grecs (Fygetakis) et des Afro-Américains (Greene), peuvent aussi être expliqués par plusieurs autres facteurs. Selon Greene, l'homophobie de la communauté Noire s'expliquerait, en partie, par le fait que celle-ci veut maintenir un certain statut par rapport à la société majoritaire et que l'inclusion des déviants lui offre une autre raison de stigmatisation. Elle rapporte qu'on retrouve couramment «[...]the notion that one mistake is a negative reflection on African Americans as a group-that they are defined by their weakest rather than their strongest elements» (1998: 47). Ce qui rappelle les propos que tient Goffman à l'égard de l'individu stigmatisé et de sa famille, «la société en vient à les traiter tous deux comme s'ils n'étaient qu'un [...] ils sont tous obligés de prendre sur eux une partie du discrédit qui frappe la personne stigmatisée qui leur est proche» (Goffman, 1975: 43). La stigmatisation d'un membre se répercute sur l'image de l'ensemble de la famille ou de la communauté.

⁸ le *coming out* est la révélation de son homosexualité, cette notion est discutée plus amplement dans le Chapitre 2. Le *coming out* «à succès» dans cette étude, signifie que les enfants n'ont pas été rejetés par leurs parents malgré leur homosexualité.

Aussi, les jeunes gais et lesbiennes font usage de diverses stratégies pour atténuer les conflits avec leurs parents concernant leur orientation sexuelle. Par exemple, ils peuvent adopter le rôle d' « éducateurs » et les aider à comprendre et à se défaire des mythes et des idées pré-conçues qu'ils se font de l'homosexualité ou même se retirer carrément des activités de la communauté. L'usage du mensonge et du secret est parfois encouragé par les mères et les familles de façon à maintenir l'honneur de la fille au sein de la communauté, «Dishonor comes not so much from breaking the rules as from being caught» nous dit Fygetakis ((p.169) qui s'inspire de Dubish, 1986).

Par ailleurs, le “background ethnique” ne semble pas nécessairement un obstacle à l'acceptation des jeunes homosexuels. Tremble et al. révèlent que les parents peuvent choisir de réinterpréter certaines des valeurs ou des notions culturelles, comme l'importance de la famille, par exemple. Celle-ci peut être réinterprétée par les parents qui mettront alors l'emphase sur l'idée de soutien et d'entraide mutuelle qu'elle présente que sur l'image de la famille dans la communauté (p.262). De plus, l'amour de l'enfant peut prévaloir sur les attentes que les parents avaient à son endroit (p.259). Mais c'est aussi au nom de l'amour que les parents peuvent le rejeter. L'intention de ce rejet est sans doute d'ordre pédagogique: afin de le convaincre de l'erreur de son choix identitaire nous dit Fygetakis (1994: 178).

b) Le milieu gai et lesbien

L'étude du sociologue français Adam (1999) sur l'évolution de la sociabilité des homosexuels (hommes) en France lui permet d'établir une correspondance entre le degré d'acceptation ou de stigmatisation sociale et l'investissement de l'acteur dans la communauté et l'identité homosexuelle,

«Alors que l'expérience de l'acceptation permet d'évoluer dans une sociabilité plus mixte et rend secondaire, voire inutile, la revendication identitaire, l'expérience de la stigmatisation sociale conduit au repli communautaire et à un fort taux d'investissement dans une identité homosexuelle» (1999: 65).

Il semble en effet que de développer des contacts avec d'autres homosexuels et lesbiennes soit important surtout si on a été rejeté par sa famille puisqu'on a ainsi l'occasion de se reconstituer une « famille » ou un réseau de connaissances à son goût (Weston, 1993).

Or, l'insertion dans le milieu gai et lesbien, dans son réseau communautaire, institutionnel ou commercial ainsi que dans les mouvements de revendication, n'est pas toujours facile. Pour les lesbiennes d'origine immigrée, l'intégration est souvent problématique à deux égards : en tant qu'immigrée et en tant que femmes, car les milieux gais sont majoritairement fréquentés ou dominés par des hommes Blancs. On verra la situation des femmes au sein de la communauté gaie montréalaise dans une section postérieure, observons ici de manière plus détaillée celle des individus d'origine immigrée.

Communauté ouverte, mais communauté fermée...

Plusieurs des jeunes américains d'origine immigrée interviewés par Tremble et al. parlent de l'ouverture de la communauté gaie et lesbienne comme n'étant qu'un « mythe ». Burstin exprime de façon franche ce même point de vue, «[...] The community which is so proud of its “diversity” often seems unaware that diversity extends beyond white anglo-Christianity»(p.147). Selon cette auteure, les lesbiennes d'origine juive en Australie sont soit «excluded, subsumed or exoticized» et ce à travers des farces ou des commentaires dégradants (qualifier le Yiddish de 'sexy', par exemple), ou par le biais de la non-reconnaissance de pratiques autres que celles anglo-chrétiennes comme le sabbat par exemple, dans la planification d'activités.

Ces formes de racisme, souvent subtiles, ne sont pas ressenties par tous. Par contre, le fait de ne pas se *reconnaître* parmi les gens qui fréquentent le milieu ainsi que dans les représentations de la communauté qu'offrent les médias gais et lesbiens laisse souvent une sensation d'« aliénation » chez certains, comme ce répondant qui explique, « I don't “feel” excluded, but people that look like me are never represented within the gay media » (Van Der Meide, 2001: 12). Cette invisibilité médiatique a pour conséquence un manque de *role-models* positifs de gais et lesbiennes de couleur qui pourraient en encourager d'autres à s'affirmer comme tels (Flegel, 2001). Ainsi, puisque pour diverses raisons ils sont peu

nombreux à fréquenter le milieu homosexuel, les gais et lesbiennes d'origine immigrée finissent par être soit invisibles, soit « hyper-visibles » au sein de celui-ci (Van Der Meide, 2001: 13).

c) Conciliation des multiples facettes identitaires

Il existe évidemment différentes manières de concevoir et de revendiquer son identité chez les lesbiennes d'origine immigrée. La diversité des sources sur lesquelles je me suis basée me permet de présenter un éventail de ces possibilités.

Identités multiples ou identité plurielle?

Ainsi, à travers les propos de lesbiennes féministes Noires-américaines qui datent des années 1980, telles Cheryl Clarke, Audre Lorde, Beverly Smith et Barbara Smith, on sent l'importance qu'occupent les enjeux politiques et sociaux dans leur définition personnelle. En effet, les écrits de Audre Lorde (1996[1984], 1983) sont très matérialistes et la "sensation d'être" individuelle est liée aux conditions sociales, économiques et politiques rattachées au statut de lesbienne, de Noire et de femme. Elle incite à la "multi-résistance" comme réponse à la "multi-oppression" à laquelle les lesbiennes de couleur sont confrontées. Pour Clarke aussi, être lesbienne est conçu comme un « acte de résistance ». Chez ces auteurs c'est le caractère politique des identités ethnique et érotique qui semble primer.

En mettant l'emphase sur l'histoire personnelle ou collective d'oppression, ces femmes en viennent à concevoir toutes ces attaches comme profondément intégrées l'une à l'autre. Audre Lorde insiste sur le fait qu'on ne peut pas choisir qu'une seule oppression, elle entend par là qu'on ne peut pas distiller les éléments de son identité,

«As a Black lesbian feminist comfortable with the many different ingredients of my identity, and a woman committed to racial and sexual freedom from oppression, I find I am constantly being encouraged to pluck out some one aspect of myself and present this as the meaningful whole, eclipsing or denying the other parts of self. But this is a

destructive and fragmenting way to live. My fullest concentration of energy is available to me only when I integrate all the parts of who I am, openly, allowing power from particular sources of my living to flow back and forth freely through all my different selves, without the restrictions of externally imposed definition» (Lorde, 1996[1984]: 120-121)

Dans une perspective mêlant les approches féministe et *queer*, Gloria Anzaldúa condamne elle aussi les compartimentations identitaires. Elle explicite la condition et les besoins des femmes qui vivent à l'intersection de frontières (physiques, catégorielles) grâce à sa notion de «conscience métisse»,

«The new mestiza copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. She learns to be an Indian in Mexican culture, to be Mexican from an Anglo point of view. She learns to juggle cultures. She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode - nothing is thrust out, the good, the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else» (Anzaldúa, 1999 [1987]: 101)

Aujourd'hui, avec le post-modernisme et les concepts tels l'intersectionnalité ou l'hybridité, on retrouve de plus en plus cette manière de se définir comme un tout, porteur d'attaches indissociables et inter-reliées. En témoignent, par exemple, la manière d'aborder le sujet de la conciliation des attaches ethnique et érotique lors des tables rondes organisées au Canada (Flegel, Van der Meide). Celles-ci portaient dans leur titre ou leur invitation, le terme "intersectionnalité", ce qui a sans aucun doute pu influencé la manière dont se sont décrits les gens qui assistaient à ces rencontres.

La prépondérance de l'une ou l'autre des attaches identitaires

Par ailleurs, certains milieux, caractérisés par leur hostilité ou leur ouverture, susciteraient la prépondérance d'une des attaches sur les autres. C'est ce qu'a remarqué Delores M. Walters, une anthropologue noire américaine, lors d'un terrain au Yemen. Bien qu'elle conçoive les différentes facettes de son identité comme inter-reliées, la manière dont elle a été perçue sur le terrain et la situation dans laquelle elle se trouvait l'ont amenée à se définir

à partir de certains aspects d'elle-même plutôt que d'autres. En l'occurrence, en mettant en évidence son statut d'universitaire et de Noire (1996 : 60).

Les communautés ethniques et érotiques présentent aussi des contextes pouvant favoriser l'affirmation ou l'invisibilité de l'une ou l'autre des attaches. Goldflam raconte l'impossibilité qu'elle trouve à mettre de l'avant son identité juive dans la communauté lesbienne ou son identité lesbienne dans la communauté juive sans que cela ne soit perçu comme déplacé (p.139). Parfois naît même un sentiment de n'appartenir complètement à aucune communauté et, comme dit Fygetakis, de devoir être à deux endroits différents (dans une fête grecque et dans un bar pour lesbiennes) pour se sentir complète (p.155).

Ainsi, selon ces recherches, il semblerait que plusieurs femmes ressentent une dichotomie identitaire en regard de leur origine et leur orientation sexuelle. En effet, pour certaines d'entre elles, leur lesbianisme prime sur leur identité ethnique. C'est le cas de Annie Goldflam qui se dit une "Jewish lesbian" plutôt qu'une "lesbian jew" (p.135). Les descriptions personnelles des contributrices que l'on retrouve en annexe des ouvrages collectifs de féministes noires, révèlent aussi le choix de mettre de l'avant l'une ou l'autre de ces appartenances (on retrouve par exemple "Afro-American lesbian", "Black Lesbian Feminist", ou encore "Afrofemcentric lesbian activist"), voire de les éviter carrément en se décrivant simplement comme "écrivaine" ou "militante".⁹

Par ailleurs, tous les Afro-Américains gais et lesbiennes étudiés par Greene, conçoivent leur identité ethnique comme primant sur leur orientation sexuelle et disent ressentir, «A sense of conflicting loyalties to the African-American community and the gay and lesbian community» (p.48). D'autres études de qui se penchent exclusivement sur les hommes noirs confirment cette idée (Icard, 1986; Peterson 1992). De même, Tremble et al. ainsi que Fygetakis ont pu recueillir des témoignages similaires de jeunes qui se sentent déchirés entre deux appartenances identitaires si fortes.

⁹ Voir les notes biographiques qu'on trouve en annexe du recueil de Makeda (1983), *Piece of my heart*.

Pourtant, même si ce sentiment de dichotomie identitaire, fondé sur un sentiment d'exclusion ou de non appartenance à un groupe ou un autre, a des répercussions sur leur estime de soi et leur bien-être psychologique (Flegel, 2001; Tremble et al., 1989; Van Der Meide, 2001) cela n'empêche pas les lesbiennes d'origine immigrée de se construire une identité positive dont elles sont fières et qui intègre les multiples facettes de leur expérience.

Des traits de caractères qui sont perçus comme provenant de la culture d'origine peuvent être considérés comme des sources de renforcement de leur identité lesbienne. Ainsi, une jeune Grecque citée par Fygetakis dit «Greeks are also very political, which is probably helpful in terms of being lesbian and standing up for myself»(p.182). Goldflam conclut son article par une citation d'un poème d'une féministe juive (Alix Dobkin) qui montre comment une attitude stéréotypée qu'on associe aux juifs, «being a pushy Jewish girl», a constitué pour elle un atout dans son identification comme lesbienne parce qu'elle lui a donné la force d'être ce qu'elle est (p.142). Ainsi, Goldflam nous dit qu'elle a concilié ses deux appartenances identitaires en s'identifiant «[...]with those parts of Judaism with which I feel comfortable, and [in] reject[ing] the rest»(p.141).

Fygetakis pour sa part, va encore plus loin en nous conviant à reconsidérer les modèles occidentaux/américains de formation de l'identité qui, selon elle, ne s'appliquent pas nécessairement aux gais et lesbiennes de différentes origines. Le fait que toutes les lesbiennes de son échantillon aient choisi de ne pas “sortir du placard” dans leur communauté et que plusieurs n'aient pas révélé leur orientation sexuelle à leurs deux parents est interprété comme une impossibilité d'avoir développé une identité lesbienne et grecque positive. Mais Fygetakis nous rappelle que si la dichotomie identitaire résultante est conçue comme un échec selon les standards de la culture dominante, il en est autrement dans la culture grecque où «learning to live and solidify one's identity within dichotomy is a normal part of adult development» (p.184). Cette auteure fait ressortir des aspects de la culture grecque qu'elle perçoit comme étant des «structures paradoxales», en donnant comme exemple la première menstruation de la fille qui est en même temps une source de

réjouissances et de célébrations publiques (même outre-mer) et qui met pourtant chaque mois les jeunes filles dans un «state of unholiness» (p.184).

1.3 Questions et objectifs de la recherche

On a vu brièvement que les catégorisations selon le genre, la couleur ou l'orientation sexuelle qui prévalent dans notre expérience sociale semblent tellement naturelles qu'elles ont même compartimenté la recherche et scindé les mouvements de luttés. Encore plus important, elles jouent aussi au niveau de la construction individuelle puisqu'elles encouragent la perception des identités ethnique, sexuelle et de genre comme essentialisées et figées. Dorais, un sociologue québécois qui se penche sur l'identité érotique, mais dont les propos pourraient pertinemment s'étendre à toutes formes d'identité, affirme que « les catégories de sexe, de genre et d'érotisme apparaissent encore aujourd'hui à ce point « naturelles », évidentes et indiscutables que la plupart d'entre nous se font un devoir de correspondre aux identités qui leur ont été assignées » (Dorais,1999 : 8). Les catégorisations dictent des façons de se percevoir qui renforcent les rapports de pouvoir générés par ces mêmes catégorisations.

En dressant un portrait rapide de l'expérience identitaire des lesbiennes d'origine immigrée, on a vu qu'elles doivent redéfinir, réinterpréter, voire rejeter des valeurs “culturelles” ou familiales qui leur ont été transmises par la famille, la communauté d'origine ou la société dans son ensemble. De plus, les lesbiennes d'origine immigrée ont aussi la possibilité d'adhérer ou de se démarquer des idéologies et modes de vie qui sont diffusés dans la communauté gaie et lesbienne.

Ainsi, dans le travail qui suit, j'aimerais parvenir à répondre à la question suivante:

Comment les jeunes lesbiennes montréalaises d'origine haïtienne concilient-elles les multiples facettes de leur identité?

Plusieurs autres interrogations découlent de cette question principale et ont été des pistes qui m'ont guidée autant pour l'analyse que pour la présentation du matériel que j'ai recueilli: Quels sont les référents identitaires à partir desquels elles se construisent? l'une de leurs attaches prime-t-elle sur une autre? et ce en tout temps ou dépendant des contextes? Quels

sont les effets de la stigmatisation sur leur investissement identitaire? Est-ce que l'investissement dans une identité plutôt qu'une autre dépend du degré d'acceptation ou de stigmatisation de cette identité?

C'est guidée par ces questionnements et dans une perspective constructiviste qui reconnaît les processus d'assignation et d'attribution identitaire ainsi que le caractère dynamique, social et multidimensionnel de l'identité, que j'ai entrepris d'analyser les entrevues que j'ai menées auprès de dix femmes lesbiennes d'origine haïtienne.

L'objectif de cette recherche sera donc d'analyser comment les participantes construisent une identité personnelle qui concilie les facettes de leur expérience sociale en tant que lesbienne et en tant qu'Haïtienne. Je dégagerai les éléments autour desquels s'articule cette identité et ferai ressortir comment ceux-ci varient en fonction de différents terrains de négociations identitaires (société majoritaire blanche, communauté haïtienne, communauté lesbienne) au sein desquels elles se retrouvent en position minoritaire. Finalement, j'explorerai les stratégies qu'elles mettent en œuvre afin d'intégrer, voire d'exprimer leurs différentes attaches identitaires.

À l'instar de certaines des études présentées plus haut, je pose comme hypothèse de départ que ces deux attaches identitaires, aussi fortes, ancrées et polarisées qu'elles puissent paraître ne sont ni incompatibles, ni même inconciliables et que l'individu peut les intégrer de manière à permettre la formation d'une identité lesbienne et haïtienne positive.

J'affirme également que plutôt que de constituer un obstacle dans leur construction identitaire, la multi-marginalisation de ces femmes constituent pour elles un atout, une ressource symbolique. En effet, leur expérience de la marginalisation sous l'angle de la catégorie sexuelle ou érotique ou raciale devrait les aider à surmonter toutes les formes d'oppression. Comme l'exprime Kimberlé Williams Crenshaw, « The social power in delineating difference need not be the power of domination; it can instead be the source of social empowerment and reconstruction » (1995: 357).

Chapitre 2

Cadre théorique

Dans ce chapitre, je présente la perspective théorique et les concepts clés de cette recherche. La présentation de la perspective constructiviste de l'identité et de la communauté, fera ressortir les caractéristiques qu'ont en commun l'étude de l'identité ethnique et celle de l'identité érotique. On verra que l'identité est envisagée à la fois comme un processus de construction identitaire et comme un «sentiment d'appartenance». Les concepts d'identité ethnique, d'identité érotique, de stratégies identitaires et de *coming out* sont explicités en dernière partie.

2.1 La perspective constructiviste

Largement influencé par les théories et les mouvements militants féministes et marxistes des années 1970 qui mirent en lumière les différentes modalités de l'oppression sociale ainsi que par la pensée de Foucault¹⁰, le courant constructiviste qui domine aujourd'hui la recherche sociologique et anthropologique de l'homosexualité et de l'ethnicité, se fonde principalement sur les postulats de base de l'interactionnisme symbolique ainsi que ceux de la phénoménologie¹¹.

¹⁰ Dans *Histoire de la sexualité* (1976), Foucault parvient à expliquer dans une perspective historique le caractère construit de la sexualité et de l'«homosexuel». Il rappelle qu'avant que la psychiatrie du XIX^{ème} siècle ne crée le «personnage» de l'homosexuel, on ne trouvait que des « actes » condamnables comme la sodomie, par exemple. Selon l'auteur, l'homosexualité ne doit pas être perçue comme une pulsion pathologique, mais comme des comportements et des préférences socialement stigmatisés auxquels sont rattachés des rôles et des identités spécifiques selon les contextes socio-historiques où on les retrouve. Les anthropologues auront pu remarquer que la distinction effectuée entre comportements, rôles et identités homosexuels est d'autant plus nécessaire lorsqu'on se penche sur les diverses manifestations que l'on pourrait qualifier d'homosexuelles qui existent dans d'autres cultures. (Blackwood 1986; Weston, 1993).

¹¹Ces approches, développées et portées par des auteurs tels Blumer (1969); Goffman (1975[1963]); ou Berger et Luckmann (1966), postulent le caractère subjectif, interactif et processuel de la réalité sociale. Dans la perspective interactionniste, on reconnaît que la sexualité n'est pas une pulsion interne, mais qu'elle est socialement construite au cours des interactions: «Sexuality has no meaning other than that given to it in social situations » nous dit Plummer (1975 : 32). Or, ces significations (procréation, romantisme, érotisme, etc.) sont socialement produites et transmises par la société à travers des « scripts sexuels ». Ce concept de « script sexuel » élaboré par les sociologues Gagnon et Simon dans leur ouvrage *Sexual Conduct* (1973) et raffiné dans un article postérieur (1990), vise à expliciter que les comportements sexuels et leurs significations découlent d'apprentissages sociaux. Une fois « incorporés » par les individus, les scripts agissent au niveau subjectif (fantasmes, etc.), interactif (séduction, etc.) et culturel (interdits, tabous, etc.).

Ces deux dernières approches, contrairement au courant fonctionnaliste en réaction duquel elles se développent, permettent de privilégier le point de vue de l'individu et d'explorer son rôle dans le déroulement des phénomènes sociaux . Ceci conduira à la conceptualisation de l'individu en tant qu'agent social faisant usage de son pouvoir d'*agency* (Giddens, 1990) et déployant des *stratégies identitaires* pour construire sa réalité.

Bien que le paradigme *Queer*, d'inspiration post-moderne, connaisse une grande popularité pour l'étude des gais et lesbiennes aujourd'hui¹³ et influence également les discours identitaires de ceux-ci (voir Chapitre 4), c'est néanmoins l'approche constructiviste que j'ai privilégiée pour ce travail car elle reconnaît le caractère subjectif, interactif et processuel de la réalité sociale et des identités individuelles et collectives¹⁴.

De plus, comme plusieurs anthropologues qui se penchent sur le phénomène de l'homosexualité dans le contexte occidental, je me référerai souvent à des auteurs d'autres disciplines (principalement de la sociologie et de l'histoire, ainsi que du travail social et de la psychologie sociale) qui ont développé des concepts, mais surtout documenté l'expérience de gais et lesbiennes de manière qualitative dans le contexte occidental.

¹³ Au niveau théorique, le courant queer a permis une analyse plus réflexive et critique des catégorisations sexuelles. Les discours ainsi que les représentations culturelles et scientifiques 'des' homosexualités (gais, lesbiennes, travestis, sado-masochistes, transgénés, etc.), deviennent l'intérêt premier des queer theorists. Dominée par l'approche littéraire, la perspective queer tend, comme le dit Chamberland(1997) à décontextualiser l'expérience individuelle : « appréhendé comme un corps performant dans un univers complexe de signes, le sujet y perd toute consistance sociologique »(p.15). De plus, on pourrait avancer que l'abandon des catégories identitaires n'est pas utile au niveau de l'analyse, si on vise justement à mettre en lumière la divergence des expériences provoquées par ces catégorisations qui opèrent, qu'on le veuille ou non, dans l'expérience quotidienne.

¹⁴Cependant, un 'problème' se pose lorsqu'on confronte les théories constructivistes à la 'réalité' perçue et vécue par les acteurs sociaux. En effet, j'ai déjà mentionné dans les chapitres précédents comment les attaches ethniques et érotiques étaient perçues de façon essentialiste par les individus. Par exemple, les lesbiennes-féministes des années soixante-dix qui tentent de définir la signification de leur identification cherchent l'authenticité de l'expérience féminine pour se distinguer des hommes homo et hétérosexuels (Escoffier,1992). Il en est de même, au niveau des identités collectives: dans les mouvements politiques, les conceptions essentialistes et constructivistes cohabitent quand il s'agit de légitimer les revendications homosexuelles ou ethniques (Altman 1976 [1971]; Epstein, 1987). C'est souvent sur la base d'un sentiment d'être naturellement différents de leurs pairs hétérosexuels que les gais et lesbiennes construisent communautés et mouvements de luttes pour faire reconnaître leur existence et défendre leurs droits. Ainsi, Epstein se questionne à ce titre,« Is constructionism to be defended unproblematically ? if so, the defenders must grapple with the problem that their theoretical perspective is "out of sync" with the self-understandings of many gay people»(1987: 258).

2.2 Identités et communautés dans une perspective constructiviste

Dans une perspective constructiviste où sont reconnus les processus d'attribution et d'auto-assignation identitaire dans la constitution des communautés et des entités ethniques ou érotiques, l'identité est envisagée principalement comme: 1) un processus dynamique de construction de soi mis en œuvre par l'acteur ou l'agent en relation à d'autres identités individuelles et collectives — à d'autres altérités et 2) un processus qui aboutit à un 'sentiment' d'appartenance à un groupe, une culture, une communauté ou une idéologie politique ou religieuse. L'ensemble des auteurs sur lesquels je m'appuie pour développer mon argumentation se rejoignent non seulement dans la manière de conceptualiser l'identité, mais également dans les thèmes qu'ils explorent afin de l'étudier: la communauté d'origine, la famille, le parcours individuel et l'implication politique. Ainsi l'identité est envisagée comme un processus à la fois individuel et en relation à la communauté qui la représente.

Nous verrons par ailleurs une légère divergence dans le traitement général accordé aux deux types d'identités : les chercheurs qui se penchent sur l'identité érotique ont tendance à insister davantage sur la trajectoire individuelle des acteurs que ceux qui travaillent sur les problématiques reliées à l'identité ethnique. La notion d'identité érotique qui sous-tend leurs travaux est en effet avant tout définie en fonction de l'orientation sexuelle de l'individu et c'est celle-ci qui le mènerait à une identification collective. De son côté, l'identité ethnique est généralement abordée comme un sentiment d'appartenance collectif ayant des effets sur le parcours individuel. De ce fait, les recherches sur l'identité érotique utilisent des notions comme celle du *coming out* et insistent souvent sur la distinction entre identité personnelle et identité sociale. La pertinence de ces notions dans le cadre de l'étude d'autres types d'identité, notamment l'identité ethnique, est peu reconnue, mais elle constitue, à mon sens, un éclairage intéressant sur les discussions portant sur l'identité ethnique.

a) Caractères de l'identité

Les multiples dimensions de l'identité

Dans ce travail, nous considérons que malgré la multiplicité des référents ou des appartenances identitaires, l'identité ne perd pas pour autant son unité. C'est ce qu'affirme Gallissot, un historien français, en parlant du « mixte identitaire » propre à l'expérience des immigrants en France. Celui-ci,

« [...] n'implique pas que l'on ait plusieurs identités qui témoigneraient du partage entre deux cultures, car l'homogénéisation appartient à l'individualité; l'identité en ce sens est toujours unique ou synthétique, mais se traduit par une formulation complexe qui dit avec force que l'on est dans le système de relation et de démarcation hic et nunc » (1987: 14).

Cette perspective permet d'éviter de tomber dans des analyses qui «surproblématisent» le cas des individus ayant de multiples allégeances ou possibilités d'appartenances identitaires. Celles-ci sont trop nombreuses dans le cas des études sur les jeunes de seconde génération comme le souligne Meintel (1992). En effet, cette auteure, dans ses études sur les jeunes montréalais d'origine immigrée, a démontré que la multiplicité de référents culturels n'est pas nécessairement contradictoire ou problématique pour ceux-ci. Qui plus est, les jeunes considèrent même leurs multiples appartenances ethniques comme une source d'enrichissement personnel. Ces auteurs ont permis de remettre en question l'approche pathologisante qui dominait l'interprétation des problématiques vécues par les jeunes d'origine immigrée en les abordant notamment via l'angle de la « crise d'identité » ou celui de la « double appartenance » (Meintel, 1992).

Les attaches identitaires s'étendent au-delà des affiliations ethniques, puisqu'elles concernent également le genre, la classe ou la race, par exemple. La pluralité des références identificatoires a été mise en lumière en Amérique du Nord par la recherche féministe et notamment par les lesbiennes de couleur des années 1970 (voir Chapitre 4). En dénonçant la simultanéité des oppressions dont elles s'estimaient victimes, ces dernières mirent également en lumière la possibilité de revendiquer et d'intégrer de façon positive les

différents éléments de leur identité. Certains auteurs, notamment ceux influencés par le courant post-moderne, parleront d' « hybridité » (Phelan, 1993; Weeks, 1995). Peu importe la notion utilisée, je soutiens que les différentes facettes de l'expérience personnelle de l'ethnicité et de l'homosexualité sont enchevêtrées chez l'individu et souvent de manière positive. Celui-ci a la possibilité, en tant qu'acteur ou agent social, de mettre de l'avant l'une ou l'autre de ses affiliations identitaires selon les situations sociales où il se trouve. De plus, l'analyse de l'une ou de l'autre allégeance identitaire, doit toujours tenir compte des autres allégeances possibles qui sont mises en veilleuse dans un contexte donné. (voir, à ce sujet, des auteurs féministes telles que: Abu-Lughod, 1991; Guillaumin 1982; Juteau 1982; West et Fenstermaker, 1995; etc.).

La signification individuelle de l'identité

La manière dont les attaches identitaires sont significatives pour l'individu et peuvent prendre le dessus sur d'autres affiliations, peut être décrite grâce à la notion de *master-status* utilisée entre autre par Silber (1990) ou celle de *core-identity* employée par les psychologues Richardson et Hart (1981) à l'égard de l'identité érotique. Ces notions évoquent comment l'individu conçoit une attache identitaire comme fondamentalement révélatrice de sa totalité et se définit à partir d'elle au détriment d'autres possibilités d'identification. Dans les termes de Taboada-Leonetti, qui met en lumière l'aspect relationnel du processus identificatoire, on doit concevoir l'origine ethnique et l'orientation sexuelle comme des *pôles organisateurs* qui structurent l'identité individuelle. En effet, ces éléments identitaires, « mobilise[raie]nt l'ensemble de l'identité dans nos rapports avec les autres » (1990:47). Pour sa part, le sociologue Troiden, parle d'identité *trans-situationnelle* lorsqu'un élément identitaire acquiert une signification importante à travers l'ensemble des contextes d'interaction d'un individu: «Identities perceived and experienced as relevant in many social situations are transsituational identities » (1989: 46).

Bref, comme le souligne Goffman, « C'est en termes de relations et non d'attributs qu'il convient de parler » (1975[1963]: 13). Les éléments identitaires doivent être perçus comme relevant de la situation sociale plutôt que comme des caractéristiques individuelles immanentes propres aux acteurs, soutiennent aussi West et Fenstermaker (1995).

Identité personnelle et identité sociale

Plusieurs auteurs (Comme Taboada-Leonetti (1990), Ponse (1978) et Goffman (1975 [1963])) font la distinction entre *identité personnelle* et *identité sociale*. La première renvoie aux particularités (traits de personnalité) propres à un individu qui l'amènent à se percevoir comme « unique et différent de tous les autres » (Taboada-Leonetti, 1990: 45) ; la seconde, aux statuts sociaux de l'individu qui le rattachent à des catégories sociales selon, par exemple, son origine, sa nationalité, son sexe, sa profession, sa religion ou son orientation sexuelle. La pertinence de cette distinction est discutable puisque, comme on le verra dans ce chapitre, l'identité est avant tout sociale bien qu'elle soit ressentie de manière individuelle. En effet, la perception de soi n'est pas dissociable des statuts ou des rôles que l'on occupe en société.

En revanche, et cela est plus clairement montré par l'exploration de l'identité érotique, la définition subjective de soi ne correspond pas nécessairement à la manière dont on est défini socialement. Dans les termes de Goffman (1975[1963]), l'identité « réelle » (*actual identity*) de l'individu, ne coïncide pas toujours avec son identité « virtuelle ». Le fait de s'auto-identifier comme gai(e) ne s'accompagne pas nécessairement du choix de vivre ouvertement son homosexualité et ne permet donc pas qu'autrui puisse nous identifier comme tel(le). Ainsi, une distinction entre identité individuelle (subjective) et identité sociale est valable au plan théorique dans le sens où elle permet d'envisager la construction individuelle de l'identité (le maniement d'un stigmaté, la revendication identitaire, etc.) en tenant compte des effets de sa perception sociale (stigmatisation ou valorisation).

Cette distinction entre identité personnelle et identité sociale est également intéressante car elle met en lumière la *performance* de l'identité en public. Goffman, avec son approche dramaturgique, a été le premier à développer ce concept dans les années 1950. Il est réutilisé et re-conceptualisé aujourd'hui par des auteurs du courant post-moderne comme Judith Butler, une des figures de proue du mouvement féministe-lesbien *queer* (1997), ou Esterberg (1996). La notion de performance de l'identité se révèle pertinente pour cette recherche car elle nous permettra d'observer les *stratégies identitaires* mises en œuvre par l'acteur social (concept que je définis plus bas). Finalement, notons que l'idée que l'acteur

se mette en scène selon les situations sociales, suggère non-seulement qu'il est maître de son identité et de sa capacité de se transformer selon les contextes, mais révèle également que le contexte influence l'identité qu'il met en scène (Goffman, 1959).

b) L'identité comme un processus de construction identitaire

Dire que l'identité est construite, revient à attribuer à l'individu la capacité de s'assigner et de produire son identité : il est agent ou acteur social et non pas tributaire d'un destin identitaire que lui octroierait sa "nature". Le concept d'*agency* qu'utilisent des auteurs comme Giddens (1990) doit être différencié de celui d'*agent social* utilisé par Bourdieu dans son œuvre. Pour ce dernier les agents sont déterminés par les structures sociales qu'ils déterminent à leur tour; alors que pour les auteurs constructivistes américains, on voit dans l'*agence* individuelle les capacités et aptitudes créatives de construction identitaire des individus, en dehors des structures.

L'individu se construit, d'une part, de manière discursive, à travers le discours sur soi qu'il élabore pour le chercheur et pour lui-même. C'est dans ce sens que Weeks envisage les identités contemporaines en termes de «fictions» qui sont:

«Personally knitted together into narratives which give coherence to individual lives, support and promote social agency, and express certain values : values which we share with those with whom we identify, and which differentiate us from countless others with whom we do not, often cannot, identify» (1995: 85-86).

Le «travail identitaire» (Ponse, 1978) ou le «procès d'identification» (Gallissot, 1987) discursif mis en œuvre par l'individu pour donner un sens à son parcours et se projeter dans le futur est particulièrement évident lorsqu'on l'envisage sous l'angle du récit du *coming out* . Celui-ci, comme on le verra plus loin, objectivise l'expérience personnelle de construction identitaire en tant qu'homosexuel(le).

Au niveau empirique, ce « travail » d'identification s'effectue à travers les interactions sociales: « C'est dans le rapport à l'autre que s'élabore le soi » (Taboada-Leonetti, 1990:

44) et c'est en ce sens que Augé peut affirmer que 'toute crise d'identité est une crise de l'altérité' (1994:130). Dans cette perspective d'inspiration interactionniste, l'identité individuelle prend forme à travers les relations interpersonnelles et selon les positions qu'occupent les individus au sein de celles-ci. En effet, comme le précise Taboada-Leonetti, les situations d'interaction sont elles-mêmes prédéterminées par les rapports sociaux (de classe, de genre, de race...) qui catégorisent les individus et les positionnent les uns par rapport aux autres en leur assignant des statuts et des rôles.

Puisqu'elle s'actualise à travers le rapport à l'autre, on peut dire que l'identité est *dynamique*. Elle est toujours en redéfinition puisque chaque situation sociale appelle l'individu à se positionner ou à «structurer» les éléments de son identité (Taboada-Leonetti, 1990) selon les rôles ou les statuts qu'il possède. Il doit opérer différentes « présentations de soi » selon Goffman (1959), qui parle lui de « identity management ». Gallissot (1987) pour sa part, emprunte le concept de *variance* aux linguistes, pour expliquer comment l'individu peut *adapter* son identité aux différents contextes sociaux comme il le fait avec les niveaux de langue. (On notera au passage que la variance linguistique participe à la variance identitaire).

Si l'on peut dire que l'identité est dynamique, c'est aussi que les discours par l'entremise desquels on la construit, se transforment selon les époques ou les parcours individuels des agents. Comme le remarque Ponse au sujet des identités sexuelles,

« It should be pointed out that identity statements vary over time, not simply in response to perceived pressures from others but also in response to varying interpretations of the self and the meaning of lesbianism to the individual » (1978: 131).

Meintel (1995, 1992) mentionne également la fluidité de l'expression identitaire dans le temps chez les jeunes montréalais de deuxième génération. Certains de ses informateurs disent avoir rejeté leurs « racines » ethniques quand ils étaient plus jeunes pour les revendiquer fièrement plus tard. L'auteure remarque également la fluidité de l'expression identitaire selon les contextes discursifs : les jeunes interviewés se disaient tour à tour « Latino », « Chilien » ou « Québécois + », par exemple. Comme le dit Troiden: «Identities

are mobilized in situations where they are relevant»(1989: 46). Les acteurs savent tirer avantage de la possession de diverses attaches identitaires. Cependant, les auteurs qui se penchent sur les deux types d'identités soulignent également les limites de la plasticité identitaire, comme on le verra plus loin.

Socialisation familiale et socialisation communautaire

La famille constitue un réseau de relations primaires pour l'individu. Lieu de la transmission culturelle, on a vu que la socialisation familiale est également un terrain de négociations et d'apprentissages inter-générationnels (voir Chapitre 1). La famille est aussi le lieu par excellence de la reproduction idéologique de la communauté puisque, comme le souligne Juteau (1999), c'est « dans le contexte de cette relation d'entretien matériel et affectif, que les enfants sont modelés comme sujets appartenant à un genre, à une classe et à un groupe ethnique » (p.107).

Les concepts de socialisation primaire et secondaire (« primary » et « secondary » socialization) de Berger et Luckmann (1966), pourraient être opératoires ici afin de différencier entre les attaches ethniques et érotiques. L'éducation familiale dès la naissance ou la « première socialisation » transmet les valeurs et les traditions, etc. qui participent à forger l'identité ethnique. Dans le cas de l'identité érotique (ou des identités « déviantes » en général) on parle plutôt d'une « deuxième socialisation » qui est effectuée par les pairs à l'entrée de l'individu dans la communauté gaie et donc à un âge plus avancé et sur un fond déjà socialisé. Cette perception de l'acquisition de l'identité érotique prend pour acquis que tous les individus faisant leur *coming out* se retrouvent à participer à une communauté et à se définir en fonction de celle-ci, idée que je questionne plus loin.

Désirs et aspirations

La notion d'identité érotique est souvent définie, dans le sens commun ainsi que dans la littérature théorique, sur la base de l'orientation des désirs sexuels. Sans vouloir réduire l'identité au désir, je trouve intéressant de s'attarder à la notion de désir même pour étudier d'autres types d'identités. En effet, ce n'est pas seulement selon ses valeurs et son 'bagage' de

socialisation que l'individu se construit une identité, mais sous-tendus ou sous-tendant ceux-ci, on doit aussi reconnaître l'importance de ses désirs et aspirations — qu'ils soient érotique, politique, émotionnel ou intellectuel. Ce sont les désirs qui, selon Friedman (1990), poussent l'individu à se construire au niveau empirique (matériel), et qui orientent les choix qu'il fait (de s'habiller d'une certaine façon, de manger telle ou telle chose, etc.). Bref, le désir conduit à la consommation de biens qui est, selon cet auteur, non seulement une manière d'exprimer son identité, mais aussi de la renforcer ou de se l'approprier. Si le désir peut être un moteur de construction identitaire, on gardera tout de même en mémoire que, comme le précise Dorais, « nous construisons nos désirs autant que nous sommes construits par eux » (1999:125).

Les limites de la construction

La réflexion sur soi nécessaire à la construction individuelle mène inévitablement à un acte d'auto-classification qui consiste à s'évaluer en se comparant aux idéaux de la société et à la norme établie. Jenness (1992), nomme « détypification », le processus qui permet de se représenter une catégorie (ou les gens formant cette catégorie) de manière à ce qu'on puisse s'y inclure. Par exemple, pour s'inclure dans la catégorie lesbienne, il faut d'abord que nos perceptions des autres lesbiennes et la signification qu'on accorde au lesbianisme en général, acquièrent une signification positive: « Detyfication is the process of redefining and subsequently reassessing the social category 'lesbian' such that it acquires increasingly concrete and precise meanings, positive connotations, and personal applicability » (1992:66).

La construction identitaire s'effectue donc dans les balises des catégories sociales ou culturelles existantes : « Existing sociocultural arrangements define what sexuality is, the purposes it serves, its manner of expression, and what it means to be sexual », nous dit Troiden (1989: 44). De même pour l'identité ethnique, comme le remarque Gallissot (1987) puisque les « possibilités référentielles » sont « soumises à des expressions dominantes » : l'État qui impose sa conception de l'identité nationale comme une vérité, fait des Lorrains des Français, par exemple.

Si l'individu doit parfois se conformer à des modèles identitaires imposés par les catégories sociales existantes, il a également la possibilité d'élaborer des contre-modèles pour tenter de renverser les modèles dominants. C'est le cas du mouvement *queer*, par exemple. Ce mouvement autant identitaire que théorique, prône l'unification des sexualités marginales contre la dichotomisation effectuée par les catégorisations de genre et de sexualité hégémoniques (hétérosexuelles vs homosexuelles). Il offre aux acteurs une nouvelle option identitaire marginale (Weeks, 1995).

Ainsi, en guise de conclusion de cette partie, il semble, à l'instar d'Émile Ollivier, qu'il serait plus pertinent de parler de « processus d'identification » que d'« identité » puisque « L'identité n'est ni donnée, ni acquise une fois pour toutes. Elle est, en quelque sorte, la résultante d'un processus toujours inégal et inachevé, une opération complexe qui ne cesse de redéfinir le soi, le nous et les autres » (*in* Laurent, 1997: 11).

c) L'identité comme un sentiment d'appartenance

Identification par référence et identification par participation

Toute définition de l'identité comprend (voire débute par) une explication du type: «sentiment d'appartenance à un groupe en raison de ...». Or, Meintel (1992) dans son étude sur l'identité de jeunes Montréalais de deuxième génération, soulève un point important par rapport à la notion de communauté. Cette auteure qui définit pourtant d'entrée de jeu l'identité comme un « sentiment d'appartenance... », conclut son analyse en faisant ressortir la fluidité des identités exprimées par ses informateurs et affirme que « l'identité ethnique des individus ne correspond pas forcément à une collectivité bien définie à laquelle ils « appartiendraient » » (Meintel, 1992 : 85). Cet aspect m'apparaît fondamental, comme on le verra, pour comprendre où se situent les lesbiennes d'origine haïtienne.

Gallissot(1987) fait une distinction qui pourra nous être utile entre identité « d'appartenance » et identité « par référence ». La première situe l'individu « dans le cercle même des relations sociales de haute fréquence », c'est-à-dire qu'elle « lie au réseau des

relations immédiates, familiales, de foyer, de quartier, d'école, de groupe de pairs... »; alors que la seconde, qui est une identification « mythique », nécessite

« Une visée qui projette l'individualité dans une collectivité quelle que soit la réalité de cette dernière; l'identification grandit vraisemblablement avec le degré d'utopie de la communauté; celle-ci se situe bien sûr dans l'imaginaire jusqu'à prendre un caractère totalement symbolique. »(1987: 17).

Cette possibilité de se projeter dans des « communautés imaginées» (Anderson, 1991) est de plus en plus la réalité de la contemporanéité. Les communautés haïtiennes et gaises sont toutes deux transnationales et imaginées. Ainsi, le «sentiment d'appartenance...» ne signifie pas nécessairement la participation active au groupe, il peut consister en une simple projection de soi au sein de ce groupe.

Identité, culture et communauté

Dans la littérature sur l'identité ethnique ou érotique, la notion de « communauté » est rarement définie et on retrouve souvent une oscillation entre les termes « culture » (ou « sous-culture») et « communauté », voire un usage réciproque de ceux-ci. De plus, s'il est vrai que l'identité individuelle est fondamentalement sociale, la 'participation' communautaire est trop souvent présentée comme une manifestation normale, une constituante même de l'identité en question (ceci est d'autant plus vrai que la communauté est souvent décrite comme homogène et unie dans sa vision et ses agirs).

Dans le sens commun, la communauté lesbienne est souvent conçue comme un groupe d'intérêt auquel l'appartenance est volontaire, « choisie » par ses membres parce qu'ils partagent ensemble un aspect commun : leur orientation sexuelle. À l'inverse, la communauté ethnique est perçue comme « organique » (Gallissot, 2000) et l'appartenance à cette communauté comme involontaire, voire « naturelle » puisque donnée à la naissance (par le sang) ou grâce à la socialisation (par la culture). En fait, ces deux "communautés" doivent toutes les deux être abordées comme des constructions symboliques (Anderson, 1991; Cohen, 1985) et socio-politiques qui se fondent sur le critère ethnique ou celui de

l'orientation sexuelle afin de défendre ou de légitimer les besoins et intérêts de leurs membres (Breton,1983; Weeks, 1995). En effet, les communautés, réelles ou imaginées, proposent et légitiment des attaches identitaires. Ce faisant, elles permettent de différencier le « nous » des « autres », comme l'a avancé Barth: la frontière ethnique qui définit le groupe est maintenue par des « critères [qui] déterminent l'appartenance et des façons de rendre manifeste l'appartenance et l'exclusion (1995 [1969]: 213).

Les communautés encouragent également la représentation et la revendication identitaire positive. Plummer, dans *Sexual Stigma* (1975), démontre comment les gais de l'époque parvenaient à contrer la stigmatisation de leur homosexualité grâce à une participation à la sous-culture gaie. Cette sous-culture, en valorisant et rendant accessibles des symboles et *role-models* gais, encourage l'affirmation d'une identité homosexuelle positive. C'est ce qui fait dire à Phelan (1989), qui traite de *Lesbian Politics*, que, «The construction of a positive identity requires a community that supports that identity» (p.59)

Au-delà du support émotionnel et du renforcement positif de la sensation d'être gai, les groupes d'affiliation lesbiens étudiés par Barbara Ponse(1978) ou Silber(1990), exercent même des pressions à se conformer à une certaine conception et expression du lesbianisme. Gallissot note aussi que «l'identification communautaire a tendance à forcer l'homogénéité d'ensemble. [...] Le choix de la référence cache la flexibilité et la multiplicité des possibles que restitue, par exemple, le changement d'interlocuteur »(2000: 16).

Identité, communauté et politique

« *The personal is political* », clamaient les féministes des années 1970. Cette affirmation permet d'illustrer que l'identité exprime nécessairement les rapports sociaux qui la soutendent. Ainsi, l'identité est toujours politique dans le sens où elle est expression et revendication de la place occupée par l'individu dans l'organisation sociale. Cela est d'autant plus vrai dans le cas des identités minoritaires,

«Identity is not a destiny but a choice. But in a culture where homosexual desires, female or male, are still execrated and denied, the

adoption of lesbian or gay identities inevitably constitutes a political choice. These identities are not expressions of secret essences. They are self-creations, but they are creations on ground not freely chosen but laid out by history. So homosexual identities illustrate the play of constraint and opportunity, necessity and freedom, power and pleasure» (Weeks, 1985: 209)

Dans l'optique de Breton (1983), toute communauté ethnique est une entité politique « à la fois dans le sens qu'elle se gouverne elle-même et dans le sens qu'elle est une construction socio-politique »(p. 36). L'identité renferme effectivement l'état de relations de pouvoirs. En s'affirmant comme homosexuel ou immigrant, on se voit identifié à des groupes minoritaires, qui sont prêts à contester et à transgresser les normes et l'autorité pour faire valoir leurs droits, leur honneur, leur fierté. Dans l'introduction de *Modern Homosexualities*(1992) qu'il a édité, Plummer explique comment “*being gay*” aujourd'hui est un construit culturel, social et politique car, dit-il, «We have invented a way of being, a sense of identity, and a way of speaking about ourselves that has made it possible to claim “rights”» (1992: 22). Ainsi, l'identité peut être mobilisée et instrumentalisée pour réclamer une reconnaissance ou des droits et devient souvent la pierre angulaire de mouvements ou la justification de positions politiques. Plus que de nous rattacher à des semblables, l'identité nous permet donc de se démarquer des autres, de nous affirmer comme différent, de transgresser, contester et résister collectivement à des normes établies.

En tant que constructions symboliques, socio-culturelles et politiques, les communautés doivent, comme l'identité, être conçues dans leur complexité. D'une part, elles ont plusieurs dimensions, comme le souligne Breton (1983) au sujet des communautés ethniques. On peut en dire de même en ce qui concerne les communautés homosexuelles ou lesbiennes qui sont autant des entités sociales, culturelles, économiques et politiques. D'autre part, bien qu'elles représentent et encouragent l'homogénéité, ces communautés sont inévitablement fragmentées en termes de classes sociales, d'affiliations religieuses, de langues, d'âge, de sexe, de générations, de convictions idéologiques, etc. Elles peuvent ainsi être contestées tout autant de l'intérieur que de l'extérieur.

Notons finalement que dans le contexte actuel de mondialisation économique et culturelle qui caractérise notre époque, l'individu a la possibilité de s'identifier à plusieurs groupes et

sous-groupes, plusieurs «mondes» comme dit Augé (1994), selon son ethnie, sa profession, sa classe, sa religion ou son orientation sexuelle. Les revendications identitaires s'étendent au-delà des frontières des États-Nations (et c'est le cas de la communauté gaie ou queer et de la communauté haïtienne qui sont transnationales) et plusieurs appartenances peuvent être revendiquées simultanément.

2.3 Quelques concepts clés

À la lumière de la discussion des différents caractères et aspects de l'identité qui précède, je définirai maintenant de façon opérationnelle certains concepts à l'aide desquels j'ai effectué l'analyse et grâce auxquels j'élabore mon propos tout au long de ce travail.

a) Identité

La conception de l'identité qui sous-tendra mon travail d'analyse consiste en une identité multidimensionnelle où les caractéristiques ethniques et érotiques (attribuées ou revendiquées par les acteurs) peuvent être ou non perçues et érigées en marqueurs identitaires (*master status, core-identity, pôles organisateurs*) par ceux-ci selon les contextes sociaux où ils se trouvent ou dans tous les contextes (*identité transituationnelle*).

L'identité est avant tout sociale bien qu'elle soit éprouvée et vécue de manière individuelle: c'est un processus de construction individuel qui compte plusieurs mouvements (dont la représentation des groupes et des catégories, la socialisation et l'expression ou la performance identitaire) qui amène les acteurs à revendiquer des appartenances collectives. Ainsi, se développe un 'sentiment' d'appartenance (par participation ou par référence) à un groupe en raison d'aspects partagés avec les membres (qui le sont par participation ou par référence) de ce groupe ou de cette catégorie: une histoire (migratoire), des valeurs, des manières de penser ou de faire, des croyances, un sens de l'humour, une ou des langues (des variantes stylistiques et expressions dans le cas des gais), une "culture", etc. Ce 'sentiment' d'appartenance peut aussi se développer en raison des différences historiques, linguistiques, religieuses, etc. avec les membres d'autres groupes ou catégories qui les entourent.

Cette manière de se définir et de se situer par rapport aux autres, à un moment donné de son parcours, peut orienter les choix et les pratiques de l'individu dans son quotidien et vice versa. L'identification à une collectivité ne nécessite pas une adhésion de l'acteur à toutes les valeurs, elles-mêmes en constante redéfinition, du groupe en question. C'est une possibilité, voire une volonté, de se reconnaître, dans certaines d'entre ces valeurs, ou de se reconnaître parmi les membres qui disent avoir ou pratiquent ces valeurs. Ainsi dans cette recherche, je ne m'intéresserai pas seulement à l'appartenance (la pratique, la fréquentation) au groupe ethnique ou érotique des participantes, mais à l'importance de la référence à ceux-ci dans leur définition d'elles-mêmes.

Identité ethnique

C'est plus souvent qu'autrement en faisant appel à la notion de culture, que l'individu va expliquer sa différence ethnique. Or, la culture est difficilement définissable autrement qu'en reconnaissant son caractère symbolique et dynamique. Elle se construit et se modifie en fonction du contexte historique et social (mouvements politiques, paradigmes idéologiques) ou du lieu. Ainsi, il faut faire une différence, même si les individus n'en feront peut-être pas eux-mêmes, entre la "culture" (quasi mythique) du pays d'origine, qu'ils figent comme une entité achevée, immuable, et la culture des gens d'un certain groupe ethnique vivant à Montréal, qui s'est transposée et reconstruite en fonction du contexte d'immigration. Comme le souligne le sociologue d'origine haïtienne Émile Ollivier,

«Les migrants dans leur trajectoire d'insertion dans la société d'accueil développent une culture nouvelle qui leur est propre. Cette culture porte la marque des caractéristiques locales, régionales et nationales de leur pays d'origine et de leur lieu d'implantation [...] Dans ce contexte, les migrants aussi bien de la première que de la seconde génération, ne transportent pas seulement leur bagage culturel dans la société d'accueil, ils l'ajustent et le réinvestissent dans leur nouvel environnement» (cité in Rulx Leonel Jacques et al., 1985: 3)

Identité érotique

Si j'ai choisi le terme d'identité érotique (emprunté au sociologue Michel Dorais¹⁵), plutôt que celui d'identité sexuelle qui est plus courant dans la littérature sur l'homosexualité, c'est que je pense que ce second terme renvoie davantage au genre et au sexe biologique de l'individu, alors que celui d'identité érotique réfère plus clairement à l'orientation des désirs sexuels tout en sous-entendant le genre et le sexe de l'individu en question¹⁶.

Néanmoins, la relation entre genre et identité érotique ne doit pas être négligée. Le genre est souvent appréhendé dans le sens commun comme un « langage », qui permet d'affirmer sa différence d'orientation sexuelle (Fassin, 1998). Par ailleurs, les rôles qui se construisent autour des caractéristiques du genre (efféminé / viril – qui donnent chez les lesbiennes les *butchs* et les *femmes*) ne sont pas adoptés par tous, et même, selon Weeks, « Sexual identity, at least in the lesbian or gay subcultures of the West, has broken free from gender identity » (1985 : 191). Il reste vrai que, comme le soulève Epstein (1987), « Sexual identity and gender identity are ideologically linked, the individual's perception of his or her relationship to the gender categories (e.g., gender « conformity » or « nonconformity ») can influence the developmental understanding of sexual identity » (pp. 271-272). En effet, il est difficile de séparer l'identité de genre de l'identité érotique autant dans la pratique que dans l'analyse (Chamberland, 1997), comme on le verra plus loin. Dans ce travail, l'expression identité érotique réfèrera donc à l'orientation sexuelle érigée en identité.

b) Stratégies identitaires

Si l'importance de l'opinion des autres sur la conception et la construction de soi est majeure, surtout lorsqu'elle se trouve réifiée par les individus ou groupes majoritaires en

¹⁵ Dorais n'explique pas d'où lui provient le terme, mais j'ai remarqué que Weeks(1995) utilisait celui de « communauté érotique ».

¹⁶ Bien qu'on puisse argumenter que la sexualité ne soit pas l'élément principal ou primaire (primant) par rapport à d'autres attirances plus affectives ou idéologiques et surtout dans le cas des lesbiennes comme on le verra dans le prochain chapitre.

classes ou catégories marginalisées et stigmatisées, celle-ci ne doit pas masquer l'ingéniosité de l'acteur social, sa résilience et sa créativité.

Le caractère construit, relationnel et dynamique du processus d'identification est mis en lumière par la notion de stratégie identitaire, à l'aide de laquelle j'ai abordé le discours et l'expression identitaire de mes répondantes. Par stratégie, j'entends les moyens mis en œuvre par les acteurs afin de se construire comme lesbienne ou haïtienne ou lesbienne haïtienne ou haïtienne lesbienne. Ceci compte les différentes manières dont elles expriment (ou non) leur identité selon les contextes ou les enjeux des différentes situations d'interaction.

Les stratégies identitaires individuelles et collectives sont des démarches conscientes et délibérées mises en œuvre par les agents sociaux. Elles poursuivent des finalités, dont la principale est « la reconnaissance de son existence dans le système social » (Kastersztein, 1990 : 32) en tant qu'individu ou groupe. Dans une optique psycho-sociale, deux « mouvements » sont à l'œuvre dans le processus identificatoire selon Lipianski (1990) : celui de se définir « à partir de ses catégories d'appartenance » afin de constituer « un « nous » identitaire groupal »; ainsi que celui de se singulariser du « nous » qui « entraîne un processus de distinction producteur de nouvelles catégories différentielles » (p.196). De plus, comme le rappelle Taboada-Leonetti,

«[les stratégies] sont produites par les acteurs en fonction des enjeux qu'ils perçoivent dans une situation donnée [...] il faut donc comprendre qu'un même acteur puisse faire appel à différents types de stratégie identitaire, successivement dans le temps, ou synchroniquement, en fonction de l'enjeu qui est en cause»(1990:78).

Cette notion de stratégie identitaire me permettra de faire un lien entre les deux allégeances identitaires possibles que j'ai choisies d'étudier chez les lesbiennes d'origine haïtienne. De voir comment, quand et pourquoi elles choisissent de se définir avant tout comme gaie ou avant tout comme haïtienne ou avant tout comme autre chose qu'en fonction de ces deux attaches là.

c) *Coming out*

Le *coming out* (qui se traduit en français par l'expression «sortir du placard») peut être défini dans un sens restreint : comme le moment de la révélation; et dans un sens plus large: comme le processus de réalisation, de construction et de révélation de son orientation homosexuelle. C'est dans ce dernier sens que je l'utilise ici.

Plus qu'une stratégie cognitive permettant de donner un sens à son expérience homosexuelle dans le présent (Ponse, 1978), le processus du *coming out* est envisagé par Herdt comme un véritable rite de passage (au sens où Van Gennep l'entend) du "cycle de vie" gai: « The gay life course anticipates coming out as the most significant developmental event » (1992:14). C'est que ce processus de transformation identitaire («transformational process»: 30) a des impacts autant au niveau psychologique que social pour l'individu qui s'y engage. Un des objectifs de cette recherche sera d'explorer comment le changement de statut qu'il implique nécessite, entre autre, des ajustements au niveau relationnel - des relations entretenues avec les autres gais et hétérosexuels-, notamment en fonction des attentes de ceux-ci (Ponse, 1978). Selon Éribon (1999), *le coming out* permet à l'individu de s'affranchir du poids du secret et lui confère une certaine liberté dans ses rapports avec les autres, «cela signifie surtout que l'on est moins dépendant de l'enfermement dans l'«identité» et plus libre dans son rapport aux autres [...]» (p.144). Dorais, au contraire, souligne le piège du *coming out*, «Ceux et celles qui ont fait leur *coming out* se retrouvent parfois piégés par un système de catégories sexuelles et d'étiquettes dans lequel ils ne se reconnaissent pas» (1999: 131). On a vu plus haut comment les communautés pouvaient contraindre l'individu à se définir et à agir selon les normes et les conceptions dominantes.

Plusieurs auteurs, et surtout les psychologues qui se penchent plus systématiquement sur ce processus d'identification, ont élaboré des modèles linéaires d'étapes subséquentes du processus de *coming out* qui vont généralement de la« réalisation» ou la «découverte» à la révélation publique et l'intégration d'un mode de vie homosexuel. Il est important d'envisager le *coming out* non pas comme la découverte d'une essence, mais plutôt d'y voir le choix de l'individu de reconnaître certaines attirances érotiques ou affectives et de leur octroyer une signification identitaire.

Même si les éléments ou les marqueurs qui servent de base à la revendication identitaire sont distincts dans le cas de l'identité ethnique et dans celui de l'identité érotique, il reste que les deux types d'identités sont traités de façon analogue¹⁷ sur plusieurs plans par des chercheurs constructivistes. Suite à l'analyse des données recueillies auprès des participantes, on sera en mesure de constater les analogies et les divergences entre les significations qu'elles-mêmes attribuent à ces deux attaches identitaires.

¹⁷ Rappelons que cette analogie a été revendiquée non seulement au niveau théorique mais aussi politique, entre autre par le mouvement de libération gai qui cherchait à se définir sur le modèle de l'identité ethnique (ce qui a été contesté par les mouvements de libération noirs américains par ailleurs (Altman, 1976 [1971]).

Chapitre 3 Méthodologie

Dans la tradition des études anthropologiques, le terrain de cette recherche a privilégié autant l'observation que l'entrevue individuelle. On verra d'abord comment l'observation participante, bien que réalisée dans un organisme fréquenté par une minorité des participantes, s'est révélée pertinente à plus d'un égard. J'exposerai ensuite le processus qui m'a menée à former le corpus d'informatrices principales et présenterai le guide d'entretien ainsi que le déroulement des entrevues. Finalement, il sera question du traitement des données et des limites posées par la méthodologie de cette recherche. En guise d'introduction, j'aimerais faire quelques commentaires sur l'impact de ma position de chercheur « non-native » sur le déroulement de cette recherche.

3.1 L'anthropologie non-native («Non-native anthropology»)

La majorité des études qui portent sur des thèmes ou des questions qui touchent les lesbiennes sont menées par des femmes qui viennent de l' "intérieur": des "Natives", si l'on veut. Qui plus est, ces publications (Fygetakis 1997, Phelan 1993, Weston 1991, Stein 1993, Whisman 1993, etc.) débutent souvent par un récit de l'auteure : le moment où elle a réalisé qu'elle était lesbienne, l'expérience du *coming out*, une situation d'oppression ou d'injustice, etc. Bref, une portion de leur récit de vie qui indique aux lecteurs (plus souvent qu'autrement lectrices et lesbiennes, elles aussi) pourquoi elles ont développé un intérêt scientifique pour le sujet. À travers ce court récit, elles ont aussi la chance de justifier la position qu'elles occupent pour traiter du sujet qu'elles abordent ou encore de s'attirer la confiance ou la sympathie de la lectrice (des lecteurs) par ce clin d'œil qui témoigne de leur légitimité et de leur compétence dans ce champ de recherche.

Or, hormis le genre, je ne partage avec les femmes qui sont le sujet de mon étude, aucun des stigmates qui leur sont associés. Je suis donc une "non-native" à l'égard de l'orientation sexuelle et de l'identité ethnique de ces femmes (bien que sous d'autres dimensions, nous pourrions être considérées, elles et moi, comme appartenant à une même catégorie de Natives : du fait d'être d'origine immigrée, d'être femme, d'être jeune, etc.). En théorie,

cela ne me posait pas de problèmes, puisque je retenais des récents débats sur le statut du chercheur dans la recherche anthropologique, qu'il n'y a de toutes façons, comme l'exprime Hastrup, «no neutral position in the local discourse» (1995: 153). "Natif" ou non, le chercheur occupe toujours une certaine position vis-à-vis de la communauté qu'il étudie et c'est également le cas des connaissances qu'il acquiert (voir aussi Abu-Lughod (1991) au sujet de la «situatedness of knowledge»: 141). En pratique, cependant, quand le temps fut venu d'entreprendre la recherche de terrain et tout au cours de la période d'observation participante, je me suis retrouvée moi-même à questionner ma légitimité à faire cette étude à cause notamment, du fait d'avoir à justifier (voire à revendiquer) face aux amis, camarades et connaissances homos ou hétérosexuels, mon intérêt pour cette problématique.

Ces préoccupations, incertitudes et questionnements ont eu un impact certain sur les conditions de réalisation de cette recherche. Par ailleurs, ils m'ont aussi servi de matériel: en me permettant, par exemple, de me retrouver dans une situation de minoritaire (en tant qu'hétérosexuelle parmi des homosexuel(le)s) et de faire plus d'une fois l'expérience du stigmaté gai (parce qu'associée à ce groupe).¹⁸

3.2 L'observation participante préalable

C'est en m'impliquant au sein d'un organisme pour gais et lesbiennes d'origines diverses que j'ai décidé d'établir un premier contact avec cette « communauté »¹⁹, plutôt que de m'impliquer au sein d'un regroupement homosexuel ou lesbien « ethnique ». La principale raison en est que, hormis l'avantage d'en venir à bien en connaître les membres, il y a l'inconvénient que ceux-ci, faisant tous partie d'une même association, aient possiblement des manières semblables de se définir par rapport à leur identité ethnique et leur identité érotique. Ainsi, les divergences dans les modes d'identification et d'expression identitaire

¹⁸ Comme l'exprime Ponse (1978): «I became part of my own data. My experiences as a researcher, and my reflections on these experiences, enabled me to explicate critical features of the construction of identity in the lesbian world» (p.22).

¹⁹ Près de 40 associations d'entraide ou de loisirs existent dans la région montréalaise et la majorité vise une clientèle spécifique, soit, par exemple, en termes d'âge, d'orientation érotique, de métier ou d'intérêt. On compte une quinzaine d'associations basées sur l'origine ethnique.

qui existent chez des individus qui ne participent pas à une organisation de ce type auraient pu m'échapper.

J'ai donc choisi le *Projet 10*, un groupe communautaire pour jeunes gais, lesbiennes et bisexuels âgés entre quatorze et vingt-cinq ans. Il s'agit d'un petit organisme situé dans l'Ouest de Montréal et à proximité du centre-ville, aux activités duquel participent en moyenne 350 jeunes par année²⁰. Plusieurs raisons ont motivé ce choix. Sa « neutralité », d'une part, puisqu'il est ouvert aux bisexuels et aux jeunes de toutes les origines et des deux principales communautés linguistiques montréalaise (anglophones et francophones) tout en étant localisé hors du Village gai. D'autre part, c'est la variété des services qu'il offre qui m'a attirée: groupes de discussion, ateliers de démystification et d'information, *counselling* individuel et une ligne d'écoute téléphonique, principalement.

Ainsi, j'ai fréquenté cet organisme à titre de bénévole, puis de stagiaire, sur une période de deux ans (Août 1999-Septembre 2001) au cours de laquelle j'ai eu l'occasion d'effectuer diverses tâches: écoute téléphonique, animation d'une soirée hebdomadaire d'activités libres et éventuellement - et plus brièvement, celle de co-animation d'un groupe de support pour gais d'origine immigrée. On m'autorisait également à assister en tant qu'observatrice aux séances hebdomadaires des groupes de soutien. J'avais donc accès à toutes les activités que le *Projet 10* offre aux jeunes, ainsi qu'aux rencontres qui s'effectuent entre coordinateurs, stagiaires et bénévoles.

Mes intentions étaient clairement exposées auprès des jeunes et des intervenants: cette période d'observation participante devait me permettre: 1) de me familiariser avec les réalités et les problèmes auxquels font face les jeunes gais, lesbiennes et bisexuel(le)s en général (peu importe leur origine); 2) de mieux connaître et de cerner les éléments d'une certaine "culture" gaie et lesbienne (lieu de *hang-out*, références dans la culture populaire, histoire du groupe, etc.) et les modes d'expression d'une identité gaie qui y sont ou non

²⁰ Un seul autre organisme montréalais vise des jeunes de cette tranche d'âge. Il s'agit de *Jeunesse Lambda* qui est situé dans le Village gai (arrondissement Centre-sud).

rattachés; ainsi que 3) de créer des liens avec des jeunes et des intervenants et d'établir des contacts afin de constituer l'échantillon principal de cette recherche.

De façon générale, cette implication m'a permis d'avoir ma propre expérience et ma propre vision de la communauté gaie et lesbienne montréalaise en connaissant les réseaux d'entraide ainsi que les enjeux et les débats qui divisent ou réunissent ses membres. Confrontée à la réalité des expériences et des vécus des jeunes gais à Montréal, j'ai pu également mettre en perspective la manière dont la littérature les dépeint. Cette période d'observation m'a aussi alimentée en termes de questionnements, qui m'ont conduite à développer ma problématique de recherche ainsi qu'à réfléchir sur des questions de méthode.

3.3 Les entretiens

La principale technique employée pour mener cette recherche a consisté en une série de dix entretiens semi-dirigés avec des lesbiennes d'origine haïtienne. Ces 10 femmes constituent l'échantillon principal de cette recherche. J'ai également effectué des entrevues avec trois jeunes haïtiennes hétérosexuelles et une série d'autres entretiens beaucoup moins formels (conversations que j'ai retranscrites et parfois enregistrées) avec des individus d'origine haïtienne ou des lesbiennes d'origines diverses rencontrés tout au long du lent parcours (plus d'un an et demi) qui m'a permis de recruter les participantes à l'échantillon principal.

La constitution du corpus d'informatrices

Preuve de leur invisibilité (autant dans la communauté gaie que haïtienne) et du fait qu'elles sont relativement isolées les unes des autres, la technique de *la boule de neige*, le moyen principal que j'avais envisagé pour la formation de l'échantillon, s'est avérée peu appropriée pour trouver des lesbiennes d'origine haïtienne. J'ai donc dû mettre en œuvre d'autres stratégies de recherche dont la principale fut la conception d'un petit dépliant expliquant brièvement le sujet de ma recherche. J'ai distribué celui-ci dans plusieurs

associations, commerces, bars, etc. haïtiens et homosexuels, dans des groupes de femmes, des CLSC et lors d'événements comme le défilé de la fierté gaie de l'été 2001.²¹

Parmi toutes les lesbiennes d'origine haïtienne trouvées pour cette étude, aucune ne m'a été référée ou ne s'est procurée le dépliant que j'avais préparé par le biais de la communauté haïtienne. En effet, de mon corpus d'informatrices, trois proviennent de contacts effectués par le biais du *Projet 10*; deux ont été rencontrées dans le Village gai (l'une dans un café, et l'autre lors d'une « soirée saphique »); deux autres m'ont contactée après être tombées sur mon dépliant (l'une dans un organisme communautaire gai, l'autre dans un commerce gai); l'une a été trouvée grâce à un contact effectué via un site Internet gai (*Queer McGill*); et finalement, les deux dernières m'ont été référées personnellement par des participantes.

Le corpus d'informatrices

Les critères retenus pour sélectionner les participantes furent 1) d'être d'origine haïtienne et 2) d'être lesbienne ou de se poser de sérieuses questions quant à son orientation sexuelle. Ces critères très larges, du fait de l'interprétation qu'on peut en faire comme on le verra plus loin, m'ont permis de rejoindre un éventail de dix femmes âgées entre dix-huit et cinquante ans aux parcours social, économique, professionnel et migratoire très variés.

J'ai vite constaté qu'être « d'origine haïtienne » était une attache pouvant être revendiquée par des femmes aux trajectoires et origines diversifiées. Par exemple, quatre des dix femmes interviewées sont issues de couples mixtes : deux ont un parent Québécois, l'une a une mère autochtone et une autre, un père Zaïrois et a par la suite été adoptée par une famille haïtienne.

²¹ Centre Communautaire de Côte des Neiges, CLSC Côte des Neiges, CLSC St-Michel (en repassant une semaine plus tard, je réalise qu'ils ont refusé d'afficher mon dépliant), Maison d'Haïti, Centre Communautaire des gais et lesbiennes, Séro-Zéro, Jeunesse Lambda, Projet 10, Association des étudiants Haïtiens et des Caraïbes (UQAM), divers pavillons de l'UQAM, de l'UdeM, de McGill et de Concordia, Gap-Vie (Centre VIH pour Haïtiens), Librairie l'Androgyne, etc.

Du point de vue de leur orientation sexuelle, elles sont rendues à différents points dans leur cheminement : certaines (deux) sont encore ambivalentes et hésitent à se qualifier de « lesbiennes »; les autres assument toutes leur homosexualité, sans nécessairement la révéler publiquement. De plus, comme nous le verrons, s'identifier comme lesbienne ne signifie pas la même chose pour toutes.²²

Le recueil des données : le guide d'entretien et l'entrevue

Afin de réaliser les entretiens semi-dirigés, la constitution d'un guide d'entretien était nécessaire pour assurer la comparabilité des entrevues. Toutefois, je tenais également à m'assurer qu'il soit assez souple pour permettre une certaine spontanéité dans le discours de mes informatrices. Je me suis inspirée de plusieurs éléments pour constituer le canevas du guide d'entrevue. Tout d'abord, en prenant conscience lors des séances d'observation dans les groupes de soutien du *Projet 10*, que le discours sur soi se fait à travers le récit des rapports qu'on entretient avec les autres, j'ai décidé de me pencher sur les réseaux de relations et les interactions des sujets. J'ai aussi puisé dans les principes (*guidelines*) classiques mis en place par des interactionnistes symboliques qui se sont penchés sur l'étude de la déviance (Denzin, 1970). Ceux-ci visaient à cerner le parcours du déviant, mais permettaient aussi que l'on s'attarde aux réactions qu'il suscitait parmi son entourage proche ou la société en général et ainsi, de constater l'effet que ces réactions provoquent sur le déviant et sa déviance. D'autre part, je me suis également inspirée des notions développées par les historiens de la famille Elder et Haraven (1977; 1978) utilisées pour l'analyse des trajectoires de vie et employées pour l'étude de l'ethnicité chez des jeunes d'origine immigrée par Meintel et LeGall (1995). Ces notions (événements clés, *timing*, etc.) permettent d'explorer la négociation de certaines décisions ou choix de vie et de cibler la trajectoire individuelle des sujets tout en considérant les contextes historique et social qui les ont influencés.

Les questions du guide d'entretien s'articulaient autour de trois principaux thèmes. Il s'agit 1) du cheminement personnel et sexuel; 2) de la relation à la famille et à la communauté haïtienne et 3) de la relation à la communauté gaie et lesbienne. La durée des entrevues a

²² Je décris de façon plus détaillée le *background* des participantes en annexe.

varié entre une heure et quart et deux heures et quart et celles-ci ont toutes été retranscrites dans leur intégralité. Toutes les participantes étaient assurées de l'anonymat et de la confidentialité de leurs propos. Elles ont choisi elles-mêmes leurs pseudonymes.

Le traitement et l'analyse des données

L'ensemble du matériel recueilli – lors de la période d'observation et des entretiens – a été dépouillé et analysé à l'aide de méthodes qualitatives et principalement de manière inductive afin de faire émerger des catégories conceptuelles des données (Glaser et Strauss, 1967 : 23). L'analyse du contenu des entrevues a donc été effectuée en maximisant les ressemblances et les différences qu'elles présentaient.

3.4 Limites et biais méthodologiques de la recherche

La principale limite que pose cette recherche découle de l'accès restreint aux participantes de cette étude, puisqu'une minorité seulement fréquentait le *Projet 10*. En effet, si la période d'observation participante a été utile et même essentielle à la production de ce travail, elle ne m'a pas permis de confronter le discours des informatrices à leurs pratiques. Par ailleurs, j'ai déjà mentionné les inconvénients qu'aurait présentée l'implication dans un regroupement de lesbiennes d'une même origine et qui m'ont décidé à écarter ce type de terrain.

D'autre part, j'ai dû faire preuve d'une grande souplesse dans la sélection des informatrices. Je me suis fiée à leur auto-nomination comme lesbienne d'origine haïtienne pour élargir mes critères de sélection. Ceci m'a mené à rencontrer des Haïtiennes issues de couples mixtes. J'ai aussi dû assouplir les critères quant aux attaches érotiques et interviewer deux femmes qui ne se disaient pas lesbiennes, mais se posaient de sérieuses questions quant à leur orientation sexuelle.

Finalement, le fait de ne m'identifier ni comme lesbienne, ni comme haïtienne, a aussi eu un impact sur cette recherche. À ma surprise, plusieurs aspects positifs ont découlé de ma "non-nativité". Les femmes interviewées avaient parfois tendance à expliciter davantage

leurs propos, par exemple, sachant que je n'étais pas lesbienne. Une femme m'a même confié qu'elle se sentait plus confortable de parler de certains sujets avec moi parce que je ne suis pas Noire : « Si t'avais été Noire, je t'aurais probablement pas dit ça » m'a t'elle avoué alors qu'elle parlait des Haïtiens.

Parallèlement aux données recueillies lors des entrevues et de la phase d'observation participante, j'ai effectué une recherche bibliographique portant sur la situation et les discours des Haïtiens du Québec et des lesbiennes nord-américaine. C'est ce dont il sera question dans le prochain chapitre.

Chapitre 4

Mise en contexte et discours des Haïtiens et lesbiennes montréalaises

Dans ce chapitre, je tenterai de situer plus spécifiquement les sujets de mon étude, de cerner les enjeux que présente pour les lesbiennes d'origine haïtienne leur triple statut de minoritaires. Il est difficile de traiter de leurs trois attaches identitaires séparément puisqu'elles sont intrinsèquement liées. Pour les besoins de l'analyse et la clarté de mon exposé il me fallait pourtant décortiquer ces catégories d'attribution et d'auto-assignation identitaire. De plus, il me fallait les contextualiser dans le milieu montréalais.

J'aurai pu les aborder sous l'angle des contextes d'oppression (dans la lignée des féministes matérialistes telles Guillaumin (1981), Juteau et Roberts (1981), etc) : la société majoritaire, la communauté haïtienne et la communauté gaie et lesbienne. J'ai choisi plutôt de les présenter selon les facteurs d'exclusion ou de discrimination : le genre, l'origine et l'orientation sexuelle qui forment, en quelque sorte, des « axes » d'oppression qui transcendent les différents milieux et les différentes situations d'interaction.

4.1 Être femme, être Noire-Haïtienne, être gaie dans le contexte québécois ou montréalais

a) Être femme

Selon la sociologue québécoise Irène Demczuk, « L'appartenance à un groupe de sexe donné semble [...] prépondérante dans la construction de l'identité, du mode de vie, et des possibilités de s'inscrire dans l'espace social » (1994: 12). Le genre est sans doute l'attribut qui traverse le plus implicitement les différents systèmes de différences. On verra que les impacts du statut de femme des lesbiennes d'origine haïtienne sont fusionnés avec ceux des deux autres sources principales de leur marginalisation sociale. Ainsi, l'exploration de ces dernières viendra mettre en lumière non seulement le traitement différentiel accordé aux femmes, mais également les disparités qui traversent cette classe de genre puisque comme le dit simplement Dorais: « les femmes ne sont pas toutes égales entre elles »(1999:31).

b) Être Noir(e)-Haïtien(ne)

Les Noirs de Montréal, qu'ils soient d'origine haïtienne, jamaïcaine ou africaine²³ font souvent face aux mêmes stéréotypes et préjugés de la part des autres Québécois : on les associe à la criminalité, au sida, etc. Ainsi, la stigmatisation fondée sur la couleur de la peau ou l'origine ethnique prend souvent la forme de discrimination (réduction de droits et d'accès) et de racisme (attitude de mépris, d'hostilité voire de violence).

À Montréal, une étude produite par deux travailleurs sociaux de l'Université McGill, révèle, entre autres, les disparités professionnelles et salariales des Noirs et des Blancs ayant atteint un même niveau de scolarité (Torczyner et Springer, 2001). La discrimination envers les Noirs existe aussi dans les secteurs de l'éducation, de la santé et des services sociaux ou pour l'accès aux logements (McAndrew et Potvin, 1995). On sait que le racisme peut prendre différentes formes, du harcèlement à la violence, et qu'il s'exerce dans toutes les couches de la société incluant le milieu homosexuel (voir la section suivante). Soulignons les efforts des gouvernements (en vue de l'intégration de « citoyens ») et les projets communautaires visant à promouvoir l'acceptation des différences et à réduire les inégalités, que ce soit dans l'optique fédérale du multiculturalisme ou celle, québécoise, de l'intégration culturelle. Au Québec, le mois de l'histoire des Noirs, la Semaine contre le racisme, etc. sont des événements qui démontrent à la fois la volonté d'abolir les inégalités et le fait qu'elles demeurent un enjeu social.

Un facteur important qui distingue les Haïtiens des autres Noirs de souche caribéenne du Québec est bien entendu le fait que 97,8% d'entre eux connaissent le français²⁴. Ils sont aussi plutôt bien « intégrés » culturellement à la société québécoise, surtout les jeunes de la seconde génération qui fréquentent les institutions scolaires et participent à la culture de masse et de consommation propres aux jeunes de leur génération (Potvin 1999, 2000). Certains Haïtiens sont même devenus des visages bien connus du paysage médiatique ou littéraire québécois francophone, tels les Dany Laferrière, Michaele Jean, Emile Ollivier, etc. C'est aussi le cas de jeunes de la deuxième génération comme l'écrivain Stanley Péan

²³ On parle de trois principaux groupes: les Noirs anglophones descendants des esclaves britanniques ou provenant des caraïbes; les Haïtiens; et les Noirs d'origine africaine, installés plus récemment (Torczyner et Springer, 2001).

²⁴ Statistiques Canada, 2001

ou le chanteur Luck Mervil. Dans la sphère politique on retrouve également quelques Haïtiens et notamment Vivian Barbot qui assurait la présidence de la Fédération des femmes du Québec.

L'intégration culturelle dont les Haïtiens jouissent contraste cependant avec l'exclusion sociale dont ils font souvent l'expérience en tant que Noirs dans leur vie quotidienne. Celle-ci se mesure notamment par le taux de chômage élevé qui touche particulièrement les femmes et les jeunes. En effet, 16,5% des femmes haïtiennes sont au chômage selon le recensement de 2001 et le taux de chômage des jeunes de 15 à 24 ans s'élève à 22,9%, comparativement à 8,4% des femmes et 13,6% et des jeunes de l'ensemble de la population active (Statistiques Canada, 2001).

Une communauté haïtienne ?

Montréal, en tant que métropole cosmopolite où se côtoient et se mêlent des cultures diverses, présente un visage particulier avec sa double majorité linguistique et culturelle Francophone-Anglophone. Selon Anctil (1984), l'affrontement politique entre les deux groupes aurait eu pour effet que les différents groupes ethniques maintiennent leur spécificités culturelles.

Contrairement aux Italiens, aux Grecs ou aux Juifs montréalais, les Haïtiens n'ont pas entrepris de former une "communauté" en se regroupant dans un espace donné et en se dotant d'institutions financières ou académiques. Il semble que les Haïtiens montréalais n'entreprennent pas de consolider leur groupe en communauté de ce type pour deux raisons principales (Labelle et al. 1995; Potvin, 1999). La première tient au fait que, pendant longtemps, ils ne s'imaginent vivre au Québec que de façon temporaire, gardant toujours l'espoir de retourner en Haïti puisque, comme on le verra, ils sont pour la plupart des exilés politiques et économiques. La deuxième, découle de l'existence de grandes différences de classe parmi les membres de leur groupe. C'est aussi une question d' "orientation" de la solidarité comme le mentionne Marlène Rateau, infirmière de profession aujourd'hui directrice du Point de ralliement des femmes haïtiennes du Québec : « Tant et aussi longtemps qu'il y aura des problèmes en Haïti, des coups d'État tous les deux mois, la

solidarité restera orientée vers Haïti [...] On ne peut pas édifier quelque chose ici tant que se fait entendre cet appel en provenance du pays d'origine » (in Sroka, 1995 :75).

Par ailleurs, la communauté haïtienne est constituée d'un réseau d'une cinquantaine d'organisations non fédérées. On retrouve des organismes d'entraide et d'intégration économique et sociale, des associations à vocation culturelle et de loisirs qui promeuvent la culture d'origine, ainsi que des associations professionnelles (de professeurs, de médecins ou d'ingénieurs). Finalement, il existe aussi des organismes à caractère politique et des mouvements de défense des droits, dont plusieurs de solidarité avec Haïti, ainsi qu'une association à vocation religieuse (protestante). Certaines organisations se restreignent à la population haïtienne alors que d'autres ont des clientèles plus larges (Noirs, immigrants). On retrouve également parmi celles-ci, plusieurs associations pour femmes ou qui dédient leurs programmes à des problématiques qui les touchent particulièrement (analphabétisme, relations parents-enfants, insertion sur le marché du travail, violence conjugale, etc.). Ce qui caractérise ce réseau d'associations est le fait qu'il soit principalement dirigé par les Haïtiens de la première vague d'immigration, ce qui reflète la hiérarchie sociale du groupe (Therrien et Labelle, 1993a).

La diaspora haïtienne

Ce sont les crises politiques et économiques d'Haïti qui ont entraîné l'exode d'une partie de sa population à partir de la fin des années 1960. Labelle, Larose et Piché (1985) signalent qu'en 1980, alors qu'on dénombre 5,5 millions de personnes en Haïti, la diaspora en compte près d'un million, dont 30 000 au Québec. Aujourd'hui, selon le Recensement du Canada de 2001, les Québécois de souche haïtienne sont au nombre de 74 465²⁵. Ils sont issus de trois principales vagues d'immigration. La première (1968-1972) est composée en majorité de membres de professions libérales de la petite bourgeoisie fuyant le régime dictatorial de Duvalier. Ceux-ci jouissent d'une facilité à s'intégrer sur le marché du travail (Labelle et al., 1985). L'arrivée d'Haïtiens aux origines plus modestes, souvent de souche

²⁵ 65 100 se disant d'"origine unique" et 9 365 d'"origine multiple". Ces deux critères de définitions ont été introduits dans les recensements à partir de 1986 «pour mieux cerner la diversité ethnique de la population» (MAICC, 1995:249).

paysanne, moins scolarisés et moins spécialisés s'étend de 1973 à 1980 et coïncide avec une crise économique au Québec qui se traduit par une baisse des possibilités d'emplois dans le secteur industriel. Au cours des décennies suivantes arrivent surtout des membres des familles immigrées dans les périodes précédentes ainsi que quelques réfugiés.²⁶

Soulignons que 94% des Haïtiens sont concentrés dans la région Montréalaise et qu'ils forment la moitié de la population Noire de l'agglomération qui compte aujourd'hui 139 300 personnes (Milan et Kelly, 2004). Les Noirs anglophones se sont établis davantage vers le Sud-Ouest alors que les Haïtiens ont investi les quartiers francophones au Nord et à l'Est du boulevard Saint-Laurent et principalement Villeray, St-Michel et Parc Extension (Williams 1998: 147). La répartition des Noirs anglophones et des Noirs francophones dans l'espace urbain reflète, selon Williams, d'une part le clivage de langue et de classes entre les deux groupes et d'autre part, l'absence d'intégration des Haïtiens à la communauté noire anglophone.

Si les rapprochements entre Noirs anglophones et francophones sont ponctuels - pour réagir à des instances de discrimination (l'affaire Marcellus François) ou à l'occasion d'événements (Nuits d'Afrique, Carifesta) et variables selon les générations²⁷ - les rapprochements entre les Haïtiens eux-mêmes semblent aussi très contingents. À cause des clivages de classe et de religion qui départagent ses membres, le visage de la communauté haïtienne est plutôt hétérogène.

La forte stratification sociale qui existe en Haïti se reflète dans le contexte migratoire²⁸ où on retrouve un clivage de classe entre une bourgeoisie plus éduquée et occidentalisée et une

²⁶ L'immigration haïtienne est caractérisée par une surféminité. En effet, la population haïtienne québécoise est composée aujourd'hui de 56% de femmes contre 44% d'hommes. Mentionnons également que 45% d'entre eux sont âgés entre 25 et 44 ans. (MAICC, 1995: 250).

²⁷ Les jeunes d'aujourd'hui renouent avec l'idée d'une solidarité 'raciale', comme le mentionne Potvin (1999, 2000) (on verra ce point plus loin). Labelle et al. rapportent également que certains leaders Haïtiens considèrent aujourd'hui qu'il est utile, voire nécessaire de se solidariser entre Noirs (1995: p.259).

²⁸ Le maintien des disparités de classes serait aussi attribuable aux contextes économiques relatifs au moment de leur arrivée au Québec. L'analyse de l'immigration haïtienne de Labelle, Larose et Piché (1983) qui tient compte des conditions d'insertion professionnelle et sociale présente dans la société d'accueil au moment de leur immigration, met en lumière comment l'insertion économique de la première vague d'immigrants Haïtiens (professionnels) était plus facile que celle de la classe ouvrière de la vague suivante.

majorité de souche paysanne. Cette hiérarchisation sociale correspond non seulement à un écart entre riches et pauvres, mais aussi entre niveaux d'éducation, modes de vie, valeurs et référents identitaires. Ce clivage se traduit notamment par des sentiments d'appartenance différents, pour les uns à la « civilisation française » alors que la majorité se réfère à ses origines africaines (Labelle, 1995 : 211). La langue aussi participe à ce clivage puisque la majorité pauvre utilise principalement le créole, valorisé par l'idéologie noire duvaliériste, alors que le français est la langue privilégiée par l'élite. Au Québec, selon les statistiques de 1991, 55% de la population de souche haïtienne aurait le créole comme langue maternelle, 36% le français et seulement 3% d'entre eux ne parlerait ni le français, ni l'anglais (MAICC, 1995:251). Cependant, il semble que ce soit surtout entre adultes que l'on parle créole et que la langue privilégiée pour la socialisation des enfants soit le français (Dejean, 1978; Ledoyen, 1992: 62).

Au niveau religieux, outre le catholicisme et le protestantisme auxquels adhèrent respectivement 59% et 32% des Haïtiens (Statistiques Canada, 2001) il existe également une pratique encore répandue mais discrète du vodou ainsi qu'une adhésion d'un nombre de plus en plus élevé d'Haïtiens, généralement ceux des couches populaire, à de nouvelles formes religieuses, notamment les adventistes, les témoins de Jéhovah et les mormons (Labelle et al., 1995 : 205)²⁹.

Compte tenu du caractère hétérogène que présente l'immigration haïtienne, Dejean se demande si plutôt que d'utiliser le terme de « communauté », il ne serait « pas plus conforme à la réalité de parler plus modestement d'*Haïtiens établis au Québec* ou, à la rigueur, de groupes haïtiens aux préoccupations souvent divergentes? »(1978 : 104). Un des objectifs de ce travail sera de voir comment se définissent les lesbiennes d'origine haïtienne par rapport à cette communauté.

²⁹ La pratique du Vodou au Québec n'est pas absente, mais est moins courante et surtout moins visible qu'à Brooklyn-New York, par exemple, où on assiste à une véritable institutionnalisation du vodou (McCarthy Brown, 1993). Par ailleurs, notons que les croyances vodou peuvent s'amalgamer aux autres croyances religieuses et qu'en Haïti, cette religion attire les gens de toutes les classes sociales y compris l'élite qui se dit catholique (Saint-Louis, 2000: 91).

c) *Être gaie*

Les études sur les gais et lesbiennes au Québec

Le Québec a vu naître, notamment au cours des années 1990, un nombre important d'études sociologiques et historiques portant sur les gais et lesbiennes. Plusieurs d'entre elles sont publiées dans des recueils collectifs, fruits de colloques multidisciplinaires auxquels ont participé des chercheurs de différents domaines ainsi que des militants du milieu gai et lesbien. Dans ce travail, et plus particulièrement dans cette section, je me référerai aux travaux de Irène Demczuk, Line Chamberland et Michel Dorais (sociologues), Ross Higgins (anthropologue), Diane Lamoureux (politicalogues), Andrea Hilderbran (historienne), Frank W. Remiggi (géographe culturel et historique) et Luce Bertrand (psychologue).³⁰

L'obtention de droits, la persistance de préjugés

La reconnaissance des gais et lesbiennes se fait progressivement au plan juridique dans les contextes canadien et québécois. En 1969, le parlement canadien adopte le *Bill Omnibus* qui décriminalise les actes sexuels commis en privé entre individus du même sexe. Au palier provincial, un amendement à la Charte québécoise des droits de la personne, en 1977, fait de l'orientation sexuelle un motif inadmissible de discrimination. Plus récemment, en 2001 et 2002, le gouvernement québécois adopte deux lois qui reconnaissent les unions homosexuelles et qui facilitent l'adoption par des homosexuels, faisant du Québec le premier endroit au monde où existe une telle juridiction.

Si au plan légal, les homosexuel(le)s jouissent de plus en plus de droits, dans le jugement populaire ils restent encore bien souvent stigmatisés et la cible de préjugés homophobes ou

³⁰ Plusieurs d'entre eux sont membres du Groupe Interdisciplinaire de recherche et d'étude Homosexualité et Société (GIREHS) fondé en 1994 à l'UQAM. Ce regroupement et ces chercheurs participent à ce qu'on nomme les Études gaies et lesbiennes qui ont pris leur essor dans les universités occidentales parallèlement à l'apparition des mouvements de revendications gais et lesbiens (Chamberland, 1997 :6)

hétérosexistes (croyance que l'hétérosexualité est une forme supérieure de sexualité)³¹. Ces préjugés sont partagés par les homosexuels eux-mêmes, notamment par les jeunes hommes chez qui se constate une homophobie intériorisée (Dorais, 2000).

Les lesbiennes et les gais, confrontés à la même société hétéronormative et quelque peu homophobe (variable selon les milieux et les époques) rencontrent des obstacles similaires au niveau individuel et familial, ainsi qu'au plan de leur insertion au sein de la communauté gaie ou lesbienne. Cependant, l'expérience masculine et féminine de l'homosexualité diffère en plusieurs points. Les différences (et les différends) entre gais et lesbiennes semblent devoir être attribuables aux différentes conditions sociales et aux divergences des intérêts (érotiques, entre autres) propres aux hommes et aux femmes (Higgins, 1998).

Ainsi, plusieurs chercheurs (Demczuk, 1994; Schneider, 1989) sont arrivés à la conclusion que les réalités et problèmes des lesbiennes les apparentent souvent davantage aux autres femmes qu'aux hommes gais. Le sexisme qui se traduit, par exemple, par une disparité salariale³² ou la menace d'agression ou de harcèlement sexuel affecte toutes les femmes qu'elles soient hétéro ou homosexuelles.

Si, récemment, les chercheurs (plus généralement chercheuses) se sont attardés à documenter l'histoire des collectivités lesbiennes québécoises³³, il existe encore peu d'études décrivant le profil socio-économique de celles-ci, hormis *Le Rapport Bertrand sur le vécu de 1000 femmes lesbiennes*. Publié en 1984 par la psychologue Luce Bertrand, cette étude tentait de cerner la situation économique, familiale et sociale de lesbiennes québécoises. Bien que l'échantillon couvre plusieurs générations, sa principale lacune réside dans le fait qu'il ne concerne que des Québécoises non-immigrantes francophones ou alors que Bertrand ne fait pas de distinction entre les origines de ses répondantes. Ce rapport fournit néanmoins plusieurs informations quant à l'éducation de celles-ci (leur taux de scolarité est plus élevé que la moyenne des femmes québécoises), leur statut professionnel (elles sont

³¹ « Les lesbiennes et les gais occupent actuellement le troisième rang, après les Noirs et les Juifs, parmi les groupes sociaux qui font l'objet de propagande haineuse au Canada » (Demczuk et Remiggi, 1998 : 404).

³² Au Québec, selon les statistiques du gouvernement canadien auxquels se réfère Demczuk qui datent de 1991, celles-ci gagnent 59% du salaire des hommes (1994 : 12).

³³ Voir entre autres les contributions de Boisvert et Boutet, Bourque, Chamberland, Hildebran, Lamoureux, Turcotte dans le recueil *Sortir de l'ombre*, édité par Demczuk et Remiggi (1998).

majoritairement salariées) ou conjugal (47% cohabitent avec leur partenaire) leur passé hétérosexuel (44% ont un vécu hétérosexuel; 15% sont mères). Sur le rapport à la famille, qui nous intéresse plus particulièrement, Bertrand rapporte que 42% d'entre elles ont fait connaître leur lesbianisme à un membre au moins de leur famille (il s'agit d'abord souvent de leurs sœurs, puis suivent, dans l'ordre, leurs frères, leurs mères et leurs pères). De plus, l'auteure ajoute que la majorité d'entre ses répondantes assurent ne pas avoir été rejetée par leurs parents *malgré* leur différence. Parmi les lesbiennes n'ayant pas informé leur famille de leur orientation sexuelle, la « peur du rejet » est l'explication la plus fréquemment avancée.

Une communauté lesbienne ?

On ne peut décrire les contours d'une communauté lesbienne montréalaise sans la situer dans le cadre des communautés gaies et lesbiennes qu'on retrouve dans les grandes villes occidentales. L'ensemble de ces communautés participe à la transmission d'une « culture » gaie transnationale qui a émergé des mouvements sociaux et culturels gais des États-Unis (Herdt et Adams, 1999). Cette culture propose, entre autres, des manières de se concevoir (comme gai(e)-ouvert et fier, plutôt qu'homosexuel(le)-caché et honteux), de se donner des référents identitaires historiques (Stonewall³⁴) ou culturels (artistes et œuvres cinématographiques ou littéraires gaies), des symboles (le drapeau arc-en-ciel) ainsi qu'une forme d'activisme qui prône la visibilité du groupe. Notons que cette culture est largement dominée par les hommes gais et constituée principalement de référents et de symboles identitaires américains, ce que déplorent Demczuk et Remiggi (1998) qui parlent d'une « américanisation » de la culture gaie au Québec (p.440).

Parler de la communauté gaie et lesbienne montréalaise nous renvoie également au niveau local : aux individus et à leur réseaux de relations (connaissances), aux regroupements (associations diverses selon le genre, l'origine, les intérêts), aux institutions d'entraide

³⁴ La révolte de Stonewall qui consiste en un mouvement de résistance gai face à la police dans un club de travestis new-yorkais en 1969, marque le début de la mobilisation des gais et reste un référent symbolique majeur, non-seulement pour les gais états-uniens, mais également à travers le monde (parfois même au profit de symboles plus locaux, comme le soulignent Demczuk et Remiggi(1998)).

(*Gai-Écoute*, *Projet 10*, etc.) ou commerciales (la défunte librairie *L'Androgyne*, les bars du Village), aux mouvements de lutte pour l'égalité (la Coalition des mères lesbiennes pour l'adoption par exemple) aux canaux médiatiques (l'émission de télévision *Sortie gaie*, le journal *Fugues*) et aux événements (les festivités de la fierté gaie, le festival cinématographique *Images et Nations*, les cabarets saphiques *Le Boudoir* pour les lesbiennes, etc.). Finalement, on ne peut pas parler de communauté gaie et lesbienne montréalaise aujourd'hui, sans penser à la portion du quartier Centre-Sud, surnommée le "Village gai".

Cette communauté présente en façade une unité qui masque de nombreuses disparités et notamment en termes d'âge et d'origine. La dualité linguistique propre au contexte montréalais contribue également à la fragmentation du 'groupe social' gai et lesbien que l'on connaît ici. Mais le principal lieu de fragmentation demeure la catégorie de genre et c'est pourquoi certains auteurs (Demczuk et Remiggi 1998; Higgins 1998) plutôt que de parler d'une communauté gaie et lesbienne, préfèrent parler de deux communautés (une lesbienne et une gaie) qui ont « emprunté des trajectoires distinctes » (Demczuk et Remiggi, 1998: 17) et qui présentent des profils spécifiques à plusieurs niveaux: politique, bien-sûr, mais aussi géographique ainsi que social et culturel.

Au plan politique, à Montréal et aux États-Unis (Escoffier, 1992), le clivage homme-femme se révèle à travers l'influence de courants distincts. Les lesbiennes se désintéressent du mouvement de mobilisation gai qu'elles estiment trop androcentré et axent leurs efforts vers la dénonciation des conditions inférieures faites aux femmes. Ainsi, c'est le mouvement de libération des femmes qui rassemble les lesbiennes dans les années 1970-1980. À Montréal, on peut percevoir ce clivage politique au niveau de la constitution des institutions et regroupements gais depuis leur origine jusqu'à aujourd'hui. En effet, peu d'entre-eux mélangent les genres, la plupart s'adressant soit aux hommes, soit aux femmes. Malgré cela, il reste que, politiquement, les deux genres estiment qu'il est utile, voire nécessaire, de se réunir sous une même bannière afin de faire avancer la cause homosexuelle. C'est l'effort conjoint de gais et de lesbiennes qui a permis l'adoption des lois 84 et 32. C'est aussi pour lutter (au moins symboliquement) plus efficacement contre

l'hétéronormativité, que des gais et lesbiennes choisissent de s'affilier au mouvement *Queer*.

Ce nouveau mouvement idéologique, particulièrement populaire auprès des jeunes anglo-saxons (pensons aux noms des associations des deux universités anglophones : « *Queer McGill* » et « *Queer Union* », à Concordia) tend à faire en sorte que les gais et lesbiennes ainsi que tous les individus aux sexualités marginales se regroupent dans un projet commun d'opposition à l'hétéronormativité. Par ailleurs, il semble beaucoup moins populaire du côté francophone et parmi les gais plus âgés.

Au niveau spatial, les gais et lesbiennes ont longtemps fréquenté des quartiers et des institutions différentes jusqu'à ce que, récemment, ils se retrouvent (du moins symboliquement) dans le Village. La signification de cette 'enclave' homosexuelle dans la ville varie pour chacun explique Remiggi : certains y voient une forme de ghettoïsation, d'autres le conçoivent comme un espace de liberté (possibilité de s'afficher) et d'appartenance identitaire (1998 :270). En effet, aujourd'hui les lesbiennes, gais, bisexuels et transgenres peuvent trouver dans le Village gai un territoire où se concentrent les commerces et les institutions gaies et un symbole qui leur appartient à tous. Mais même dans cette zone, les bars ou les clubs sont rarement mixtes et le plus souvent fréquentés soit par des femmes, soit par des hommes (Higgins 1998: 127). Le Village, en général reste dominé par la présence masculine, alors que les espaces de regroupements lesbiens sont plus éparpillés dans la ville (Demczuk et Remiggi, 1998: 400).

Il reste que, selon Demczuk et Remiggi, c'est en raison de divergences au niveau « social et culturel » que se creuse encore davantage le fossé entre les groupes de gais et de lesbiennes. Celles-ci font en sorte que, comme l'exprime Higgins (1998), les gais et lesbiennes ont des « visions radicalement différentes de ce qu'est une communauté » (p.130). Cet auteur se réfère à un article de Boisvert et Boutet (1998) pour soutenir que les gais sont plus portés à se définir par rapport à une culture de la consommation alors que les lesbiennes favoriseraient des modes d'identification culturels ou artistiques.

Or, on verra dans la section suivante que les référents identitaires varient non seulement selon le genre, mais aussi à l'intérieur même du 'groupe' des lesbiennes, selon les époques et les idéologies dominantes. Encore aujourd'hui, à cause de ces divergences entre les lesbiennes, au niveau politique et générationnel principalement, il semble difficile de trouver un consensus sur ce qu'*est* la communauté lesbienne montréalaise. Parmi les personnes que j'ai interviewées en phase exploratoire, les plus âgées m'ont parlé davantage des réseaux d'entraide et de solidarité, alors que les plus jeunes se référaient spontanément aux groupes d'activités de loisirs, aux bars et événements communautaires (souvent sans faire la distinction entre ceux pour lesbiennes et gais et ceux uniquement pour lesbiennes). Il est également à noter que plusieurs n'avaient pas l'impression de participer à la communauté, même si elles fréquentaient des groupes ou des bars pour lesbiennes. Et cette situation n'est pas spécifique au contexte montréalais. Comme l'exprime la sociologue américaine Arlene Stein (1993):

« To what extent can we talk about a lesbian community? Often I found myself speaking of « lesbian culture » or « lesbian politics », knowing full well that the vast diversity of class, race, ethnicity, geography and even sexuality among us makes describing such coherent entities difficult, if not impossible. To paraphrase Gertrude Stein, I found myself reflecting on whether there is really a « we » there » (p.xvi).

4.2 Discours identitaires

a) *Discours identitaires des Haïtiens du Québec*

« Il faut comprendre que notre culture haïtiano-québécoise se situe quelque part entre le rada et le rap, entre la soupe de giraumont et la poutine de McDonald's, entre le créole, l'anglais et le français québécois » (Stanley Péan in Images, 1997 : 25).

Dans ce qui suit, je tenterai de faire ressortir les éléments autour desquels semble s'articuler le sentiment d'appartenance identitaire des Haïtiens du Québec. On verra comment les discours identitaires des Haïtiens varient selon la classe, la génération et à certains égards, selon le genre. Je m'attarde particulièrement à décrire ceux des jeunes de seconde génération puisque huit d'entre les répondantes de cette recherche en font partie.

L'haïtianité est définie par des leaders³⁵ Haïtiens interviewés par Therrien et al. (1993a) selon deux perspectives qui s'entrecroisent : l'une psycho-culturelle et l'autre socio-historique. Ceux-ci décrivent en effet l'ethnicité haïtienne à l'aide de traits culturels (comme les habitudes vestimentaires ou alimentaires ou le goût pour la danse et la musique) ainsi que de normes et de valeurs comme celles qui régissent les comportements des femmes en société ou les attitudes par rapport aux aînés, par exemple. Les leaders insistent sur l'institution de la famille qui transmet la culture et qui se fonde sur l'autorité des parents et plus particulièrement celle du père. Ils mentionnent aussi le phénomène de l'attachement à la patrie comme étant caractéristique de l'identification haïtienne (pp.13-18). La place occupée dans la hiérarchie sociale par l'individu relativise l'importance accordée à ces facteurs et multiplie ainsi les interprétations. On le voit, par exemple, dans le cas de la langue créole qui constitue un élément de rattachement au substrat africain, à l'authenticité haïtienne pour les uns et qui ne représente pour d'autres qu'un « relent de l'idéologie duvalériste », comme l'exprime une leader citée par Therrien et Labelle (1993: 21).

Les Haïtiens de la première génération affirment leur spécificité identitaire en puisant dans des référents culturels et historiques qui les distinguent des autres Québécois et les rattachent du même coup, aux Haïtiens et à la culture de leur pays d'origine. Les leaders signalent cependant que la culture haïtienne existant au Québec se différencie de celle propre au pays d'origine. Certains la qualifient de « synthétique » ou de « métissée » puisqu'elle a été sujette à des ré-interprétations et s'est transformée sous l'influence du milieu québécois.

La majorité des leaders interrogés par Therrien et Labelle sur leur auto-identification ethnique s'identifient d'abord comme Haïtiens, tout en reconnaissant, par ailleurs, éprouver un sentiment d'appartenance (au moins référentiel) au Québec ou au Canada. Cette prévalence du pays d'origine comme pôle identificateur principal trouve écho dans les résultats d'une recherche de Deschamps (1990). En effet, selon cette étude, dont les résultats sont cités dans Tardif, Beaudet et Labelle (1993: 28), 14% des Haïtiens du Québec se définiraient comme Canadien ou Québécois, alors que 94% d'entre eux se définiraient comme Haïtiens³⁶.

Les jeunes haïtiens de deuxième génération

Ayant été scolarisés au Québec, les jeunes d'origine haïtienne ont acquis un capital culturel québécois, voire nord-américain, parallèlement à leur socialisation familiale haïtienne. Les différentes études sur les jeunes Haïtiens de seconde génération (Labelle, 2001; Legault, 1990; Potvin, 1999, 2000; Rulx et al., 1985) attribuent généralement à ceux-ci le fait d'avoir en commun une expérience identitaire *fragmentée*, à cause de l'influence des deux cultures ainsi que *paradoxe*, parce qu'ils sont à la fois culturellement intégrés à la société majoritaire québécoise et en sont socialement et économiquement exclus.

³⁵ Bien que la perception des leaders ne soit pas représentative de celle de l'ensemble des Haïtiens du Québec du fait entre autre de leur statut et de leur classe sociale plutôt élevée, leurs propos se basent cependant sur leur vision des membres des groupes communautaires au sein desquels ils sont impliqués.

³⁶ Par ailleurs, les chercheurs notent aussi que deux des répondants parmi les leaders refusent de se catégoriser en termes ethniques ou racisés, exprimant par là une idée perceptible chez plusieurs autres d'entre eux. La

Si plusieurs études tendent à mettre en lumière les problèmes d'adaptation, culturels ou scolaires qui découlent de la double appartenance identitaire, celles qu'on explorera ici, mettent l'accent sur le contexte social et économique dans lequel évoluent les jeunes et sur les rapports interethniques et intergénérationnels qui participent à leur construction identitaire. Ces trois études (Potvin 1999, 2000; Labelle 2001; Legault 1990) ont par ailleurs des méthodologies différentes et dressent des portraits divergents, bien que non incompatibles, des discours identitaires de jeunes haïtiens de deuxième génération.

Les différents parcours et expériences des Haïtiens de première et de deuxième génération entraînent des écarts importants au plan de leurs valeurs et de leurs définitions identitaires. Les conflits de valeurs auraient pour conséquences des tensions entre les deux générations. Dejean relève certaines valeurs qu'il dit être « diffusées par l'éducation haïtienne traditionnelle » des parents. Il mentionne, entre autres, celles-ci :

« Autorité parentale (notamment paternelle) très accentuée; discipline autocratique [...]; contrôle sévère des fréquentations, des adolescents surtout, rigueur des obligations religieuses et poids de la tradition; solidarité familiale; tabous et préjugés de toute sorte concernant la religion, les classes sociales, le sexe, la politique » (Dejean, 1978 : 120).

Les leaders interrogés par Labelle, insistent également sur l'importance accordée par les parents à l'éducation scolaire qui est un « instrument de mobilité sociale » (2001 : 208)³⁷. Or, ces valeurs « traditionnelles » sont sources de divergences et de conflits entre les adultes et les jeunes ayant souvent adhéré aux « valeurs courantes de la société québécoise » (Dejean, 1978 : 120). C'est notamment le cas chez les jeunes filles, comme le souligne Legault « qui se montrent très sélectives quant aux valeurs qu'elles veulent intégrer à leur personnalité » (1990: 99). Leur statut de femme les amène à remettre en question certaines valeurs comme l'autorité paternelle ou la socialisation différenciée et les rôles sexuels. Elles intègrent par ailleurs les valeurs de la société québécoise qui leur permettent de s'émanciper en tant que femmes (tout en préservant leur spécificité

définition identitaire fondée sur leur race, masque, selon eux, la spécificité de leur histoire (la révolution haïtienne) et les relie à d'autres Noirs avec qui ils n'ont en commun que leur expérience de la discrimination.

haïtienne)³⁸. Quant à la pratique religieuse, elle serait également délaissée par plusieurs jeunes de la seconde génération »(Labelle, 1995).

Ainsi on devrait s'attendre à ce que les stratégies et les définitions identitaires des jeunes de la deuxième génération leur permettent de se situer non seulement face à leur culture d'origine et à la culture québécoise, mais également face à la génération de leurs parents. Ils ont à trouver un « équilibre identitaire » (in Images, 1997:24) entre leurs influences haïtiennes et québécoises qui prennent également en compte leur vécu quotidien du racisme ou leur difficile insertion sociale et économique.

Haïtien, Canadien, Haïtien-québécois, Noir...?

Labelle (2001), dans une étude basée sur 24 entrevues de jeunes issus de l'immigration haïtienne et jamaïcaine, a testé auprès d'eux quatre « options identitaires »: une identité nationale (haïtienne ou jamaïcaine); une identité à trait d'union (ex. Haïtien-canadien); une identité civique canadienne unique; et une identité racisée (Noire). Les jeunes qui ont choisi l'identité à trait d'union sont les plus nombreux (42% des cas), et l'identification du pays d'origine (Haïtien) vient généralement avant celui de « Canadien » ou de « Québécois ». L'auteure rapporte aussi que ces jeunes sont conscients des « connotations politiques » des référents nationaux et savent les employer et les adapter selon leur entourage. Ils se diront, par exemple, Québécois d'origine haïtienne en compagnie d'autres Québécois, et Canadiens en présence d'autres jeunes d'origine immigrée (p. 310). L'identité nationale permet à 29% d'entre eux de se définir par opposition aux Québécois francophones et d'insister sur les différences de culture, d'éducation, de modes de vie propres à leur culture d'origine. Ceux qui s'écartent de leur héritage culturel ou qui prennent conscience que leur intégration culturelle au Québec ou au Canada les rend différents des autres Haïtiens (soit 17% d'entre eux) affirment une identité canadienne (plutôt que québécoise)³⁹. Finalement,

³⁷ Paradoxalement, ils estiment que la culture d'origine est dévalorisée par le corps professoral qui « véhicule souvent une image négative des parents haïtiens » (Labelle, 1995 : 208).

³⁸ L'expérience des femmes de première génération semble similaire dans le sens où plusieurs ont pris conscience de la position inférieure de la femme en s'investissant dans des mouvements et en endossant les idées féministes qu'elles interprètent à leur manière (voir Les femmes interrogées par Sroka (1995), qui se disent toutes féministes mais qui offrent leur propre définition du féminisme).

³⁹ Remarquons qu'un pourcentage plutôt moindre de jeunes parmi les répondants de cette étude se revendiquent avant tout comme Québécois, comparativement à la perception qu'en ont les leaders que

seulement deux jeunes d'origine jamaïcaine ont opté pour l'identité racisée (« Black ») et l'auteure relève que, dans l'ensemble, les jeunes sont peu favorables aux catégorisations de 'Noirs' ou de 'Blancs' qui leur semblent réductrices parce qu'elles masquent l'histoire et les spécificités de leur propre groupe ethnique (p.312).

Potvin (2000; 1999) arrive à une conclusion presque diamétralement opposée puisqu'elle met en lumière la prépondérance de l'identification des jeunes de deuxième génération à une communauté Noire transnationale et donc a-nationale. La démarche méthodologique de l'auteure, qui a observé des petits groupes de jeunes haïtiens réagir à des figures d'autorité, est sans doute ce qui lui a permis d'accéder à des témoignages «à chaud» et à la formulation de discours identitaires plus collectifs qu'individuels⁴⁰. Les jeunes de son étude tendent à s'identifier à une communauté noire « représentée », transnationale, pan-ethnique et historiquement riche en luttes, leaders et héros qui leur donnent un sentiment de solidarité et des assises de revendications sociales (Potvin, 1999). Peu propice à leur intégration sociale, l'identification noire constitue cependant un « intermédiaire symbolique » entre la société majoritaire blanche et la communauté minoritaire haïtienne. L'auteur explique que :

« Leur expérience les conduit donc à la création d'un territoire imaginaire comme support d'action, sorte de « communauté représentée » libératrice et solidaire, située hors de toute référence nationale, qui permet une construction des appartenances plutôt qu'une soumission à des appartenances ». (Potvin, 2000 : 98)

Le mémoire de Legault (1990) dans le cadre duquel il tente de mesurer l'estime personnelle relative de jeunes d'origine haïtienne et québécoise, constitue une source de données intéressante en ce qui a trait aux différences d'identification entre filles et garçons. Le sentiment d'appartenance à la communauté haïtienne (« réelle ») varierait en effet selon le genre des sujets de son échantillon, les filles ayant tendance à vouloir se distancier davantage de la communauté haïtienne que les garçons. Contrairement à ceux-ci, elles ne

Therrien et Labelle ont interrogés dans une étude précédente qui pensent que « la plupart des jeunes s'identifient d'abord comme Québécois » (1993b: 30, mes italiques).

⁴⁰ En combinant l'approche actionnaliste de Touraine ainsi que l'intervention sociologique, Potvin a recueilli les discours de jeunes haïtiens dans des contextes où ils sont confrontés à des « acteurs déterminants »,

trouveraient pas dans la communauté un “modèle de référence”: «les filles s’opposent aussi au manque de discrétion qui peut parfois y régner, à la tendance à “alimenter les rumeurs”, et au fait que tous “se mêlent des affaires des autres”. Elles remettent aussi en question la tendance de leur communauté à “agir en fonction des autres” et soulignent en cela le désir qui est présent dans la représentation qu’elles se font d’elles-mêmes d’être libres, autonomes et déterminées »(p.100).

Ce qui ressort de ces deux dernières études, c'est l'importance du choix et du parcours individuel que ces jeunes privilégient pour s'insérer socialement et économiquement dans la société québécoise. Potvin souligne comment les stratégies d'insertion sur le marché du travail les entraînent à miser sur leur individualité « pour compenser leur appartenance à un groupe racisé »(Potvin, 2000 :189). Legault, pour sa part, conclut que chez les filles d'origine haïtienne:

« Ce qu’elles semblent aspirer à préserver, c’est leur distinctivité en tant que femme d’origine haïtienne, porteuse d’une certaine culture, et qui désire aussi prendre une part active dans la communauté québécoise. Cette volonté de préserver certaines de leurs caractéristiques ethniques tout en les adaptant à leurs besoins de femme répond à leurs désirs de demeurer différentes des adolescents d’origine québécoise. Cette redéfinition d’une distinctivité comme sujet d’origine haïtienne et comme femme passe par une intégration de plusieurs des valeurs qui sont valorisées dans la société québécoise» (1990:133).

b) Discours identitaires de lesbiennes (américaines ou occidentales)

«This process of defining who is a lesbian is much more than a word game. It is a collective attempt to make sense of our history, figure out our present, and strategize for our future» (Whisman, 1993: 49).

Si la notion de “lesbienne” sert à traduire et à analyser l'expérience homosexuelle des femmes en Occident, elle reste toutefois encore passablement floue pour les chercheurs comme pour les femmes qu'elle concerne. Quels sont les critères qui permettent de

soit des interlocuteurs qui peuvent être: une jeune candidate péquiste d'origine haïtienne, un représentant de la ville de Montréal, une responsable des Programmes d'accès à l'égalité, un policier, etc.

s'identifier comme "lesbienne": le désir ou le comportement érotique? l'attachement émotionnel? les allégeances politiques féministes? La signification du lesbianisme varie non seulement d'une femme à l'autre, mais a également évolué selon les époques, sous l'influence des idéologies politiques ou de conditions plus structurelles, telle la possibilité d'émancipation économique des femmes, par exemple (voir Faderman, 1991).

Je présenterai ici trois discours identitaires de lesbiennes nord-américaines: le lesbianisme politique, le lesbianisme sexuel et le lesbianisme queer. Bien que ces diverses manières de se percevoir aient émergé d'époques et de contextes politiques et sociaux différents, elles sont encore d'actualité aujourd'hui et offrent aux femmes lesbiennes plusieurs interprétations possibles à leur identification. De plus, ces discours mettent en lumière les préoccupations propres au développement et à l'affirmation d'une identité érotique lesbienne.

Le lesbianisme 'politique'

La période du lesbianisme politique qui s'étend de 1973 à 1980, selon Escoffier(1992), est celle de la prise de conscience de l'inégalité des conditions sociales, économiques, politiques, etc. des femmes. Le genre, souvent au détriment des différences de classes ou de races, comme l'ont fait remarquer les féministes de couleur (lesbiennes ou non)⁴¹, devient le point crucial des revendications identitaires féminines. Dans cet esprit, les lesbiennes sont amenées à se considérer avant tout en tant qu'acteurs politiques et, du coup, le terme "lesbienne" s'élargit puisqu'il peut être revendiqué par des femmes « pratiquant »⁴² le féminisme sans nécessairement être impliquées sexuellement avec d'autres femmes.⁴³

⁴¹ Pour un aperçu des critiques des femmes de couleurs se référer aux ouvrages de bell hooks, notamment *Ain't I a Woman : Black Women and Feminism* (1981) ou au recueil édité par Anzaldúa et Moraga : *This Bridge Called my Back : Writings by Radical Women of Color* (1983), dont certaines des collaboratrices (Audre Lorde, Cheryl Clarke, Pat Parker, etc.) ont été citées plusieurs fois dans ce travail.

⁴² Un dicton de l'époque était : « feminism is the theory, lesbianism the practice »

⁴³ Le «continuum lesbien» dont parle Adrienne Rich (1980), permet d'ailleurs d'inclure: « A range [...]of woman-identified experience; not simply the fact that a woman had or consciously desired genital sexual experience with another woman" (p.648). Toutefois, comme le souligne Silber, il reste souvent que: «lesbians are seen as the most politically progressive » (Silber, 1990 : 132).

En effet, le mouvement féministe-lesbien des années 1970 s'articule autour de la contestation de la patriarchie et de ce que Adrienne Rich (1980) qualifiera d'« hétérosexualité compulsive », soit l'institutionnalisation de l'hétérosexualité (à travers le mariage, la famille, les rôles de genre conventionnels, etc.).⁴⁴ Les femmes commencent aussi à revendiquer une féminité qui ne soit pas définie par et selon les critères des hommes (Faraday, 1981). Ainsi, le lesbianisme devient un « acte de résistance » selon Cheryl Clarke (1983). De plus, et symptomatique de l'époque, l'hétéronormativité est non seulement perçue comme un symbole de la domination-suprématie masculine, mais est associée à l'exploitation capitaliste. L'hétéronormativité constituerait le fondement reproductif de ce système, selon Pat Parker (1983), elle aussi lesbienne noire américaine.

Le lesbianisme 'sexuel'

Ce n'est qu'au début des années quatre-vingt que l'accent sur la sexualité comme élément identitaire important a refait surface dans la conceptualisation du lesbianisme par les lesbiennes elles-mêmes. On a vu naître alors, selon Richardson (1992), une « célébration du sexe » à travers les magazines, les livres, vidéos et manuels lesbiens. Cette imagerie du sexe empruntait des représentations de pratiques sexuelles aux homosexuels et mettait l'accent sur la pénétration et les jeux de pouvoir (le sadomasochisme, par exemple). Plusieurs lesbiennes-féministes y ont vu un semblant de libération sexuelle. Les lesbiennes « pro-sex », quant à elles, voient dans cette affirmation sexuelle une source d'*empowerment* et d'autonomie pour la femme, voire la continuation d'une critique de l'hétéronormativité comme le suggère Pat Califia, une des portes-parole des lesbiennes « pro-sex » : « I like S/M because it is not lady-like. It is a kind of sex that really violates all the things I was taught about being a nice little girl and keeping my dress clean » (*In Weeks*, 1985 : 208).

Ainsi, toute une période (1978-1984) est marquée par des « sex wars » : les débats entre les lesbiennes-féministes et les « sex-radicals » ou « pro-sex » sur l'importance ou la place de la pornographie, du sado-masochisme, etc. dans l'expérience lesbienne (Escoffier, 1992).

⁴⁴ En 1970, l'énoncé d'un regroupement de femmes qui se surnomment les *Radicalesbians*, illustre bien cet état d'esprit « What is a lesbian? A lesbian is the rage of all women condensed to the point of explosion » (In Plummer 1992:6).

Ces débats mettent en lumière la déssexualisation du lesbianisme opérée par la génération qui se réclamait du féminisme et qui était « primarily concerned with not having sex with men rather than with lesbian sexual practice » (Richardson, 1992 : 195).

Encore aujourd'hui, la sexualité occupe une place ambiguë dans l'identification lesbienne. Irène Demczuk, une sociologue québécoise affirme :

« Bien qu'elle soient catégorisées sur la base de leur dite orientation sexuelle, les lesbiennes sont nombreuses à ne pas considérer la sexualité comme l'élément fondateur de leur identité; c'est plutôt leur rapport amoureux avec une femme qui en constitue le point nodal. Ce qui les distingue encore une fois des gais dont la culture est plus sexualisée »(1994 : 15).

Si on se reporte à Gagnon et Simon (1973), la source d'explication de cette divergence entre gais et lesbiennes, résiderait dans la socialisation sexuelle différenciée entre hommes et femmes qui tend à rendre ces dernières « committed to romantic love and relatively untrained in sexuality » (in Ponse, 1978: p. 49). Par ailleurs, si on poursuit l'exploration de la place de la sexualité chez les lesbiennes dans la perspective constructiviste que ces auteurs ont contribué à élaborer, rien n'empêcherait les lesbiennes d'ériger leur sexualité comme un élément identitaire primordial. Or, peu l'ont fait (ou le font) comparativement aux hommes gais, par exemple. Cependant, même lorsque les lesbiennes choisissent de mettre l'emphase sur leur sexualité comme élément définissant, on peut encore se questionner sur la signification qu'elles accordent à celle-ci. Correspond-elle aux significations que les hommes gais lui assignent ? Comme le souligne Weeks, qui s'oppose ici à une notion trans-historique et trans-culturelle de l'homosexualité : « The physical acts might be similar, but the social construction of meanings around them are profoundly different » (1981 :81). On peut penser que cela pourrait s'appliquer aussi aux différences de genre. Les hommes et les femmes pourraient attribuer des significations différentes aux mêmes actes. Je pense à la citation faite plus haut de Pat Califia qui met en lumière comment le plaisir qu'elle tire à transgresser par le sado-masochisme la norme de la sexualité hétérosexuelle, provient, entre autre, du fait de pouvoir contester sa socialisation

en tant que femme. Les homosexuels qui s'adonnent à cette pratique ont sans doute d'autres explications...

*Le lesbianisme queer*⁴⁵

La nouvelle génération de lesbiennes, qui revendiquent l'étiquette « queer » ou « gay girl », selon Whisman (1993)⁴⁶, se définissent par leur alliance avec les hommes gais, les bisexuels et avec tous ceux qui ont des sexualités alternatives. L'opposition fondée sur le genre disparaît au profit d'une alliance contre l'hétéronormativité.

Après s'être écartées du mouvement de libération homosexuel -dominé par les hommes- dans les années 1970, les lesbiennes se rapprochent à nouveau des gais à la fin des années 1980. En sont responsables les échanges entre sex-radicals et gais ainsi que l'avènement du sida, selon Escoffier (1992). L'impact des lesbiennes pro-sex et les critiques des lesbiennes de couleur jouent un rôle important dans l'avènement de l'identité queer. Selon Seidman (1996), elles ont permis de démontrer l'hétérogénéité de l'expérience homosexuelle et d'exprimer les différences de classe, de race et de culture, de sexualité qui existent et cohabitent parmi les homosexuel(le)s.

Les Queer récupèrent l'esprit contestataire du mouvement de libération homosexuel pré-Stonewall⁴⁷ qui a disparu, au cours des années 1970, dans la consolidation de l'identité

⁴⁵ Le terme *queer* signifie littéralement « bizarre » et doit être compris selon Dorais(1999) comme « non-conformiste, contestataire ou dissident du sexe » (p.151).

⁴⁶ Elle le remarque dans la langue anglaise, évidemment, mais même en français, les ouvrages font de plus en plus usage de ces termes. Au Québec, Higgins et Dorais utilisent le terme « queer ». Pour celui de « gay », notons que les Français ont adopté l'orthographe anglaise (d'un terme qui provient du français...); alors que les québécois utilisent « gai(e) ». Dans le quotidien par contre, parmi les gens qui ont à se définir ou s'attribuer des étiquettes, je ne suis pas certaine que ces appellations se soient substituées à celle de « lesbienne » en français. Doit-on s'attendre à une substitution des mots « queer » ou « gaie » au détriment de « lesbienne » ? Notons que le Regroupement des organisations pour jeunes gais et lesbiennes du Québec (REJAQ) utilise pour sa part, celui de « allosexuel ».

⁴⁷ Les émeutes de Stonewall, constituons, rappelons-le, la quintessence du mouvement de libération gai. Celui-ci avait émergé dans les années 1960, en réaction à l'attitude trop accommodante (« accomodationist ») des homosexuels des années 1950 qui prônaient une intégration à la société majoritaire (Voir Epstein, 1987 pour un portrait des différents paradigmes et mouvements gais aux États-Unis; pour le contexte québécois, voir *De la clandestinité à l'affirmation. Pour une histoire de la communauté gaie montréalaise*, de l'anthropologue Ross Higgins (1999)).

gaie et lesbienne en tant que statuts minoritaires. En effet, les homosexuels ont érigé leur identité et leurs communautés sur le modèle des minorités ethniques (Altman, 1971; Epstein, 1987), et légitimé leurs revendications en réifiant la catégorie “homosexuelle” : en mettant de l’avant leur différence *essentielle* gaie. Or, réclamer une identité queer, c’est signifier la non-pertinence des catégories homosexuelles ou hétérosexuelles qui perpétuent l’hétérosexisme, comme le dit Chamberland lorsqu’elle résume la pensée de Fuss et Butler : « Les catégories identitaires sont l’instrument du régime de régulation sociale, que ce soit comme catégories normalisatrices ou comme point de ralliement pour une contestation en vue de se libérer de l’oppression » (1997 : 13). Les Queer veulent également souligner la fluidité des pratiques et des allégeances identitaires: « Queers defines itself by its difference from hegemonic ideologies of gender and sexuality » (Weston 1993 : 348).

Conclusion

On pourrait donc s’attendre à ce que les participantes à ma recherche se réfèrent aux différentes significations identitaires proposées par les différentes générations de lesbiennes. Par ailleurs, il sera important d’accueillir les différentes définitions que me proposeront mes informatrices. On conclura donc ce survol des différentes significations identitaires comme le fait Whisman, en s’ouvrant à la diversité de l’expérience et de l’identification:

«In the end, a lesbian must simply be any woman who calls herself one, understanding that we place ourselves within that category, drawing and redrawing the boundaries in ever-shifting ways. For there is no essential and timeless lesbian, but instead lesbians who, by creating our lives day by day, widen the range of possibilities» (Whisman, 1993: 60)

Quant à l’identité ethnique, il reste à voir où se situent les participantes parmi les identifications possibles. Existe-t-il également chez elles une mouvance identitaire entre différentes attaches (passer de “Haïtien-qubécois” à “Québécois d’origine haïtienne”, par exemple), ou dans quels contextes prime l’identification noire?, haïtienne? ou québécoise?

Chapitre 5

Identité ethnique

Dans ce chapitre, nous verrons comment les participantes de mon étude se réclament de l'origine haïtienne ainsi que les significations et les enjeux que cette identification représentent pour elles. Je cernerai les éléments à partir desquels ces femmes construisent leur identité ethnique, les formes que prend cette dernière ainsi que ses modes d'expression.

On verra que l'identification ethnique de ces femmes s'articule autour d'éléments et de référents qui émergent de différents *contextes de relations* dont je parlerai également en termes de *terrains de négociations* identitaires. Bien qu'inter-reliés, je les aborderai ici de façon séparée. Il s'agit principalement de Haïti et des Haïtiens ainsi que du Québec et des Québécois. Pour cerner l'identification ethnique des participantes, j'ai puisé dans les propos qu'elles tiennent sur les autres Haïtiens et les autres Québécois. J'ai également confronté ces propos aux réponses qu'elles m'ont données aux questions qui les invitaient plus directement à décrire ou à définir leur identité haïtienne ou québécoise.

Il reste difficile de cerner le sentiment d'appartenance ethnique des répondantes, celui-ci variant selon les contextes et selon les thèmes qu'elles abordent durant l'entrevue. Et cela d'autant plus, comme on le verra en conclusion, que les femmes de cette étude aiment à se définir dans la fluidité des attaches et qu'elles préfèrent éviter de se catégoriser.

I. Haïti et les Haïtiens

Toutes les participantes ont une grande facilité, voire une grande fierté, à se déclarer « d'origine haïtienne ». C'est aussi le cas de celles qui sont issues de couples mixtes (Jinxi, Maude, Allison, France) peu importe qu'elles soient nées en Haïti (comme Maude, Myriam, Kathya, Michelle) ou au Québec (comme Marie, Lodie, Allison, Anne, France)⁴⁸. C'est même malgré soi que l'on se considère « d'origine haïtienne », comme l'exemplifie Marie qui dit avoir « honte de [sa] race ». Tout se passe comme si la “culture” avait pris

⁴⁸ Rappelons que seule Michelle est considérée comme étant de première génération puisque les autres femmes nées en Haïti sont arrivées ici en bas âge et ont été scolarisées au Québec.

possession d'elles à travers la naissance (le sang) et la socialisation (la famille), qui sont les principales sources de transmission de l'haïtianité qu'elles invoquent.

La perception de leur attache identitaire ethnique s'articule donc, implicitement ou explicitement, autour de la notion de culture. C'est en me décrivant les valeurs, les habitudes et les modes de vie d'Haïtiens qu'elles considèrent «typiques» qu'elles définissent le contenu et les contours de cette culture. On verra comment elles se démarquent de ceux-ci, et du même coup de la culture haïtienne, mais voyons d'abord ce qui les y relie.

5.1 La culture haïtienne

Les principaux référents identitaires qui représentent et octroient la culture haïtienne selon mes interlocutrices sont Haïti, source de la culture, et leur famille, lieu de transmission de cette culture. La socialisation familiale est perçue comme le pendant empirique de ce que Haïti représente pour elles au plan symbolique.

a) Haïti comme essence de la culture ?

Le référent de la pureté des traditions et de la culture est toujours Haïti. Cette équation entre pays ancestral et essence de la culture est sous-entendue par Michelle lorsque parlant de sa fille qu'elle n'a pourtant pas éduquée « de manière très conventionnelle pour une Haïtienne », elle ajoute :

Michelle : «J'suis sûre que ma fille est à 300% Haïtienne »

S : « à 300% ?! »

M: « 300% Haïtienne [rire] oui parce qu'elle a tellement les façons de faire d'une Haïtienne comme si elle avait, comme si elle était née en Haïti là ».

Le fait d'être née en Haïti (c'est le cas de quatre d'entre les participantes), d'y avoir vécu ou d'avoir de la famille sur place permet à toutes sauf Maude, Marie et Jinxi, d'ériger le pays d'origine en référent identitaire important. Même la difficile expérience du retour en visite, où elles ont été confrontées à la réalité culturelle et structurelle du pays, n'empêche pas pour autant l'identification. Le cas le plus flagrant est celui de Lodie revenue pourtant à Montréal au bout d'une semaine au lieu de rester en Haïti un mois comme c'était prévu :

Lodie : « J'ai eu de la misère à m'adapter donc je suis partie. Maintenant je retournerai en Haïti. C'est un peu ça la différence des mentalités, puis c'est un peu ça la culture, c'est là-dedans que j'ai été élevée, puis bon, c'est pour ça que je m'identifie plus comme Haïtienne que Québécoise, je suis née au Québec, oui c'est vrai, je m'en fous, j'ai la citoyenneté, [mais] je suis Haïtienne »

À l'instar de Lodie, plusieurs des participantes se sentent liées au pays, enracinées dans l'essence de « sa » culture, bien qu'elles aient conscience qu'elles ont peu en commun avec les Haïtiens de là-bas (incluant les membres de leur famille) et leur réalité quotidienne. Haïti reste le berceau de leur culture. Une culture qu'elles aspirent à redécouvrir, comme c'est le cas de Lodie ou qui leur déplaît ou leur fait peur comme pour les deux plus jeunes participantes. Une culture qu'elles peuvent critiquer aussi, mais pas nécessairement juger, comme le souligne Maude: «il y a bien des affaires que je n'acceptais pas du tout, qui m'ont choquée beaucoup là, mais [...] c'est leur manière de vivre, fait que, tu n'as pas, je n'ai pas à juger».

L'idée que la pureté de la culture réside en Haïti est accentuée par le fait que ses habitants repèrent instantanément les participantes, ne les considérant pas comme de *vraies* Haïtiennes. La langue créole qu'elles parlent avec un accent trop français ou trop québécois, leur allure vestimentaire ou simplement, comme l'exprime Myriam, leur «fraîcheur» d'étrangère, leur servent d'indices

Haïti : rêve et réalité

Si les répondantes se lient à leur pays d'origine de manière idéale en y inscrivant la source de leur culture, l'intérêt qu'elles lui portent est variable dans les faits. Les événements politiques semblent en intéresser quelques-unes et en laisser d'autres indifférentes. Le désintérêt manifesté vis-à-vis du pays peut révéler une réelle indifférence, comme dans le cas de Marie qui m'avoue avant notre entrevue : « C'est drôle, mais je pense que 95% des gens en savent plus que moi sur Haïti ». Il peut, à l'opposé, provenir de l'attachement au pays comme dans le cas de Myriam, qui ne s'attarde pas sur ce qui s'y passe parce que, dit-elle: « Ce n'est pas que je ne sois pas intéressée mais ça me blesse pour rien ».

De plus, aucune ne semble avoir le projet de retourner en Haïti, pour y vivre ou même pour y passer des vacances. Leurs raisons tournent autour de la situation économique et politique du pays. France, par exemple, affirme qu'elle a « mis une croix sur ce pays » depuis le coup d'État de 1991. Par ailleurs, elle garde en elle ses souvenirs d'adolescence et déclare mélancoliquement : « C'est Haïti dans tous mes rêves, s'il y avait pas eu tout ce bordel en Haïti, je ne serais probablement pas ici ». Myriam abonde dans le même sens:

Myriam: « Si Haïti aurait été correct, je pense que j'aurais vécu en Haïti;
S : Correct? Qu'est-ce que tu veux dire?;
Myriam : Si ça fonctionnait bien comme un pays, si tout fonctionnait bien comme il le faut, si on pouvait vivre en sécurité ou quoique ce soit, c'est sûr qu'il y aurait beaucoup d'Haïtiens qui ne seraient pas ici, ah! c'est sûr, ça c'est sûr[...] la classe moyenne, s'ils avaient le choix de retourner, si Haïti était plus propre [...] je pense qu'ils seraient retournés tu comprends? »

Elles reconnaissent toutes cependant qu'un retour au pays exigerait une adaptation de leur part. Même Kathya qui y a vécu jusqu'à l'âge de 11 ans, admet qu'elle serait une « étrangère rendue là-bas ». Cela, bien qu'elle considère Haïti comme *son* pays: « Je ne suis pas une Québécoise qui va passer ses vacances, si je vais là c'est là d'où je viens, c'est des gens qui me sont reliés de sang» .

Si Haïti constitue un référent identitaire important pour les participantes, il est toute fois bordé par les limites de l'idéal: c'est dans l'idée de la culture plutôt que dans les faits qu'elles peuvent y trouver les sources de leur propre culture. En effet, le rapport émotif au pays se transforme en regard objectif et critique lorsque Haïti devient une entité sociale et politique plutôt qu'un référent purement symbolique.

b) La famille : Comme lieu de socialisation et comme élément de culture

La famille est l'autre pierre angulaire de l'identification à la culture haïtienne des participantes puisqu'elle est considérée à la fois comme le lieu de la transmission de la culture et constitue en elle-même un élément culturel.

Famille et transmission de la culture

Pour justifier leur origine haïtienne, toutes les dix répondantes rapportent avoir été élevées dans la « sauce » (selon le terme de Jinxi) haïtienne ou avoir été socialisées « à l'haïtienne », selon les règles, valeurs et attentes de leurs parents⁴⁹.

Les règles familiales, appliquées à des degrés divers, comprennent la défense d'inviter des amis à la maison, par exemple ou d'avoir un petit copain avant un certain âge. L'importance de la religion, le respect des adultes et des personnes âgées, l'endogamie et la discrétion, sont des valeurs qui leur ont été transmises de manière plus ou moins implicite. Le partage et le soutien sont d'autres valeurs importantes que les participantes estiment avoir reçues. Michelle et Anne expliquent aussi comment leurs parents les ont instruites et armées, par rapport à la discrimination raciale. Anne raconte « Dans les régions en tant que minorité visible, c'était pas évident, mais [...] mes parents m'ont bien *drivée* en me disant que ces problèmes d'exclusion là, c'était pas mon problème à moi, c'était le leur, puis à partir de ce moment là [...] tu as plus de facilité à conjuguer avec ça ».

Parmi les cinq participantes ayant grandi avec des frères, seulement deux m'ont fait part des privilèges accordés à ceux-ci, et ce, à ma demande. Si elles l'ont subie, comme d'autres enfants d'origine immigrée ou non, la socialisation différenciée selon le genre, ne semble pas les avoir marquées outre mesure. Allison dit même qu'elle et ses sœurs étaient avantagées en tant que filles par sa mère « flyée » et « féministe » alors que sa grand-mère persistait à favoriser son frère.

⁴⁹ Ou des gens qui les ont élevées : en l'occurrence, ses sœurs dans le cas de Myriam, sa grand-mère et sa mère dans le cas de Allison, ses tantes puis par la suite son père et sa belle mère dans le cas de Kathya. Dans le cas de Marie, Jinxi, France et Michelle, leur père était plus ou moins présent ou carrément absent du processus de socialisation.

Une éducation atypique

Dans l'ensemble, les participantes soulignent les aspects typiquement haïtiens de leur socialisation, en les opposant souvent à celle des Québécois de leur âge. Cependant, plusieurs insistent également sur les aspects « non-traditionnels » de leur éducation. Ainsi, pour Myriam, sa mère « moderne » a « fait l'équilibre entre ici et Haïti ». Afin de faciliter l'« intégration » de leurs enfants à la société québécoise, d'autres parents ont écarté volontairement la transmission de certains aspects considérés « typiques » de la culture haïtienne par les participantes.

C'est par exemple le cas de la langue créole. En effet, seulement quatre des dix répondantes disent parler couramment le créole (Lodie, Myriam, France, Michelle). Jinxi, Allison et Maude disent pouvoir le parler un peu (se débrouiller) et Marie, Anne et Kathya, le comprendre. Kathya et Maude ont comme première langue le créole, cependant leurs parents ont refusé qu'elles utilisent cette langue dès leur arrivée au Québec même s'ils parlaient le créole entre eux. Kathya explique : « Moi dans mon temps, pour beaucoup de familles haïtiennes, c'était une question de survie [...] maintenant on sait que c'est pas nécessairement le cas ». En effet, si la langue créole a connu un regain de popularité culturelle récemment, c'est le français, qui était la langue d'intégration selon les Haïtiens de la première génération (Dejean, 1978; Ledoyen, 1992; Therrien, 1993; etc.).

Les répondantes considèrent le vodou comme un élément de la culture traditionnelle haïtienne. Cependant, il a été évacué de l'éducation de toutes les participantes. Selon Myriam, sa mère aurait refusé de le « transporter » au Québec :

«Ma mère ne nous a pas donné cette éducation typiquement haïtienne[...]le vodou, la façon arrogante de parler tu comprends? »
« [...]Tu es venu dans un pays étranger [rire] c'est pour avoir une meilleure vie, laisse ce qui est en Haïti en Haïti, tu comprends? Il y a des petites choses que c'est pas nécessaire de transporter ».

Attentes et orientations des parents

L'influence de la famille et de ses opinions sur le parcours individuel de ses membres constitue en lui-même un « élément » de culture propre aux Haïtiens ou aux immigrants, selon les participantes. Les attentes des parents et les projets identitaires qu'ils avaient pour leurs filles se sont manifestés surtout par l'importance que ceux-ci accordaient à leur réussite scolaire et à leur choix de carrière. Ceci justifia en retour la sévérité de certaines règles du quotidien.

Au-delà des parents, l'impact de la famille élargie (tantes, cousines, etc.) sur les parcours individuels est aussi à souligner. On retrouve l'influence de celle-ci notamment dans le cas de Myriam qui parle de sa famille élargie en termes de « communauté » : « Lorsqu'il arrive quelque chose dans la famille, tout le monde se sent concerné », me dit-elle, et cela justifie que les uns se mêlent de la vie des autres. Dans son cas, le procès critique des membres de la famille est même ritualisé, il a lieu la veille du jour de l'an. Et si le comportement d'un des membres porte atteinte au « respect de la famille », celle-ci « exige que tu changes si tu veux rester en contact avec elle ». C'est pour cela que Myriam affirme ne pas faire « trop de conneries, de bêtises dans cette famille là » : « tu imagines toute cette communauté là [qui ne] veut plus te parler? c'est quelque chose, tu sens un vide ».

Il semble donc que, comme l'exprime France : « Il [faillit] avoir une bonne colonne vertébrale pour contrer les familles haïtiennes ». D'aucunes maintiennent même volontairement une certaine distance entre elles et leur famille. Lodie, dont la mère battait certains de ses enfants, elle incluse, affirme même : « Dans la mentalité haïtienne on a le devoir d'aimer ses parents, je sais même pas si je les aime ».

À l'autre extrême, on retrouve Marie qui raconte ne pas avoir beaucoup d'amis et affirme que sa mère et sa marraine avec qui elle habite, sont les personnes les plus proches d'elle en ce moment. Or, elle n'aborde jamais le sujet de sa « vie privée » avec elles, incluant ses questionnements au sujet de l'homosexualité qui sont pourtant une source de préoccupations majeure actuellement. Plusieurs participantes ont ainsi des rapports

ambigus avec leur famille, et leur homosexualité n'est pas étrangère à cette situation. On reviendra sur ce sujet dans le prochain chapitre.

Il semble de plus que la conduite parentale et celle de la famille élargie soient soumises à une certaine surveillance communautaire, à l'instar d'autres groupes d'origine immigrée comme nous l'avons vu dans le premier chapitre ⁵⁰. Au-delà de la communauté d'origine s'exercent également les influences de la société majoritaire sur les exigences et attitudes des parents (réussite scolaire, par exemple ou refus de transmettre certaines pratiques pour faciliter l'« intégration » de leurs enfants).

5.2 Articulation et manifestation de l'identité haïtienne

5.2.1 Les Haïtiens « typiques »

Certaines participantes qualifient de « mentalité » l'ensemble de traits qui seraient propres aux Haïtiens typiques, qu'ils résident en Haïti ou au Québec. Parmi ces traits, il y a notamment le fait de pratiquer une religion (catholique ou protestante) et/ou d'avoir des superstitions vodou. Les participantes signalent également l'inégalité des rapports hommes-femmes (le machisme) et celle qui existe entre générations (le fait que l'adulte ait toujours raison, où que l'on doive aimer ses parents, etc.). Elles notent aussi l'importance de la famille (« La famille vient avant le désir » (Jinxi)), le besoin de l'approbation des parents (commun, par ailleurs, à tous les « ethniques »), l'apparence et le bavardage, voire la surveillance communautaire, ainsi que la fermeture du groupe ethnique sur lui-même qui favorise les relations endogames et qui persiste à « manger haïtien » et à se « ghéttoïser » dans certains quartiers. L'homophobie, les hommes volages, les femmes « pas libérées » et « soumises », les tabous tels les sujets de la sexualité ou du décès sont aussi d'autres éléments caractéristiques qu'elles mentionnent à propos des modes de pensée et de faire des Haïtiens « typiques ».

⁵⁰ Et ce point sera développé plus amplement dans le prochain chapitre

Si les répondantes de cette recherche se montrent très critiques à l'égard des éléments de culture et modes de vie qu'elles considèrent comme «typiques» et propres aux membres de la communauté, notons que ces éléments sont également remis en cause par un grand nombre de jeunes adolescents d'origine haïtienne, et notamment par les filles, qui formulent les critiques les plus sévères vis à vis du machisme et du réseau communautaire (Legault, 1990). Dans le cas des participantes à cette étude, elles signalent en particulier l'importance démesurée de la discrétion et l'homophobie.

La discrétion est reliée au respect dû aux adultes et à la famille. Poussée à l'extrême, elle conduit, dans leur cas, au mensonge et à la nécessité de cacher leur homosexualité. On constatera dans le chapitre suivant comment la notion de discrétion affecte les participantes aux plans de l'acceptation personnelle et de la revendication publique de leur lesbianisme.

L'homophobie des parents s'appuie souvent sur des principes religieux et se transmet via des commentaires anodins du type « Les homosexuels s'en vont tous en enfer », que Marie, petite, entendait répéter par sa mère et sa grand-mère. «À un moment donné je me demandais vraiment si j'allais pas aller en enfer, dans le temps où ce que j'y croyais, et puis j'ai arrêté de croire à l'enfer, puis j'ai même arrêté de croire en Dieu » raconte-t-elle.

Les participantes dressent un portrait très conservateur des « vrais » Haïtiens et des pratiques et valeurs qui sont sensées les caractériser. De plus, elles semblent étendre cette caractéristique à la communauté haïtienne montréalaise. Tout se passe comme si, implicitement, elles concevaient que la communauté haïtienne était constituée des Haïtiens les plus typiques. Or, à travers leurs discours, se profile aussi une autre image des Haïtiens. Des membres de leurs familles, des amis, des religieux, « typiques » à plusieurs égards (valeurs, mode de vie, idéologies, etc.) démentent sous d'autres aspects les commentaires généralisateurs qu'elles tiennent sur les Haïtiens. Par exemple, Michelle va aux *drag queens* avec sa meilleure copine et son mari, tous deux Haïtiens et celui-ci témoin de Jéhovah de surcroît. Son lesbianisme a aussi été accepté par son prêtre et sa propre sœur qui est nonne. Marie et Allison racontent que leurs grand-mère et marraine respectives

ont fait des remarques anti-homophobes en réagissant à des propos d'homosexuels vus à la télévision.

Bien que les répondantes parlent souvent indifféremment des Haïtiens du Québec et de ceux d'Haïti ou d'ailleurs (leur famille est dispersée et compte souvent des membres aux États-Unis), elles identifient, par contre, les impacts de la vie au Québec sur la manière d'être Haïtien. Trois d'entre les participantes m'ont par exemple mentionné l'impact du *coming out* d'une personnalité québécoise (le présentateur Daniel Pinard) sur l'opinion de leurs parents concernant l'homosexualité⁵¹. L'éducation atypique qu'elles ont reçue à certains égards, l'influence d'idéologies comme le féminisme sur leurs mères ou l'ouverture à l'homosexualité de certains d'entre leurs proches en témoignent. Ces attitudes, en partie dues à une volonté d'intégration, aboutiraient à l'acquisition de « nouvelles valeurs » propres au milieu québécois (Meintel et LeGall, 1995 : 14).

Je remarque donc que mes répondantes développent deux types de discours sur les Haïtiens. Le premier est un discours généralisateur qui les inscrit dans une catégorie, voire une communauté, homogène et « traditionnelle » inévitablement influencée par les idéologies et valeurs typiques. Le second discours est plus circonstancié – plus spontané aussi, moins construit – et se fonde sur des Haïtiens qu'elles connaissent et qu'elles fréquentent. Il permet de faire ressortir qu'il y a plusieurs « types » d'Haïtiens. Qu'elles se considèrent elles-mêmes Haïtiennes ou « d'origine haïtienne », prouve bien qu'elles sont conscientes de la diversité des formes que peut prendre l'expérience de l'attache identitaire haïtienne.

5.2.2 Des Haïtiennes «atypiques»...

Comme mes répondantes se disent « atypiques », il semble intéressant de faire ressortir les traits qui, d'après elles, les distinguent des autres Haïtiens. Trois thèmes seront explorés:

⁵¹ Par ailleurs, si leur perception de l'homosexualité peut être modifiée par l'influence des médias québécois, le désir de discrétion dans leur propre communauté semble persister, comme on le verra dans le prochain chapitre.

le conformisme religieux; le conformisme du genre ; et les modes d'expression, dont le rapport à la communauté. Cette analyse mettra en lumière les aspects culturels dont elles se détachent, qu'elles rejettent ou qu'elles réinterprètent tout en revendiquant leur origine haïtienne.

a) Le conformisme religieux

Sans dénigrer la pratique des autres et tout en respectant la foi de leurs proches, la majorité des répondantes restent plutôt indifférentes à la religion en général. À l'exception de Michelle qui se dit chrétienne et pratiquante, toutes affirment avoir délaissé la pratique de la religion de leurs parents (en l'occurrence, le catholicisme pour toutes sauf Maude dont la mère est témoin de Jéhovah). Dans le cas de Jinxi et de Maude (les deux plus jeunes participantes) le rejet de la religion de leurs parents passe par l'édification de leur propre système de croyances. En effet, elles disent s'être bricolées une «philosophie de vie» à partir de leur expérience. Ainsi, Jinxi s'est «formée une autre mentalité» en réaction à la mentalité haïtienne, «qui dit que le bien et le mal n'existent pas». La philosophie de vie de Maude, consiste à penser que «nécessairement tous les gens ne sont que de passage, il n'y a rien qui reste, il n'y a rien qui est permanent [...] tout est en mouvement». On verra comment ces « philosophies de vie » permettent à la fois de justifier leurs parcours de lesbiennes et d'Haïtiennes atypiques.

Car c'est justement les aspects de la religion qui caractérisent, selon les participantes, la « mentalité» des Haïtiens «typiques», qui motivent leur désintérêt ou leur rejet du phénomène religieux et, notamment, une vision du monde hostile à la différence qui incline à porter des jugements sur autrui ainsi que le conformisme à des règles établies.

b) Les femmes haïtiennes ou le conformisme du genre

Les traits attribués aux femmes qualifiées d'« Haïtiennes haïtiennes », d'Haïtiennes « typiques » ou « politically correct » permettent à mes interlocutrices de se démarquer de la norme féminine en vigueur:

Anne : «[une fille haïtienne modèle ou "politically correct"-ce qui est équivalent, selon elle] C'est quelqu'un déjà de toujours bien mis, en apparence, puis de mentalité assez...je pense qu'il y aurait pas mal de judéo-chrétiens là-dedans, plein de règles établies là, comme pas d'homosexualité là, les filles ça boit pas, ça fume pas la cigarette dans la rue [...] »

Outre la religion, les attitudes (fermeture, snobisme) et l'apparence, Anne invoque, comme certaines autres des femmes interviewées, le critère de l'hétérosexualité. Par ailleurs, certaines des participantes se distinguent même des Haïtiennes qui sont homosexuelles. C'est le cas de France, qui dit ne pas être séduite « mentalement » par celles-ci, bien qu'elle les trouve «érotiquement appétissante»:

France : « Je n'aime pas la mentalité des femmes [lesbiennes] haïtiennes
S : Ah! non? Pourquoi?

France : Elles ne sont pas libérées en tant que tel à quelque part [...] Elles ont trop dans la tête une façon...c'est encore tout le contexte culturel aussi... elles arrivent difficilement à s'affranchir de certains rôles, voyez-vous ? [...] Elles sont plus jalouses, elles te surveillent plus, font des scandales pour un oui ou pour un non ».

Ce qui caractériserait aussi les femmes haïtiennes, et la culture haïtienne plus généralement, c'est la pratique du bavardage. Les propos de Jinxi permettent de constater l'impact de cette attitude-habitude sur leurs comportements en tant que lesbiennes. Elle parle ici du fait qu'elle ne puisse pas être ouvertement gaie dans la rue :

Jinxi : « Je suis pas à l'aise pour la simple raison que j'ai peur que genre une tante ou une amie de la famille me voit dans la rue, parce que les Haïtiens sont très, ils sont très *blablabla* tu sais?[...]si tu veux vraiment que quelque chose soit su, tu parles à une Haïtienne d'au moins quarante-cinquante ans, là tu es sûr que toutes tes choses vont être dites ».

Les femmes de l'entourage familial

Questionnées sur les figures de femmes qui sont plus proches d'elles (mères, tantes, marraines, grand-mères ayant participé à leur socialisation) les participantes livrent une toute autre description des femmes haïtiennes. Ce sont des femmes fortes qui ont élevé

leurs enfants, souvent seules ou du moins, sans figure paternelle, dans le cas de plusieurs (Jinxi, Marie, Maude, Allison, France) et qui dirigent la famille. Même lorsque le père est présent, elles ont un pouvoir décisionnel tacite selon Myriam :

Myriam : « Les personnes qui dirigent la famille ce sont les femmes, les hommes n'ont rien à dire, lorsque les femmes décident quelque chose, tout le monde suit, tu comprends? Les maris suivent [rire] les enfants suivent [...] La famille ça a toujours été les femmes, ce sont elles qui prennent toutes les décisions de la famille, tu comprends? ».

J'ai pu remarquer que celles m'ayant parlé plus amplement de leurs mères, s'en démarquent aux plans psychologique et idéologique ainsi que dans leurs désirs et aspirations familiales et professionnelles. Ce qui n'empêche pas qu'elles puissent admirer certaines de leurs qualités (leur calme, leur « ouverture », etc.).

Le modèle de la femme haïtienne

Bien qu'elles reconnaissent l'importance de l'investissement de leur mère ou des femmes haïtiennes en général tant dans la socialisation des enfants que dans la tenue du foyer, les répondantes ne valorisent pas ce modèle de femme pour autant :

S : « [...]Est-ce que tu as quelqu'un qui est un modèle pour toi ?

Marie : Un modèle, *boy* ! [...]Bien c'est un peu méchant ce que je vais dire, mais j'ai tendance un peu à voir ma mère comme un modèle à ne pas suivre

S : O.k.?

Marie : Parce que ma mère, elle a fait des emplois un peu moches si on veut puis aussi elle a été sur l'aide sociale, des choses comme ça puis elle a eu des enfants puis elle ne travaillait pas alors que les autres mères elles ont des enfants puis elles travaillent ».

Elles refusent de reproduire ce « rôle » de femme haïtienne et savent qu'elles ont d'autres issues:

Maude : « [...]c'est comme ma tante qui me dit "Il faut que tu saches bien cuisiner, il faut que tu saches coudre" tu sais là! c'est comme "Il faut que tu saches tenir une maison", c'est comme, oui o.k. c'est *cool* mais...tu sais?! c'est comme je peux faire faire ça ailleurs »

Ce rôle ne coïncide pas non plus avec la manière dont elles se projettent dans l'avenir (en termes de carrière, par exemple) et ce, même si elles ont l'espoir de fonder une famille :

Jinxi: «Dans toute ma vie c'est ça qui m'a manqué, la vie de famille, c'est ça que j'aimerais vraiment avoir...ça m'a manqué, tu sais ? je sais pas, rentrer chez toi puis avoir une femme qui t'attend [inaudible]

S : [rire]...Mais toi tu aimerais pas ça être la femme qui s'occupe de la maison?;

Jinxi : Nooooooooon!, non, non! [rire];

S : Mais tu aimerais ça qu'il y en ait une qui le fasse, c'est ça?! [rire];

Jinxi : On aura une bonne, on aura une bonne! ».

D'ailleurs, Michelle et Anne, qui ont déjà fait l'expérience de la maternité n'ont pas reproduit le rôle typique de la mère haïtienne, malgré les reproches de leur entourage qui s'en indignait. Les participantes sont toutes très conscientes de l'inégalité des rapports hommes-femmes au sein de la culture haïtienne et du rôle qui revient à la femme. Cette prise de conscience les amène à revendiquer des positions féministes d'émancipation, de respect et d'autonomie.

c) Modes d'expression

Contrairement à leur orientation sexuelle, les participantes ne peuvent, à l'exception de Allison, choisir de dévoiler ou non leur origine immigrée, puisque la couleur de leur peau la dévoile. Par ailleurs, elles peuvent décider d'indiquer leur affiliation identitaire haïtienne de plusieurs façons.

Selon les répondantes, les marqueurs susceptibles d'affirmer l'identité haïtienne équivalent aux manières d'être et de faire qu'elles attribuent aux Haïtiens « typiques ». Or, selon ces critères aucune des participantes ne manifeste publiquement l'identité haïtienne de manière soutenue. En effet, aucune n'a élu domicile dans un quartier typiquement haïtien et, si la moitié d'entre elles savent parler le créole, elles ne l'utilisent pas fréquemment et ce, même dans leurs rapports avec d'autres Haïtiens. Il semble qu'aucune ne mange « à l'haïtienne » quotidiennement, bien qu'elles apprécient la gastronomie de leur pays d'origine. Si la plupart ne mentionne pas d'intérêt particulier pour la musique et les groupes haïtiens,

quelques unes me font part de leur plaisir à écouter de la musique haïtienne, mais encore une fois, il ne s'agit pas de la seule sorte de musique qu'elles écoutent et, à l'exception de Kathya, de la musique qu'elles préfèrent.

Non seulement les répondantes ne se conduisent-elles pas en fonction des ces critères « typiques », mais elles le font parfois consciemment, comme dans le cas de Michelle qui se fait un point d'honneur à provoquer ses consœurs haïtiennes : « ...si c'est des Haïtiennes que j'invite chez moi là, je suis catégorique, je ne fais pas de bouffe haïtienne [rire]ils mangent ça tous les jours tu sais ? ! c'est comme "Mangez autre chose !" tu sais ? ! ».

Rapport à la communauté haïtienne

Toutes les femmes interviewées soulignent systématiquement leur distance par rapport à la communauté haïtienne. Elles diront, par exemple, qu'elles ne sont pas « attirées par ça » (Maude), que « ça » ne les « intéresse pas » (Myriam), qu'elles n'en n'ont pas « besoin » (Kathya), ou qu'elles « haïssent la ghéttoïsation » (Michelle). Or, dans les faits, elles ne vivent pas isolées des Haïtiens, ni à Montréal ni au niveau transnational que ce soit aux E.U., au Canada ou en Haïti. Mais il s'agit de contacts avec des membres de leurs familles et les répondantes ne considèrent pas les rapports familiaux comme des rapports communautaires. Bien davantage encore, elles différencient généralement leur famille de la communauté, soit à cause de sa localisation géographique (résidence dans un quartier Blanc), soit de par ses caractéristiques particulières (famille « célèbre », famille « moins barbare », etc.)⁵². Outre leur famille, les répondantes ont également toutes des amies haïtiennes avec qui elles sont plus ou moins en contact.

Au-delà de ces relations, les médias et l'Internet leur permettent de rester en contact avec d'autres Haïtiens. France est, par exemple, impliquée dans une organisation s'occupant de la généalogie de Saint-Domingue qui lui permet d'être liée à toute une communauté haïtienne transnationale. Kathya, révèle la proximité qu'elle ressent envers les Haïtiens

⁵² Et ce, bien qu'au plan individuel, elles attribuent souvent aux membres de leur famille les traits qu'elles estiment caractéristiques des membres de la communauté haïtienne.

d'Haïti en lisant des journaux haïtiens et en se tenant au courant des derniers développements politiques et sociaux.

Seule Michelle dit participer à des spectacles organisées par la « communauté » haïtienne et ce, uniquement quand on insiste et qu'on lui demande d'y aller en tant qu'artiste. Par ailleurs, d'autres répondantes révèlent aussi leur participation à des fêtes (baptêmes, mariages, fête des morts) « typiquement » haïtiennes, alors qu'elles affirment ne pas avoir de contacts communautaires. Il semble donc que la vie associative ait beaucoup d'importance dans la manière dont elles se représentent la communauté. Celles qui s'étendent davantage sur le sujet de la communauté haïtienne disent qu'il s'agit d'une communauté fermée sur elle-même («ghettoïsée») qui ne s'adapte pas à la société québécoise (qui persiste à « manger haïtien », à « faire le vodou », etc.) et qui favorise les relations endogames. De plus, selon France, il s'agirait d'une communauté mal organisée, dont les membres divisés par des disparités de classes (les intellectuels versus les employés de manufactures) sont peu solidaires. On m'a aussi mentionné que les variantes de couleurs de peau seraient également la source de divisions au sein de la communauté. Bref, toutes ensemble, les interviewées dressent un portrait socio-démographique du groupe à l'image de celui que l'on retrouve dans les études sur la communauté haïtienne montréalaise décrites dans le quatrième chapitre.

Ce n'est donc pas tant à cause de leur absence de participation que les répondantes ne se sentent pas appartenir à la communauté haïtienne (puisque qu'elles entretiennent des contacts qu'on pourrait considérer comme communautaires), mais par le fait qu'elles refusent de se reconnaître en ses membres. Et cette non-reconnaissance est réciproque. Il semble en effet que les critiques qui leur ont été adressées par des Haïtiens à propos de leurs comportements et modes de vie, soient venues renforcer ce sentiment de non-appartenance. Anne rapporte comment elle s'est fait « harceler » par une femme qui l'accusait de ne pas être une « vraie Haïtienne » :

Anne : « Parce que j'ai aucun christie d'accent, je parle québécois tu sais? je parle joual puis je suis née à Sept-îles...puis je ne danse pas le compas...la seule affaire c'est que je bois du *barbencour* une fois de

temps en temps [rire] c'est la seule affaire » [...] "Ouais mais t'es pas une vraie! ", "B'en non peut-être que non, je le sais pas? tu sais!"»

:

Marie : « Quand on n'est pas assez Haïtien, genre si on a un accent québécois ou qu'on n'écoute pas telle musique des choses comme ça ou qu'on n'a pas telle attitude ou qu'on ne sort pas avec telle personne on est comme, on est un traître, on n'est pas un vrai Haïtien, on a honte de sa race et puis...mais même que certains Québécois voient ça de même aussi »

Témoin le plus saillant, la couleur de la peau représente également un facteur d'appartenance ou de non-appartenance au sein de la communauté⁵³. Être Blanche ou avoir le teint pâle peut aussi empêcher l'accès à l'étiquette de "vraie" Haïtienne: « Si t'as pas la couleur, ça marche pas », m'explique Allison. Pourtant, elle me raconte qu'elle a été élevée en majeure partie par sa mère et sa grand-mère selon leurs valeurs et en « mangeant Haïtien », qu'elle est retournée en Haïti quatre fois, soit plus souvent que toute autre femme interviewée, et qu'elle a entretenu un contact régulier avec certains membres de sa famille en diaspora jusqu'à ce qu'elle se déclare comme homosexuelle.

Ainsi, la manifestation de certains “éléments” de culture (parler le créole ou avoir l'accent haïtien, fréquentations, habiletés, goûts, etc.) devient la mesure de l'appartenance ethnique. Ces éléments en viennent à constituer des critères d'inclusion et d'exclusion de la catégorie “Haïtien”, autant du point de vue de ceux qui en font partie que de celui de ceux qui en sont exclus. Il y a donc un certain consensus quant à la délimitation des frontières du groupe.

Ce n'est pas tant, la pratique ou l'expression publique ou quotidienne de l'identité qui permettent de renforcer le sentiment d'appartenance et d'affiliation haïtienne : le simple fait d'apprécier la nourriture ou la musique haïtiennes permet à certaines répondantes de témoigner de leur attachement à leur culture d'origine tout en se démarquant des autres Haïtiens. Ce qui rappelle l'attachement au pays d'origine, qui reste plus symbolique que réel.

⁵³ On sait que les différences entre teintes de couleur de peau, qui signalent souvent différentes appartenances de classe sont des éléments de différenciation chez les Haïtiens en Haïti et même ici (Labelle, 1975).

II. Le Québec et les Québécois

Le Québec et les Québécois constituent un autre terrain de négociations identitaires pour les participantes. On verra encore une fois comment les principes d'exclusion et d'auto-exclusion se conjuguent dans la formation du lien qu'elles entretiennent avec la société où elles ont toutes, à l'exception de l'une d'entre elles, été scolarisées.

Contrairement à l'Haïti qui reste un référent symbolique et plutôt émotionnel, le Québec est un espace d'investissement empirique puisqu'il constitue la toile de fond de leur quotidien. L'appartenance au Québec est souvent conçue et exprimée en évacuant l'aspect émotionnel qui caractérise la référence à leur pays d'origine. En effet, pour la majorité d'entre les participantes, il s'agit simplement d'un endroit où elles vivent. Le fait d'être née dans cette province n'est pas garant de l'attachement ou d'un sentiment d'appartenance, comme l'exprime Lodie : « je suis née au Québec, oui c'est vrai, je m'en fous, j'ai la citoyenneté je suis Haïtienne ». Pour sa part, Kathya dit:

« Je vis au Québec parce que j'aime le Québec [...] malgré le fait que je ne suis pas certaine que je voudrais mourir là, que je pense que j'ai pas de racines là...ça veut pas dire que je serais pas prête à travailler pour l'avancement de la société c'est pas du tout ça mais il y a [voix s'élève] il y a un aspect émotionnel là à la question pays-nationalité Québec que je n'ai pas ». ⁵⁴

5.3 Les Québécois

Si toutes participent activement à la société québécoise au plan professionnel, de leurs études ou même politiquement dans le cas de Michelle qui a déjà été impliquée dans un comité du Parti Québécois, une seule (Maude, qui est issue d'un couple mixte) se considère « Québécoise ». La majorité se qualifie d'« Haïtienne qui vit au Québec » ou même d'« Haïtienne qui vit au Canada » plutôt que de « Québécoise d'origine haïtienne ». Le principal argument relève de leur incapacité à se reconnaître chez les autres Québécois.

⁵⁴ Si elles ne s'identifient pas forcément au Québec, ni ethniquement/culturellement ou politiquement parlant, plusieurs soulignent que le Québec leur offre aussi par ailleurs un espace de permissivité, d'ouverture en ce qui a trait à leur orientation sexuelle. C'est ce que reconnaissent les deux participantes les plus âgées qui ont vécu une partie de leur vie et de leur sexualité, en Haïti.

Deux principaux facteurs en seraient la cause : d'une part, il s'agirait d'une question de « culture » et d'autre part, d'une question d'opinion politique.

Notons cependant que le discours de certaines alterne entre l'inclusion et l'exclusion par rapport aux autres Québécois. Plus d'une fois Michelle et Anne utilisent l'adjectif possessif collectif « notre » en faisant référence à la culture ou à la langue québécoise (« C'est normal qu'on se batte pour la langue [au Québec] » me dit par exemple Michelle). Marie, quant à elle, prend conscience de l'aspect situationnel de son discours identitaire, aspect qui semble par ailleurs être propre à toutes les participantes :

Marie : « C'est drôle parce que des fois je parle des Canadiens et des Québécois comme à part de moi puis des fois je m'inclus, ça dépend toujours [mi-rire] de quoi je parle, fait que j'imagine que je me sens un peu Canadienne et Québécoise aussi mais je me mets à distance aussi, ça dépend toujours des circonstances ».

En effet, les contextes discursifs autant que ceux physiques et sociaux, influencent l'attache identitaire qui sera ressentie ou revendiquée. L'évocation de ces différents contextes met en lumière les fluctuations identitaires possibles de ces répondantes et les recompositions identitaires qu'elles effectuent. Par exemple, plusieurs m'expliquent comment elles se sentent Québécoises lorsqu'elles visitent leur famille en Haïti ou aux États-Unis. Elles mentionnent aussi comment les critères des autres les encouragent d'autant plus à se percevoir de cette façon: le fait qu'elles aient un ancêtre trop lointain, que leur créole soit trop francisé, que leur allure soit trop occidentalisée, etc.

Le retour en Haïti a fait prendre conscience à plusieurs de ce qui les différencie des autres Haïtiens, mais aussi des aspects qui les relient aux autres Québécois ou, plus généralement, aux autres Occidentaux :

Maude : « C'est le fun en premier, tu sais, l'ambiance village tout le monde se connaît, mais à la longue, je ne sais pas, moi je suis très Occidentale hein? j'ai besoin de mon espace, je suis encore

individualiste, je suis pas comme eux autres où est-ce que c'est vraiment très collectif, tout le monde s'entraide mais en même temps tout le monde se surveille un petit peu, ça je trouve ça un peu difficile »

Ce qui lie principalement les participantes aux autres Québécois, c'est la langue française, voire l'accent québécois. Contrairement au créole, signe de possession ou de manifestation de la culture haïtienne, leur français québécois n'est pas nécessairement associé à la culture québécoise, car le « fond » ou la « base » culturel(le) demeure chez elles haïtien(ne) :

Myriam. « Non non non, pas une cenne...j'ai des expressions j'ai l'accent j'ai tout, je sais ça, mais non, moi je me sens plus Haïtienne, vraiment [...] mes mœurs, j'ai des habitudes haïtiennes, j'ai les comportements, j'ai le, elles le savent, mes amies quand elles sont avec moi, elles le disent, tu comprends? Puis je sens ça, puis je ne veux pas changer ça».

On voit, avec Myriam, que les divergences culturelles sont mises de l'avant pour justifier sa démarcation d'avec les Québécois et attester de son haïtianité. On retrouve également ce procédé dans le discours de Lodie qui considère son identité haïtienne comme primordiale :

Lodie : « Parce que j'ai aucune identité avec eux-autres là, je veux dire j'ai pas la même mentalité dans le sens où par exemple, une des mentalités que j'ai compris ici au Québec, c'est que quand tu es dehors de chez vous, par exemple, ta liberté c'est important ... tu réponds à tes parents quand ils te parlent; alors que moi tu réponds pas à tes parents quand ils te parlent, il y en a qui peuvent envoyer chier leurs parents, il y en a qui battent leurs parents ».

Les participantes ne se montrent pas toutes aussi à l'aise que Lodie lorsqu'elles sont invitées à définir en quoi consiste cette « mentalité » québécoise qu'elles qualifient de « typique ». Plusieurs tentent de détourner le sujet comme Adeline, une hétérosexuelle qui affirme : « C'est difficile à dire, parce qu'on parle de choses qui sont un peu indiscretes [...]il y a une façon de percevoir la vie qui est différente ici ». Myriam aussi, hésite et rit inconfortablement en me disant « Je ne sais pas, je ne sais pas! je ne sais vraiment pas, ça là vraiment là ouh ! Ah ! non je ne veux même pas m'aventurer là-dessus parce que je ne sais vraiment pas ». Il est amusant de constater que l'« indiscretion » concerne l'altérité ethnique

alors qu'elle n'a jamais été soulignée lorsque je posais des questions sur leur orientation sexuelle.

Si certaines ne se reconnaissent pas dans la culture des Québécois, c'est aussi parce que les référents identitaires de ceux-ci ne sont pas toujours clairs, selon Anne (qui parle ici au « on ») :

« On est tellement envahis, bien pas envahis, mais il y a tellement d'autres cultures qui viennent se mélanger à la nôtre. C'est quoi être Québécois ? c'est écouter *La Chicane* ?[...] *Oukoumé* aussi je connais comme nom, puis manger de la poutine ? puis écouter heu *Réseaux* ? ou heu...tu sais c'est quoi c'est être *jammé* sur l'autre heu *Virginie* là? C'est quoi la culture québécoise, tu sais? »

La référence au Québec et à l'identification québécoise semble inévitablement acquérir un caractère politique et renvoie aux catégorisations existantes et parfois discriminantes de la société majoritaire ainsi qu'aux attitudes et aux pratiques (historiques ou contemporaines) qui les accompagnent:

Lodie : « Non je ne m'identifie pas puis je veux dire, j'ai tellement de choses contre la façon dont le Canada ou la société québécoise est devenue une société québécoise[...]tu sais, comment est-ce que, par exemple, ils ont tué plus de 30 000 aborigènes par année, ils ont réduit la Nation à je ne sais pas combien d'habitants puis à l'alcoolisme[...] »

S : « Pourquoi tu dis que tu ne te sens pas Québécoise? »

Anne : « Hoffff, je pense que j'en ai un ras-le-bol de leur maudit, de leur dilemme là dans leur identité là... puis tu sais le petit côté heu...indépendantiste Blanc Francophone, tu sais je *fitte* pas là-dedans, puis je pense que quand j'ai cliqué puis je me suis dit « Ah! vraiment j'ai raison de ne pas m'identifier à ça! » , c'est quand Parizeau était sur la baloune, puis qu'il a lâché sa grosse connerie, là ça a fait comme « wow! » , tu sais là ça vient du cœur là tu sais !, puis Michaud *and so and so* ».

Trois répondantes m'ont parlé spontanément de cette déclaration-gaffe de l'ancien Premier ministre qui, afin d'expliquer la victoire du « non » au référendum sur la souveraineté tenu en octobre 1995, blâma « l'argent et le vote ethnique ». Pour ces participantes, il s'agit de la démonstration publique et crue de la non-reconnaissance et de la discrimination quotidienne des Noirs et des immigrants par les Québécois (qu'elles associent ou confondent souvent avec les

nationalistes). Cette non-reconnaissance entretient également chez les participantes, un sentiment d'être exclues ethniquement, politiquement et économiquement du groupe majoritaire⁵⁵:

Marie : « Quand on est une minorité visible, les gens nous ramènent toujours à ça, à « D'où tu viens ? », des choses comme ça, on est confrontés à ça, tu sais ? comme si, même si on est nés ici, on est comme un immigrant là, on n'est pas un vrai Québécois »

Ainsi, les Québécois ne laissent pas nécessairement le choix aux participantes de se percevoir comme Noire ou comme immigrante puisque leurs discours les assignent inmanquablement aux catégories « autres » (immigrantes, Noires, ethniques ou Haïtiennes).

5.4 Racisme et identité

C'est plus ou moins directement et à intensité variable qu'elles perçoivent et ressentent les indices d'exclusion mis en œuvre par la majorité. Bien que plusieurs affirment avoir rarement fait l'expérience du racisme au plan personnel, on verra qu'elles sont sensibles aux discriminations collectives dont sont l'objet les immigrants, les Noirs, les Haïtiens, ou plus généralement les « ethnies », ces groupes ou catégories auxquels on les associe ou dont elles se réclament.

Allison, qui « cachée » derrière ses yeux verts et sa peau blanche a parfois l'impression « d'espionner le monde », est une témoin masqué de la discrimination envers les gais et les Noirs. Elle pense, comme plusieurs des participantes, que la « société » est moins raciste aujourd'hui que lorsqu'elle était jeune. En fait, selon d'autres, c'est simplement que le racisme s'est transformé et se manifeste plus subtilement de nos jours. Myriam rapporte les raisons de cette transformation:

⁵⁵ Myriame El Yamani (1996) qui consacre un article entier à une analyse du discours médiatique ethnique de cet événement, affirme que: « le discours du 30 octobre 1995, apparaît, à la lumière de cette analyse, comme la concrétisation de la division de la société entre ces deux entités, le « nous » et le « eux », marquées par un rapport de forces majoritaires/minoritaires, aux frontières figées » (p.214.).

Myriam : « Les gens savent que ce n'est pas toléré maintenant, donc ils le font de façon plus subtile, le racisme [...] les gens connaissent maintenant les conséquences tu comprends? Ce n'est pas toléré, mais puisque c'est plus subtil, c'est pour ça peut-être qu'on l'avale un peu, que je l'avale un peu mieux, tu comprends? ».

Si les participantes se disent parfois victimes de racisme, leurs réactions personnelles varient. Pour certaines, comme on le verra plus bas, il vient renforcer leur sentiment d'être Noires et elles érigent ce stigmatisme en référent identitaire. La majorité décide ou parvient à éviter de s'en préoccuper:

S : «toi, tu ne sens pas le racisme?»

Myriam: «bien non!...moi le racisme même si je le sens je m'en fous maintenant».

Michelle: « Moi je ne vois même pas que je suis Noire, j'ai jamais ressenti cette différence là [...] avec les gens, je suis avec eux autres parce que je suis moi, pas parce que je suis Noire ».

France qui, pour sa part, se dit d'allure « métisse », affirme même ne jamais avoir souffert de discrimination quelle qu'elle soit. Elle dit même avoir été avantagée par son « côté exotique » dans ses relations sociales. Marie, quant à elle, excuse le racisme : « Les gens ne sont pas énormément racistes là [...] en moyenne, non, c'est juste parce que les gens, les humains sont comme ça, il faut qu'on étiquette, fait que c'est plus ça ». Peut-on penser qu'elle l'excuse car elle se discrimine elle-même sur cette base, comme on le verra plus loin?

Cependant, toutes les participantes disent se défendre lorsqu'on les « pique », comme dit Michelle, car elles considèrent évidemment que cette discrimination est illégitime. Comme le dit Kathya : « Je ne suis pas quelqu'un qui se laisse facilement intimider que ce soit sur la question de la race ou de mon orientation sexuelle, je crois que c'est quelque chose qui m'appartient, je n'accepte pas qu'on me discrimine par rapport à ça ».

Finalement, notons que plusieurs estiment que le « problème » du racisme se situe ultimement chez les gens qui les discriminent, comme l'exprime ici Anne:

« Je trouve ça triste [le racisme] pas de mon côté à moi, de voir qu'il y a des gens qui peuvent encore être dans ce modèle puis qu'ils ne sont pas capables de s'ouvrir, tu sais?! je me dis qu'ils [...] passent à côté de tellement de choses là ».

Il est aussi intéressant de constater que certaines répondantes s'interrogent spontanément sur l'enchevêtrement des formes d'exclusion sociale que mon étude se propose d'analyser. En effet, Lodie me confie que quand elle se sent discriminée: « Tu ne peux pas savoir, est-ce c'est parce que je suis Noire? Ou est-ce que c'est parce que je suis lesbienne? Donc moi la plupart du temps je vais le mettre sur le fait que je suis Noire parce que, pour moi, c'est la première chose qui prime par rapport à mon apparence ». Cela semble plus clair pour Kathya, pour qui : « La première chose quand on me voit, si on me juge, c'est sur la couleur, c'est la première barrière, pour le reste c'est d'autres barrières».

Si individuellement, elles ne ressentent pas nécessairement le poids de la discrimination, elles sont plusieurs à pouvoir le mesurer au plan collectif, citant le taux de chômage des Noirs ou la représentation négative de ceux-ci dans les médias, par exemple.

La couleur de peau comme référent identitaire

En contexte québécois, la couleur de leur peau émerge donc comme marqueur identitaire. Mais seules les deux plus jeunes des répondantes, Lodie et Jinxi, érigent le stigmate en élément d'appartenance. Lodie s'inscrit même dans une mémoire collective noire, en parlant au « on » : « Je me rappelle des Noirs dans le temps où il fallait qu'on marche dans la rue avec notre numéro de Noirs, genre "O.k. il a le droit de se promener, ah! toi reste donc chez toi" ». Elle est également impliquée au niveau professionnel dans la communauté Noire qu'elle considère comme étant « sa » communauté.

Pour Jinxi, qui utilise indifféremment les termes « Noire » ou « Haïtienne », revendiquer sa fierté d'être Noire est rattaché de façon essentialiste au fait de bien danser. Cet aspect la rapproche également d'autres groupes d'origine immigrée :

Jinxi : « J'aime ça être Black;

S : Ouais?

Jinxi : Ouais, j'aime ça danser, je pense que j'aurai été très malheureuse de ne jamais savoir danser, oui, j'adore la musique [...] c'est comme les Cubains puis les Espagnols, eux ils ont ça... dans le sang puis ils adorent danser ».

À l'autre extrême, on retrouve Marie qui, au contraire, aspire à se fondre dans la masse de la normalité Blanche (et hétérosexuelle, comme on le verra). Elle affirme être une « *oreo* » (le biscuit au chocolat fourré à la crème blanche) :

« La plupart des Noirs voient les Noirs comme moi un peu comme ça, comme aux Etats-Unis, ils appellent ça des “*oreo*”, tu sais comme [mirre] noir à l'extérieur, blanc en dedans, c'est un Haïtien qui n'est pas particulièrement fier d'être Haïtien, qui dit toujours “B'en moi je suis né ici” qui parle avec un accent québécois puis des choses comme ça »

Le rejet de la couleur de sa peau l'entraîne à se distancier de son origine haïtienne. Elle s'auto-exclut des catégories Noirs et Haïtiens, et du fait de sa “traîtrise”, cette exclusion est réciproque selon elle. Dans son cas, il semble que renier son appartenance haïtienne soit lié à la couleur de sa peau : « Si je pouvais choisir je serais comme de race blanche » me dit-elle, tout en soulignant que « C'est tabou de dire ça ». Elle explique à la fin de l'entrevue « Il y a quand même une grande partie de moi qui aimerait ça être comme les autres, être Blanche, être Québécoise, être d'origine européenne au moins, parce qu'on est plus... on est plus dans la norme, puis on dirait que c'est juste plus facile d'être Blanc [...]».

Le lien entre couleur de peau et culture haïtienne est également soulevé par Anne qui en relève toute la complexité. Elle est consciente d'être Noire circonstanciellement, comme elle l'explique ici : « Quand tu as vécu dans un milieu de Blancs toute ta jeunesse là, c'est quelque chose que tu ne remarques pas nécessairement, puis souvent c'est les autres qui me font remarquer “Hey! T'es la seule Noire ici! ”, c'est seulement à ces moments là ». C'est dans de telles circonstances qu'elle affirme que « Là je me sens plus Haïtienne [...] la différence est évidente donc je suis dans ce rôle là, mais pas tout à fait parce que je ne suis pas Haïtienne, bien je le suis, puis je le suis pas, j'ai pas la culture j'ai pas...[fin de sa phrase] ».

Rapport à la communauté Noire

S'identifier comme Noire c'est se relier aux autres Noirs et principalement, selon les participantes, aux Noirs anglophones des Caraïbes avant ceux francophones d'origine africaine. Ceci découle sans doute de l'ampleur de la communauté noire américaine anglophone qui diffuse ses symboles, héros et leaders au niveau transnational⁵⁶. On peut se questionner sur le fait que les deux seules répondantes qui parlent bien l'anglais soient celles qui revendiquent leur appartenance à la communauté Noire. Notons qu'elles sont aussi dans la vingtaine.

Il semble que ce soit la langue qui soit la principale barrière à l'identification à la communauté Noire pour les autres, notamment pour les deux plus âgées qui se disent très francophiles (rappelons qu'elles ont reçu une éducation française dans des couvents d'Haïti).

Michelle : « Dan Philipps dit souvent “Je représente la communauté noire”, mais je regrette [...] je ne me sens pas représentée avec Dan Philipps, il est anglophone, je ne me sens pas anglophone » ; « un Jamaïcain ne s'entendra pas toujours bien avec un Haïtien et vice versa, on n'a pas la même culture, on n'a pas la même génération et quand les gens parlent de racisme, déjà la différence est là dans la même race ».

Au contraire, Lodie, et dans une certaine mesure, Jinxi, représentent une plus jeune génération d'Haïtiens qui aspire à une solidarité raciale pan-ethnique telle que décrite par Potvin (1999, 2000).

⁵⁶ Voir Chapitre 4.

III. Conclusion

On a pu constater en filigrane des différents thèmes abordés dans ce chapitre, l'éclatement du discours identitaire ethnique des participantes. Si on tentait de faire un bilan des appartenances ethniques revendiquées par les répondantes, on serait d'abord face à l'extrême contextualité de ces identifications. En effet, comme dans les travaux de Meintel (1995, 1992), on remarque un jeu de va et vient entre leurs différentes possibilités d'appartenance indiqué par l'usage réciproque des mêmes pronoms ou de propos contradictoires.

Les différents terrains de relations des participantes, soulèvent des possibilités d'identification situationnelles. Par ailleurs, toutes accordent une importance majeure à un «fond» ou une «base»haïtienne : la culture de leurs parents à laquelle elles se relient par le sang, la socialisation ou la référence à Haïti. Reconnaître son origine haïtienne ne signifie pas nécessairement chez elles, qu'elles se « sentent » Haïtienne, qu'elle s'identifient comme telle ou encore qu'elles jugent légitime d'affirmer cette identité par rapport à ceux qui la revendiquent.

Ainsi, si les participantes se considèrent toutes imbibées de culture haïtienne à différents degrés, elles ne ressentent pas nécessairement le besoin ni le désir de revendiquer une 'identité' haïtienne. Même celles qui choisissent de le faire nuancent leur appartenance en se démarquant des manières de faire d'autres Haïtiens ou Haïtiennes. De plus, les répondantes n'articulent pas leur identification ethnique autour d'une participation à la 'communauté' haïtienne montréalaise. Le fait que leurs parents aient volontairement évité de transmettre certains traits de la culture d'origine, conjugué à leur socialisation scolaire en contexte québécois ainsi qu'à leur lesbianisme, contribuent sans doute à faire adopter aux participantes un regard critique sur les modes de penser et de faire attribués aux Haïtiens « typiques », membres pressentis de cette communauté.

Se démarquer des Haïtiens typiques, ne conduit pas les répondantes à s'identifier comme Québécoises ou Canadiennes. L'identité québécoise est particulièrement peu revendiquée. Elles sont plus nombreuses à se décrire comme Canadienne ou « Haïtienne vivant au

Canada ». Une seule affirme clairement qu'elle est « plus Québécoise qu'Haïtienne ». Pour les autres, leur représentation des Québécois ne permet pas qu'elles s'y rattachent culturellement, ni politiquement. Il faut dire que les attaches identitaires qu'offrent les contextes québécois et haïtien sont fondamentalement différentes. Au-delà des éléments culturels, l'identité québécoise comporte, à leurs yeux, des éléments politiques; alors que quand il s'agit d'Haïti et de leur identité haïtienne, leurs propos s'articulent uniquement autour de la culture: des manières de faire, de penser, d'être, d'agir, les « mœurs », etc. C'est au plan linguistique, via la langue française et l'accent québécois, qu'elles estiment trouver leur principal lien avec le Québec et les Québécois. Cependant, alors que la connaissance du créole permettrait, surtout à celles qui ne le parlent pas, d'accroître leur légitimité à s'identifier comme Haïtiennes, le fait de parler québécois n'est pas considéré comme un élément identitaire les liant culturellement aux autres Québécois.

Certaines répondantes soulignent également leurs liens avec les autres immigrants. Cependant, même si elles effectuent des rapprochements entre leurs goûts et habiletés (danse, musique, etc.) ou leurs parcours (socialisation, discrimination), cela ne les conduit pas à s'identifier comme « immigrantes » de manière soutenue. Il s'agit plutôt d'une identification implicite, qui émerge de leurs rapports avec d'autres Québécois ou avec d'autres 'ethniques'.

Finalement, il semble que leur lesbianisme soit vécu comme une attache distincte qui n'intervient pas dans leur sentiment d'être ou non Haïtienne. On a vu que leur orientation érotique a un impact sur leur perception des autres Haïtiens: il leur fait remarquer certaines attitudes, comme la fermeture à la différence ou la ghettoïsation, par exemple. Dans le prochain chapitre, on verra également comment l'importance accordée à la discrétion, à la façade et au bavardage dans le milieu haïtien, ont une incidence directe sur leur expérience de lesbiennes.

Chapitre 6

Identité érotique

Dans ce chapitre, il sera question de l'identification lesbienne des participantes. Le lesbianisme est conçu, autant dans la littérature scientifique que dans le discours populaire, de façon très béhavioriste: les lesbiennes sont définies d'abord et avant tout par leur attirance et leur comportement sexuel⁵⁷. Or, différents discours identitaires élaborés par les lesbiennes occidentales depuis les années 1970 qui confrontent, nuancent ou appuient cette perspective béhavioriste sont encore actualisés aujourd'hui dans la pratique identitaire⁵⁸: le lesbianisme politique, le lesbianisme sexuel, le lesbianisme *queer*. Qu'en est-il pour les participantes de cette étude? Où se situent-elles par rapport à ces discours?

On procédera ici, comme dans le chapitre précédent, en mettant en lumière les éléments à partir desquels elles construisent leur identité érotique et la manière dont elles choisissent de l'exprimer. Dans un premier temps, j'explorerai leur vision des sources et « déterminants » de leur identité lesbienne. Ensuite, j'aborderai leur processus de construction identitaire par le biais de leur expérience du *coming out* et de la représentation des autres. Le choix de la révélation ou de la divulgation ainsi que leurs rapports communautaires, me serviront finalement à explorer l'expression et la performance de leur identité érotique. Tout au long du chapitre, je tenterai de mettre en lumière l'influence de leur origine sur leur identification comme gaie.

I. «Déterminants» et source de l'identité érotique

6.1 Les «déterminants» de l'identification érotique

À l'exception de deux participantes (Myriam et Marie), toutes se reconnaissent dans l'étiquette «lesbienne» au moment de l'entrevue, même si certaines préfèrent se qualifier autrement ou prétendent qu'il ne s'agit pas d'une attache prioritaire. Myriam me confirme lors d'une rencontre ultérieure qu'elle est en voie de s'affirmer publiquement comme lesbienne. Quant à Marie encore confuse par rapport à son identité érotique, son

⁵⁷ Voir Chapitre 1

questionnement qui s'articule autour de ce qui «détermine vraiment » l'orientation sexuelle et de ce qui nous la signale: est-ce le désir sexuel éprouvé envers une femme? l'amour? l'acte homosexuel? le plaisir dans l'acte? ou encore l'absence de désir pour un homme? C'est ce genre de questions que se posent l'ensemble des participantes (et des jeunes du *Projet 10*) dans leur processus de réalisation et d'affirmation comme gaies.

Pour la majorité, l'orientation de leurs désirs sexuels semble constituer le principal élément déterminant de leur lesbianisme. Si le désir est, selon Anne, un indicateur infaillible, il n'est pas exclusif pour autant : « [...] je me dis que ça peut changer, comme ça a changé une fois, ça pourrait changer une deuxième fois mais c'est sûr que...j'éprouve plus de désirs pour les femmes que pour les hommes[...] en tous cas pour le moment ». Maude, qui en parle en termes d'« attirance », est aussi d'avis qu'elle pourrait se manifester éventuellement à l'endroit des garçons. Mais le désir, ou l'attirance, ne sont pas seulement issus du domaine de l'érotisme. Certaines en parlent en termes d'« admiration ». France en se caractérisant comme d'« esprit saphique » veut signaler par là l'aspect intellectuel du désir. Elle dit désirer «la compagnie intellectuelle et érotique des filles». De même pour Kathya, qui parle toujours de son homosexualité en termes d'«orientation sexuelle et affective ».

La sexualité, quant à elle, ne semble déterminante que dans la mesure où elle est sous-tendue par le désir (contrairement aux hommes gais, dont la sexualité est décrite par certaines participantes comme étant mécanique). C'est souvent grâce à la sexualité, suite à une première aventure érotique, qu'elles arrivent à se penser comme lesbiennes: « Je ne peux pas dire que je m'identifie maintenant comme lesbienne, comme j'ai jamais eu d'expériences », me dit Myriam qui attend encore de vivre une première liaison amoureuse et sexuelle.

Il faut dire que le sujet de la sexualité n'a jamais été abordé directement au cours de l'entrevue. Certaines en ont parlé spontanément, mais peu d'entre elles ont mis l'accent sur cet aspect de leur vie. Ainsi, à l'exception de France qui insiste beaucoup sur sa sexualité:

⁵⁸ Voir Chapitre 4

« J'ai eu beaucoup beaucoup beaucoup d'amantes [...] Casanova n'est rien à côté de moi, Casanova ne m'arrive même pas à la cheville! » m'affirme-t-elle, les autres participantes ont tendance à décrire leurs rapports lesbiens comme des relations amoureuses ou de complicité. Il semble donc que, même si les désirs et l'attirance sexuelle des répondantes contribuent à déterminer leur orientation sexuelle, ils n'occupent qu'une importance relative au niveau identitaire. En cela, nos participantes se rapprochent de la majorité des lesbiennes étudiées par Demczuk (1994) ou Richardson (1981).

Inné versus acquis?

La source de l'identité érotique reste encore l'objet de débats publics ainsi que de questionnements personnels. L'énigme qui divise les chercheurs au plan théorique (voir Stein, 1993 et Vance, 1989 pour un survol des enjeux théoriques) est tout aussi complexe pour les individus concernés.

Les participantes de cette étude sont peu motivées à questionner l'origine de l'homosexualité en général ou celle de leur propre lesbianisme. Comme l'a dit Lodie à sa mère « ... Ça ne se discute pas l'homosexualité, c'est quelque chose que tu es... ». Elles ne ressentent pas davantage le besoin de justifier leur propre homosexualité qu'elle considèrent comme *naturelle* voire *logique*: « C'est naturel, ça va avec toute mon histoire de ne pas rentrer, de ne pas avoir de case, d'avoir toujours été à côté, un peu marginalisée, malgré moi », explique Kathya.

De plus, il reste difficile pour les répondantes de se situer dans ce débat inné-acquis sans faire référence à leur propre expérience de vie. La confrontation des idées reçues, scientifiques ou non, et des sensations d'être, est inévitable. Elles semblent avoir une préférence pour l'explication culturelle, mais le sentiment « naturel » d'être homosexuelle vient la contredire. Chacune pour des raisons diverses, a des réticences à trancher entre génétique et culturel, choix et déterminisme: « Je crois vraiment que c'est inné, sauf que j'ai peur de dire que c'est inné », me dit par exemple Allison. Elles tentent donc de contourner cette contradiction en intégrant les deux explications.

On peut se demander si cette ambivalence est propre à tous les homosexuels. En comparaison avec les participantes, les jeunes du *Projet 10* semblaient plus facilement affirmer qu'ils étaient « nés comme ça ». Leur jeune âge en est peut-être la cause. Dans le cas de mes répondantes, on peut penser que leur hésitation à prendre une position innéiste découle de leur propre expérience de la discrimination ou du racisme. En effet, la logique du racisme se fonde sur des distinctions de “nature” et s'appuie sur des justifications biologiques. L'association plus ou moins consciente qu'elles effectuent entre causes biologiques et racisme -dont elles ont toutes été victimes à différents degrés, sinon personnellement du moins collectivement- pourrait donc expliquer leur ambivalence à opter pour un point de vue innéiste.

De plus, et ce sera l'objet de la section suivante, concevoir son lesbianisme comme un phénomène congénital, c'est diminuer l'importance du contexte historique, social, émotif et sensuel, à partir ou à travers lequel elles ont réalisé leur homosexualité.

II. Le processus de construction identitaire

La question très générale « Comment s'est passé ton *coming out* ? » a permis aux participantes de revenir sur leur cheminement personnel et a donné lieu à des interprétations et des ré-interprétations d'événements (moments de la réalisation ou de la révélation) et de sensations (désirs, peurs, hésitations) venant appuyer l'identité dont elles se réclament aujourd'hui. La narration de cet épisode mettait également en évidence le rapport dialectique entre elles et les Autres qui est à l'œuvre dans la construction identitaire, comme on le verra dans un deuxième temps⁵⁹.

⁵⁹ Bien que plusieurs des participantes perçoivent le terme *coming out* comme le seul moment de la révélation, on lui donne un sens plus large dans cette recherche (voir Chapitre 2). Des questions supplémentaires permettaient de documenter le processus.

6.2 Le *coming out* : prise de conscience et acceptation de son orientation sexuelle

Ce qui m'avait frappé au *Projet 10*, c'était comment plusieurs tentaient de se situer selon les phases académiquement définies du *coming out*. Ceci témoigne bien, je crois, de la façon dont les institutions d'entraide ou l'insertion au sein de la communauté gaie vient influencer la manière d'interpréter son homosexualité. Parmi les participantes à cette étude, on peut observer que plusieurs d'entre elles se remémorent les différentes étapes du processus de réalisation en se référant à leur cheminement scolaire (école primaire, école secondaire, cégep, université). Elles identifient également un « avant » et un « après » pour expliquer les comportements qu'elles ont eus ou ont aujourd'hui. Mais dans leur cas, le « avant » et le « après » ne concerne pas nécessairement le *coming out*- entendu comme la révélation publique, mais un *coming out* personnel qui correspond à l'acceptation pour elles-mêmes de leur lesbianisme.

Le processus qui a conduit les participantes à « réaliser » et « accepter » leur homosexualité débute généralement avec la description des premières sensations d'attachement ou de désir envers d'autres femmes et s'étend jusqu'à la révélation (ou le choix de la non-révélation) aux autres (amis, parents, collègues, etc.). Mais ce processus, s'il peut être raconté de façon linéaire rétrospectivement et s'il est abordé ici par le biais de différentes phases pour assurer la clarté de l'exposé, est plutôt une suite d'événements et de sensations qui s'entrecoupent, s'enchevêtrent, s'alimentent les uns les autres.

Puisque mon but n'est pas d'établir des correspondances avec les modèles de formation identitaires homosexuels élaborés précédemment (Plummer 1975, Ponse 1976, Troiden 1989, etc.), j'aborderai le processus d'identification sous trois angles: la prise de conscience, l'acceptation et la révélation. Je traiterai ici des phases de réalisation et d'acceptation personnelle. L'analyse de celle de la révélation se fera dans une section ultérieure concernant l'expression identitaire.

Contexte d'émergence

C'est à des âges divers que les participantes ont « ressenti » les premiers signes de leur homosexualité. Le regard qu'elles portent sur leur trajectoire gaie les amène à chercher des indices lointains de leur attirance envers d'autres femmes, même si elles avouent ne pas en avoir été conscientes sur le coup. Comme l'exprime ici Jinxi: « Il y a des réalités qui ne grandissent pas, qui sont juste là et puis un moment donné, on les découvre [...] ».

Il semble que cette « découverte » se soit faite souvent grâce à un *élément déclencheur* qu'elles identifient aujourd'hui comme ayant été un événement, une personne ou une sensation. Par exemple, pour Kathya c'était le fait de constater que ses amies s'« énervent » pour des garçons. Même chose pour Lodie qui dit avoir eu à « admettre » qu'elle était lesbienne lorsqu'elle se rendit compte qu'elle n'avait aucun désir sexuel pour les hommes. Maude commence à se poser des questions sur les sentiments étranges qu'elle ressent quand une bonne amie lui annonce son homosexualité. Pour la plupart, c'est aussi l'attachement ou les « béguins » parfois répétés pour des femmes (souvent des professeurs) ou des camarades de classe qui sont identifiés comme les premiers indicateurs de leur homosexualité.

Sortes d'« événements clés » (Hareven, 1978), ces éléments déclencheurs semblent être interprétés comme des signes révélateurs d'une réalité déjà présente plutôt que comme source d'émergence d'une sensation nouvelle. Certaines parlent de la réalisation de leur orientation sexuelle en termes de *découverte* alors que d'autres l'expriment plutôt en termes de *choix*. C'est cette distinction qui permet à Ponse (1978), ainsi qu'au milieu lesbien, de discriminer entre les « primary lesbians » et les « elective lesbians ». Pourtant, il ne semble pas y avoir de correspondance entre ces perceptions et l'attribution à des sources biologiques ou non. Ainsi la notion de « choix » peut faire partie du discours de celles qui croient davantage aux sources biologiques, comme Maude: « J'ai comme choisi d'aller vers l'homosexualité, mais en même temps c'était là, j'ai juste comme dit : "O.k., on va faire le pas" puis avec le temps ma préférence s'est comme aiguisée ».

Contexte d'acceptation

Le moment de la prise de conscience précède celui des questionnements sur la signification de cette attirance envers d'autres femmes. La réflexion approfondie sur leur orientation sexuelle a été souvent reportée, consciemment ou non, à plus tard. Parfois par peur, comme dans le cas de Anne :

Anne: « Quand j'ai fait mon *coming out*, j'étais prête à répondre à la question, tu sais? Parce que c'est le genre de truc qui te flottait dans la tête, mais que tu n'oses pas vraiment...parce que à partir du moment où...où tu mets le doigt dessus, bien soit que tu vis frustrée avec ça ; ou soit tu y vas à fond, puis quand tu y vas à fond, ça brasse bien des affaires »

Parfois, simplement, par ignorance : « Quand j'étais au primaire, j'étais vraiment traumatisée, c'était vraiment cette partie noire de moi, j'aurais jamais cru, moi, il y a jamais personne qui m'a dit "C'est normal, Jinxi, d'aimer une fille"... ». Or on a vu que pour pouvoir s'identifier en tant que gaie, il faut d'abord savoir que la catégorie homosexuelle existe et qu'on en ait une représentation favorable (Jenness, 1992). L'ignorance de l'existence de l'homosexualité ou l'incapacité de se projeter soi-même dans cette option identitaire, fait en sorte que plusieurs d'entre les répondantes disent avoir été amoureuses d'une femme pour la première fois sans s'en rendre compte sur le coup. C'est le cas de Lodie, qui l'exprime ainsi : « Comme je ne savais pas que j'étais gaie, puis je ne savais pas vraiment c'était quoi bien je ne comprenais pas[...] je ne pouvais pas expliquer ça, o.k.? fait que je me suis dit "Bon dans le fond c'est peut-être l'homosexualité?" mais dans le fond c'était évident là ». C'est « évident » aujourd'hui pour Lodie et pour les autres car elle a la possibilité de réinterpréter son parcours, sa « trajectoire gaie » de façon rétrospective afin de donner un sens à son expérience présente du lesbianisme (Ponse, 1978).

Les questionnements sérieux des participantes concernant leur lesbianisme consistent d'une part en la remise en cause de leur prétendue hétérosexualité et de tout ce qu'elle sous-tend, comme la remise en question des projets identitaires des parents, par exemple. D'autre part, cette remise en cause nécessite aussi une auto-association au phénomène lesbien, une projection de soi dans la catégorie "homosexuel". Or, celle-ci présente des difficultés à

cause des messages négatifs liés à l'homosexualité, mais aussi à cause de l'hétéronormativité ou «l'hétérosexualité compulsive» (Rich, 1980) véhiculées dans le contexte familial ou communautaire ainsi que dans la société majoritaire (notamment via les médias).

Le contexte familial

L'impact des opinions et des valeurs de la famille sur le cheminement personnel a varié selon chacune des interviewées. À l'exception de Anne et de Michelle (les deux mères qui sont aussi celles ayant fait leur *coming out* à un âge plus avancé que les autres), toutes habitaient chez leurs parents lors du processus de prise de conscience et d'acceptation de leur orientation sexuelle. Mais, même sans proximité physique, toutes ressentent de façon diffuse l'influence des idées familiales. Si l'hétéronormativité est transmise par le biais des attentes des parents (mariage hétérosexuel voire endogame, enfantement, etc.), l'homophobie est encore plus clairement exprimée, notamment à travers des commentaires ou des propos fondés sur les valeurs religieuses ou « culturelles » (la « mentalité ») des parents.

Chez les participantes, la sexualité en général était un thème rarement abordé en famille, et celui de l'homosexualité encore moins. Toutes m'ont raconté comment les propos des parents ou des frères et sœurs témoignaient d'une perception de l'homosexualité comme de quelque chose de « pas sain » ou d'« amoral », ou même comme une « maladie des Blancs » (Lodie). En m'expliquant les raisons qui font que son père n'accepte pas son homosexualité, France met en lumière la vision qui semblait prévaloir chez l'ensemble d'entre elles : « Pour mon père c'est l'abomination, Sophie! C'est les flammes éternelles de l'enfer, c'est contre-nature, c'est sale! Voilà! ». Notons que ces préjugés et ces stéréotypes sont présents peu importe le *background* économique et professionnel de leurs parents. Notons également que des transformations dans la perception de l'homosexualité ont été observées par les participantes au cours des années, même avant leur sortie comme gaie. Des événements comme la sortie publique du présentateur Daniel Pinard ou la reconnaissance juridique des homosexuels en seraient des facteurs d'explication possibles, selon certaines.

Par ailleurs, les stéréotypes négatifs et l'homophobie se rencontrent aussi au sein de la société majoritaire. Les participantes provenant des régions, comme Anne ou Maude, ont pu notamment faire l'expérience concrète de se retrouver dans des milieux « fermés » et ce, autant à l'égard de l'homosexualité que de l'altérité ethnique. Maude raconte qu'elle était elle-même victime de cette fermeture d'esprit: « J'avais jamais vu ça [l'homosexualité]de ma vie, c'était tellement loin loin loin que ça ne me disait rien en tant que tel, je ne savais même pas que c'était une possibilité dans la vie, fait que je trouvais ça dégueulasse ».

L'expérience de la différence

La prise de conscience solitaire de leur « différence » dans un contexte hétéronormatif et parfois diffamatoire à l'égard de l'homosexualité a rendu, pour certaines des participantes, le processus d'identification difficile. Celui-ci a même engendré des problèmes de santé physique (boulimie) ou mentale (dépression, anxiété, tentative de suicide). D'autres répondantes décrivent le processus d'acceptation de leur propre lesbianisme comme ayant été « graduel » ou « léger ».

Si toutes s'entendent pour dire que la phase de prise de conscience et d'acceptation de soi est une phase solitaire ou plutôt individuelle (« C'est une crise intérieure que tu dois régler toi-même », affirme Anne), aucune n'a réglé cette « crise » sans l'aide de son entourage ou de ressources communautaires. Plus qu'un besoin de support émotif, le contexte social est nécessaire à l'introspection de leurs sentiments et de leurs désirs. Elles tentent de les évaluer et de se situer par référence aux images et représentations idéales qui leur parviennent des milieux hétéro et homosexuels.

Seulement trois d'entre les participantes disent avoir fait appel à des groupes d'entraide de la communauté gaie afin de parvenir à « faire du sens » de leur expérience. Elles sont d'autre part motivées par le désir de trouver des gens qui leur ressemblent. L'expérience de Lodie en témoigne. Celle-ci essaye d'abord de se « reconnaître » parmi les membres de l'association gaie de son cégep, Cette expérience la conduit même à « essayer » d'être hétérosexuelle tellement elle ne se « reconnaît » pas parmi les jeunes Blancs, « percés de

partout » et d'allure excentrique qui fréquentent le regroupement collégial: «Je me disais « C'est pas moi », tu sais? Peut-être qu'ils ressentent comme moi [...] mais écoute: ils ressemblent pas à ce que moi je ressemble là ». C'est finalement quelques années plus tard au sein du groupe de soutien *Soul Sisters* qui rassemblait des lesbiennes et bisexuelles noires anglophones qu'elle parvient à se sentir à l'aise et à s'accepter en tant que gaie. Elle a trouvé en ces femmes des modèles positifs de lesbiennes qui lui « ressemblaient ».

Le besoin de se reconnaître parmi d'autres, se manifeste également à travers la consommation culturelle des participantes : celle de films (« *When Night is Falling* », « *High art* », etc.), d'émissions de télévision (« *Sortie gaie* »), de revues (le mensuel gai montréalais *Fugues*), de romans ou d'essais sur des thématiques gaies ou lesbiennes. Notons que cette exploration concerne autant le niveau identitaire (elles veulent savoir comment les autres lesbiennes agissent, leurs intérêts et modes de vie) que celui de la sexualité, par exemple, dont elles ignoraient les formes et les expressions possibles.

Cheminevements personnel et social: la transformation de soi et la réinscription sociale

La difficulté, et le paradoxe, de ces étapes préliminaires à l'identification comme lesbienne, consistent dans le fait que des questionnements vécus de manière très personnelle, intime voire en cachette, restent ultimement influencés par les principes et opinions collectives. En effet, la collectivité intervient de façon majeure dans leur introspection personnelle (comme pour toute forme d'identité) en leur permettant principalement de se projeter dans les catégories de lesbiennes ou d'hétérosexuelles pour s'évaluer. Il s'agit d'étapes où elles concilient les images et représentations qu'elles se font – et que la société majoritaire ou leur communauté d'origine- se font du lesbianisme et des lesbiennes, avec les images et représentations qu'elles ont d'elles mêmes.

Ce n'est pas simplement d'arriver à s'inscrire dans la catégorie 'lesbienne' qui pose problème, bien que le processus soit parfois long et douloureux comme on l'a vu. La difficulté réside aussi dans la perspective de la réinscription de soi dans la société majoritaire hétéronormative, sa communauté d'origine et sa famille *en tant que* lesbienne.

Ponse(1976) remarque justement que « One of the most significant aspects of being or becoming gay is that it alters fundamentally the relationship of the self to others »(p.327). C'est le changement de statut, ou de « rôle » que comportera leur "nouvelle" identité qu'elles doivent accepter, même si fondamentalement elles pensent que rien n'a changé dans leur personnalité ou leurs idées. Accepter d'être lesbienne, c'est d'abord accepter d'être marginale et entrevoir les conséquences qui en découlent, comme le signale Michelle : «C'est pas un choc [la prise de conscience de son homosexualité] c'est plus le contrecoup qui vient avec ça, c'est à dire de vivre avec [...] ce que ça allait apporter comme difficultés »; et elle rajoute plus loin : « Quand tu as toujours vécu autre chose, puis tout d'un coup tu fais face à ça tu te dis "Ah! Bon, qu'est-ce que je vais faire avec? Comment je vais faire avec?" ».

Un "ajustement" est donc nécessaire pour intégrer à leur vie sociale-active leur nouvelle identification. Celui-ci semble plus facile pour certaines qui se sont toujours senties marginales, que pour d'autres qui trouvent difficile de choisir ce qui leur paraît être une « exclusion volontaire » (selon l'expression de la sœur de Anne).

Les participantes anticipent que cette marginalité consubstantielle à leur orientation sexuelle, une fois avouée aux autres, soulèvera nécessairement des attentes parmi eux. Elles savent qu'ils auront tendance à interpréter leurs comportements, leurs idées et leurs façons d'être comme gouvernés par cette nouvelle identité et appréhendent de devenir victimes de stéréotypes. Il s'agit du principal enjeu que pose pour les répondantes la révélation publique et on verra comment il les pousse à choisir de se définir identitairement en évitant de se catégoriser.

Si les répondantes s'attendent à ce que leurs parents ou leurs proches voient en leur "nouvelle" orientation sexuelle une barrière et une menace à leurs attentes, elles-mêmes parviennent très bien à adapter leurs propres projets d'avenir à cette nouvelle identification. Leurs projets de vie familiale, par exemple, ne sont pas remis en question: celles qui veulent des enfants (Jinxi, Lodie, Myriam, Allison et peut-être Kathya et Anne) ne considèrent pas leur lesbianisme comme un handicap. Chez d'autres, le désir de ne pas

avoir d'enfants est justifié de différentes façons (comme la peur de ne pas savoir en prendre soin dans le cas de Marie), mais jamais par leur lesbianisme. C'est peut-être seulement chez France, que l'on perçoit l'influence de son parcours de lesbienne ou du moins de féministe quand elle déclare qu'elle n'a «jamais eu le désir de se reproduire» et ce, à cause de l'incertitude du sexe de l'enfant: «Je ne me serai pas vue éduquer un mâle», affirme-t-elle.

6.3 La Représentations des Autres: lesbiennes, gais, hétéros, bisexuels

Comme pour l'identité ethnique, c'est également via les discours tenus sur les Autres que les participantes définissent leur lesbianisme. Les représentations qu'elles ont des autres lesbiennes, gais, bisexuels ou hétérosexuels proviennent des relations qu'elles entretiennent avec eux ainsi que des images médiatiques ou stéréotypes véhiculés par la société majoritaire ou la communauté gaie et lesbienne.

Les lesbiennes

C'est principalement à l'aide du discours qu'elles tiennent sur les autres lesbiennes que les participantes parviennent à définir la nature et les formes de leur propre lesbianisme. Notons que leur perception des autres lesbiennes et la signification qu'elles octroient au lesbianisme sont affinés et transformés tout au long de leur cheminement, ce qui leur permet de s'inclure dans cette catégorie. En cela, les répondantes illustrent le processus de «détypification» dont parle Jenness (1992): les perceptions, imprégnées, au départ, des vérités-stéréotypes hétérosexuels, se sont nuancées, renversées ou renforcées au cours de leurs parcours dans le milieu lesbien (grâce à leurs rencontres, leurs lectures ou autre type de recherche 'exploratoire').

Comme c'est le cas en ce qui concerne les Haïtiens, les répondantes tiennent un double discours à l'égard des autres lesbiennes selon qu'elles s'incluent ou s'excluent de cette catégorie dont elles tentent de définir les contours. Elles n'emploient pas le terme «typique» mais parlent plutôt de lesbiennes «de la majorité» ou sous-entendent l'existence de lesbiennes (qui se croient) plus authentiques (lorsqu'elles disent ne pas être considérées comme de «vraies» lesbiennes, par exemple).

Certaines caractéristiques reviennent lorsque les participantes décrivent les lesbiennes « de la majorité ». Il s'agit de femmes qui, comme les autres femmes, ont un statut économique et social moins élevé que celui des hommes. Elles sont majoritairement Blanches et mettent souvent en évidence leur lesbianisme physiquement en se donnant une allure que les participantes qualifient de “*butch*” ou de “garçonne”. C'est aussi par leur intérêt exclusif pour les filles et leur aversion pour les garçons dans certains cas que les lesbiennes de la majorité sont décrites. Selon certaines, cette exclusivité s'étendrait également aux femmes ayant eu des relations avec des hommes, ayant eu des enfants ou au style de musique écoutée, etc. Finalement, et on retrouve cette idée implicitement dans le portrait qu'elles en dressent, les lesbiennes de la majorité, ou celles qui sont les plus authentiques, sont celles qui sont ouvertement gaies dans tous les contextes et celles qui participent activement à la vie communautaire.

Puisque les caractéristiques attribuées aux autres lesbiennes sont souvent énumérées dans le but de s'en différencier, il s'agit souvent de critiques. C'est le cas, par exemple, de la notion de “*butch*” et des jeux de rôles qui lui sont associés qui fascinent et laissent sceptiques plusieurs d'entre elles. Anne défend l'idée que: « T'es pas obligé d'adopter ce style là, tu peux te définir autrement que par ça » et se désole du fait que tout en se «plaignant» des hétérosexuels, les lesbiennes aient tendance à « Recréer le même maudit *pattern*, tu sais la *tough* là, la *butch* qui a une blonde un peu plus féminine qu'elle va *runner* [...] je trouve ça dommage les filles qui veulent être plus mec qu'un mec ». Il semble que ce soit l'illogisme de cette attitude attribuée à certaines lesbiennes majoritaires (qui trouve son pendant dans l'illogisme de l'exclusivité dont toutes m'ont fait part) qui les embête plus que l'idée du jeu sur la frontière du masculin-féminin sous-tendu par les rôles de “*butch*” et de “*femme*”.

Les hommes gaies

Les discours que les répondantes tissent sur les hommes gaies leur permettent de s'en distinguer en tant que lesbiennes, mais surtout en tant que femmes. En effet, il semble qu'à

leurs yeux, la différence de genre constitue une frontière importante au sein de la catégorie « homosexuelle » puisque des divergences de statuts et d'intérêts en découlent.

Ainsi, la majorité des participantes se représentent les gais comme des hommes avant tout, qui bénéficient donc du traitement social accordé aux « mâles », malgré leur homosexualité. Hormis leur pouvoir économique supérieur qui explique, entre autres, qu'ils soient plus nombreux que les lesbiennes à fréquenter les institutions du Village, ils sont aussi plus « respectés » que les femmes, selon Marie; et exercent une domination symbolique sur celles-ci, si on en croit France, qui donne l'exemple de ceux qui monopolisent l'industrie de la mode : « Regardez comment ils attifent les femmes! », s'exclame-t-elle.

De plus, la différence biologique fait en sorte que, n'ayant pas le même corps, ils n'ont pas la même sexualité que les femmes: « J'ai pas un clitoris qui monte et qui me fait mal et puis qu'il faut absolument que je vide », me dit France. Maude signale leur « obsession » pour le sexe : « Les gais ils ne pensent qu'à la baise puis à se faire du fun ». Ceci, selon les répondantes, les distinguent des femmes en général et des lesbiennes pour qui la sexualité ne prime pas dans les rapports homosexuels (et ce même dans le cas de France, qui se dit pourtant « de sang chaud » et aime mettre de l'avant l'importance de l'érotisme dans ses rapports lesbiens).

C'est aussi au plan des intérêts que les gais et les lesbiennes se différencient. Là encore, l'« obsession » des gais pour le sexe, pour la fête, pour la musculation et le culte du corps m'a été mentionnée. Notons que malgré toutes ces divergences liées au genre, les participantes reconnaissent aussi certaines similitudes dans leur expérience commune d'homosexuel(le) face à l'hétéronormativité et la discrimination. Ainsi, le lieu où leurs intérêts, en tant qu'homosexuel(le)s, convergent vraiment est celui de la lutte contre l'homophobie et pour la reconnaissance de leurs droits.

Par ailleurs, si les participantes tiennent toutes à se démarquer des gais au niveau identitaire cela ne veut pas dire qu'elles n'entretiennent pas de relations amicales avec certains d'entre

eux. Maude et Jinxi (qui m'en dressent paradoxalement les portraits les plus stéréotypés tout en se défendant que cette image correspond effectivement aux gais du Village qu'elles fréquentent) n'actualisent pas cette distinction au niveau empirique puisqu'elle favorisent leurs relations avec des homosexuels. Ce n'est pourtant pas le cas de la majorité des répondantes qui ont peu de relations avec des gais, ce qui témoigne d'une réelle distinction.

Les hétérosexuel(le)s

C'est surtout au plan de l'inégalité sociale, que les répondantes soulignent leur distinction des hétérosexuel(le)s: elles les estiment avantagés par le fait que leur orientation sexuelle constitue la norme. Les hétérosexuels disposent d'une facilité et d'une liberté d' « être » dont elles sont souvent privées. Myriam me confie par exemple : « Tu sais parfois c'est plus facile d'être hétéro là, c'est le modèle déjà tracé [...] les gens ils ne te posent pas de questions, tu comprends? ». Alors que Lodie s'indigne : « Ce n'est pas *fair* qu'un hétéro ait une liberté d'expression plus forte que moi! ».

Par ailleurs, les répondantes disent aussi avoir certaines affinités avec les autres femmes hétérosexuelles (moins quand ces femmes sont Haïtiennes, comme on l'a vu dans le chapitre précédent). En témoigne le fait qu'hormis Jinxi, qui affirme n'avoir rien en commun avec les *straights*, elles comptent toutes dans leur réseau de relations des amies hétérosexuelles. Au-delà de l'orientation sexuelle, elles tissent donc des liens sur la base d'autres intérêts ou simplement par le fait d'être femmes: Maude, par exemple, me parle des « discussions de filles » qui sont « profondes » et « animées » et qui peuvent durer des heures, même si parfois elle se sent incomprise par ses amies au plan de son orientation sexuelle.

Ce qui frappe dans le discours des participantes, c'est qu'elles insistent si peu sur leurs différences d'avec les femmes hétérosexuelles. Si on lie cette attitude aux reproches qu'elles adressent aux autres lesbiennes, cela peut indiquer chez elles un refus de la ghettoïsation et de l'exclusivité des regroupements lesbiens.

Les bisexuels

L'attache identitaire revendiquée par les bisexuels trouve difficilement de la crédibilité aux yeux de ceux qui s'affirment homosexuel(le)s. Ils sont, en effet, souvent perçus comme des gens indécis ou «pas branchés». Quant aux participantes, elles restent soit indifférentes à la bisexualité, soit elles s'en méfient. C'est le cas de Anne, Allison et Marie qui soulèvent qu'il s'agit d'un phénomène à la mode: «Il y a un mouvement aussi qui est visible, les gens qui deviennent bi parce que c'est *in là*, qui ont leur petit trip gai pour pouvoir dire qu'ils sont bien *open*»(Anne).

J'avais remarqué au *Projet 10*, que les jeunes encore ambivalents par rapport à leur orientation sexuelle étaient tentés de se dire bisexuel(le)s, ce qui était pour eux, selon l'interprétation d'un des intervenants, moins menaçant que de s'identifier comme homosexuel(le). Pourtant, même chez les deux participantes encore hésitantes, on perçoit une volonté de démarcation d'avec les bisexuels. Marie dit qu'elle est «sûre d'une chose dans [sa] tête»: qu'elle n'est ni bisexuelle ni attirée par les hommes. Quant à Myriam, elle affirme qu'elle ne veut pas avoir la «connotation» de bisexuelle: «C'est soit l'un, soit l'autre [...] on ne peut pas être bi, on ne peut pas aimer deux choses en même temps», selon elle.

III. Manifestation et performance de l'identité lesbienne

La notion de performance de l'identité me sera utile afin d'analyser l'expression de l'identité érotique des participantes. En effet, celle-ci nous permettra de constater que l'affirmation de leur identité lesbienne «réelle» ou d'une identité hétérosexuelle «virtuelle», nécessite la mise en œuvre de différentes stratégies de présentation de soi (Goffman, 1975 [1963], 1959). La question est de savoir comment les répondantes «performent» leur identité lesbienne et dans quelles circonstances: quels sont les contextes qui les encouragent à l'affirmer ou à la taire. Dans ce qui suit, j'explorerai l'acte de la révélation et celui de la non-révélation ainsi que les rapports avec la communauté gaie et lesbienne.

6.4 L'affirmation dans la révélation ou la non révélation

a) *Le choix de la révélation*

Les participantes ont toutes remarqué qu'elles changent inévitablement aux yeux des autres dès qu'elles « sortent » publiquement du placard. C'est la confrontation de leur identité « réelle » (lesbienne) avec leur identité « virtuelle » (hétérosexuelle et prise pour acquies) qui est en jeu dans la révélation aux autres. Aussi, avant de révéler leur orientation sexuelle pour la première fois, elles anticipent les réactions qu'elles susciteront. La peur de la révélation réside dans le rejet ou la discrimination et peut être conditionnée par l'expérience qu'elles ont vécue en tant que Noires, comme le mentionne Maude :

« J'en ai eu [des problèmes de discrimination] quand j'étais petite puis c'était pas parce que j'étais lesbienne, c'était parce que j'étais supposément, tu sais là-bas, à Jonquière, j'étais Noire pour eux, fait que j'ai pas envie de revivre ça [...] pour l'instant si je peux me l'éviter, bien je le fais, tu sais? »

De ce fait, la révélation aux autres est gérée de façon stratégique. Aussi, les premières personnes mises au courant sont des gens en qui les participantes ont « confiance » et elles ne se livrent pas sans avoir au préalable « pris le pouls » de ceux-ci ou « tâté le terrain ». Il s'agit souvent de leurs sœurs ou d'amis très proches. La réaction possible de leurs interlocuteurs est évaluée selon leur *background* social, culturel, religieux, générationnel ou économique. Les participantes sous-estiment souvent l'impact d'autorités ou d'institutions sociales (reconnaissance juridique, opinions de personnalités publiques, etc.). Elles sont conscientes, en revanche, que les réactions des autres se transforment à travers le temps: les gens sont aujourd'hui plus ouverts ou plus sensibilisés à la question de l'homosexualité que dans le passé.

Réactions suscitées par la révélation

La plupart des gens à qui les répondantes se confient « acceptent » ou du moins « tolèrent » le plus souvent qu'elles soient lesbiennes. Cependant, toutes ont vu s'éloigner des amies ou des membres de la famille qui leur étaient proches ou ont constaté un changement dans leur attitude. Anne rapporte que certaines de ses amies sont devenues plus pudiques face à elle,

par exemple. Dans le cas des parents, leur “acceptation” est généralement accompagnée d’inquiétudes quant au traitement social ou au commérage; de déceptions, quant au fait qu’elles n’auront pas la vie qu’ils prévoyaient qu’elles auraient; et d’exigences, quant au maintien du secret dans certains contextes ou auprès de certaines personnes.

Les participantes se montrent moins tolérantes à l'endroit des réticences ou de l'éloignement de leurs ami(e)s qu'à ceux des membres de leur famille nucléaire. En effet, elles «comprennent» plus facilement le rejet qu’elles peuvent subir de la part de leur famille et des autres Haïtiens. Comme certains jeunes gais issus de familles immigrées (Boxer et Cohler, 1989; Herdt, 1992; Tremble et al.; 1989), plusieurs des participantes sont conscientes de la réciprocité du processus de socialisation et de leur rôle d’ « éducatrices » dans leur milieu: « Les Haïtiens ne sont peut-être pas si fermés qu’on le pense. Tout ce qui est nouveau fait peur. Je pense que de mon côté, j’ai comme amené les gens tranquillement à comprendre », me dit Michelle.

Notons que si la désapprobation des parents ou des proches ne crée pas de doute sur la « sensation d’être » lesbienne des répondantes, elle influe sur la performance de leur lesbianisme en leur présence. Ainsi, la plupart sont disposées à faire des sacrifices : à se restreindre d’inviter leur copine à une fête, par exemple.

b) Justifications, stratégies et significations de la divulgation

Comme une majorité de femmes lesbiennes (Richardson, 1981 :122), les participantes de cette étude sont ouvertement gaies dans un nombre limité de contextes sociaux. Cependant, elles ne préfèrent pas être perçues comme des hétérosexuelles dans la majorité des situations sociales comme les femmes étudiées par Richardson (qui en 1981, évoluaient dans un tout autre contexte social, il est vrai). Elles préfèrent simplement rester discrètes, sans nécessairement mentir, sur leur orientation sexuelle.

La discrétion au sein de la famille élargie est souvent justifiée pour des raisons religieuses ainsi que par la crainte de réactions défavorables et de commérages. Par contre, dans le milieu professionnel ou scolaire, d’autres motifs liés à la crédibilité professionnelle ou à

la reconnaissance personnelle sont invoqués. Si, dans le contexte familial, la question de la révélation ou de la non-révélation est un enjeu collectif (les participantes étant conscientes des possibles répercussions négatives sur l'image de la famille); dans les sphères professionnelle ou scolaire, ce sont leur propre image et compétences individuelles qui sont en jeu.

Plusieurs raisons sont invoquées pour expliquer et justifier le fait de ne pas toujours révéler publiquement son orientation érotique. Par exemple, toutes les participantes m'ont mentionné l'aspect privé et intime de l'orientation sexuelle et ce autant chez les gai(e)s que chez les hétérosexuel(le)s. « Ce n'est pas de leurs affaires », me dit Myriam quand je lui demande si elle parle de ses questionnements identitaires à ses sœurs ou à ses amies. À l'égard de leurs parents ou de leurs familles, le silence est légitimé à leurs yeux à cause du tabou qui entoure les thèmes de la sexualité et de l'homosexualité dans ce milieu.

Une autre des raisons avancées par les répondantes est d'ordre pragmatique: Elles veulent éviter d'avoir à défendre la « cause » des gais et lesbiennes ainsi qu'à démystifier les stéréotypes et les préjugés qui frappent l'ensemble d'entre eux. Kathya raconte, par exemple : « Je ne suis pas gênée, c'est juste que je ne suis pas un porte étendard ». De même, Maude en parlant des « mythes sur les lesbiennes » qui circulent dans sa famille, me dit: « C'est tellement présent, je n'ai pas envie de changer ça, puis je n'ai pas envie de faire une révolution puis... fait que je prends ça relax ».

Aussi, certains contextes de relations sont plus propices que d'autres à la discrimination à cause de l'origine, du genre ou de l'âge des gens qu'on y trouve. Kathya repère les contextes où elle peut révéler ou non son homosexualité selon une certaine « logique » de la discrimination : « Il y a une logique qui va ensemble [...] si je sens qu'il y a une barrière raciale, il y a potentiellement aussi peut-être un malaise avec l'orientation sexuelle », selon elle.

Finalement, notons que le choix de révéler ou non son orientation sexuelle peut varier à travers le temps indépendamment des contextes d'interaction. Lodie, encouragée par la

réaction positive de ses parents, a traversé une phase où il « fallait » qu'elle le dise à tout le monde. Jinxi démontre l'inverse : « Avant je n'avais pas de difficulté à le cacher, mais maintenant je ressens de plus en plus de difficulté parce que ça prend de plus en plus de place dans ma vie, ça grandit à l'intérieur de moi ». Ainsi, l'« approche » choisie par rapport à la révélation ou la non-révélation peut témoigner des changements d'intensité que prend l'attache érotique selon différentes périodes de la vie. Ce phénomène a déjà été observé chez les participantes en ce qui concerne leur identité ethnique ainsi que chez des jeunes d'autres origines (Meintel et LeGall, 1995).

Comment performer la discrétion ?

Contrairement aux jeunes du *Projet 10* qui ont tendance à manifester publiquement leur identité érotique et à se préoccuper de leur allure corporelle et vestimentaire, peu d'indices dans l'apparence physique des participantes permettent de les identifier comme gaies⁶⁰. Ce sont leurs fréquentations tant de gens (leurs cercles d'ami(e)s qui comptent d'autres lesbiennes plus “visibles” ou des homosexuels, par exemple) que de lieux (des bars pour lesbiennes ou le Village), qui sont plus révélatrices de leur orientation sexuelle. Mais dans un contexte autre que des endroits typiquement gais ou d'un entourage de gais et lesbiennes, les répondantes bénéficient du fait que tout le monde prend pour acquis qu'elles sont hétérosexuelles (Rich, 1980).

Ainsi, elles n'ont pas à démentir leur homosexualité (ou prouver leur hétérosexualité) mais seulement à la taire ou à la camoufler. Ceci nécessite la mise en œuvre de certaines stratégies discursives. Jinxi raconte comment elle substitue certains termes lorsqu'elle parle de ses relations amoureuses : « Je joue avec le mot “amie”, “la personne que j'aime”, je joue avec les mots ». Lorsque questionnée sur le fait de ne pas avoir de petit copain, Myriam dit « répondre vague ». D'autres s'arrangent pour changer de sujet de conversation. France affirme avoir « toujours été prudente », elle explique : « Je ne donne pas prise aux

⁶⁰ Marie et Maude ont déjà porté un bijou aux perles arc-en-ciel, symbole de la fierté gaie. Quant aux autres, certaines portent les cheveux courts (Allison, Kathya, Maude) ou ont la tête carrément rasée (Anne et Michelle) ce qui fait ressortir un look qui peut être interprété comme étant androgyne par certains (mais qui, en rien, ne fait d'elles des *butchs*, comme on l'a vu).

gens pour qu'ils me demandent qu'elle est ma forme de sexualité ». Kathya raconte que même si elle sent parfois que les gens ont des doutes, elle n'aborde pas elle-même le sujet : « Tant que les gens ne posent pas la question directement, je ne leur réponds pas, par contre je ne joue pas de jeux ». Jouer des jeux, consiste à se faire passer pour une hétéro ou à « faire semblant qu'on a un chum ».

Les contraintes de ce camouflage sont soulevées par Jinxi pour qui celui-ci consiste à « faire semblant d'être quelqu'un d'autre ». Elle explique : «[...]Quand je dois cacher mon homosexualité à quelqu'un je me sens handicapée ». Lodie aborde aussi ce sujet en m'affirmant (hors entrevue) que « L'idéal pour moi, ce serait d'avoir la même liberté d'expression que n'importe qui, comme pouvoir parler de ma fin de semaine par exemple ».

Pouvoir et liberté de la performance lesbienne

Si la non-révélation est gérée stratégiquement, la révélation peut l'être aussi. Elles s'en servent quand elles ont envie de « prendre position » et de s'opposer à la discrimination. Allison dont l'origine ethnique autant que érotique sont invisibles, explique qu'elle est souvent témoin de propos racistes et homophobes. Elle s'est déjà affirmée comme gaie et d'origine haïtienne face à une femme qui se plaignait de la population trop multiethnique et homosexuelle du quartier du Plateau Mont-royal. Marie, pour sa part, même si elle n'est pas certaine d'être vraiment lesbienne, se sert de cette affirmation auprès des garçons afin d'éviter des rapports hétérosexuels.

Les manières de camoufler et de révéler l'homosexualité se rejoignent dans le sens où elles paraissent toutes deux très désinvoltes (en lançant une question, en évitant le sujet, en choisissant certains mots plus neutres ou moins offensants, etc.), mais sont en fait mûrement réfléchies et même planifiées dans certains cas. Il faut faire preuve de beaucoup d'attention pour éviter de révéler une « partie de soi » dans certains contextes alors que celle-ci est dominante dans une majorité d'autres sphères de leur vie. De plus, le fait d'avoir à « gérer » constamment ce stigmaté, les rend sans arrêt conscientes de leur différence érotique (Goffman, 1975[1963]).

Ainsi, l'acte de la révélation ou de la non révélation contient la démarcation entre le privé et le public. Il semble que pour décrire le *coming out* -compris ici comme le moment de la révélation- des participantes, il nous faille transformer la métaphore du placard telle qu'elle est utilisée généralement: plutôt que d'en sortir complètement, elles préfèrent y laisser pénétrer un nombre restreint d'initiés qu'elles choisissent.

La décision de camoufler son orientation érotique est évidemment calculée en fonction des enjeux, comme on l'a vu. Mais plutôt que de voir dans le camouflage une simple attitude d'impuissance ou d'évitement du stigmaté, il faut, au contraire, constater que ce secret octroie un certain pouvoir aux participantes. En effet, si celles-ci se gardent de révéler leur identification érotique dans certains contextes, c'est qu'elles savent que la révélation pourrait avoir une force destructrice. Pour leurs parents, la révélation a le pouvoir de menacer ou de détruire les projets identitaires qu'ils avaient pour elles, par exemple, ou encore l'honneur de la famille dans la communauté. On peut se demander aussi, si le choix de la révélation plutôt que du secret, n'investirait pas la participante d'un autre type de pouvoir. Un pouvoir plus personnel, qui prend plutôt la forme de la liberté ou de la possibilité de s'affranchir du lien familial, de s'émanciper en tant que femme et de se détacher de l'emprise familiale.

6.5 Rapports avec la communauté gaie et lesbienne

La communauté gaie et lesbienne se présente comme un espace possible d'investissement et d'expression identitaire. En rendant accessibles des symboles et *role-models* gais ou lesbiens, elle encourage l'affirmation d'une identité homosexuelle positive. Dans le Chapitre 1, on a vu comment la communauté gaie pouvait à la fois offrir aux homosexuel(le)s d'origine immigrée un espace de réalisation et d'expression de soi (groupe de soutien, institutions commerciales) et être en même temps à la source d'un sentiment d'aliénation (du fait d'y être minoritaire, par exemple).

Comme c'était le cas lorsque je les ai questionnées sur leurs rapports avec la communauté haïtienne, toutes les participantes affirment d'emblée ne pas avoir de contacts avec la "communauté lesbienne" en insistant sur le fait qu'elles ne ressentent pas le désir ou le

« besoin » de la fréquenter. Cerner les contours d'une communauté lesbienne paraît problématique. Elles parlent plus volontiers de la "communauté gaie et lesbienne" et la confondent souvent avec le lieu du Village. Par ailleurs, leurs discours permettent de l'envisager sous différents angles: a) les réseaux de relations; b) les institutions commerciales ou d'entraide; et c) le mouvement de lutte.

a) Les réseaux de relations

La majorité des participantes ont des cercles d'amies lesbiens ou des connaissances avec qui elles s'adonnent à diverses activités. Dès qu'on est en ménage avec une autre femme où qu'on fréquente une association, il est presque inévitable de tisser des liens avec d'autres lesbiennes. Par ailleurs ceux-ci ne sont pas considérés comme des liens communautaires.

Aussi, au fur et à mesure qu'elles parlent des réseaux de relations entre lesbiennes, elles finissent toutes par reconnaître l'existence d'une communauté proprement lesbienne ou du moins d'une certaine autonomie des lesbiennes au sein de la plus large communauté gaie et lesbienne, bisexuelle, transgenre, etc. Mais celle-ci se situe en dehors de leur sphère de relations. Elle est souvent appréhendé comme un «milieu confiné et fermé» (selon l'expression de Anne) et n'est «pas accessible sans mot de passe». Sur ce point, Kathya est encore plus loquace:

«Je ne pense pas qu'il y ait beaucoup de personnes qui soient prêtes à se battre pour être acceptées par une communauté qui est supposément ouverte. Moi, j'ai pas beaucoup d'énergies à mettre là-dessus, j'ai d'autres chats à fouetter ailleurs moi, déjà de faire face à la population en général, j'ai pas envie de me faire retourner par une communauté qui prétend être si différente de la majorité, qui en fait véhicule à peu près les mêmes choses»

Si les participantes n'ont rien à voir avec ce réseau lesbien, c'est également à cause de la manière dont elles se représentent les femmes qui le fréquentent, soit les «vraies» lesbiennes ou les lesbiennes «de la majorité» et l'importance qu'elles accordent à s'en distinguer.

Le Village: un espace de liberté, un lieu de socialisation, un ghetto...

Le quartier gai est considéré comme le point d'ancrage des réseaux de relations. Comme pour les jeunes du *Projet 10*, les répondantes ont une vision paradoxale du Village. Il constitue à la fois un lieu agréable de sortie où elle se sentent en « sécurité » (Maude) et qui leur laisse une totale « liberté d'expression » (Lodie, Anne) comme la possibilité de marcher main dans la main sans choquer personne sur leur chemin ou d'aborder certains sujets dans des cafés sans avoir à chuchoter.

Tandis que toutes les participantes fréquentent le Village gai (Maude y réside même), elles ne le considèrent pas comme un «élément identitaire» important, comme me le confie Kathya. France aussi, insiste sur ce fait: «Je ne me définis pas strictement parce que je suis lesbienne par rapport à c'est parce qu'il y a un Village ou pas [...] il y a d'autres endroits où se tenir à Montréal». Les deux plus jeunes participantes qui cherchent à faire des rencontres ou à «s'éclater» sont forcément plus attirées par le Village qui compte de nombreux bars et cafés. Par contre, l'ensemble des interviewées restent très critiques quant à l'idée même d'un Village gai, à l'ambiance qu'on y retrouve et aux gens qui le fréquentent.

L'idée même d'un rassemblement de gais ou lesbiennes déplaît à plusieurs des participantes qui le perçoivent comme de la «ghettoïsation». Ceci rappelle leur attitude par rapport à la « ghettoïsation » des « Haïtiens typiques ». Selon Anne, la concentration d'établissements gais dans le Village fait en sorte que les gais se «ferment les portes» en se confinant dans ce quartier: «Ils ont tendance à se mettre dans leur petite boîte, puis je pense que c'est quelque chose que j'ai toujours essayé de fuir».

b) Le réseau d'entraide communautaire

On a vu comment certaines répondantes (Lodie, Marie et Jinxi), cherchent à se retrouver et à se définir à travers l'aide d'organismes du réseau communautaire gai. D'autres ont également participé, en tant que bénévoles, à des associations gaies et lesbiennes, comme on le verra plus loin. Mais, même chez celles qui fréquentent le réseau commercial gai,

l'aspect entraide communautaire ne semble pas les attirer outre mesure à l'exception de Michelle qui participe à deux regroupements de loisirs de femmes lesbiennes.

Les raisons tournent autour de trois facteurs. Il y a le fait de ne pas se reconnaître dans les groupes existants comme en témoigne l'expérience de Lodie qui a été évoquée plus haut. Rappelons que si celle-ci a finalement trouvé un lieu de réalisation personnelle dans l'association de lesbiennes Noires, l'idée de joindre cette même association a été écartée par Michelle qui ne pouvait se reconnaître parmi ses membres majoritairement anglophones. La reconnaissance donc, ne s'articule pas simplement autour de la couleur de peau ("race") commune, mais aussi de la langue (une particularité montréalaise?) et de l'âge, principalement.

Une autre des raisons expliquant le désintérêt des participantes face aux regroupements est liée à leur cheminement. À l'exception de Marie et de Myriam, les répondantes sont à des points de leurs parcours où elles peuvent se dispenser de l'aide ou du support que fournissent les associations d'entraide.

Il reste que le principal facteur qui fait en sorte que les répondantes ne soient pas intéressées par les regroupements semble être leur aversion à l'idée ou à la notion de groupe (comme c'était le cas également pour l'idée du Village). Ainsi, Maude me dit, comme s'il s'agissait d'un choix politique: «Je ne suis pas pour les groupes» et cette affirmation revient à travers tous les entretiens. Quand je lui demande si elle participe ou participerait à différents regroupements d'entraide ou de loisirs, Anne réagit violemment:

«Je n'embarque pas dans ces affaires là [...] c'est de la ghettoïsation, puis mes parents, c'est pour ça qu'on ne parle pas créole, parce qu'ils voulaient pas qu'on aient un accent, tu sais? , j'irai pas me ghettoïser non plus, tu sais? je pense pas que parce que la fille est lesbienne je vais m'entendre plus avec que si elle était hétéro ou si c'était un gars».

Les interviewées ne perçoivent donc pas l'appartenance à un groupe comme appuyant leur identité lesbienne, mais comme une barrière reposant sur une volonté d'isolationnisme à

l'égard des autres membres de la société. De plus, se joindre à un groupe rendrait visible une facette d'elles-mêmes qu'elles considèrent comme privée, comme on l'a vu plus haut.

Cependant, le bien-fondé des organismes d'entraide est reconnu par les participantes. Quand je leur demande si elles se joindraient à un groupe de discussion-soutien de lesbiennes d'origine haïtienne, s'il existait, la plupart se disent prêtes à y participer, non par nécessité, mais afin de servir de modèle positif, pour aider d'autres Haïtiennes qui en auraient besoin et rendre plus visible cette réalité au sein de la communauté haïtienne.

c) Le mouvement de revendication

Même chez les répondantes qui refusent de voir en la communauté un lieu de réalisation et d'expression identitaire, la revendication de leurs droits et la suppression de l'homophobie leur tient à cœur. Comme l'exprime bien Kathya:

« Ne pas avoir besoin de la communauté pour moi c'est différent de ne pas avoir besoin d'un groupe de pression, de ne pas avoir besoin des activistes [...]il y a une différence entre le fait d'appartenir à une collectivité et le fait d'avoir le moyen de faire valoir ses droits [...] ça peut être séparé sans être lié ou fusionnel».

Toutes sont favorables aux mouvements de lutte contre la discrimination, même si elles ne sont pas nécessairement d'accord avec l'ensemble des demandes, comme c'est le cas de France pour le mariage: «Tu sais à quelque part, il faut que tu assumes aussi un peu ta marginalité, si j'avais voulu vivre réellement comme les hétéros[...] bien je serai sortie avec un gars», m'explique-t-elle.

Symbole de la lutte pour la visibilité et contre la discrimination des homosexuel(le)s, les festivités de la fierté gaie dont la parade annuelle font l'objet de débats publics parmi les gai(e)s. Pour les uns elles sont un lieu d'expression et de revendication important pour la cause des *queer*, alors que pour d'autres il s'agit simplement d'une mascarade présentant les gais de façon stéréotypée. On peut participer de deux manières au défilé: en paradant derrière la bannière (ou sur le char) d'une organisation ou en tant que spectatrices.

On ne peut pas dénier l'aspect festif de la parade et les participantes admettent que c'est effectivement ce qui les y attire, comme Jinxi qui affirme «Je m'en vais parader parce que j'aime la fête, j'aime danser, mais autrement si ça serait juste une marche muette comme ça, ça ne m'intéresse pas vraiment». Elles y participent plutôt en tant que spectatrices bien que certaines se joignent à la marche qui clos la parade. Encore une fois, la mise en évidence de leur orientation sexuelle lors de cet événement en gêne quelques-unes. Comme l'exprime ici France: «Je suis saphique, je suis gaie, mais je trouve pas utilité d'aller me montrer sur un char puis d'aller me revirer les reins sur un char [...] J'ai 48 ans, ensuite maman est encore vivante». Il y a aussi l'image peu représentative de la diversité de la communauté et les stéréotypes véhiculés par la parade qui en dérangent plusieurs:

Lodie: «Malheureusement ce n'est pas représentatif de qui on est [...] dans n'importe quel rassemblement tu vas avoir ceux qui sont toujours aux extrémités. [parle des transexuels *topless*] C'est pas représentatif, ça va donner une mauvaise image de qui on est en réalité, parce que des fois tu vas voir des choses comme des gens par exemple qui sont attachés, enchaînés, on n'est pas tous comme ça»

L'ensemble des participantes doute que ce défilé de la fierté gaie ait le poids politique nécessaire pour faire avancer les causes homosexuelles: « C'est devenu un événement où les gens vont regarder les *drag queens*, est-ce qu'il y a un débat de fond qui entoure ça? Pas vraiment» (Anne). Jinxi se pose les mêmes questions: «Est ce que la parade fait vraiment avancer une cause? Parce qu'une fois par année on ose se tenir la main dans la rue...moi je suis d'avis que ça devrait pas être un combat d'une seule journée, mais de tous les jours...voilà ma vision».

En effet, afin de combattre l'homophobie, les répondantes disent toutes «faire du cas par cas», comme par exemple reprendre les gens lorsqu'ils tiennent des propos homophobes ou soutenir ceux qui en souffrent et qui se confient à elles. À l'exception de Allison et de Jinxi, qui participent toutes les deux à des sessions de démystification de l'homosexualité dans le cadre d'organisations, il s'agit pour les autres d'actions individuelles, détachées de tout

contact communautaire. Les participantes veulent s'impliquer à leur manière et en temps et lieu autant en ce qui concerne la discrimination raciste que le sexisme ou l'homophobie.

IV. Conclusion

On aura pu remarquer que l'identification lesbienne des participantes est issue d'un processus de construction et de négociation identitaires conscient. Que le lesbianisme soit considéré comme étant inné ou acquis, l'identification comme gaie est toujours issue d'un "choix" qui comporte plusieurs conséquences aux plans personnel et social.

Les relations (réelles ou symboliques) avec les autres lesbiennes et avec les autres gais constituent les principaux terrains de négociation de l'identité érotique des participantes. Il faut signaler également que leur identité de genre ressort particulièrement des propos qu'elles tiennent à l'égard des gais masculins.

De plus, lorsque les répondantes prennent les lesbiennes comme "point de repère" identitaire, elles font moins ressortir les points qu'elles ont en commun avec celles-ci qu'elles ne s'attardent à souligner les aspects qui les en différencient : le féminisme radical, les *butchs*, le fait qu'elles soient jeunes, Blanches, etc. En fonctionnant par critères de démarcation, elles érigent encore une fois, comme pour l'identité ethnique, des prototypes de « vraies » lesbiennes qu'elles qualifient plutôt dans ce contexte de « lesbiennes de la majorité ». Ces prototypes leur servent à ériger une catégorie de "majoritaires" de laquelle elles se démarquent.

Alors que dans le cas de l'identité ethnique, le caractère typique était octroyé à la culture, ici, la "majorité" renvoie au social. Il ne s'agit pas de renvoyer à l'authenticité d'une "substance" lesbienne, mais de référer à la manière dont on les retrouve le plus fréquemment. Être lesbienne est conçu de manière plus nuancée qu'être haïtienne, les répondantes conçoivent plus volontiers qu'on puisse être lesbienne de différentes façons.

Sur quoi donc s'appuie leur lesbianisme? On a vu qu'« être » lesbienne a plusieurs significations pour chacune des répondantes, de même que pour leur entourage. Qu'elles se

disent lesbienne peut signifier plusieurs choses tour à tour ou simultanément : une préférence sexuelle, un mode de vie, une position idéologique ou politique ou encore, la marginalité pure et simple. Les répondantes revendiquent une manière d'être lesbienne basée sur la préférence sexuelle et affective, un féminisme nouveau, plus « dilué » (Allison) que celui défendu par les instigatrices du mouvement, et une liberté d'être non-conformiste. Il semble aussi que le lesbianisme comporte pour les participantes, une signification plus individuelle que collective : il concerne un domaine « privé » et intime de leur vécu.

Ce qui caractérise les participantes par rapport à d'autres lesbiennes, c'est aussi leur manière discrète de manifester leur lesbianisme. Les répondantes ne révèlent leur orientation sexuelle que dans un nombre restreint de contextes sociaux et seulement lorsqu'elles sont sûres de pouvoir être acceptées ou de pouvoir faire face à l'homophobie qu'elles y trouveront. Toutes fréquentent (sporadiquement ou régulièrement) le Village et participent parfois, comme spectatrices ou participantes, à la Parade annuelle. Certaines ont fréquenté ou fréquentent toujours des associations pour gais et/ou lesbiennes. Par ailleurs, aucune des participantes ne conçoit ces lieux (communauté, Village, parade) comme des ancrages fondamentaux, nécessaires à leur identification comme lesbienne.

L'identification au lesbianisme ne se fait pas non plus par référence à des modèles de lesbiennes existants, que ceux-ci soit politiques, sexuels ou *queer*. Il semblerait plutôt que les acquis de ces différents mouvements soient intégrés à leur manière d'être lesbienne, récupérés et « mixés » sans être nécessairement revendiqués. Notons aussi que les participantes rattachent, pour la plupart, le lesbianisme politique à un radicalisme presque nocif. Quant à la sexualité saphique, si elle sert d'indice pouvant les aider à déterminer leur identification lesbienne ou d'élément déclencheur, elle n'est pas érigé en élément identitaire comme dans le cas des « lesbiennes sexuelles ».

Finalement, contrairement aux anglo-saxons et comme c'est le cas d'autres gai(e)s franco-montréalais (Higgins, 1998) l'idéologie *queer* ne semble pas influencer particulièrement les participantes. Si, dans leurs discours identitaires, elles affichent les principes de base *queer* (qui ne sont, par ailleurs, pas seulement issus de cette idéologie: ouverture à la

différence, inclusion de la diversité, etc.), le postulat principal de ce courant théorique et culturel: l'éclatement des catégories sexuelles, est loin d'être prévalent dans leur perception du monde et des autres. Les répondantes tendent au contraire à renforcer les catégorisations érotiques, mais aussi ethniques, afin de se singulariser en tant que lesbienne haïtienne.

Chapitre 7

La marginalité revendiquée

L'objet de ce chapitre est de présenter la synthèse des discours identitaires ethniques et érotiques des participantes de cette recherche. Dans ce but, j'effectuerai d'abord un retour sur la forme que prennent ces discours. Je traiterai ensuite de la question de la conciliation personnelle de ces deux attaches ainsi que de la signification et de l'importance relative qui leur sont accordées par les participantes. Le parti pris des répondantes de revendiquer un espace de liberté et d'accomplissement dans des stratégies individuelles de négociation menant à une auto-marginalisation sera exploré en troisième lieu.

7.1 Forme et construction du discours identitaire

« Le fait de ne pas avoir de place nulle part, nous oblige à faire un travail excessif sur soi-même »[...]« On est obligé de se positionner très vite par rapport à qui on est, ce qu'on veut démontrer [...] notre être au complet » (Kathya)

L'idée d'avoir à se définir ou de préciser leur identité soulève de nombreuses réticences chez les participantes. Il leur paraît incongru d'avoir à formuler les contours d'une identité qui, pour elles, va de soi. «Est-ce que c'est important de se définir?» se demande Jinxi. Anne dans le même ordre d'idée s'exclame: « Si je m'identifie comme lesbienne? Je le suis ! C'est assez [rire] non?! C'est de la même façon que je me vois par rapport à tout tu sais de la même façon, bon Québécoise, bien...je suis Québécoise tu sais; mais au-delà de ça...». Myriam pour sa part, me confie avant l'entrevue: « J'aime pas m'identifier à quelque chose. Je suis ce que je suis, je suis Myriam, *that's it* ».

Ce refus de se définir en fonction de catégories ou de communautés est également exprimé tout au long des entrevues, par la manière dont elles tissent leur discours identitaire. Dans l'épisode théorique de cette recherche, on a vu que les catégories participent au processus d'identification, puisque l'individu a la possibilité de se rattacher ou de rejeter son appartenance à une catégorie voire même celle de réinventer des catégories auxquelles s'affilier (le mouvement *queer*, le mouvement féministe, etc.) (Jenness, 1992; Troiden,

1989; Weeks, 1985, 1995). C'est sur le principe de la différenciation plutôt que sur celui de la reconnaissance ou de la réinvention que les répondantes élaborent leur discours identitaires: elles s'évertuent à mettre en lumière ce qui les démarque des autres plutôt que ce qui les y rattache. Et ces Autres comportent non-seulement les autres Blancs, hommes, hétérosexuel(le)s, comme on pouvait s'y attendre, mais comptent également les autres lesbiennes et les autres haïtiennes auxquelles les associerait spontanément le sens commun.

Ainsi, plutôt que de chercher à définir le “contenu”, soit les traits ou les attributs qui feraient en sorte qu'elles se sentent Haïtiennes ou lesbiennes, les participantes ont tendance à mettre en lumière les limites de leur haïtianité et de leur lesbianisme. En cela, elles retrouvent au niveau individuel l'idée, développée par Barth (1969), que l'identité ne peut être envisagée comme une somme de traits ou d'éléments, une essence fixe et circonscrite.

Les données recueillies au cours des entrevues permettent d'illustrer comment les différents terrains de relations deviennent des espaces de définition identitaire (Goffman 1975[1963]; Meintel, 1992; Ponse, 1978; Taboada-Leonetti, 1990, etc.). Du discours qu'elles tiennent, directement (en les décrivant) ou indirectement (en me rapportant des conversations, etc.) sur les autres, émerge un discours sur elles-mêmes. C'est comme cela qu'elles indiquent clairement les valeurs, visions des choses et manières de faire qui les caractérisent en propre.

De plus, la description de différents contextes de relations entraînent les participantes à mettre de l'avant certains de leurs attributs (genre, orientation sexuelle, origine ou race) plutôt que d'autres. On a vu par exemple que le genre se révèle prééminent dans la manière dont elles se démarquent des hommes gais, mais aussi dans celle dont elles se distinguent des autres femmes haïtiennes (leurs mères, les Haïtiennes “typiques”) dont le comportement ne correspond pas à leur propre interprétation du genre féminin. À d'autres moments, c'est leur origine ou leur race qui prennent le dessus, et cela, c'est surtout leur discours sur les Québécois qui nous l'a révélé. L'orientation sexuelle intervient généralement alors qu'elles se définissent par rapport aux autres femmes haïtiennes ou à la majorité hétérosexuelle (à qui elles n'accordent pas une place bien importante dans leurs

discours, on doit le reconnaître) ainsi qu'aux autres lesbiennes. Ainsi, le genre, l'origine et l'orientation sexuelle, s'actualisent au gré des situations sociales (West et Fastemaker, 1995).

Notons également que la plupart des participantes sont conscientes de la fluidité et de la situationalité de leur investissement identitaire (Gallisot 1987; Goffman, 1959; Meintel 1995, 1992; Ponse, 1978; Taboada-Leonetti, 1990; Troiden, 1989) alors que, par exemple, certaines prennent conscience qu'elles sont moins haïtiennes en Haïti qu'au Québec ou qu'elles perçoivent leur attirance pour les filles comme une «préférence marquée», selon l'expression de Myriam, mais qu'elles n'écartent pas la possibilité d'être attirées par des garçons dans le futur, d'autant plus que plusieurs l'ont été dans le passé.

En effet, les participantes sont souvent conscientes du «travail identitaire» (Ponse, 1978) qu'elles mettent en œuvre, autant en ce qui a trait à leur identité ethnique qu'érotique. Rappelons que plusieurs mentionnent avoir pu «choisir» les éléments de la culture haïtienne qu'elles voulaient garder et ceux qu'elles préféreraient rejeter ou réinterpréter (comme la religion, le statut de la femme, etc.). De même, l'identification au lesbianisme les a incitées à effectuer une recherche des idéaux, pratiques, modes de vie et présentation de soi lesbien, que certaines ont embrassés et d'autres non (je pense par exemple à France qui s'associe au lesbianisme par le courant féministe ou à celles qui refusent de se conformer aux styles ou aux modes musicaux et vestimentaires gais dominants). En revendiquant la fluidité de l'identité et la possibilité de s'identifier situationnellement, elles refusent la rigidité des catégories d'appartenance.

7.2 Conciliation des attaches identitaires ethnique et érotique

«Je ne pourrais pas me sentir juste Haïtienne, je ne pourrais pas me sentir juste homosexuelle, je ne pourrais pas me sentir [juste] jeune, c'est ça qui forme le tout» (Jinxi)

La question principale qui a guidé le travail de recherche et d'analyse de ce mémoire concernait la *conciliation des attaches identitaires ethnique et érotique*. À partir d'une brève revue de la littérature relative aux lesbiennes et gais d'origine immigrée, j'avais émis

l'hypothèse qu'il n'y avait pas lieu de surproblématiser celle-ci. Au terme de cette analyse, j'aimerais expliquer et illustrer en quoi cette conciliation d'attaches est peu problématique, harmonieuse, voire logique du point de vue des participantes.

Une identité multidimensionnelle: Possibilités d'identification versus «sentiment» d'appartenance

Si plusieurs gai(e)s d'origine immigrée se sentent déchiré(e)s entre deux identités et deux communautés⁶¹, ce n'est pas le cas des participantes à cette recherche. Dans la veine des lesbiennes de couleur (Anzaldúa, 1999[1987]; Lorde 1996[1984]; etc.) et des courants modernes d'études et d'idéologies féministes ou *queer*, les répondantes perçoivent leur identité comme un tout à multiples facettes plutôt que comme une somme d'identités distinctes. Kathya l'exprime bien dans le passage suivant:

« Je me considère comme faisant partie de l'espèce des humains, deuxièmement je suis une femme, c'est plus race noire, mais femme de race noire ça va ensemble et lesbienne, pour moi, c'est un triptyque où je me situe très bien[...] pour moi c'est un tout[...] quand je me défends sur un point je le défends en tant qu'être humain faisant donc partie d'une catégorie spécifique racialement parlant, faisant partie d'une minorité spécifique sexuellement parlant, c'est global pour moi c'est mon identité ».

Cependant, elles reconnaissent aussi que certains de leurs attributs sont plus prépondérants que d'autres selon les contextes. On a vu comment l'une des attaches a pu acquérir une importance plus marquée que l'autre à différents points de leurs parcours ou selon les situations sociales. Bref, leur genre, leur origine ethnique et leur orientation sexuelle constituent des possibilités identitaires avec lesquelles - et dans les balises desquelles - elles peuvent "jouer", autrement dit, des «pôles organisateurs» (Taboada-Leonetti, 1990) à partir desquels elles structurent leur identité et opèrent différentes «présentations d'elles-mêmes» (Goffman, 1959) selon les situations sociales.

⁶¹ Voir Chapitre 2.

En effet, on retrouve un continuum de manières de gérer son identité parmi les dix participantes. Certaines s'investissent prioritairement dans l'une comme Lodie qui s'identifie avant tout comme Noire et qui évolue professionnellement dans une optique de défense et d'entraide des membres de «sa» communauté (en cela on peut dire que l'identité Noire acquière pour elle un caractère «transituationnel» (Troiden, 1989) dans sa définition personnelle). À une autre extrême, il y a le cas de Marie qui aspire à être normale et refuse les affiliations lesbienne ou haïtienne qui sont également minorisantes à ses yeux. La majorité d'entre les répondantes jonglent avec les deux attaches sans ressentir le désir de s'investir dans l'une ou l'autre de façon prioritaire et/ou formelle (à travers une implication communautaire, par exemple.). De plus, on peut constater que ces attaches permettent en elles-mêmes une oscillation entre référents identitaires distincts: ethniquement, elles sont à la fois Haïtiennes, mais aussi immigrantes, Noires, ou «Haïtienne qui vit au Québec», par exemple; érotiquement elles peuvent se réclamer de l'étiquette lesbienne, gaie, homosexuelle, etc. Ainsi, pour une majorité d'entre les participantes, plutôt que de sous-tendre un «sentiment d'appartenance» permanent, les attributs dont elles disposent leur permettent des identifications «par référence» (Gallissot, 1987) ponctuelles et variées.

Des attaches identitaires aux significations différentes

En traitant de ces deux attaches séparément, on a pu constater que celles-ci ne sont pas perçues de la même façon par les participantes. Comme elles leur attribuent des significations différentes, il n'y a pas lieu de les considérer comme irréconciliables ou incompatibles à leurs yeux.

À l'origine ethnique est attribué un caractère plus collectif, statique, externe et inévitable. Par exemple, le processus de socialisation ethnique, la source principale de leur haïtianité, est avant tout familial, donc collectif. Plus encore, étant donné que cette socialisation découle de principes et façons de faire que les participantes estiment propres à la culture haïtienne, elle les relie inévitablement à la culture et donc aux autres Haïtiens. En quelque sorte, les répondantes héritent d'une culture et participent à la perpétuation des manières de faire, de se conduire et d'idéaux qui perdurent au-delà du territoire d'origine (Haïti qui acquiert un aspect symbolique) et de l'histoire de migration du groupe. La culture haïtienne

est perçue comme étant conservatrice, voire stagnante, car elle encourage la conformité à certaines pratiques et valeurs. Cela dit, cet héritage culturel est également flexible puisque les participantes parviennent à s'en démarquer, entre autre, par leur identification comme lesbienne. Cependant comme le souligne Michelle: «Moi je suis un cas à part, il y en a d'autres qui sont comme moi, mais pas beaucoup».

Qu'elles croient ou non aux sources biologiques de l'homosexualité, cela semble secondaire car elles n'y attachent que peu d'importance. Les participantes conçoivent l'orientation érotique comme ayant été développée plutôt que héritée comme c'est le cas pour l'origine ethnique. Le processus de *coming out* qu'elles ont vécu, a rendu saillants les questionnements et les efforts qu'à nécessités la construction d'elles-mêmes en tant que lesbiennes. Aussi, l'attache érotique est davantage perçue comme dynamique et personnelle que l'attache ethnique. Elle relève d'ailleurs du domaine du privé et de l'intime; alors que l'attache ethnique les inscrit d'emblée dans un réseau familial et une culture. Les regroupements lesbiens sont construits grâce aux lesbiennes alors que les réseaux ethniques leur sont donnés par les liens du "sang". La question de savoir s'il y a une contradiction entre ces deux attaches au niveau de l'expérience individuelle leur semble donc peu pertinente. Si cette contradiction existe, les participantes la situent dans le regard et les jugements des autres plutôt que dans le leur.

Là où ces deux attaches se rejoignent, c'est dans les possibilités d'exclusion auxquelles elles exposent toutes les deux. Mais même sur ce point, plusieurs estiment que les enjeux reliés aux deux identités sont d'ordres différents. La principale raison est que le lesbianisme peut rester caché (et c'est effectivement ce qu'elles choisissent de faire dans certains contextes pour la majorité d'entre elles). Jinxi refuse l'analogie entre identité Noire et gaie: «C'est pas du tout le même combat! [...] c'est pas parce que les deux font un combat qu'on doit se donner le droit de faire une comparaison, tu comprends?». Les deux groupes luttent pour l'acceptation sociale, mais selon elle, les gais ont des «libertés» que les Noirs n'ont pas grâce à l'invisibilité des premiers. Lodie souligne aussi que les avancées des deux groupes sont inégales. La lutte des homosexuel(le)s parvient à des résultats concrets (union civile,

adoption) alors que celle des Noirs est stagnante: les préjugés et les inégalités basés sur la couleur persistent.

Interrelations des attaches identitaires

À l'instar des autres gai(e)s d'origine immigrée, le parcours des participantes en tant que lesbiennes est ponctué de difficultés reliées à leur expérience culturelle. On a vu que l'opinion de leurs proches n'est pas négligeable puisqu'elle a des effets non seulement sur le développement de leur identité gaie (la solitude du processus, l'homophobie intériorisée, etc.), mais également sur leur manière de la manifester (la discrétion imposée par les parents au sein du contexte familial). Si les valeurs, normes et attentes qui forgent leur socialisation et qui sont propres à l'éducation qu'elles ont reçue ralentissent, dans certains cas, la reconnaissance d'elles-mêmes comme homosexuelles (du fait de ne pas être consciente de l'existence d'une telle catégorie ou d'être imprégnée d'idées-reçues homophobes, par exemple), elles n'empêchent pas pour autant qu'elles parviennent à s'identifier comme lesbiennes. Ainsi, il semble clair que les difficultés rencontrées au cours du processus d'identification comme gaie attribuables à leur origine haïtienne se situent principalement au niveau de l'acceptation familiale et communautaire. Elles ne constituent pas un obstacle «structurel» empêchant la cohabitation de leur culture d'origine et de leurs attirances érotiques au niveau individuel.

Certaines participantes reconnaissent même que la marginalisation à laquelle elles ont été confrontées sur la base de leur race -car c'est généralement la couleur de leur peau plutôt que des traits de culture haïtiens qui sont sujet à discrimination du côté de leurs interlocuteurs- a contribué dans une certaine mesure à ce qu'elles acceptent et affirment plus fortement et facilement leur lesbianisme. «Étant donné que je n'ai jamais *fitté* nulle part [...] j'étais la seule noire alors j'étais toujours le corps étranger, pour moi c'était comme naturel de ne pas *fitter* dans la généralité hétérosexuelle», me dit Kathya. D'aucunes mentionnent aussi comment la socialisation et les conseils de leurs parents pour faire face à la discrimination raciale les ont aidées à affronter l'homophobie.

Quant à l'impact de leur identité érotique sur leur identification ethnique, peut-être qu'il consiste principalement en ce regard plus critique qu'elles ont par rapport aux valeurs et attitudes propres aux Haïtiens "typiques". Rappelons cependant que Legault (1990) a démontré que de jeunes Haïtiennes formulent des critiques semblables sans pour autant être lesbiennes. D'autre part, il semble également que le processus d'identification lesbien - qui se matérialise dans le récit du *coming out* - ait rendu plus évident à leurs yeux le «travail identitaire» (Ponse 1978) nécessaire à la construction de soi, non seulement en tant que gaie, mais aussi en tant qu' "ethnique". Elles sont conscientes que chacune des attaches sous-tend des modes de vie, des valeurs et des présentations de soi auxquels elles peuvent choisir ou non d'adhérer. Elles refusent et dénoncent d'ailleurs plusieurs des modèles de comportements proposés (mariage endogame, la soumission de la femme à l'homme, les rôles butch-femmes, etc.).

Finalement, notons que bien que ces attaches identitaires interagissent au niveau de leur vécu et de leur parcours comme Haïtienne ou lesbienne, il semble toutefois que leur orientation sexuelle n'intervienne pas dans leur sentiment d'être ou non Haïtienne et vice versa. Par ailleurs, elles reconnaissent que le fait d'être femme plutôt qu'homme a inévitablement des conséquences sur leur vécu en tant qu'Haïtienne et en tant que gaie. Le fait d'être Haïtienne et non Haïtien influence par exemple leur expérience de l'homosexualité. Et ce, non seulement au plan des possibilités identificatoires qui se présentent à elles en tant que femmes Noires gaies, mais aussi sous l'angle des réactions que suscite le lesbianisme comparativement à l'homosexualité masculine au sein de la communauté haïtienne. Leur statut de femme conditionne leur expérience de l'homosexualité et de l'haïtianité, pourtant elles ne l'érigent pas nécessairement comme identité primordiale, elles ne se définissent pas avant tout comme femmes.

Ainsi, les participantes ont une conception de leur identité comme plurielle et hybride rappelant celle mise de l'avant par les auteures féministes-lesbiennes américaines des années 1970-80 auxquelles elles n'ont pourtant jamais fait allusion au cours des entretiens (les connaissent-elles seulement, ces auteures étant d'une autre génération et de langue anglaise?). On retrouve pourtant chez les répondantes, à quelques différences près (et

notamment l'engagement politique) l'actualisation de la « conscience métisse » dont parle Gloria Anzaldúa, ce refus de se penser en termes d'étiquettes ou de catégories imposées pour revendiquer l'«intersection»:

« She has discovered that she can't hold concepts or ideas in rigid boundaries. The borders and walls that are supposed to keep the undesirable ideas out are entrenched by habits and patterns of behavior; these habits and patterns are the enemy within. Rigidity means death» (1999 [1987] : 103).

7.3 Discours et stratégie identitaire: la marginalité revendiquée

-«*J'ai pas besoin d'être «normale», pourquoi être dans la norme, tu sais?! Ça te donnes-tu des bonus?!*» (Anne)

-«*La majorité, ça attire personne là!*» (Marie)

Si c'est l'exclusion sociale des catégories auxquelles appartiennent les répondantes qui frappe l'observateur lorsqu'on aborde cette problématique au niveau théorique, au terme de l'analyse des entrevues, c'est le discours d'auto-exclusion et la volonté d'être marginale qui nous surprend. Cette auto-marginalisation s'affirme non-seulement par rapport à la société majoritaire, mais également à l'égard de tous les groupes, communautés ou catégories auxquels elles pourraient s'identifier (Haïtiennes, lesbiennes, immigrants, homosexuels, etc.).

Cette tendance se manifeste principalement de deux façons: par le déni d'entretenir des rapports communautaires ainsi que par la prééminence accordée à leurs caractéristiques individuelles et leurs traits de personnalité par rapport à leurs attributs de genre, d'origine ou d'orientation sexuelle. Cela renvoie, comme on le verra en dernière analyse, au refus de se conforter dans les classifications de la société hégémonique et à une revendication de leur marginalité.

a) Individualité versus communauté: liens symboliques et réels à la communauté

On a déjà évoqué comment les participantes refusent de se faire assigner à des catégories. Or, c'est principalement à travers leur détachement des communautés gaie et haïtienne,

qu'elles affirment leur non-appartenance à ces catégories. C'est surtout le principe de conformité estimé comme consubstantiel aux catégories et aux communautés, que les participantes rejettent lorsqu'elles s'en distinguent volontairement⁶². Les communautés poussent à se conformer à des valeurs et à des pratiques, dont les plus structurantes (et paradoxales) sont celles de l'exclusivité et de l'exclusion qu'elles estiment être propres aux lesbiennes de la majorité et aux Haïtien(ne)s «typiques». Celles-ci défient, selon elles, toute logique comme le mentionne Lodie à l'égard des gais qui sont racistes: «Je ne comprends pas, dans le sens où toi tu peux savoir, tu es le mieux placé pour savoir que la discrimination ça fait mal, pourquoi est-ce que t'essaies de le faire à quelqu'un d'autre?».

Signification identitaire de la communauté

Les répondantes sont conscientes d'être minoritaires à l'égard de ces deux communautés. En effet, elles reconnaissent et déplorent même parfois, que les lesbiennes soient invisibles dans la communauté haïtienne ainsi que la présence trop discrète des lesbiennes de couleur au sein de la communauté gaie.

En revanche, contrairement à certains gais et lesbiennes⁶³, les participantes ne se sentent ni «rejetées», ni «aliénées» par ces communautés sur les bases de leur orientation sexuelle ou de leur origine. Ceci découle d'une part du fait qu'elles s'excluent elles-mêmes des communautés avant qu'elles en soient exclues. D'autre part, elles considèrent aussi que ce n'est pas le fait d'être lesbiennes qui les exclut de la communauté haïtienne. Elles attribuent plutôt cette exclusion à leurs manières de penser et de faire (comme le fait de ne pas accepter le conformisme religieux ou de genre) qui ne sont pas nécessairement, voire pas du tout, affirmeront plusieurs, liées à leur orientation sexuelle. De même, dans leur rapport à la communauté lesbienne, peu d'entre les participantes sont d'opinion que la couleur de leur peau constitue un obstacle à leur intégration communautaire. Certaines l'ont même évoquée comme étant un atout pour faire des rencontres.

⁶² Notons que plusieurs refusent le conformisme non seulement celui sous-tendu par le communautarisme, mais également, rappelons-le, au niveau religieux ou même celui qui existe dans leur milieu de travail.

⁶³ Voir Chapitre 2

Contrairement aux gai(e)s ou aux Haïtien(ne)s qui trouvent un point d'ancrage identitaire dans leurs communautés respectives, perçues comme lieux d'affirmation positive et de renforcement identitaire, les participantes partagent une toute autre vision de ces communautés. C'est leur aversion pour le communautarisme contraignant et la menace de la ghettoïsation qui semblent les en éloigner au niveau pratique comme à celui plus symbolique de la définition de soi. On aura pu remarquer, en effet, qu'elles ne cherchent pas à construire ou à renforcer leur identité par une participation communautaire. Comme me le mentionnait Kathya par rapport à son identification érotique: «Ce n'est pas par l'existence de la communauté, du Village, que je me définis comme lesbienne». Effectivement, il ressort des entrevues que c'est moins un sentiment d'« appartenance » qu'elles ont par rapport à ces communautés ou ces catégories, qu'une possibilité d'affiliation symbolique, ou une identification «par référence» (Gallissot, 1987) qu'elles adoptent ou mettent de côté selon les contextes.

Le fait, de ne pas se sentir «appartenir» aux communautés, ne signifie pas pour autant que les répondantes ne soient pas attachées à la culture de leurs parents, à la langue créole, etc. ou ambivalentes par rapport à l'orientation de leurs désirs affectifs et érotiques. Cela n'indique pas non plus qu'elles restent insensibles aux revendications politiques de ces communautés. Mais leur solidarité se manifeste autrement que par une affiliation communautaire. C'est dans la conscience d'être historiquement liées par une expérience collective d'oppression plutôt que dans la fréquentation régulière d'associations ou d'institutions gaies ou haïtiennes que s'enracine leur solidarité. C'est un lien davantage symbolique qu'existential.

Par ailleurs, toutes les participantes défendent les causes des deux groupes de façon individuelle: en remettant à leur place les gens aux propos racistes ou homophobes, en participant à la parade (bien que plusieurs se questionnent sérieusement sur les avancées que permettent cet événement). D'autres soulignent également leur participation à des entreprises collectives, comme des projets de démystification dans les écoles auxquels participent Jinxi et bientôt Allison. Quant à Lodie, elle fait de la défense des droits et l'avancement des Noirs, son projet de vie puisqu'il oriente ses choix de carrières (étudier en

gestion pour devenir riche et pouvoir aider sa communauté, devenir policière pour s'introduire dans le système de l'opresseur).

Le fait que la majorité de ces femmes refusent de s'identifier à des collectivités ne signifie pas qu'elles vivent en dehors de ces groupes, et cela, même si elles ne considèrent pas les relations qu'elles entretiennent avec d'autres lesbiennes ou d'autres Haïtiens comme constituants des rapports communautaires. Notons que leur rapport au féminisme est également individualisé et situationnel. En effet, on aura pu remarquer qu'elles affirment des idées féministes lorsqu'elles parlent des autres Haïtiennes mais qu'elles s'en dissocient lorsque qu'elles en discutent en rapport avec les stéréotypes de féministes lesbiennes.

Une forte personnalité

En concomitance avec le refus de se laisser classifier et ou de se définir par rapport à une communauté, les participantes ont eu tendance à axer leur définition d'elles-mêmes autour de leurs expériences de vie et de leur personnalité, plutôt qu'en fonction de leurs attributs identitaires. Si leur origine, leur genre et leur orientation sexuelle participent à faire d'elles ce qu'elles sont et à faire de leur vécu ce qu'il est, en rien ils ne les déterminent.

En effet, toutes les répondantes dressent un portrait autant psychologique que social d'elles-mêmes en insistant sur leurs traits de caractère pour m'expliquer qui elles sont et pour justifier leurs choix identitaires⁶⁴. On a vu plus haut comment le fait d'avoir été marginalisées depuis leur enfance en fonction de la couleur de leur peau banalisait en quelque sorte, pour plusieurs, leur marginalisation en tant que gaie. Le fait d'avoir toujours été différentes, hors-normes: «pas comme tout le monde», «bizarre» ou «rebelle» depuis leur enfance -et non seulement du point de vue des majoritaires, mais aussi de celui de leur famille et membres de communautés marginales- fait en sorte qu'elles se perçoivent également ainsi.

⁶⁴ J'ai remarqué l'importance accordée à leurs traits de personnalité en comparant les entrevues des participantes homosexuelles avec celles des hétérosexuelles. Ces dernières n'ont pas eu tendance à mettre l'emphase (voire n'en ont mis aucune) sur leurs traits de personnalité.

Plusieurs font mention de leurs traits de caractère tout au long de l'entretien et décrivent une personnalité forte: Maude se dit «excentrique» et «têtue», Myriam «*outgoing*», «franche» et «ouverte»; Michelle vante son franc parler; Lodie a «beaucoup d'éthique», est débrouillarde et à le sens de l'humour; Kathya se dit une femme solide et directe ainsi qu'une «*pousseuse* de rêves», etc. Presque toutes insistent également sur le fait d'être «autonome» et «indépendante» dans leurs relations amoureuses ou familiales ou même dans leurs parcours professionnel.⁶⁵

Les compétences individuelles sont détachées de toutes attaches identitaires, comme l'exprime ici Lodie: «Si j'ai un travail à faire, c'est mon travail que je fais, je le fais indépendamment du fait que je sois une femme, que je sois noire, que je sois lesbienne». La majorité d'entre elles arrive ainsi à se percevoir en tant qu'acteur social, en tant qu'agent qui maîtrise son destin identitaire (Giddens, 1990) peu importe les obstacles rencontrés, qu'ils soient issus du contexte familial, Blanc ou hétéronormatif: «C'est juste que moi, si j'ai des capacités à faire quelque chose, c'est pas un homme, c'est pas telle culture ou quoique ce soit qui va m'empêcher de le faire», me dit par exemple Myriam.

Le renchérissement sur ses propres caractéristiques idiosyncrasiques est d'autant plus présent, peut-on penser, qu'il est soutenu par la valorisation sociale de l'individualisme dans la culture occidentale (Lipianski, 1990: 192). D'autant plus à notre époque de mondialisation qui prône les droits et les devoirs du «citoyen» (Labelle, 1987). Ainsi, malgré la transnationalité des communautés haïtienne, noire ou gaie, et l'existence de symboles et de modèles de référence identitaire Noirs, gais ou femmes - ou les trois (comme les féministes lesbiennes de couleur des années 1970-80) les participantes ne s'y réfèrent pas dans la construction de leur discours identitaire.

⁶⁵ Par ailleurs, notons que d'autres comme Allison ou Marie, se disent plus discrètes. Marie se dit même introvertie et conformiste en se décrivant comme «une suiveuse de mode»...et c'est sans doute une des raisons qui permettrait, selon elle, d'expliquer sa difficulté à se dire lesbienne.

b) La revendication de la marginalité comme stratégie identitaire

-« *Je refuse de me mettre dans une boîte...[S : ouais?] Parce qu'elle serait petite tu sais? femme, noire, tu sais? il me manquerait juste d'être handicapée et juive avec tout ça puis là le portrait serait total là : "Tu veux être exclue? Bien vas-y!" [rire] c'est vrai!*» (Anne)

- «*Déjà être Black je dois dealer avec ça, commencer à être féministe en plus, je serais une vraie frustrée!*» (Myriam)

À la fois dans la forme et dans le contenu de leur discours, on note chez les participantes une tendance à refuser une assignation à des catégories ainsi qu'une affiliation à un groupe ou à des mouvements. Certaines utilisent diverses métaphores (la «boîte», le «moule», le «cadre» ou le «petit carré») pour décrire les limites contraignantes de ceux-ci. C'est cette volonté de distinction que j'interprète comme une revendication d'auto-marginalisation.

Deux types de stratégies identitaires sont mises en œuvre pour parvenir à revendiquer la marginalité. D'une part, une stratégie de négociation et d'autre part, une stratégie d'individuation.

La négociation

On aura pu constater que les participantes admettent toutes posséder ces deux principales possibilités d'appartenance identitaire, ethnique et érotique. Par ailleurs, elles ne ressentent pas toutes le désir de les revendiquer de façon permanente, comme *master-status* (Silber, 1990) ou *core-identity* (Richardson et Hart, 1981). Au-delà de la simple acceptation ou du rejet des identités qu'on leur a assignées, elles sont conscientes de la possibilité qu'elles ont de "jouer" avec ces identifications et les présentations d'elles-mêmes. Ce n'est pas grâce à l'une ou l'autre des attaches, mais dans la complémentarité des multiples possibilités d'appartenances qu'elles se définissent

Il est certain que, socialement, il est plus facile de jouer avec une identification gaie, qu'avec une identification haïtienne. Mais au plan individuel et intime, les participantes affirment et démontrent que leur sentiment d'appartenance est très fluide. D'autant plus que,

comme on l'a souligné plus haut, ces attaches identitaires ethniques et érotiques permettent en elles-mêmes une oscillation entre différents référents identitaires.

La singularisation

Comme les jeunes Haïtiens étudiés par Potvin (1999, 2000) ou Legault (1990), les répondantes mettent aussi en œuvre des stratégies individuelles d'identification. Les communautés (ethnique ou gaie), les groupes politiques ou même les mouvements idéologiques (féminisme) ne sont pas, pour elles, des lieux d'investissement identitaire. Ceci n'empêche pas qu'à certains moments de leur vie elles aient recours aux ressources communautaires dans la structuration de leur identité.

Toute stratégie identitaire a, comme on l'a vu dans le cadre théorique, une double finalité: celle de se singulariser et celle de s'inscrire dans un groupe social. La finalité première des participantes semble être de se singulariser, quitte à se faire accepter ou non dans cette singularité. Il semble même faire partie de leur stratégie de singularisation d'être perçues comme marginales ou déviantes dans certains contextes.

En effet, d'un point de vue stratégique, n'est-ce pas dans la singularisation/individuation qu'elles peuvent trouver la plus grande valorisation personnelle (estime de soi) et sociale lorsqu' on observe que les identités collectives auxquelles elles pourraient s'affilier ne sont pas valorisées socialement? Or, comme l'exprime Taboada-Leonetti: « Les identités individuelles ont peu de chance d'être valorisées si l'identité collective ne l'est pas » (1990 :77).

Marginalité imposée et marginalité revendiquée

Outre ses effets possibles au niveau psychologique, l'acceptation des catégorisations hégémoniques impliquerait des participantes non seulement la dislocation de facettes d'elles-mêmes qui sont harmonieusement, voire logiquement, agencées, mais également leur soumission à la vision du monde des majoritaires, ce qui équivaldrait pour elles, à accepter une marginalisation imposée.

Ainsi, en sous-évaluant l'importance communautaire et en mettant l'accent sur leurs qualités idiosyncrasiques plutôt que sur leurs attributs identitaires pour justifier leurs parcours individuel, elles revendiquent, à leur façon, leur propre marginalité. Celle-ci correspond à un refus de se conformer aux normes et aux attentes des Autres. Cet anti-conformisme s'inscrit dans une certaine logique identitaire qui découle des attributs marginalisés qu'elles possèdent et qu'elles peuvent ou non actualiser selon les contextes, en ce qui concerne leur orientation sexuelle. La marginalité qu'elles revendiquent leur permet de se singulariser en tant que femmes lesbiennes haïtiennes de toutes les autres femmes, de toutes les autres lesbiennes et de toutes les autres Haïtiennes, sans compter les hommes (homosexuels ou hétérosexuels), les bisexuel(le)s, les Blancs ou les Québécois, etc.

Les participantes ne se sentent pas isolées ou restreintes socialement par la marginalité qu'elles revendiquent. C'est la marginalité qu'on leur impose qui les limite. Elles maîtrisent leur marginalité revendiquée car cette dernière est toujours situationnelle. Elles en ont le contrôle. On a vu comment elles choisissent de taire leur homosexualité dans certains contextes, par exemple.

À cet égard, on doit peut-être se questionner sur le lien existant entre le discours des répondantes qui revendique la marginalité et leur désir d'invisibilité en tant que gaie dans la majorité des contextes. Est-ce un indice d'un décalage entre discours et réalité? Est-ce une manière de démontrer qu'elles exercent un pouvoir sur leur identité, pouvoir dont elles sont dépourvues en ce qui concerne leur origine ethnique? Serait-ce l'unique possibilité dont elles disposent afin de se démarquer des autres lesbiennes quand les Autres les affilient à des manières de faire ou d'être stéréotypées ?

On peut penser que de garder secrète leur orientation sexuelle permet aux participantes d'éviter le « piège » des catégorisations hégémoniques (Dorais,1999). En ce sens, la marginalité invisible semble constituer pour les répondantes une option de liberté, car elle leur permet d'éviter d'avoir à se conformer aux attentes qu'on a pour elles en fonction de leurs catégories d'appartenances et de se détacher des valeurs et manières de faire

stéréotypées, de s'affranchir de rôles convenus, etc. Loin de constituer une barrière, la marginalité invisible protègerait leur accomplissement. C'est le fait de se laisser discriminer sur la base de leur couleur de peau ou de leur orientation sexuelle qui constitueraient pour les participantes des barrières à leur réalisation personnelle.

Ainsi, le fait que ces femmes revendiquent la marge et refusent de s'identifier collectivement n'est donc pas surprenant. Plus que d'une poursuite de la finalité d'individuation, il témoignerait d'une stratégie de détachement de stigmates collectifs. Par l'entremise d'une identification volontairement marginale, elles parviennent du même coup à affirmer leur singularité et à se détacher des stigmates sociaux des groupes auxquels on les associe.

Conclusion

La situation des lesbiennes d'origine immigrée, telle que nous l'avons explorée dans la problématique, met en lumière l'impact de leur triple marginalité sur leur construction identitaire. Leur genre, leur orientation sexuelle et leur origine sont des attributs qui jouent un rôle plus ou moins prééminent sur les relations qu'elles entretiennent avec leur famille, leur communauté d'origine ou la communauté gaie et/ou lesbienne. Ces femmes se retrouvent à devoir concilier de multiples attaches identitaires afin de produire une identité positive intégrant les différentes facettes de leur expérience sociale.

La marginalisation sociale des membres des catégories ethnique et érotique auxquelles «appartiennent» les participantes de cette étude, est mis en évidence dans l'exposé de la situation des Haïtiens et des lesbiennes au Québec (Chapitre 4). Les discours identitaires développés par différentes générations d'Haïtiens et de lesbiennes permettent aussi de saisir les manières dont ceux-ci se positionnent face à la société majoritaire.

Les chapitres d'analyse (Chapitres 5 et 6) ont permis d'explorer la construction et l'expression identitaire des attaches ethnique et érotique des participantes. En traitant de ces deux facettes identitaires séparément, j'ai ainsi pu faire ressortir les ressemblances et les différences entre ces deux processus d'identification.

Rappelons que le projet de ce mémoire était, d'une part, de constater l'incidence de l'exclusion sociale des participantes sur leur construction identitaire et d'autre part, de voir comment ces femmes gèrent ces deux possibilités d'identification au plan personnel. Finalement, c'est aussi les revendications identitaires des répondantes qui m'intéressaient, donc aux stratégies qu'elles mettent en œuvre pour revendiquer leur identité ainsi que les types d'identités revendiqués.

L'analyse du discours identitaire des participantes à cette étude a fait ressortir que le fait de se retrouver à l'intersection de trois groupes minorisés ou marginalisés, les incite à porter un

regard critique sur les catégorisations structurelles qui existent. Au plan identitaire, cette réflexion critique équivaut à un refus de se définir en fonction des groupes ou des catégories auxquels on les assigne. Elles revendiquent une identité multidimensionnelle qui intègre de façon positive les différentes facettes de leur expérience en tant que lesbienne, Haïtienne ou femme. C'est dans la complémentarité de leurs attributs identitaires et des possibilités d'appartenance qu'ils sous-tendent, qu'elles parviennent à se définir et pas seulement grâce à l'une ou l'autre de leurs attaches.

La manière dont les participantes tissent leur discours identitaire est en soi assez révélatrice de leur critique des catégorisations structurelles: elles élaborent ces discours sur le principe de la différenciation des Autres plutôt que sur celui de la reconnaissance d'attributs communs. Ce faisant, sont constamment mis de l'avant les aspects qui les démarquent, plutôt que ceux qui les rattachent aux Autres. Les répondantes ont également une conscience aiguë du processus de construction identitaire qu'elles mettent en œuvre. Elles ont conscience de la maîtrise qu'elles ont sur leur parcours identitaire et des choix qu'elles peuvent faire comme celui de garder tel et tel élément de la culture haïtienne ou de ne pas adhérer à telle ou telle manière de faire ou de voir lesbienne, notamment les jeux de rôle, le féminisme radical, etc.

Au plan personnel, leur triple possibilité identificatoire pousse les participantes à négocier la place relative de leurs attaches identitaires et à traverser des périodes difficiles de questionnements intenses (où elles mesurent les effets et les conséquences de leurs choix). Publiquement cependant, les répondantes revendiquent leur différence comme un choix « évident », voire logique et non questionnable. Les participantes s'affirment comme « différentes » à leurs propres conditions :

1. D'une part, elles refusent qu'on les assigne à des catégories, qu'on leur accole des étiquettes dans lesquelles elles ne se reconnaissent pas tout en s'accordant le droit de revendiquer, selon les contextes, l'une ou l'autre ou toutes ces identifications (de gaie, d'Haïtienne, de Noire, de femme, etc.).

2. D'autre part, les répondantes revendiquent une identité construite à partir de leur propre personnalité et non autour d'un groupe culturel -ethnique ou érotique- précis. Elles font valoir leurs traits de caractère individuels et leur autonomie face aux groupes et aux communautés qui encouragent, selon elles, un conformisme et une vision du monde compartimenté qu'elles récusent.

Dans leur parti pris de refuser de se définir en fonction de catégories ou de groupes, les femmes ayant participé à cette recherche ont tendance à refuser de s'identifier aux autres Haïtien(ne)s et aux autres lesbiennes. De ce point de vue, elles s'inscrivent dans la tendance à l'individuation et à la construction de soi individuelle propre aux autres jeunes haïtiens étudiés par Potvin (1999, 2000) ou Legault (1990)).

Ceci me conduit à penser qu'il aurait été intéressant d'avoir pu suivre diachroniquement ces femmes. Lodie (qui dit avoir été raciste envers les Blancs et qui s'identifie avant tout comme Noire aujourd'hui) me confiait, avant l'entrevue, comment elle tentait plus jeune, en prenant l'accent et les expressions québécois, de ressembler à ses camarades de classe. On aurait ainsi pu faire ressortir comment les participantes s'intéressent à certains milieux et s'y investissent identitairement à des degrés divers, selon les époques.

La diachronicité d'une telle recherche permettrait également d'observer l'impact des forces sociales sur les définitions identitaires individuelles. En effet, le temps d'écrire ce mémoire, beaucoup de changements sont survenus pour les lesbiennes québécoises. On a assisté à plusieurs gains au niveau de leur lutte pour la reconnaissance, comme l'union civile et le droit d'adopter des enfants. Ces gains politiques et sociaux fournissent aux lesbiennes de nouvelles possibilités de se construire et de se projeter dans l'avenir. L'éclatement récent (février 2004) d'une crise politique majeure en Haïti, qui s'effectue dans un contexte de grande violence, n'est sans doute pas sans effet sur le sentiment d'appartenance des Haïtiens en diaspora. Outre les enjeux qui touchent plus particulièrement les lesbiennes haïtiennes, notons également l'impact de la mondialisation des marchés et des symboles, de l'accroissement des communications et des contacts culturels, de la montée de revendications de minorités nationales ou marginales, etc. sur la définition de soi à l'époque actuelle.

L'analyse des discours des lesbiennes d'origine haïtienne interviewées dans le cadre de ce mémoire a permis de constater que les stigmates collectifs auxquels elles sont rattachées ne les empêchent pas de construire et de reconstruire, selon les situations ou les époques, une identité dynamique, personnelle (bien à elles) et positive de femme d'origine haïtienne et/ou immigrante et/ou Noire et d'orientation érotique ou affective lesbienne. Cette identité trouve sa source et s'exprime à travers les différentes attaches identitaires qu'elles possèdent qui sont vécues, au niveau identitaire, comme des ressources symboliques plutôt que des stigmates contraignants. En effet, le fait de disposer de plusieurs attaches identitaires permet aux répondantes de nuancer leurs appartenances communautaires, fortifiant ainsi leur perception d'elles-mêmes comme marginales et indépendantes. L'auto-identification comme marginale est un moyen d'affirmer à la fois leur singularité (comme femme, comme Haïtienne, comme lesbienne, etc.) et de se délier des stigmates rattachés aux groupes auxquels on les associe.

Quand les participantes affirment qu'elles ne peuvent désenchevêtrer les différentes facettes de leur identité ((«Je ne pourrais pas me sentir juste Haïtienne, je ne pourrais pas me sentir juste homosexuelle, je ne pourrais pas me sentir [juste] jeune, c'est ça qui forme le tout» (*Jinxi*)) elles illustrent bien la complexité des identités contemporaines qui, selon Jeffrey Weeks, «[reveal] in one physical presence a rich diversity of presences, neither one excluding the other»(1995:85). Si pour la grande majorité d'entre les participantes, leurs différentes possibilités identitaires ne posent pas de contradiction tant au niveau du vécu personnel que social, c'est aussi que ces attaches identitaires, étant toutes trois minoritaires et stigmatisantes, se ressemblent. Ainsi, plusieurs des participantes perçoivent leur lesbianisme comme étant en accord avec leur parcours de femme noire marginale puisqu'il les a confronté à des réactions sociales similaires. On a vu à plusieurs reprises comment le fait d'être stigmatisé sous un aspect les poussent à questionner les mécanismes de la stigmatisation et à construire ou à ajuster leurs réactions selon les contextes sociaux (de faire en sorte de ne pas se "rendre compte" du racisme ou de s'identifier comme Noire; d'affirmer ou de camoufler son lesbianisme). On peut se demander si ce n'est pas justement leur expérience simultanée de ces différentes attaches identitaires qui leur permet, en définitive, de s'assumer et de s'affirmer positivement en tant que Haïtienne, gaie et femme?

Bibliographie

- ADAM, Philippe (1999). «Bonheur dans le Ghetto ou bonheur domestique? Enquête sur l'évolution des expériences homosexuelles», Actes de la recherche en sciences sociales, n°128, juin, pp. 56-67.
- ABU-LUGHOD, Lila (1991). «Writing Against Culture» dans R.G. fox (dir.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press, pp.191-210.
- ALTMAN, Dennis (1976 [1971]). *Homosexuel(le), oppression et libération*, Paris, Fayard.
- ANZALDÚA, Gloria (1999[1987]). *Borderlands, La Frontera, the New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, Seconde édition.
- ANCTIL, Pierre (1984). «Double majorité et multiplicité ethnique à Montréal», *Recherches Sociographiques*, Vol.XXV, n°3, pp.441-456.
- ANDERSON, Benedict (1991). *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- AUGÉ, Marc (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- BARTH, Frederick (1995 [1969]). «Les groupes ethniques et leurs frontières» dans Poutignat et Streiff-Fenart (dirs.) *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, pp.93-103.
- BAZIN, Laurent, Rommel MENDES-LEITE et Catherine QUIMINAL (2000). «Déclinaisons anthropologiques des sexualités», *Journal des anthropologues*, n°82-83, pp. 9-24.
- BERGER, Peter L. et LUCKMANN, Thomas (1966). *The Social Construction of Reality : a Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, N.Y., Doubleday.
- BERTRAND, Luce (1984). *Le rapport Bertrand sur le vécu de 1,000 femmes lesbiennes*, Montréal, Éditions Primeur.
- BLACKWOOD, Evelyn (1996). «Cross-cultural Lesbian Studies: Problems and Possibilities» dans Bonnie Zimmerman, et Toni A. H. McNaron (dir.), *The New Lesbian Studies: into the twenty-first century*, New York, The Feminist Press, City University of New York, pp. 194-200.
- BLACKWOOD, Evelyn (1986). «Breaking the Mirror : The Contruction of Lesbianism and the Anthropological Discourse on Homosexuality» dans Evelyn Blackwood (dir.), *The Many Faces of Homosexuality: Anthropology and Homosexual Behavior*, New York, Harrington Park Press, pp. 1-17.

BLUMER, Herbert (1969). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Berkeley, Calif., University of California Press.

BOISVERT, Suzanne et Danielle BOUTET (1998). «Le Projet Gilford: mémoires vives d'une pratique artistique et politique» dans Irène Demczuk et Frank W. Remiggi (dirs.), *Sortir de l'ombre: Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, Montréal, VLB éditeur, pp.313-336.

BOXER, Andrew M. et Bertram J. COHLER (1989). «The Life Course of Gay and Lesbian Youth: An Immodest Proposal for the Study of Lives», *Journal of Homosexuality*, vol. 17, n°3/4, pp.315-335.

BOURDIEU, Pierre (1998). *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.

BORILLO, Daniel (2000). *L'Homophobie*, Coll. Que sais-je?, Paris, PUF.

BRETON, Raymond (1983). «La communauté ethnique, communauté politique», *Sociologie et Sociétés*, Vol.XV, n°2, pp.23-38.

BURSTIN, Hinde Ena (1999). «Looking Out, Looking In: Anti-Semitism and Racism in Lesbian Communities» dans G. Sullivan, & P.A. Jackson (dirs.), *Multicultural Queer: Australian Narratives*, *Journal of Homosexuality*, vol. 36, n° 3/4, pp.143-156.

BUTLER, Judith (1997). *Excitable Speech. A Politic of the Performative*, Londres; New York, Routledge.

CAMILLERI, Carmel, E.M. LIPIANSKI, I. TABOADA-LEONETTI et A. VASQUEZ (1990). *Stratégies identitaires*, Paris, Presses universitaires de France.

CHAMBERLAND, Line (1998). «La conquête d'un espaces public: les bars fréquentés par les lesbiennes» dans Irène Demczuk et Frank W. Remiggi (dirs.), *Sortir de l'ombre: Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, Montréal, VLB éditeur, pp. 129-164.

CHAMBERLAND, Line (1997). « Présentation- Du fléau social au fait social. L'étude des homosexualités », dans Line Chamberland (dir.) *Sociologie et Sociétés*, vol. XXIX, n°1, printemps, pp. 5-20.

CLARKE, Cheryl (1983). «Lesbianism: an Act of Resistance» dans Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (dir.), *This Bridge Called my Back, Writings by Radical Women of Color*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, pp.128-137.

COHEN, Anthony P. (1985). *The symbolic construction of community*, E. Horwood; Tavistock Publications, Chichester, London; New York.

CRENSHAW, Kimberlé Williams (1995). «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color» dans K. Crenshaw., N. Gotanda, G. Peller et K. Thomas (dirs.) *Critical Race Theory*, New York, the New York Press, pp.357-383.

DE BEAUVOIR, Simone (1949). *Le Deuxieme sexe*, tome 2, *L'expérience vécue*, Paris, Gallimard.

DE BUSSCHER, Pierre-Olivier (1997). «Les enjeux entre champ scientifique et mouvement homosexuel en France au temps du sida», *Sociologie et Sociétés*, vol. XXIX, n°1, printemps, pp. 47-60.

DEJEAN, Paul (1978). *Les Haïtiens au Québec*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.

DEJEAN, Paul (1990). *D'Haïti au Québec*, Montréal, CIDIHCA.

DEMCZUK, Irène (1994). «À l'ombre du grand frère : être lesbienne, une réalité méconnue » dans *Association pour la santé publique du Québec, Actes du Forum sur la santé gaie : Au-delà de l'orientation sexuelle, l'individu*, Montréal, 27 et 28 octobre, pp.11-20.

DEMCZUK, Irène et Franck W. REMIGGI (dirs.) (1998). *Sortir de l'ombre: Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, Montréal, VLB éditeur.

DENZIN, Norman K.(1970). *The Research Act, a Theoretical Introduction to Sociological Methods*, Chicago, Aldine Publishing cie.

DORAIS, Michel (2000) *Mort ou fif: la face cachée du suicide chez les garçons*, Montréal, VLB éditeur.

DORAIS, Michel (1999). *Éloge de la diversité sexuelle (Des hommes et des femmes en changement)*, Montréal, VLB Éditeurs.

EL YAMANI, Myriam (1996). «De la gaffe politique à l'exclusion: le marquage du 'nous' et du 'eux' à travers les discours et stratégies médiatiques de 'l'affaire Parizeau' au Québec», dans K. Fall et al.(dirs.), *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, pp.189-217.

EPSTEIN, Steven (1990 [1987]). «Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism», dans E. Stein (dir.) *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, New York, Garland, pp. 239-293.

ÉRIBON, Didier (1999). *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard.

ESCOFFIER, Jeffrey (1992). « Generations and Paradigms: Mainstreams in Lesbian and Gay Studies », *Journal of Homosexuality*, vol. 24, n°1/2, pp. 7-26.

ESTERBERG, Kristin G. (1997). « "A Certain Swagger When I Walk": Performing Lesbian Identity», dans S. Seidman (dir.) *Difference Troubles: Queering Social Theory and Sexual Politics*. Cambridge; New York, Cambridge University Press., pp.259-279.

FADERMAN, Lilian (1991). *Odd girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life in Twentieth-Century America*, New York, Columbia University Press.

FASSIN, Éric (1998). «Politiques de l'histoire: Gay New York et l'historiographie homosexuelle aux Etats-Unis», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°125, décembre, pp. 3-8.

FINE, Gary Alan (1993). «The Sad Demise, Mysterious Disappearance, and Glorious Triumph of Symbolic Interactionism», *Annual Review of Sociology*, vol.19, pp. 61-87.

FLEGEL, Peter (2001).*Round-Table on Racism, Sexism and Homophobia Experienced by Gays and Lesbians of Color (Preliminary report)*, Montréal, Center for Research Action on Race Relations.

FONER, Nancy (1997).«The Immigrant Family: Cultural Legacies and Cultural Changes», *International Migration Review*, Vol.31, n°1, pp.961-974.

FOUCAULT, Michel (1976). *Histoire de la sexualité*, volume 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

FRIEDMAN, Johathan (1990). «Being in the World: Globalization and Localization», *Theory, Culture & Society*, SAGE, London, Newbury Park and New Dehli, vol.7, pp.311-328.

FYGETAKIS, Leah M.(1997). «Greek American Lesbians, Identity Odysseys of Honorable Good Girls» dans Beverly Greene (dir.), *Ethnic and Cultural Diversity Among Lesbians and Gay Men*, London, Sage Publications, pp.152-190.

GAGNON, John H. (1999[1990]). «Les usages explicites et implicites de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°128, juin, pp. 73-79.

GAGNON, John et William SIMON (1973). *Sexual Conduct*, Chicago, Aldine Publishing.

GALLISSOT, René (1987). «Sous l'identité, le procès d'identification» dans *L'Homme et la société*, vol. 83, pp.12-27.

GALLISSOT, René , Mondher KILANI, Annamaria RIVERA (dirs.)(2000). *L'imbroglio ethnique en quatorze mots clés*, Lausanne, Payot-Lausanne.

GILES, Wenona (1993). «Clean Jobs, Dirty Jobs: Ethnicity, Social Reproduction and Gendered Identity», *Culture* , XIII (2), pp..37-44.

GIDDENS, Anthony (1992). *The Transformation of Intimacy, Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford, California, Stanford University Press.

GIDDENS, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*, Stanford, California, Stanford University Press.

GLASER, B.G. et A.L. STRAUSS (1967). *The Discovery of Grounded Theory, Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine Publishing cie.

GOFFMAN, Erving (1975[1963]). *Stigmaté, Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de minuit.

GOFFMAN, Erving (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*, Londres, Doubleday & Co., pp.1-15.

GOLDFLAM, Annie (1999). «Queerer than Queer: Reflection of a Kike Dyke» dans G. Sullivan, & P.A. Jackson (dirs.), *Multicultural Queer: Australian Narratives, Journal of Homosexuality*, vol. 36, n° 3/4, pp.135-142.

GREENE, Beverly (1998). «Family, Ethnic Identity, and Sexual Orientation: African-American Lesbians and Gay Men» dans C. J. Patterson et , A.R.D'Augelli (dirs.), *Lesbian, Gay and Bisexual Identities in Families, Psychological Perspectives*, New York, Oxford University Press, pp.40-52.

GUILLAUMIN, Colette (1982).«Femmes et théories de la société: remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées» dans *Sociologie et Sociétés*, vol.XIII, n°2, octobre, pp.19-31.

HANNERZ, Ulf (1996). *Transnational Connections*, Londres et New-York, Routledge.

HASTRUP, Kristen (1995). *A Passage to Anthropology : Between Experience and Theory*, Londres et New York, Routledge.

HAREVEN, Tamara (1978). «Cycles, Courses and Cohorts: Reflections on Theoretical and Methodological Approaches to the Historical Study of Family Development», *The Journal of Social History*, vol. 12, pp.97-109.

HERDT, Gilbert (dir.) (1992). *Gay Culture in America, Essays from the Field*, Boston, Beacon Press.

HERDT, Gilbert (1989). «Introduction: Gay and Lesbian Youth, Emergent Identities, and Cultural Scenes at Home and Abroad» dans G. Herdt (dir.), *Gay and Lesbian Youth*, New York, Harrington Park Press, pp.1-42.

HIGGINS, Ross (1999). *De la Clandestinité à l'affirmation. Pour une histoire de la communauté gaie montréalaise*, Montréal, Comeau & Nadeau.et Ross Higgins.

HIGGINS, Ross (1998) . «Identités construites, communautés essentielles. De la libération gaie à la théorie queer» dans Diane Lamoureux (dir.) *Les limites de l'identité sexuelle*, Montréal, Éditions du remue-ménage, pp.109-133.

HILDEBRAN, Andrea (1998). «Genèse d'une communauté lesbienne: un récit des années 1970» dans Irène Demczuk et Frank W. Remiggi (dirs.), *Sortir de l'ombre: Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, Montréal, VLB éditeur pp.207-233

HILY , POUTIGNAT, VOLLENDWEIDER-ANDRESSEN et STREIFF-FENART (1997). *Famille Maghrébines immigrées: transmission inter-générationnelle, redéfinitions identitaires et insertion sociale*, Nice, Fonds d'action Sociale pour les Travailleurs Immigrés et leurs Familles.

hooks, bell (1981). *Ain't I a Woman : Black Women and Feminism*, Boston, MA, South end Press.

ICARD, Larry (1986). «Black Gay Men and Conflicting Social Identities: Sexual Orientation Versus Racial Identity», *Journal of Social Work and Human Sexuality*, n°4, pp.83-93.

JENNESS , Valerie (1992). «Coming Out: Lesbian Identities and the Categorization Problem» dans Ken Plummer (dir.), *Modern Homosexualities, Fragments of Lesbian and Gay Experience*, Londres, Routledge, pp.65-74.

JUTEAU, Danielle (1999). *L'ethnicité et ses frontières*, coll. Trajectoires sociales, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 11-23; 103-129; 151-176.

JUTEAU, Danielle (1982). «Visions partielles, visons partiales: vision (des) minoritaires en sociologie», *Sociologie et Sociétés*, vol.XIII, n°2, pp.33-47.

JUTEAU, Danielle et Barbara ROBERTS (1981). «Ethnicity and Feminity: (d') après nos expériences», *Canadian Ethnic Studies*, XIII, n°1, pp.1-23.

KASTERSZTEIN, Joseph (1990).«Les stratégies identitaires des acteurs sociaux: approche dynamique des finalités» dans Carmel Camilleri et al. (dirs.), *Stratégies identitaires* , Paris, Presses universitaires de France.

KILANI, Mondher (2000). « L'inhumanité de l'autre? Notes introductives sur quelques concepts clés» dans René GALLISSOT et al.(dirs.), *L'imbroglio ethnique en quatorze mots clés*, Lausanne, Payot-Lausanne, pp.9-31.

KITZINGER, Celia (1987). *The Social Construction of Lesbianism*, Inquiries in Social Construction Series, Londres, Sage Publications.

KINSEY, A.C., W.B. POMEROY, B. WARDELL et C.E. MARTIN (1948). *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphie, Saunders.

LABELLE, Micheline (2001). «Options et bricolages identitaires dans le contexte Québécois» dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon (dirs.), *Repères en mutation, identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Éditions Québec Amérique, pp.295-320.

LABELLE, Micheline et J.J. LÉVY(1995). *Ethnicité et enjeux sociaux. Le Québec vu par les Leaders de groupes ethnoculturels*, Montréal, Liber.

LABELLE, Micheline, Marianne KEMPENEERS, Serge LAROSE, NEILL et Victor PICHÉ (dirs.) (1985). *Famille, travail et réseaux migratoires*, Rapport n°11, Série de rapports de recherche découlant de la programmation scientifique 1980-1984 du Centre de recherches Caraïbes, UdeM.

LABELLE, Micheline, Serge LAROSE et Victor PICHÉ (1983). «Émigration et immigration: les Haïtiens au Québec», *Sociologie et Sociétés*, vol. XV, n°2, pp.73-88.

LABELLE, Micheline (1975). *La question de couleur en Haïti: idéologie et lutte de classes*, Thèses, Montréal, Université de Montréal.

LAMOUREUX, Diane (dir.) (1999). *Les limites de l'identité sexuelle*, Montréal, Éditions du remue-ménage.

LAMOUREUX, Diane (1998). «La question lesbienne dans le féminisme montréalais: un chassé croisé» dans Irène Demczuk et Frank W. Remiggi (dirs.), *Sortir de l'ombre: Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, Montréal, VLB éditeur pp.167-185.

LAURENT, Alix (1997). «Quête d'un creuset pour identités en fusion», Entrevue avec Émile Ollivier, *Images*, nov.-déc., pp.10-11.

LEDOYEN, Alberte (1992). *Montréal au pluriel, huit communautés ethno-culturelles de la région montréalaise*, Documents de recherche n°32, Québec, Institut Québécois de Recherche sur la Culture.

LEGAULT, Gabriel (1990). *La construction de l'identité chez des adolescents montréalais d'origine haïtienne et québécoise*, Montréal, mémoire de maîtrise en psychologie, Université de Montréal.

LIPIANSKI, Edmond-Marc (1990). «Identité subjective et interaction» dans Carmel Camilleri et al. (dirs.), *Stratégies identitaires*, Paris, Presses universitaires de France.

LORDE, Audrey (1996[1984]). *Sister Outsider, Essays and Speeches*, Trumansburg, NY, The Crossing Press Feminist Series (dixième édition).

LORDE, Audrey (1983a). «The Master's Tools Will Never Dismantle The Master's House» dans Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (dirs.), *This Bridge Called my Back, Writings by Radical Women of Color*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 98-101.

LORDE, Audrey (1983b). «An Open Letter to Mary Daly» dans Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (dir.), *This Bridge Called my Back, Writings by Radical Women of Color*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 94-97.

MAKEDA, Silvera (dir.) (1991). *Piece of my Heart: a Lesbian of Colour Anthology*, Toronto, Sister Vision Press.

MEINTEL, Deirdre et Josiane LEGALL (1995). *Les jeunes d'origine immigrée, rapports familiaux et transitions de vie - le cas des jeunes chiliens, grecs, portugais, salvadoriens et vietnamiens*, Coll. Études et Recherches, n° 10, Québec (prov.), Direction des communications du Ministère des affaires internationales de l'immigration et des communautés culturelles.

MEINTEL, Deirdre (1992). «L'identité ethnique chez des jeunes Montréalais d'origine immigrée», *Sociologie et Sociétés*, vol. XXIV, n°2, automne.

MEINTEL, Deirdre, M. LABELLE, G. TURCOTTE et M. KEMPENEERS (1985). «La nouvelle double journée de travail des femmes immigrantes au Québec», *Revue internationale d'action communautaire*, n°14-54, automne.

MCANDREW, Marie et Maryse POTVIN (1996). *Le racisme au Québec : éléments d'un diagnostic*, Collection Études et Recherches n°13, Montréal, Direction des communications du ministère des Affaires Internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles.

MCARTHY BROWN, Mary (2001). *Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley, Calif., University of California Press.

MILAN, Anne et Tran KELLY (2004) «Les Noirs au Canada: une longue tradition», *Tendances sociales canadiennes*, printemps 2004, pp.2-8

Ministère des Affaires Internationales et des Communautés Culturelles (1995). *Profils des communautés culturelles du Québec*, Sainte-Foy, Direction des communications du ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles et Les Publications du Québec. Coordination de recherche: Brian Abond et Anna Maria Fiore.

PARKER, Pat (1983). «Revolution: It's Not Neat or Pretty or Quick» dans Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (dirs.) *This Bridge Called my Back, Writings by Radical Women of Color*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, pp. 238-242

PETERSON, John L. (1992). «Black men and their Same-Sex Desires and Behaviors» dans G. Herdt (dir.) *Gay Culture in America, Essays from the Field*, Boston, Beacon Press, pp.147-164.

PHELAN, Shane (1993). «(Be)Coming Out: Lesbian Identity and Politics», *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 18, n°4, pp.765-790.

PLUMMER, Ken (dir.)(1992). *Modern Homosexualities, Fragments of Lesbian and Gay Experience*, Londres, Routledge.

PLUMMER, Ken (1981). *The Making of the Modern Homosexual*, Totowa, Barnes & Noble Books.

PLUMMER, Ken (1975). *Sexual Stigma*, London, Routledge.

PONSE, Barbara (1978). *Identities in the Lesbian World*, Connecticut, Greenwood Press.

PONSE, Barbara (1992 [1976]).«Secrecy in the Lesbian World» dans William R. Dynes et Stephen Donaldson (dir.) *Lesbianism, Studies in Homosexuality Vol.VII*, New-York; London, Garland, pp. 235-260.

POTVIN, Maryse (2000). « Racisme et citoyenneté chez les jeunes Québécois de la deuxième génération haïtienne » dans Potvin, Fournier et Couture (dirs.), *L'individu et le citoyen dans la société moderne*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

POTVIN (1999). «Second Generation Haitian Youth in Québec. Between the "Real" Community and the "Represented" Community», *Canadian Ethnic Studies*, vol.XXX1, n°1, pp.43-72.

REMIGGI, Frank W.(1998). «Le Village gai de Montréal: entre le ghetto et l'espace identitaire» dans Irène Demczuk et Frank W. Remiggi (dirs.), *Sortir de l'ombre: Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, Montréal, VLB éditeur, pp.267-289.

RICH, Adrienne (1980). «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, n°41, pp.631-660.

RICHARDSON, Diane (1992). «Constructing Lesbian Sexualities» dans Ken Plummer (dir.), *Modern Homosexualities, Fragments of Lesbian and Gay Experience*, Londres, Routledge, pp.187-199

RICHARDSON, Diane (1981). «Lesbian Identities» dans J. Hart et D. Richardson (dirs.), *The Theory and Practice of Homosexuality*, Londres, Routledge, pp.111-124.

RICHARDSON, Diane et John HART (1981). «The development and maintenance of a homosexual identity» dans J. Hart et D. Richardson (dirs.), *The Theory and Practice of Homosexuality*, Londres, Routledge, pp.73-92

RULX Leonel Jacques, Frantz VOLTAIRE et Jean-Marie BOURJOLLY (1986). *L'intégration des jeunes des minorités 'visibles': un défi pour la société*, Montréal, CIDIHCA.

SAINT-LOUIS, Fridolin (2000). *Le Vodou haïtien, reflet d'une société bloquée*, Paris, L'Harmattan.

SCHNEIDER, Margaret (1989). «Sapho Was a Right-On Adolescent: Growing Up Lesbian» dans G.Herd (dir.) *Gay and Lesbian Youth*, Harrington Park Press, pp.111-130.

SEIDMAN, Steven (dir.)(1997).*Difference Troubles: Queering Social Theory and Sexual Politics*, Cambridge et New York, Cambridge University Press.

SILBER, Linda (1990). «Research Note Negotiating Sexual Identity: Non-Lesbians in a Lesbian Feminist Community», *Journal of Sex Research*, Février, vol.27, n°1, pp.131-140.

SMITH, Barbara (1983). *Home Girls, A Black Feminist Anthology*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press.

SMITH, Barbara et Beverly SMITH (1983). «Across the Kitchen Table, A Sister-to-Sister Dialogue» dans Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa (dir.)*This Bridge Called my Back, Writings by Radical Women of Color*, New York, Kitchen Table: Women of Color Press, pp.113-127

SROKA, Ghila Benesty (1995).*Femmes haïtiennes, paroles de négresses*, Montréal, La parole Météque.

Statistiques Canada (2001). *Recensement du Canada de 2001*, <<http://www12.statcan.ca/francais/census01/home/index.cfm>> (consulté le 10 septembre 2004).

STEIN, Edward (dir.)(1990). *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, New York, Garland.

STEIN, Arlene (dir..) (1993). *Sisters, Sexperts, Queers, Beyond the Lesbian Nation*, New York, coll. Plume, Penguin Group.

TABOADA-LEONETTI, Isabelle (1990). «Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue» dans Carmel Camilleri et al. (dirs.), *Stratégies identitaires*, Paris, Presses universitaires de France.

TARDIF, Francine, Gaétan BEAUDET et Micheline LABELLE (1993). *Question nationale et ethnicité. Le discours de leaders d'origine haïtienne de la région de Montréal*, les Cahiers du Centre de recherche sur les relations interethniques et le racisme, n°13, Montréal, Département de sociologie-Université du Québec à Montréal.

THERRIEN, Marthe et Micheline LABELLE(1993a). *Vie associative et ethnicité. Le discours de leaders d'origine haïtienne de la région de Montréal*, les Cahiers du Centre de recherche sur les relations interethniques et le racisme, n°5, Montréal, Département de sociologie-Université du Québec à Montréal.

THERRIEN, Marthe et Micheline LABELLE(1993b). *Ethnicité, racisme et intégration des jeunes. Le discours de leaders d'origine haïtienne de la région de Montréal*, Les Cahiers du centre de recherche sur les relations interethniques et le racisme, n°17, Montréal, Département de sociologie-Université du Québec à Montréal.

TORCZYNER, James L. et Sharon SPRINGER (dirs.) (2001). *The Evolution of the Black Community of Montreal: Change and Challenge*, Montreal, McGill Consortium for Ethnicity and Strategic Planning.

TREMBLE, Bob, Margaret SCHNEIDER et Carol APPATHURAI (1989). «Growing Up Gay or Lesbian in a Multicultural Context» dans G. Herdt (dir.), *Gay and Lesbian Youth*, New York, Harrington Park Press, pp.253-267.

TROIDEN, Richard (1989). « The Formation of Homosexual Identities », *Journal of Homosexuality*, Vol.17, n°1-2, pp.43-73

VALENZUELA, Abel (1999). « Gender Roles and Settlement Activities Among Children and their Immigrant Families », *American Behavioral Scientist*, Vol.42, N°4, pp.720-742.

VANCE, Carole S. (1989). «Social Construction Theory: Problems in the History of Sexuality» dans Anja van Kooten Niekerk et Theo van der Meer (dir.) *Homosexuality, which Homosexuality*, Amsterdam, An Dekker/Schorer, pp.13-34.

VAN DER MEIDE, Wayne (2001). *The Intersection of Sexual Orientation & Race: Considering the Experiences of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgendered («GLBT») People of Colour & Two-Spirited People*, Research Paper prepared for EGALÉ, disponible sur internet: <www.egale.ca/index.asp?langE&item=439&version=EN>

WALTERS, Delores M. (1996). «Cast Among Outcastes: Interpreting Sexual Orientation, Racial, and Gender Identity in the Yemen Arab Republic» dans Ellen Lewin et William L. Leap (dirs.), *Out in the Field, Reflections of Lesbian and Gay anthropologists*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, pp. 58-69.

WEEKS, Jeffrey (1995). «Necessary Fictions: Sexual Identities and the Politics of Diversity» dans J. Weeks, *Invented Values*, chapitre 3, New-York, Columbia University Press, pp.82-123.

WEEKS, Jeffrey (1985). *Sexuality and its Discontents : Meanings, Myths, and Modern Sexualities*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

WEEKS, Jeffrey (1981). «Discourse, Desire and Sexual Deviance: Some Problems in a History of Homosexuality» dans Ken Plummer (dir.), *The Making of the Modern Homosexual*, New-Jersey, Barnes & Noble Books, pp. 76-111.

WEST, Cornel (1995). «Foreword» dans K. Crenshaw., N. Gotanda, G. Peller et K. Thomas (dirs.) *Critical Race Theory*, New-York, the New-York Press, pp.xi-xii.

WESTON, Kath (1993). «Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, pp.339-367.

WESTON, Kath (1991). *Families We Choose. Lesbians, gays, kinship*, New York, Columbia University Press.

WILLIAMS, Dorothy (1998). *Les Noirs à Montréal 1628-1986, Essai de démographie urbaine*, Montréal, VLB éditeur, Coll. « Études Québécoises ».

WHISMAN, Vera (1993). « Identity Crises : Who is a lesbian, anyway? » dans Arlene Stein (dir.), *Sisters, Sexperts, Queers, Beyond the Lesbian Nation*, New York, coll. Plume, Penguin Group, pp.47-60.

XENOCOSTAS, Spyridoula (1991). «Familial Obligation : Ideal Models of Behaviour for Second Generation Greek Youth in Montreal » dans D. Meintel , A. Ervin, et S. Sharwo (dirs.) *Immigrants and refugees in Canada*, pp. 294-316.

YUVAL-DAVIS, Nina (1992). «Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain » dans J. Donald et A. Rattansi (dirs.) *Race, Culture and Difference*, Londres, Sage Publications, pp. 278-291.

ANNEXE I

Portraits des participantes

Portrait général

Sur les dix participantes, cinq se situent dans la vingtaine (18, 22, 25, 25 et 27 ans); trois dans la trentaine (30, 31, 32 ans) et les deux dernières aux environs de cinquantaine (48 et 50 ans). La moitié d'entre elles sont nées au Québec : trois à Montréal, une à Sept-îles et une dans la ville de Québec. Cinq autres sont nées en Haïti et parmi celles-ci, seulement une est arrivée à Montréal à l'âge adulte; les autres se sont établies ici avec leurs parents ou sont venues rejoindre ceux-ci encore enfant (moins de 11 ans). Par ailleurs, une des femmes nées ici a passé son adolescence en Haïti.

Quatre des répondantes sont issues de couples mixtes. Trois ont un parent (dans deux cas, la mère) québécois ou autochtone et l'autre est de père Zaïrois et a été adoptée par une femme haïtienne. Ces dernières ont toutes vécu plusieurs années en Haïti où elles ont été élevées par un seul parent. Quatre des participantes ont grandi au sein de familles nombreuses de 3, 6, 9 et 18 enfants (6 « de l'intérieur » et une douzaine «élargis»). Les six autres participantes sont issues de familles plus fragmentées : l'une a été adoptée par une femme haïtienne célibataire, les cinq autres ont été prises en charge par l'un de leurs parents biologiques, généralement la mère et dans un cas le père. Aussi, ont-elles bénéficié de l'entourage du parent qui les a élevées : tantes, marraines, grand-mères, etc.

Si l'on considère la profession des parents et le quartier où les participantes ont résidé durant leur enfance, elles semblent provenir de milieux économiques et sociaux variés. Cinq d'entre elles (dont les quatre issues de familles monoparentales) sont issues de familles de travailleurs manuels: De père chauffeur de taxi et de mère travailleuse de manufacture, couturière ou femme au foyer. Quatre viennent de familles qui semblent plus aisées, à cause d'un héritage familial ou de la profession de leurs parents qui sont: biologiste-sculpteur, enseignant, avocat, secrétaire, missionnaire/enseignante, infirmière, travailleuse sociale ou femme au foyer. Les participantes elles-mêmes semblent aujourd'hui toutes appartenir à la classe moyenne. À l'exception de celle qui réside temporairement à

Ottawa pour poursuivre ses études, elles vivent dans divers quartiers de Montréal : Ville St-Laurent, Côte-des-Neiges, Ahunatic, Mile-End, Bordeaux-Cartier ville, Centre-Sud (Village gai) et deux résident à Longueuil. Deux d'entre elles habitent encore chez leurs parents, les autres vivent seules ou en colocation.

Toutes les participantes ont un bon niveau scolaire, certaines cumulent même plusieurs formations. Ainsi, sept d'entre elles ont un diplôme universitaire (Éducation et Informatique, Informatique, Français écrit, Sociologie, Histoire, Arts Oratoire/Littérature jeunesse, Sciences de l'exercice). Deux ont suivi des programmes techniques au niveau collégial (Infirmier, Chimie analytique) et l'une étudie dans un institut de tourisme. Mais leur parcours académique ne reflètent pas nécessairement le champ de leur pratique professionnelle. Elles sont : étudiante, infirmière, analyste chimiste, programmeur informatique, caissière dans une grande surface, travailleuse autonome (en comptabilité) ainsi que chômeuses (deux d'entre elles) ainsi que coordonnatrices dans un centre communautaire. Deux d'entre elles sont au chômage.

En matière de langue, toutes les répondantes parlent le français et peuvent s'exprimer en anglais (à différents degrés). Quatre d'entre elles disent parler couramment le créole et les six autres le comprennent. Bien qu'elles aient été toutes initiées à la religion de leurs parents (catholique et dans le cas de l'une d'entre elles, Témoins de Jéhovah), elles sont peu nombreuses à avoir conservé ces pratiques ou croyances religieuses: Une seule se dit catholique pratiquante, trois autres catholiques non pratiquantes et les six dernières sans affiliation religieuse. Au moment où je les rencontre, quatre vivent en couple et les six autres sont célibataires. Il faut mentionner que trois des participantes ont déjà vécu des relations amoureuses à long terme avec des hommes et que deux d'entre elles ont des enfants issus de ces relations.

Présentations individuelles ⁶⁶

Allison

Allison a 30 ans et bien que sa mère soit Haïtienne, elle est Blanche en ayant toutefois les cheveux crépus. Son père est Québécois et c'est sa mère qui a eu la garde des quatre enfants (trois filles et un garçon) qu'elle a élevés avec l'aide de sa propre mère dans la ville de Hull. C'est dans la religion catholique et en français qu'elles ont socialisé les enfants. Aujourd'hui, Allison comprend et parle un peu le créole et se dit athée. Elle entretient peu de contacts avec son père (ancien policier, travaillant maintenant « dans une compagnie de blé »), mais reste proche de sa mère. Personnage « excentrique », celle-ci qui était venue au Québec pour fuir sa famille et est devenue infirmière. Allison arrive à Montréal à vingt-et-un ans avec sa sœur pour étudier, elle y réside encore aujourd'hui, dans le quartier Ahunatic. Elle travaille comme analyste chimiste, mais est actuellement en congé de maladie à cause d'une scoliose. Sa copine et elle se sont mariées (symboliquement) en présence de leurs familles respectives.

Anne

Anne a 31 ans et un enfant de trois ans issu d'une longue relation avec un homme d'origine belge. Ses propres parents sont maintenant séparés. Originaires d'Haïti, c'est la profession d'enseignant du père qui les conduits à s'installer au Québec, à Sept-îles. C'est là où est née et a grandi Anne, qui est la benjamine de trois sœurs. Elle a été élevée dans la religion catholique, mais n'est pas pratiquante. Ses parents ont refusé de lui enseigner le créole, mais elle le comprend. Venue à Montréal à l'âge de 19 ans pour étudier en éducation, elle reprend des études en techniques de l'informatique. Suite à une expérience décevante en tant que professeur. Elle fait maintenant de la programmation pour une compagnie de jeux éducatifs. Elle réside dans le quartier Mile-End avec sa fille. Elle est en couple depuis peu.

⁶⁶ Chacune des participantes a choisi son pseudonyme.

France

France qui a 48 ans est née à Montréal d'un père Haïtien et d'une mère Québécoise. C'est sa mère, de classe moyenne, qui l'élève seule et alors que France à sept ans, elle l'envoie en Haïti dans la famille plutôt nantie de son père. Là-bas, elle réside sept ans avec sa grand-mère et une de ses tantes et poursuit sa scolarité dans des écoles et collèges privés tenus par des sœurs. À Montréal, elle a résidé dans des quartiers divers (d'Outremont à Laval en passant par Ahunatic) mais habite maintenant seule dans celui de Bordeaux-Cartierville. Baptisée catholique, elle ne pratique pas sa religion. Elle parle couramment le créole et un peu l'anglais. Au niveau professionnel, elle effectue de « petits contrats en comptabilité » pour différentes entreprises car sa formation en sociologie ne l'a « jamais fait vivre ». Elle est passionnée par la généalogie et l'histoire de Saint-Domingue et édite un site Internet sur le sujet.

Jinxi

Avec ses 18 ans, Jinxi est la plus jeune des participantes. Issue d'une mère Haïtienne et d'un père Zaïrois, elle est adoptée à l'âge de 7 ans par une femme d'origine Haïtienne (qui vient de se marier avec un Haïtien). Jinxi est toujours en contact avec son père biologique avec qui elle a vécu en Haïti et en Angleterre avant d'arriver au Canada. Elle réside aujourd'hui à Ottawa où elle étudie dans un institut de tourisme. Elle parle français et anglais et comprend le créole. Ses parents adoptifs sont des travailleurs sociaux et sont tous deux « très très » religieux, sa mère catholique et son père Franc-Maçon. Pour sa part, elle dit croire en Dieu mais ne pas avoir de religion et fonctionner selon sa propre « philosophie de vie » : « le bien et le mal n'existent pas ».

Kathya

Âgée de 32 ans, Kathya est née en Haïti où elle est élevée par ses tantes paternelles. Elle arrive à Montréal à l'âge de 11 ans en compagnie de son frère jumeau pour vivre avec son père. Celui-ci, chauffeur de taxi à Montréal, s'est remarié et a deux autres enfants. Les deux jumeaux sont très proches l'un de l'autre et apprennent à se passer de l'attention et de l'affection du père et de sa nouvelle femme qui leur interdisent, entre autres, de parler le créole. Ils résident à Longueuil et c'est là que Kathya habite une fois seule en appartement. Elle n'entretient presque aucun contact avec sa famille (un « concept » pour elle) ni à Montréal, ni en Haïti. Son frère et elle se sont aussi éloignés depuis qu'ils ne vivent plus ensemble et qu'il est devenu témoin de Jéhovah. Quant à elle, elle n'a pas de religion malgré les efforts de sa belle-mère qui les forçait parfois à aller à l'église (catholique). Elle poursuit maintenant des études de deuxième cycle en Histoire et travaille dans un centre de formation et d'emplois pour jeunes. Elle est célibataire.

Lodie

Lodie est âgée de vingt-cinq ans et est née à Montréal. Elle est la cinquième enfant d'une famille de six dont les trois premiers sont issus du premier mariage de sa mère. La mère couturière et le père chauffeur de taxi transmettent aux enfants la religion catholique et leur parlent en créole, bien que les enfants leur répondent généralement en français. Lodie quitte ses parents pour s'installer chez une tante plus permissive à l'âge de 19 ans. Elle doit alors assumer elle-même les frais de ses études collégiales et universitaires en Sciences de l'exercice dans une institution anglophone. Elle obtient également un certificat en Massage therapy et exerce son métier pendant plusieurs années. Elle se décide bientôt à se « consacrer » à sa communauté en s'impliquant dans un organisme communautaire de NDG et en suivant des cours en Finances « pour devenir riche » (seule façon « d'avoir un impact sur la société capitaliste » dans laquelle nous vivons).

Marie

Marie qui a vingt-cinq ans, est née et a grandi à Ville Saint-Laurent. Depuis le divorce de ses parents, ce sont sa mère et sa marraine (grande tante) qui les élèvent, sa sœur benjamine et elle. Aujourd'hui à la retraite, sa mère travaillait dans une manufacture et comme couturière alors que son père, maintenant retourné en Haïti, a multiplié les emplois dont celui de chauffeur de taxi. Bien qu'élevée dans la religion catholique, Marie se dit athée depuis l'âge de 17 ans. Elle comprend le créole, mais ne le parle pas car c'est en français qu'elle a été socialisée. Les membres de sa famille sont dispersés entre le Québec, les Etats-Unis et Haïti, mais elle n'est pas en contact avec eux (bien que sa mère le soit). Elle voit rarement les deux autres enfants de son père qui habitent également dans la région montréalaise. Je la rencontre alors qu'elle traverse une période difficile, par le biais d'un organisme pour jeunes gais et lesbiennes qu'elle fréquente de façon intermittente. Elle n'a pas confiance en elle et souffre de ne pas être « normale » à tous les niveaux : parce qu'elle est Noire, Haïtienne et possiblement lesbienne; parce qu'elle n'a pas de vie amoureuse, qu'elle paraît trop jeune, et surtout parce qu'elle est sans travail. C'est ce dernier aspect de sa vie qui la préoccupe davantage au moment où je la rencontre et qui l'a motivé à consulter un psychologue.

Maude

Maude a 22 ans, elle est fille unique issue d'un couple mixte. De mère Autochtone et de père Haïtien, elle naît et passe les cinq premières années de sa vie en Haïti. À la mort de son père, sa mère et elle reviennent au Québec s'installer à Jonquières. Il y a cinq ans, elle déménageait à Montréal pour poursuivre ses études collégiales en techniques infirmière et prévoit maintenant s'inscrire à l'université pour faire un Baccalauréat dans le même domaine tout en continuant à travailler comme infirmière à temps partiel. Elle habite avec des colocataires dans un appartement du Village gai qu'elle fréquente assidûment. Du côté haïtien, Maude est issue d'une famille « riche », dont les membres occupent des fonctions similaires à celles de son père qui était avocat, notaire et propriétaire. Ils sont aussi catholiques « très très pratiquants ». Sa mère, quant à elle, est témoin de Jéhovah. Elle-même se dit athée et déclare avoir sa propre « philosophie de vie ». Elle parle le français et comprend le créole dont elle a perdu l'usage depuis son arrivée au Québec.

Michelle

Ses cinquante ans font de Michelle l'aînée des participantes à cette étude. Parrainée par son frère, elle arrive au Québec à l'âge de vingt ans. Sa famille compte six frères et sœurs « à l'intérieur » plus une douzaine d'enfants « élargis », que son père a eus avec d'autres femmes, mais que Michelle considère comme ses frères et sœurs. Issue d'une famille « connue » grâce au talent de sculpteur de son père agronome de métier, elle se dit auteur-compositeur-interprète depuis l'âge de 10 ans et poursuit aussi des études dans le domaine artistique dans un conservatoire d'art oratoire de la région montréalaise. Ceci la conduit par à travailler dans le domaine des communications et des commissions scolaires et un certificat en littérature jeunesse effectué par la suite la mènera à œuvrer dans le domaine des bibliothèques. Lors de son arrivée et durant les premières années de son mariage, elle a fait « comme tout le monde » et travaillé dans une manufacture. Elle a deux enfants, jeunes adultes, qu'elle a élevés seule et qui ne vivent plus avec elle depuis plusieurs années. De religion catholique (elle préfère se dire simplement « chrétienne ») elle se dit « pratiquante mais pas pratiquante invétérée ». Elle a fréquenté les paroisses de différents quartiers où elle a résidé : ST-Michel, Longueuil, Laval, Brossard, etc.

Myriam

Myriam qui est âgée de 27 ans est née en Haïti. Ses parents, qui sont tous les deux décédés aujourd'hui, ont migré au Québec avec leurs neuf enfants alors que Myriam, la benjamine, avait 6 ans. Son père était « propriétaire des autobus » d'une ville haïtienne et sa mère, femme au foyer. Myriam réside encore à Ville Saint-Laurent, le quartier de son enfance et de son adolescence. Elle a terminé un certificat en français écrit au niveau universitaire et travaille à temps partiel comme caissière dans un grand magasin. Elle prévoit retourner à l'université en radiologie. Elle parle couramment le créole et le français et se débrouille en anglais. Comme les autres membres de sa famille, elle est catholique, mais non pratiquante.

ANNEXE II Guide d'entretien

Renseignements généraux

- Âge;
- Lieu de naissance, année d'arrivée au Québec;
- Occupation (emploi, étudiante - de quel niveau, en quoi?);
- Occupation de la/le mère/père;
- Lieu de naissance de la/le mère/père;
- Affiliation religieuse (pratiquante/non-pratiquante);
- Langues parlées (avec parents, frères, soeurs, ami(e)s de même origine, ami(e)s gai(e)s, collègues, etc.).

Identité érotique

- Est-ce qu'elle a une ambivalence par rapport à son orientation sexuelle?
- Est-ce qu'elle s'affiche comme lesbienne ou gaie: dans son apparence physique? Par les lieux ou les gens qu'elle fréquente? Par sa propension à en parler? Dans tous les contextes ou dans certains contextes seulement?
- Institutions fréquentées? (associations, bars, "Village")

Reconnaissance et acceptation

- À quelle époque a-t-elle pris conscience qu'elle était attirée par les femmes?
- Qu'elle fut sa réaction alors? Quelle est son attitude aujourd'hui?
- Expériences négatives/positives liées au fait de s'identifier comme / ou de se sentir homosexuelle?
- Quelle est sa perception de l'homosexualité: innée ou acquise? Mentionne-t-elle un facteur déclanheur?
- Comment se projette-t-elle dans l'avenir: envisage-t-elle une partenaire stable, une famille, des enfants?
- Quelles sont les qualités qu'elle recherche chez une partenaire?

Coming out (QUESTIONS D'OUVERTURE)

- Comment s'est passé son *coming out*?
- Qui est au courant ? qui ne l'est pas? Comment son entourage l'a appris, a réagi?
- À qui cache-t-elle son homosexualité et pourquoi ? Dans quels contextes?

Relation avec la “communauté” gaie et lesbienne ou lesbienne

- Existe-t-il une communauté lesbienne? Quelle est sa propre définition de cette communauté?
- Contacts et implication dans la communauté lesbienne ou auprès d'amies lesbiennes? depuis quand ? Comment s'est faite son insertion dans cette communauté?
- Quelle importance accorde-t-elle à la présence de la communauté ou des réseaux d'amies lesbiennes dans sa vie?
- Aspects positifs et négatifs de la communauté gaie et lesbienne ou lesbienne: en général? À partir de sa propre expérience?
- Désire-t-elle et a-t-elle la possibilité de promouvoir son identification ethnique dans la communauté lesbienne?

Identité ethnique

Contexte familial

- Composition du ménage et de la famille élargie vivant à Montréal? Lieu de résidence?
- Habite-t-elle encore chez ses parents? Si non, depuis quand a t'elle déménagée et où?
- Attitudes et sentiments des parents par rapport à leur vie ici (regrets, enthousiasme)?
- Est-t-elle satisfaite des rapports qu'elle entretient avec ses parents?
- Y a-t-il des désaccords entre elle et ses parents, des conflits? À propos de quels sujets?
- Saisir les valeurs-clefs (*gender roles*, respect et obligations familiales) de sa famille
- Comment se situe-t-elle par rapport à ces valeurs et certains aspects de sa socialisation?
- Y a-t-il des “règles” dans la famille visant les gens qu'elle fréquente, amène à la maison ou concernant ses activités sociales ou ses loisirs?
- Place du mensonge, de la cachotterie dans les rapports avec ses parents? Contextes et raisons?

Famille et homosexualité

- Réactions et attitudes des parents (frères et sœurs, famille élargie, ensemble de la communauté) face à son homosexualité et à l'homosexualité en général? Reconnaissent-ils et acceptent-ils son homosexualité?
- Selon elle, comment les parents, les membres de la famille, expliquent-ils, l'homosexualité de leur fille?

Communauté haïtienne et société québécoise

- Expérience positive ou négative liées au fait d'être d'origine haïtienne au Québec (discrimination, racisme, etc.)?
- Existe-t-il une communauté haïtienne? Quelle est sa propre définition de cette communauté?
- Contacts et implication dans sa communauté d'origine? (appartenance à un club, une association, une église, etc.)
- Caractéristiques positives et négatives de son groupe d'origine?

- Types de contacts entretenus avec le milieu et le pays d'origine des parents (visites, lettres, appels, etc.)
- Fêtes traditionnellement célébrées par la famille ainsi que les fêtes qu'elle choisit de célébrer elle-même.

Autres questions

- Qui sont ses *role-models*, idoles, héros (vie ou fiction)?
- Fréquentations: qui sont ses ami(e)s les plus proches? où et à quel moments les a-t-elle rencontrés?
- Est-ce qu'elle se dit féministe? Selon le cas, pourquoi et comment le manifeste-t-elle?
- Y a-t-il une identification qui prédomine chez-elle: son origine ethnique? Son orientation érotique? Son genre? Son statut (étudiante, employée)? Sa religion? Sa génération?, etc. Dans quelles situations prédomine telle ou telle identification?
- Vit-elle ces attaches identitaires de façon contradictoire? Comment les concilie-t-elle en théorie? Et en pratique?
- Quels sont les traits marqueurs qu'elle utilise pour se distinguer des autres lesbiennes ou des autres filles d'origine haïtienne?

