

Université de Montréal

Féminisme en héritage ? Les stratégies et les contributions des mères haïtiennes vivant au Québec

Par

Kadyjah Moreau

Département de Sociologie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de Maître ès science (M. Sc)
en Sociologie

Décembre 2023

© Kadyjah Moreau, 2023

Université de Montréal

Département de Sociologie, Faculté des Arts et des Sciences

Ce mémoire intitulé

Féminisme en héritage ? Les stratégies et les contributions des mères haïtiennes vivant au Québec

Présenté par

Kadyjah Moreau

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Sirma Bilge

Président-rapporteur

Marianne Kempeneers

Directeur de recherche

Ahmed Hamila

Membre du jury

Résumé

Ce mémoire vise à identifier ce que les mères haïtiennes transmettent à leurs filles en matière de perspectives de genre et féministes. En analysant le processus de socialisation et de transmission et en documentant la perception des mères sur le modèle familial et éducationnel, mon objectif est de mieux comprendre les dynamiques de genre au sein des familles haïtiennes. Ces mères transmettent à la fois ce qu'elles « sont », ce qu'elles « font » et ce qu'elles « disent » explicitement à leurs filles. Cette recherche s'intéresse aux pratiques et aux mécanismes, mis de l'avant par les femmes haïtiennes, pour résister au pouvoir patriarcal au sein de leur propre famille et à l'extérieur de celle-ci. Les postures féministes et émancipatrices des femmes haïtiennes trouvent leurs sources au pays d'origine, bien avant l'immigration au Québec et le contact avec les valeurs occidentales. Cette étude explore où s'enracine et s'exprime la posture féministe des femmes haïtiennes de première génération au Québec. C'est ainsi que le mémoire met l'accent sur la question d'égalité des genres telle qu'elle se présente en Haïti, tout en étudiant son évolution et sa reconfiguration en contexte migratoire. Des entretiens semi-directifs ont été menés auprès d'un échantillon de neuf mères haïtiennes résidant dans la région métropolitaine de Montréal. Les résultats indiquent que les mères haïtiennes, à travers ce qu'elles transmettent à leurs filles, contribuent à promouvoir une plus grande égalité entre les hommes et les femmes et que leur agentivité est susceptible d'améliorer la condition féminine. Le caractère exploratoire de cette recherche ne permet pas de généraliser les résultats. Le mémoire offre néanmoins un regard inédit sur la socialisation et la transmission dans une perspective féministe et interculturelle peu explorée à ce jour.

Mots-clés : Haïti, femme, socialisation, transmission, rapport de genre, féminisme, immigration, inégalité de genre, famille.

Abstract

This thesis aims to identify what Haitian mothers pass on to their daughters in terms of gender and feminist perspectives. By analyzing the socialization and transmission process and documenting mothers' perceptions of the Haitian family model and educational, my aim is to better understand gender dynamics within Haitian families. These mothers pass on what they "are", what they "do" and what they explicitly "say" to their daughters. This research focuses on the practices and mechanisms put forward by Haitian women to resist patriarchal power within and outside their own families. The feminist and emancipatory stance of Haitian women has its roots in the country of origin, long before immigration to Quebec and contact with Western values. This study explores how the feminist stance of first-generation Haitian women in Quebec is rooted and expressed. The thesis thus focuses on the issue of gender equality as it presents itself in Haiti, while studying how it evolves and reconfigures itself in a migratory context. Semi-structured interviews were conducted with a sample of nine Haitian mothers living in the Montreal metropolitan area. The results indicate that Haitian mothers, through what they transmit to their daughters, contribute to promoting greater equality between men and women, and that their agentivity is likely to improve the status of women. The exploratory nature of this research means that the results cannot be generalized. Nevertheless, the research offers a fresh look at socialization and transmission from a feminist and intercultural perspective that has been little explored to date.

Keywords: Haiti, women, socialization, transmission, gender relations, feminism, immigration, gender inequality, family

Table des matières

Résumé	3
Abstract	4
Table des matières	5
Liste des tableaux	8
Liste des figures	9
Liste des sigles et abréviations	10
Remerciements	12
Introduction	13
Chapitre I — Revue de la littérature	16
1.1 Expression du féminisme dans deux contextes contrastés	16
1.1.1 L'émergence et les caractéristiques du féminisme des Caraïbes	17
1.1.2 Le féminisme au Québec	31
1.2 La communauté d'origine haïtienne au Québec	35
1.2.1 Historique des principales vagues d'immigration	35
1.2.2 Caractéristique socio-démographiques	38
1.3 Le processus migratoire entre Haïti et le Québec	42
1.3.1 Pourquoi émigrer ?	42
1.3.2 Immigration et émancipation	45
1.3.3 Processus émancipateur, scolarisation et expériences discriminatoires	47
1.3.4 Dynamiques familiales et insertion en emploi des femmes haïtiennes	53
Chapitre II — Éléments de problématique et cadre conceptuel	56
2.1 Éléments de problématique	56

2.1.1 Que retenir de ce qui précède.....	56
2.1.2 Question de recherche	59
2.2 Cadre conceptuel.....	60
2.2.1 La socialisation familiale	60
2.2.2 La transmission et la mémoire familiale	65
Chapitre III — Méthodologie.....	71
3.1 Mon approche épistémologique	71
3.2 Recrutement des participantes.....	72
3.3 Profil des participantes	73
3.4 La collecte des données.....	75
3.5 Traitement des données.....	77
3.6 Les limites	78
Chapitre IV — Analyse des entretiens	79
4.1 Le rejet des modèles reçus	79
4.1.1 Rejet de la dynamique conjugale des parents.....	80
4.1.2 Rejet du traitement différencié des garçons et des filles.....	88
4.2 La présence de figures féministes	97
4.2.1 Figure de respect de soi.....	97
4.2.2 Figure d'indépendance	98
4.2.3 Figure de résilience	99
4.3 La solidarité haïtienne	101
4.3.1 Solidarité féminine : travail domestique et du care.....	102
4.3.2 Solidarité féminine : réussite scolaire	105
4.4 Prise de voix	106
4.4.1 La sphère scolaire.....	107

4.4.2 La sphère professionnelle.....	109
Chapitre V — Discussion des résultats	111
Conclusion.....	116
Références bibliographiques	119
ANNEXE A GUIDE D'ENTRETIEN	140
ANNEXE B FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT	142
ANNEXE C LETTRE DE SOLLICITATION	147

Liste des tableaux

<u>Tableau 1.</u> — La classification des groupes d'âge auprès des femmes immigrantes d'origine haïtienne ..	39
<u>Tableau 2.</u> — La classification de l'état matrimonial légal des femmes immigrantes d'origine haïtienne	40
<u>Tableau 3.</u> — La classification du niveau de scolarité auprès des immigrants.es d'origine haïtienne.....	41
<u>Tableau 4.</u> — Tableau récapitulatif des profils des répondantes.....	76

Liste des figures

Figure 1 — La classification des immigrantes d'origine haïtienne au Québec après le séisme de 2010.... 37

Liste des sigles et abréviations

CAFRA : Caribbean Association for Feminist Research and Action

CDEAF : Centre de documentation sur l'éducation des adultes et la condition féminine

CIDIHCA : Centre International de Documentation et d'Informations Haïtienne Caraïbienne et Afro-Canadiennes

CPFO : Centre de promotion des femmes ouvrières

CWP : Concerned Women's Progress

CWP : Committee of Women for progress

FLF : Front de libération des femmes du Québec

FFQ : Fédération des femmes du Québec

HCH : Hôpital de la communauté haïtienne de Frères

LBGTQIA2S+: Lesbian, Bisexual, Gay, Trans, Queer, Questionning, Intersex, Asexual, Two-Spirit et le plus inclus le spectre des genres et des orientations sexuelles

LFAS: Ligue féminine d'action sociale

CAISO : Coalition Advocating for the Inclusion of Sexual Orientation

MCFDF : Ministère à la Condition Féminine et aux Droits de la Femme

MICC : Ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles

MIFI : Ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration

OIM : Organisation Internationale pour la Migration

ONG : Organisation non gouvernementale

ORÉGAND : Observatoire sur le développement régional et l'analyse différenciée selon les sexes

PIB : Produit intérieur brut

PNUD : Programme des Nations Unies pour le Développement

SOFA : Solidarité Fanm Ayisyen

*Je dédie principalement ce mémoire à ma mère, Marie Michelle Sylvain, pour avoir forgé la
femme que je suis aujourd'hui et
à toutes les femmes courageuses qui luttent contre la discrimination basée sur le genre et la race
au sein de toutes sociétés confondues*

Remerciements

Tout d'abord, c'est avec beaucoup de joie et de reconnaissance que je tiens à remercier la personne qui m'a inspiré le sujet de ce mémoire, ma mère, et sans qui je ne serais pas là où j'en suis aujourd'hui. Tes sacrifices et ta volonté de fer ont été le modèle qui m'a permis d'être une femme forte et indépendante.

Je tiens à remercier ma directrice, Marianne Kempeneers, de m'avoir accompagné pendant cette longue expérience qu'est la maîtrise. Merci pour ton temps et ton implication tout au long de ma rédaction. Tes commentaires précieux m'ont permis de pousser mes réflexions. Tu as su me pousser et m'encadrer afin de réaliser ce projet qui me tient à cœur. Merci d'avoir rendu ce cheminement plus agréable et facile pour moi.

Un remerciement spécial à Christlord Foreste pour avoir pris le temps de me fournir des commentaires constructifs lors de ma rédaction et de m'avoir aidé à enrichir mes propos.

Un grand merci à ma grande sœur, Shashou, qui a toujours été là pour me rassurer et m'encourager lorsque j'étais perdue. Je suis reconnaissante d'avoir une grande sœur qui a su croire en moi. Tu es ma plus grande source d'encouragement. Ensuite, je remercie Mickaël, qui a su me soutenir et à me réconforter pendant mes moments d'hésitations.

Un immense merci aux participantes de cette recherche qui ont accepté de partager leur expérience personnelle. Je suis reconnaissante de la confiance que vous m'avez accordée alors que j'étais une inconnue. Grâce à vous mon mémoire prend tout son sens.

Merci à tous.tes les professeurs.es et camarades universitaires avec qui j'ai partagé mes réflexions, qui m'ont encouragé et soutenu dans mes idées. Spécialement à toi Alex.

Finalement, un gros remerciement à moi-même pour avoir persévéré tout au long de ce processus afin de mettre sur pied un projet de recherche touchant ma communauté. Je suis fière et reconnaissante de cet important cheminement parcouru depuis le début de mon programme de maîtrise. WE MADE IT KADYJAH !

Introduction

« *Di m kisa ou renmen, ma di ou ki moun ou ye* »

- *Manman 'm*

En tant que femme noire, j'ai été confrontée à plusieurs questions existentielles. Suis-je uniquement une minorité visible, une femme, une féministe ou encore une Haïtienne ? À une époque, il m'était inconcevable de m'identifier à toutes ces catégories, pourtant elle me constitue toutes. Au début, je me voyais comme une simple étudiante féministe. Une personne impatiente d'acquérir des connaissances érudites. Ayant grandi au Québec, j'ai été confrontée à des regards, des commentaires désobligeants et des comportements à cause de ma couleur de peau. J'ai rapidement pris conscience de l'impact de ma couleur de peau sur mes conditions d'existence. Cela a eu pour effet de me faire voir davantage comme une personne noire, une minorité visible et une personne discriminée. Étant originaire du seul territoire francophone indépendant des Caraïbes, la République d'Haïti, j'étais confrontée à une réalité plus difficile puisque je suis située à l'intérieur d'oppressions imbriquées. J'ai été submergée par le lourd fardeau que les femmes avant moi avaient dû porter et que je dois porter à mon tour. Ce fardeau découle des stéréotypes sur les femmes noires, des problèmes liés au manque de reconnaissance et au manque de représentations sociales dans la société québécoise. Ma posture féministe m'a permis de réaliser dans quelle société j'évoluais, une réalité qui a été longtemps dissimulée derrière mon innocence et mon idéalisme. En d'autres mots, ma posture féministe a été comme des lunettes qui ont affiné mon regard sur le monde.

Mon point de vue des rapports de genre s'est construit tout au long de mon baccalauréat lorsque je choisissais les sujets de mes travaux, l'orientation de mon programme et mes choix de cours. Mes cours sur le féminisme m'ont fourni les outils nécessaires pour comprendre la complexité de la lutte des femmes et les dynamiques sociales découlant du colonialisme et du patriarcat. Ces cours ont déconstruit mes conceptions hétéronormatives du genre et de la sexualité. C'est à travers les écrits de Patricia Hill Collins et la conception de l'intersectionnalité que j'ai pu forger ma personnalité. En revanche, l'éducation fournie par ma mère a été l'élément le plus

important afin de forger ma personne. C'est en grandissant avec ses valeurs et ses convictions que j'ai compris que l'histoire de ma communauté est importante pour comprendre la personne que je suis. Je suis fière de pouvoir dire que je suis Haïtienne. J'ai pu comprendre la chance que j'ai de pouvoir partager ma réalité et d'avoir eu une vie différente de celle de ma mère. Je suis une femme haïtienne qui veut accorder de l'importance à mon vécu, mais aussi aux torts vécus par mes ancêtres. Il m'était primordial de déconstruire les idées préconçues autour de la femme noire afin de montrer leur réalité.

Il est pertinent de souligner que je suis la première de ma famille à entreprendre des études de cycles supérieurs. J'ai eu cette occasion grâce aux sacrifices de ma mère. Il est donc important pour moi de mettre en lumière la dévotion et l'implication des femmes haïtiennes lorsqu'il s'agit de l'émancipation de la prochaine génération et de mettre en évidence la condition des femmes haïtiennes et le rapport homme/femme dans lequel s'inscrivent ces femmes. Mon objectif est de contribuer aux savoirs construits à travers l'expérience des femmes haïtiennes et de créer une conscience et un sentiment de solidarité à travers ce dialogue résultant des récits de leurs expériences. Ces expériences trouvent leur source dans une culture imprégnée par le colonialisme, le capitalisme et l'impérialisme.

Je m'inscris dans une démarche féministe afin de dresser une représentation féministe des Haïtiennes. Une représentation rejetant l'idée qu'elles ont commencé à s'engager dans les questions d'égalité et d'émancipation uniquement lors de leur contact avec les femmes blanches dans les pays occidentaux, mais plutôt une représentation où les femmes peuvent se définir, s'émanciper et prendre en compte leur double aliénation par elles-mêmes. Je veux mettre en avant la possibilité d'un mouvement émancipateur pour les femmes prisonnières d'une structure patriarcale. C'est pourquoi je souhaite m'intéresser à la transmission du point de vue sur le genre au sein des familles d'origine haïtienne.

À cet effet, ce mémoire comporte cinq chapitres. Le premier chapitre fait le tour de la littérature. La première section se concentre sur le fonctionnement et l'émergence du féminisme dans la région des Caraïbes, en contraste avec celui du Québec. J'y développe les différentes branches du féminisme qui opèrent dans les Caraïbes, les caractéristiques des mouvements

féministes et je présente les grandes figures haïtiennes dans la lutte des femmes. La deuxième section aborde la communauté d'origine haïtienne au Québec et la troisième section porte sur le processus migratoire entre Haïti et le Québec, afin de contextualiser la population de la recherche.

Dans le deuxième chapitre, j'explore les éléments de problématique qui sont au cœur de mon étude, ainsi que les objectifs et la question de recherche. Je développe également le cadre conceptuel qui repose sur deux concepts clés pour ma démarche, à savoir la socialisation et la transmission familiale.

Le troisième chapitre tente d'expliquer la méthodologie employée pour ma recherche. J'aborde ma posture épistémologique, le processus du recrutement des participantes et le choix du terrain. Je présente le profil des répondantes et discute de la méthode de collecte des données utilisée dans cette recherche. Je termine ce chapitre en abordant la manière dont les données seront traitées et en identifiant les limites rencontrées lors de cette recherche.

Dans le quatrième chapitre, je fais état des entretiens. Je fais ressortir les perceptions des répondantes concernant la dynamique avec leurs parents et leur fratrie. J'analyse également leur environnement familial afin de cibler les réactions et les attitudes. Les discours portent principalement sur les interactions entre les répondantes et les femmes de leur famille. Les participantes font l'expérience de diverses influences qui ont un impact sur leur point de vue sur le genre.

Dans le cinquième chapitre, je présente et discute des résultats qui ressortent des discours des répondantes. Les résultats sont liés aux tendances observées dans la littérature et répondent à la question de recherche. Dans la conclusion, les résultats sont synthétisés et des pistes de réflexion pour de futures recherches sont proposées.

Chapitre I — Revue de la littérature

« *Yon fanm vanyan* »

- *Manman 'm*

Le but de ce chapitre est de contextualiser mon objet d'étude dans ses diverses composantes. Pour ce faire, je commencerai par documenter les différentes manières dont s'exprime le féminisme dans deux contextes contrastés, Haïti et le Québec. Ensuite, je dresserai un portrait de la communauté d'origine haïtienne au Québec. Enfin, je prendrai en compte le processus migratoire entre Haïti et le Québec et interrogerai le potentiel émancipateur de ce processus, dont les racines sont à rechercher tant dans le pays d'origine que dans la société d'accueil.

Je verrai que les femmes haïtiennes ont une manière unique de lutter contre l'oppression masculine, faisant preuve de vivacité et de force pour se faire entendre. Il importe de déconstruire l'idée selon laquelle le processus migratoire serait essentiellement le catalyseur de l'affirmation d'une certaine liberté face aux hommes. Certes, le processus migratoire contribue à forger une posture féministe particulière chez les femmes migrantes. Cependant, les femmes n'ont pas attendu de migrer au Québec pour s'éveiller aux enjeux féministes. En Haïti, comme dans la plupart des pays du Sud, ces enjeux sont bien présents. Ainsi, j'examinerai la lutte des femmes contre le patriarcat sous différents angles, tant dans la sphère privée que publique, afin de mettre en lumière le continuum qui façonne les comportements féministes, avant et après la migration.

1.1 Expression du féminisme dans deux contextes contrastés

Le but ici est de mettre en avant les caractéristiques du féminisme des femmes du Sud. Il s'agit de mettre en lumière les pratiques, les mécanismes et les stratégies de résistance propre aux communautés caraïbéennes et haïtiennes. En abordant les luttes menées par les militantes caraïbéennes, je contribue à la reconnaissance du militantisme des femmes du Sud. Compte tenu du sujet de ce mémoire, il est pertinent de présenter par ailleurs les mouvements féministes au

Québec, afin de mettre en évidence l'apport unique des mouvements féministes des Caraïbes. D'emblée, il est raisonnable de se demander ce qu'est le féminisme ? Selon moi, le féminisme représente une prise de conscience individuelle et collective des dynamiques à l'œuvre dans les rapports de genre et de la position subalterne des femmes dans la société. Il se manifeste comme une volonté de métamorphoser le rapport de domination. En d'autres termes, il s'agit d'une posture orientée vers l'égalité entre les femmes et les hommes. Je ne peux cependant pas me limiter à cette définition pour rendre compte de l'essence du féminisme. Il faut prendre en considération que le mouvement des femmes « est traversé par divers courants d'idées [et] [o]n peut en effet de moins en moins parler du féminisme comme d'un bloc homogène ou monolithique » (Toupin et *al*, 2003 : 4).

1.1.1 L'émergence et les caractéristiques du féminisme des Caraïbes

Comment les féministes caribéennes s'organisent-elles, produisent-elles leurs savoirs et s'approprient-elles leur propre épistémologie pour remettre en question la vision androcentrique ? Apparemment, les îles caraïbéennes semblent être un terrain propice au développement des idéologies féministes (Melyon-Reinette, 2018). Il ne s'agit pas ici de couvrir l'ensemble des mouvements féministes de la Caraïbe. Malgré l'importance et la diversité de ces mouvements, je vais me concentrer principalement sur ceux qui concernent les Afro-descendantes afin de mieux correspondre à la population cible de ce mémoire. Je tiens à souligner que le mouvement féministe des Caribéennes présente des similitudes marquantes avec celui de l'Amérique du Sud, mais celui-ci ne sera pas abordé ici afin de me concentrer sur les îles.

Pour bien comprendre l'origine de ces revendications sociales, il est pertinent d'aborder brièvement l'histoire coloniale des Caraïbes. La vie dans la région caribéenne a subi des changements significatifs depuis que Christophe Colomb « a découvert » l'Amérique le 12 octobre 1492 (Wilson, 1990 ; Delince, 1993 ; Bertrand, 2019). La colonisation a entraîné une série d'actes de domination par lesquels les nations européennes ont imposé leur souveraineté sur un territoire déjà habité (Falquet, 2007 ; Bertrand, 2019). Le colonialisme a conduit à la soumission d'un peuple à travers des appareils administratifs et militaires (Escobar et Restrepo, 2009 ; Bertrand, 2019). Les colons sont venus exploiter les peuples autochtones et les ressources naturelles des îles caraïbéennes (Wilson, 1990 ; Falquet, 2007 ; Bertrand, 2019). Cette domination s'est manifestée à

travers l'esclavagisme, où les populations locales et de nombreux peuples africains ont été réduits en esclavage. Cette traite a engendré l'instrumentalisation, la marchandisation, la déshumanisation et l'infériorisation des esclaves, car « la traite induit un nouveau rapport de force défavorable au continent africain, qui devient aux yeux des Européens un “réservoir de main-d'œuvre bon marché” [...] Ce rapport déséquilibré satellise l'Afrique et la place dans une situation de dépendance vis-à-vis de l'Europe » (Dramé, 2017 : 29). Les Européens se sont battus pendant des siècles pour s'appropriier des territoires qui ne leur appartenaient pas. En raison de l'héritage colonial et esclavagiste, les Caraïbes ont été façonnées par des structures raciales et une économie marquée par la dette, l'austérité et les inégalités sur les marchés mondiaux (Crawford et Jackson-Best, 2017). Au début du 20^e siècle, « the European colonial administrative and oligarchic classes were still powerful and oppressive, colonial race and colour structures were still very much in place » (Reddock, 2007 :6). En résumé, les Caraïbéens.nes évoluent dans un environnement marqué par l'eurocentrisme et le colonialisme.

On peut donc se demander comment la pensée féministe s'est développée chez les femmes des Caraïbes dans ce contexte postcolonial. Cela s'est réalisé grâce à la création d'organisation, à l'institutionnalisation du féminisme et à l'éducation. Plusieurs organismes ont vu le jour dans les Caraïbes, tels que le Caribbean Association for Feminist Research and Action (CAFRA) fondée à la Barbade en 1985 (CAFRA, 2022). Le CAFRA est une association qui s'efforce de comprendre la relation entre l'oppression des femmes et d'autres formes d'oppression dans la société (CAFRA, 2022). Elle s'engage activement à provoquer des changements en célébrant et en canalisant le pouvoir collectif des femmes (Deare, 1995, Reddock, 2007). Le CAFRA aborde le féminisme des Caraïbes comme une praxis engagée et où elle fonde leur politique sur des analyses intersectionnelles de l'oppression (Deare, 1995, Reddock, 2007). Dans les années 80, on assiste à la création du *Concerned Women's Progress* (CWP) au Trinidad et du *Committee of Women for progress* (CWP) en Jamaïque. Ces deux organisations regroupaient des femmes de partis politiques de gauche (Mohammed, 1998). Il convient de noter que les mouvements féministes trouvent leur ancrage dans les groupes politiques, les mouvements syndicaux et les grands changements géopolitiques (Mohammed, 1998 ; Falquet, 2007, Melyon-Reinette, 2018). Ces mouvements politiques et syndicaux ont offert une plateforme pour mettre en lumière les inégalités de genre dans la société, et ont même favorisé la création d'alliances avec les hommes (Mohammed, 1998). Ils ont joué un rôle essentiel dans l'émergence des mouvements féministes. Cette ouverture au

dialogue et à la sensibilisation a conduit à la création de différents groupes qui ont stimulé les débats autour de la condition d'existence des femmes. Au fil du temps, ces organisations sont devenues de plus en plus autonomes et ont davantage centré leurs efforts sur les femmes (Mohammed, 1998).

D'autres voix se sont élevées pour représenter la communauté LBGTQIA2S+, les afro-descendantes et les Indiennes, notamment la Coalition Advocating for the Inclusion of Sexual Orientation (CAISO) à Trinidad et Tobago en 2009, ainsi que J-FLAG en Jamaïque en 1998, qui se sont efforcées d'intégrer la praxis des minorités sexuelles. Dans les années 80, les femmes afro-descendantes ont commencé « à remettre en question les pratiques racistes et visions ethnocentriques du féminisme qui avait ignoré dans ses analyses la question de l'intersection des systèmes d'oppression raciste et sexiste » (Curiel, Masson et Falquet, 2005 : 8). En 1991, Fathers Incorporated, fondé en Jamaïque, a explicitement impliqué les hommes dans le défi du genre. Les mouvements se sont élargis pour englober les secteurs populaires, les partis politiques, l'État, les ONG et les organismes internationaux d'aide au développement (Masson, 2009). Le mouvement féministe des Caraïbes a gagné en visibilité et en légitimité grâce à sa perspective sur le genre (Falquet, 2007). Des efforts ont été déployés, notamment par le biais de l'institutionnalisation du féminisme, pour ratifier le Protocole facultatif de la Convention sur l'élimination des formes de discrimination à l'égard des femmes en 1999 (Montaño et Rico, 2007). La démocratisation des pays des Caraïbes et les mouvements d'indépendance ont également eu un impact sur le mouvement des femmes. Les forces démocratiques ont unanimement reconnu la nécessité d'améliorer les inégalités sociales lors de la 9^e Conférence régionale sur les femmes de l'Amérique latine et des Caraïbes en juin 2004 (Montaño et Rico, 2007).

L'influence des mouvements féministes se manifeste concrètement à travers l'éducation professionnelle et l'indépendance financière et sociale des femmes. Il est important pour ces femmes d'initier les étudiants.es aux mouvements féministes. La relation symbiotique entre l'enseignement et l'apprentissage permet de légitimer les revendications féministes sur la subordination et les inégalités entre les sexes (Crawford et Jackson-Best, 2017). Cette relation met en lumière la pédagogie féministe et l'impact des rapports de pouvoir inégaux entre les hommes et les femmes (Crawford et Jackson-Best, 2017). L'enseignement vise à approfondir l'analyse de genre et à expliquer la manière dont se reproduisent et se renforcent les oppressions (Fisher et

Mozziconacci, 2018 ; Amboulé Abath et al, 2018). Les apprentissages se font « par le biais d'activités de sensibilisation, d'ateliers, de discussions informelles, de journaux, de performances artistiques, de génération de revenus et de méthodes d'auto-assistance » (traduction libre) (Crawford et Jackson-Best, 2017 : 710). Ces activités permettent de créer un environnement où les femmes peuvent utiliser leur voix afin de partager leurs expériences et leurs sentiments (Fisher et Mozziconacci, 2018). La participation active des femmes permet une remise en question des apprentissages qui est essentielle à la transmission des savoirs (Lampron, 2016). Selon Charmaine Crawford et Fatimah Jackson-Best (2017), Fisher et Mozziconacci (2018) et Amboulé Abath (2018), la pédagogie féministe favorise le processus de démocratisation pour lutter contre toutes les formes d'oppression. Dans une perspective postcoloniale, les processus d'enseignement et d'apprentissage doivent se dérouler à la fois au niveau micro et macro, à l'intérieur et à l'extérieur des frontières régionales, tout en examinant l'économie politique des inégalités entre les sexes à travers des approches intersectionnelles et relationnelles (Crawford et Jackson-Best, 2017). Des programmes de formation ont été mis en place pour initier les participants.es aux approches théoriques et méthodologiques féministes (Fisher et Mozziconacci, 2018 ; Amboulé Abath et al, 2018). Chandra Talpade Mohanty (2009) souligne la nécessité pour l'analyse féministe de réécrire l'histoire afin de construire une conscience et une identité propres. Les femmes doivent s'approprier la production de connaissance afin de résister aux structures oppressives et dominantes, en prenant en compte le corps matériel (Nixon et King, 2013).

Les femmes des Caraïbes développent diverses méthodes alternatives pour contrer leur invisibilité. L'une des méthodes les plus couramment utilisées par ces femmes est l'écriture. À travers les œuvres des écrivaines, présentant l'expérience féminine caraïbéenne, on peut saisir l'importance de la quête de l'autoréalisation et de l'autodétermination (Cornet, 2017). Les écrivaines caribéennes cherchent à remettre en question l'autorité littéraire dominée par les écrivains masculins et par l'ancienne métropole coloniale (Nwankwo, 2002 ; Cornet, 2017). Cette quête entre en conflit avec les luttes nationales pour l'autonomie culturelle, économique, juridique et politique, créant ainsi un paradoxe. « Les romancières [néerlandaises, par exemple] commencent à présenter des personnages féminins principaux qui, à travers des conflits personnels et sociaux, tentent de façonner une performance plus autonome et plus déterminée de soi dans la société » (traduction libre) (Cornet, 2017 : 178). D'un côté, on assiste à des changements nationaux marqués par une plus grande indépendance juridique, économique et sociale des femmes (Cornet, 2017).

D'un autre côté, les femmes restent confrontées à des répressions et des inégalités malgré ces évolutions nationales (Cornet, 2017). De plus, l'expression littéraire de ces femmes introduit une identité cosmopolite visant à partager « l'expérience de l'émancipation spirituelle et sociale tout en luttant pour trouver un espace confortable, libéré des limites du genre traditionnel et des normes coloniales » (traduction libre) (Cornet, 2017 : 184). L'écriture permet aux Caribéennes de réaffirmer leur identité en rappelant qu'elles sont « fundamentally concerned with reclaiming Black women's bodies from the discursive destruction wrought by markings of them as either "monstrous matriarchs" rather than women » (Nwankwo, 2002 :992). C'est à travers la littérature qu'elles vont se réapproprier leur identité et leur histoire. Certains romans mettent en avant le développement de la féminité des Caraïbes en s'accentuant sur le libre arbitre au-delà des normes du pays (Nwankwo, 2002). Parmi ces autrices, on peut citer Eneid Routté Gomez, journaliste et écrivaine, qui a attiré l'attention sur les préjugés raciaux et leurs effets sur les femmes à Porto Rico (Routté-Gomez, 2013). Isabelo Zenón Cruz a également abordé la question du racisme dans son ouvrage *Narciso descubre su trasero*. Angela Jorge a exposé les problèmes familiaux et les normes de beauté qui affectent les femmes et perpétuent le racisme anti-noir (Jorge, 2010). Grâce à l'écriture, ces femmes parviennent à partager leur réalité.

1.1.1.1 Le féminisme décolonial, postcolonial et afrocentrique

Le féminisme dans les Caraïbes n'est pas homogène. Malgré leur passé colonial commun, les femmes des Caraïbes ne sont pas une entité qui peut être représentée par un seul courant de pensée féministe. Les mouvements sur lesquels je vais davantage me pencher tentent tous, à leur manière, de décoloniser le féminisme et ont une épistémologie afrocentrique. Il sera question du mouvement décolonial, postcolonial et l'afrocentrisme, notamment afro-caribéen et afro-latinx. Avant de décortiquer ces mouvements, il est intéressant de souligner que la question de l'ethnocentrisme occupe une place centrale pour les féministes caraïbéennes. « Le féminisme caribéen existe aux intersections des luttes contre les institutions et pratiques discriminatoires colonialistes, néocoloniales, racistes, sexistes, hétéro-patriarcales, classistes et autres institutions et pratiques discriminatoires » (traduction libre) (Deshong, 2013 : 2).

Le féminisme décolonial est un courant qui a émergé en Abya Yala et tente de comprendre l'expérience des femmes noires et afrodescendantes en prenant en compte la race, la classe, le genre

et la sexualité, s'inspirant ainsi du concept de la simultanéité des oppressions du Combahee River Collective (1979), de l'intersectionnalité de Kimberlé Crenshaw (1991), de la fusion de María Lugones (2005) et de la matrice de domination de Patricia Hill Collin (1990) (Curiel et De Roo, 2021 ; Falquet, 2021). Notez que Abya Yala fait référence au nom attribué par le peuple autochtone Kuna au continent américain avant la colonisation (Curiel et De Roo, 2021). Selon Curiel et De Roo (2021), le féminisme décolonial vise à construire une collectivité pour enrichir les savoirs féministes, lesbiens, afros, indigènes et plus encore. Pour ce féminisme, il est essentiel d'être ancré dans le local afin d'affirmer la place des communautés autochtones (Nixon et King, 2013). Les activistes et les penseuses du féminisme décolonial critiquent les logiques dichotomiques, hiérarchiques et qui reposent sur la pensée capitaliste coloniale (Curiel et De Roo, 2021). Elles luttent contre la colonialité du genre, remettant en question les postulats des féministes classiques affirmant une vision universaliste du genre (Curiel et De Roo, 2021 et Falquet, 2021). Ce courant féministe postule que la construction de la masculinité et de la féminité pendant l'époque coloniale continue d'influencer les rapports entre les individus en fonction de la race et de la classe (Nixon et King, 2013). Enfin, le féminisme décolonial tente de décoloniser le travail reproductif en critiquant la subordination et l'exploitation des individus racialisés et féminisés (Crawford, 2018). Le travail domestique, imposé aux femmes sous prétexte de sa « naturalité », est analysé en prenant en compte les multitudes d'oppressions simultanées, notamment le racisme et le sexisme. La division du travail renforce l'idéologie de la sphère privée et publique et l'idée que les femmes noires sont destinées à la domesticité et dépendantes des hommes noirs (Crawford, 2018). Les domestiques ont résisté à cette exploitation en créant des contre-récits qui ont contribué à une nouvelle épistémologie (Crawford, 2018).

Le contexte caraïbéen s'inscrit dans une logique postcoloniale.

Le terme de postcolonial fait référence à un processus général de décolonisation qui, comme la colonisation elle-même, a marqué les sociétés colonisatrices aussi fortement que les sociétés colonisées. D'où la remise en cause de l'ancien binarisme colonisé/colonisateur dans la nouvelle conjoncture. Et, en effet, l'une des valeurs principales du terme « postcolonial » est d'orienter notre attention sur le fait que la colonisation ne fut jamais seulement externe aux sociétés de la métropole impériale (Hall, 2007 : 357).

Le passé colonial a laissé des empreintes profondes dans les structures sociétales et sociales. S'intéresser à ce passé revêt une grande importance, car il contribue à la compréhension des dynamiques de pouvoir. Il permet de mettre en lumière les schémas inconscients et intériorisés par les sociétés postcoloniales, telles que celles des Caraïbes, et de définir l'identité féminine

caribéenne (Ithany, 2017). Cette démarche de réflexion se concentre sur les différences marquées par le colonialisme et néocolonialisme (Maillé, 2017 ; Ithany, 2017 ; Scot, 2020). En d'autres termes, le féminisme postcolonial vise à réécrire l'histoire du féminisme en partant de la période coloniale, en réexaminant les expériences des femmes invisibilisées par les féministes majoritaires, afin de « rendre visible le poids de l'héritage colonial et du racisme dans la construction des rapports sociaux de genre » (Scot, 2020 : 104). Cette démarche s'intéresse, dans un contexte de domination hégémonique, à la production culturelle des savoirs sur Soi et sur l'Autre, ainsi qu'à la capacité d'action et d'initiative de la part des opprimés.es (Smouts, 2007). Elle permet de prendre conscience des subjectivités et des pratiques qui ont influencé l'imaginaire du Sud (Lénel et Martin, 2012). Plus précisément, elle remet en question la représentation victimaire et passive des femmes blanches bourgeoises à l'égard de celles du Tiers Monde (Mohanty, 2009 ; Ithany, 2017 ; Scot, 2020). L'approche postcoloniale se présente comme une contestation des idéologies occidentales, à travers un processus de dénationalisation et décolonisation des récits des féministes blanches bourgeoises (Mohanty, 2009 ; Scot, 2020). En conclusion, les féministes postcoloniales ont critiqué les modèles d'émancipation liés au contrôle des corps et de la maternité promus par les féministes occidentales puisque les femmes des Caraïbes, tout comme d'autres, ont été victimes de campagnes de stérilisation menées par des ONG, des organisations internationales et des États (Scot, 2020).

L'afro féminisme est une réalité complexe à appréhender, compte tenu de la diversité du bassin caribéen. Dans l'ensemble, les afroféministes prônent l'africanité et la négritude caribéenne en « [dénonçant] l'invisibilité ou la persistance des schémas réducteurs et discriminants, racistes, sexistes ou marginalisants, concernant les femmes noires ou métisses » (Monet-Descombey Hernández, 2015 : 80). Parallèlement, ce mouvement s'est fait entendre, dans les années 1970, aux États-Unis en se focalisant sur l'héritage de l'esclavage, la ségrégation, les questions de « race » et du racisme (Scot, 2020). Une réalité qui trouve des échos au sein de la population des îles caraïbéennes dans son ensemble (Ithany, 2017). Les afroféministes luttent contre les pratiques aliénantes et discriminatoires envers les femmes noires, souvent désignées sous le terme de misogynoir, qui résultent de la combinaison du sexisme, du racisme et du colorisme (Melyon-Reinette, 2018). Des femmes, telles que Gloria Rolando très engagée à Cuba, revendiquent « le lieu de mémoire au sein de la famille, par la matrifocalité et une autre vocalité (libération des mémoires aliénées par la parole, le récit de vie, le poème, la chanson), à partir de l'optique du féminin, par la place de la famille et par l'action sociale, par la présence du corps et de la sexualité »

(Monet-Descombey Hernández, 2015 : 84). Elles ne considèrent pas les femmes comme de simples victimes, mais comme des héroïnes luttant pour se libérer des systèmes oppressifs (Monet-Descombey Hernández, 2015). L'émancipation individuelle et intellectuelle revêt une importance cruciale pour les féministes caraïbéennes (Melyon-Reinette, 2018). L'afro-féminisme met en évidence l'association entre la racialisation des corps noirs et l'hypersexualisation, contribuant ainsi à la production d'études sur les différentes formes de résistance des femmes, à la dénonciation de la ségrégation raciale au sein des services publics, à la reconstitution de l'histoire des femmes noires et à la remise en question de l'image stéréotypée et violente des femmes (Curiel, 2007). En fin de compte, ce mouvement complexifie l'analyse du pouvoir au sein de ces sociétés actuelles et permet de confronter la colonialité du pouvoir et du savoir. La colonialité renvoie à un modèle de pouvoir durable qui, émergeant en contexte colonial, assujettit les peuples colonisés et les transforme (Mignolo, 2001 ; Quijano, 2007). Cette transformation, influençant leurs vies bien au-delà de la fin de la colonisation, prend place dans les relations intersubjectives et les schèmes de pensées (Mignolo, 2001 ; Quijano, 2007).

Les séquelles de l'époque coloniale continuent d'influencer les rapports entre les femmes. Dans les années 70, de vives critiques ont été formulées à l'encontre des féministes latines, accusées de racisme et d'ignorance des expériences des femmes de couleur et des peuples autochtones (Mohammed, 1998 ; Lassén *et al*, 2016 ; Garcia Reyes, 2021). Ce féminisme projetait une représentation unique des femmes qui ne prenait pas en compte toutes les femmes, en particulier celles qui s'identifiaient à la fois comme Latine et Noire. Cette tension était alimentée par des notions anti-noires et hégémoniques (Garcia Reyes, 2021). Les Afro-Latinx étaient confrontées au colorisme, au racisme et à plusieurs autres formes d'oppression (Garcia Reyes, 2021 ; Velez ; 2021). Le simple fait d'être Noir.e était si tabou que les étudiants.es universitaires se heurtaient à un plafond de verre lors de la production de savoirs (Garcia Reyes, 2021). C'est à cette époque que des femmes ont proposé d'examiner la « race », la classe sociale et l'orientation sexuelle comme des facteurs de préjugés et de discriminations (Lassén *et al*, 2016 ; Zamora *et al*, 2017). Les Afro-Latinx ont dénoncé les préjugés raciaux en mettant l'accent sur les femmes afrodescendantes et ont reconnu la complexité des subjectivités noires. Elles ont adopté une approche critique des discours sur la noirceur, le genre, la nation et la sexualité afin de mieux asseoir les analyses sur les identités (Zamora *et al*, 2017). Les organisations féministes ont ensuite intégré la race comme variable d'analyse dans leurs actions et leurs agendas afin de promouvoir

l'intersectionnalité (Lassén *et al*, 2016). Le concept d'intersectionnalité a permis de prendre en compte les expériences et les identités raciales, ethniques, sexuelles et culturelles de manière simultanée (Vega et al, 2012 ; Zamora et al, 2017 ; Dinzey-Flores et al, 2019 ; Mendez, 2021). Dans les années 90, plusieurs organisations telles que l'*Unión de Mujeres Puertorriqueñas Negras* (Union des femmes noires portoricaine) et le *Grupo Identidad de la Mujer Negra* (Groupe d'identité des femmes noires) ont vu le jour. « L'identité de la féminité noire nous est enseignée, en tant que stigmatisation sociale, dès le plus jeune âge, et si cette identité est liée à d'autres identités non privilégiées, alors le paysage social est encore plus compliqué et les exclusions s'approfondissent » (traduction libre) (Lassén *et al*, 2016 : 57). Ainsi, pour certaines de ces femmes originaires de la République dominicaine, de Cuba et de Porto Rico, le féminisme se manifeste par la prise de conscience de la pression exercée par les normes esthétiques occidentales et l'éducation des filles, ainsi que par la lutte contre le racisme au sein de leur propre communauté (Zamora et al, 2017 ; Mendez, 2021).

1.1.1.2 Le féminisme en Haïti

Afin de saisir la manière dont les mères haïtiennes, vivant dans la région métropolitaine de Montréal, transmettent les perspectives de genre à leurs filles, il est essentiel de dresser un portrait de l'état du mouvement féministe en Haïti. L'objectif est d'explorer les enjeux culturels auxquels sont confrontées les femmes haïtiennes et les stratégies mises en œuvre pour y faire face (Mahotièrè, 2008). En examinant les tactiques déployées par les femmes pour lutter contre les inégalités sociales, je pourrai mieux comprendre les évolutions en cours et documenter l'état actuel du féminisme en Haïti. À cet effet, je vais explorer les écrits de femmes qui ont participé à la lutte des Haïtiennes, telles que Grace Sanders Johnson, professeure d'études africaines à l'Université de Pennsylvanie, Madeleine Sylvain-Bouchereau, co-fondatrice de la Ligue féminine d'action sociale (LFAS), Gina Athena Ulysse, professeure en anthropologie à l'Université Wesleyenne et Régine Michelle Jean-Charles, directrice des études africaines et professeure d'études sur les femmes, le genre et la sexualité à l'Université Northeastern. Il convient de souligner que Denyse Côté, pionnière dans le domaine des études féministes en étroite collaboration avec Haïti, joue un rôle central dans ce paragraphe pour ses réflexions sur l'aspect historique et politique du mouvement

féministe en Haïti. Cette dimension historique est importante pour comprendre l'évolution des positions et des actions entreprises.

Les Haïtiennes ont commencé à prendre conscience de leur rôle dans le monde et se sont regroupées pour revendiquer leurs droits lors de l'occupation américaine (1915-1934) (Bouchereau, 1957 ; Côté, 2014 ; Johnson, 2018 ; Masson *et al*, 2021). Cette période d'occupation américaine a vu la participation active des femmes à des manifestations publiques et à des actions clandestines pour s'opposer à l'ingérence américaine (Johnson, 2018). Par conséquent, on peut dire que la lutte féministe en Haïti a été en quelque sorte déclenchée par la violence étatique et les forces étrangères (Côté, 2014). Les périodes de répression ont suscité des réflexions féministes sur la violence (Côté, 2014). La participation des femmes au mouvement social en Haïti a transformé leurs trajectoires militantes en politisant la sphère privée (Côté, 2014). Madeleine Sylvain Bouchereau (1957) a noté que leur présence a contribué à une reconnaissance civique, tant pour elles-mêmes que pour Haïti. Cette transformation a porté sur la « socialisation de genre antérieure et des injonctions et normes de féminité qui en découlent et qui ont été intériorisée » (Masclat, 2017 : 469). En d'autres termes, les femmes ont cherché à s'émanciper de la masculinité hégémonique. Plusieurs femmes sont même allées jusqu'à être emprisonnées ou exilées pour faire entendre leurs voix (Bouchereau, 1957).

En 1934, la Ligue féminine d'action sociale (LFAS) a été fondée dans le but d'organiser des activités visant à éduquer, à donner de la visibilité aux Haïtiennes et à lutter pour l'obtention de leurs droits politiques (Merlet, 2002 ; Maillé, 2003 ; Côté, 2014). Ces activités comprenaient notamment l'organisation de conférences à travers le pays et la création des pétitions en faveur de l'ouverture d'école pour les filles (Côté, 2014). Le mouvement féministe haïtien s'est battu pour la démocratie et contre les ingérences étrangères, dans le but d'émanciper les Haïtiennes (Côté, 2014). Leurs revendications ont finalement porté leurs fruits, puisque les Haïtiennes ont obtenu le droit de vote en 1950 et l'ont exercé pour la première fois en 1957 (Merlet, 2002 ; Maillé, 2003 ; Côté, 2014, Doura, 2018). Cependant, le mouvement féministe a été réprimé sous le régime dictatorial de François Duvalier (Côté, 2014). Guerline Toussaint (2011) et Denyse Côté (2014) soutiennent que le mouvement féministe a repris de l'ampleur en 1986, après l'exil de Jean-Claude Duvalier, le fils et successeur de François Duvalier. Cette période a été marquée par un renouveau du mouvement féministe haïtien. Les féministes ont profité des instabilités politiques, telles que le

coup d'État militaire du président Aristide, pour dénoncer les violations des droits de l'Homme, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays (Côté, 2014). Cette visibilité acquise a été utilisée pour plaider en faveur de la création du Ministère à la Condition Féminine et aux Droits de la Femme (MCFDF) (Côté, 2014).

En 1984, Kay Fanm, cofondée par Magalie Marcelin, s'est engagée à aider les femmes victimes de violences physiques, morales et sexuelles (Mahotière, 2008 ; Toussaint, 2011). En 1985, le Centre de promotion des femmes ouvrières (CPFO) met en place deux programmes, l'un axé sur les droits de la personne et du genre et, l'autre, sur la santé sexuelle et reproductive (CPFO, 2017). Ces programmes comprenaient des formations, des consultations, des activités de prévention, des dépistages, des activités et bien plus encore (CPFO, 2017). La Solidarité Fanm Ayisyen (SOFA), fondée en 1986, est une organisation qui milite pour la promotion et la défense des droits des femmes en cherchant à rassembler les femmes de tous les horizons (SOFA, 2021). Dans la même lignée, le centre Enfofanm, fondé par Myriam Merlet en 1987, est un centre de documentation et d'information qui défend les droits des Haïtiennes et promeut les autrices haïtiennes (Mahotière, 2008 ; ORÉGAND, 2010). En 1999, on assiste à la création d'une organisation féministe haïtienne, Fanm Yo La, qui a pour objectif de lutter contre le manque de représentation des femmes dans les sphères de décision et politiques (Maillé, 2003 ; Mahotière, 2008). L'action des militantes haïtiennes a conduit à la création de plusieurs espaces visant à améliorer leur condition.

Le mouvement féministe haïtien s'est également consolidé lors du partage de leurs expériences à travers l'art. En effet, les arts visuels et littéraires ont permis, d'une part, d'amplifier la voix des femmes et, d'autre part, de mettre en évidence la vulnérabilité et la précarité des filles haïtiennes (Ulysse, 2006 ; Johnson, 2018 ; Jean-Charles, 2020). En utilisant leurs voix, les femmes développent leur conscience féministe et comprennent les logiques de la visibilité qui se croisent avec le genre (Ulysse, 2006 ; Jean-Charles, 2020). Le partage de leurs expériences a également permis d'explorer les possibilités pour les femmes et de mettre en avant le rôle des femmes dans la nation haïtienne (Bouchereau, 1957 ; Boucher, 2005 ; Jean-Charles, 2020). Ce sont les écrits, comme ceux de Gina Athena Ulysse (2006), de Grace Sanders Johnson (2018) et de Régine Michelle Jean-Charles (2020) qui ont mis en lumière la domination masculine propre à la République d'Haïti. Ces écrits ont contribué à la transmission des interprétations des luttes contre

l'autorité patriarcale. Par exemple, la création du journal féministe *La Voix des femmes* par la Ligue féminine d'action sociale « provided a platform for wading through the intellectual, sentient and action-oriented work and activist identity that the organization sought to cultivate » (Johnson, 2018 :131). Les arts ont permis une certaine visibilité aux conditions des Haïtiennes (Bouchereau, 1957 ; Boucher, 2005 ; Jean-Charles, 2020). « La condition de la femme fut forcément le résultat de [la] situation pendant l'époque coloniale » (Bouchereau, 1957 : 73). Ensuite, ces formes artistiques ont été utilisées pour exposer la violence sexuelle, le manque de ressources, la corruption du gouvernement et l'insécurité en Haïti (Johnson, 2018 ; Jean-Charles, 2020). Les œuvres littéraires ont permis de décrire le cycle de pauvreté, la marginalisation, les rapports de domination et les rapports d'exploitation auxquels font face les Haïtiennes (Boucher, 2005 ; Jean-Charles, 2020). En d'autres mots, les stratégies narratives contribuent à donner une agentivité et visibilité pour les Haïtiennes.

1.1.1.3 Les femmes rayonnantes d'Haïti

L'émancipation des femmes fait partie de l'histoire haïtienne. Qui sont les femmes qui ont été invisibilisées, mais qui ont tant contribué à la construction d'Haïti ? Les femmes qui ont influencé la vie sociale, culturelle et politique d'Haïti en tentant de modifier la mentalité patriarcale (Dorcé et Tremblay, 2015). Depuis la guerre d'indépendance, les femmes ont travaillé au côté des hommes pour libérer Haïti (Dorcé et Tremblay, 2015). Il est important de retracer le parcours des femmes qui ont marqué Haïti. Il ne serait pas possible de dresser le portrait de toutes ces femmes, mais je vais me pencher sur celles qui ont rayonné autant en Haïti qu'à l'international, comme le relate le livre collectif (2015) écrit par Pascal Adrien, Erickson Avril, Denise Bernhardt, Jeff Destinvil, Ricarson Dorcé, Rose-Esther Guignard, Pierre Michelot Jean Claude, Kedma Joseph, Obed Lamy, Amos Louis, Fritz-Gérald Louis, Iléus Papillon et Émilie Tremblay.

Pour commencer, Marie-Claire Heureuse (1758-1858), lors du siège de Jacmel en 1800, a fait preuve d'amabilité et de miséricorde en aidant les affamés.es (Claude-Narcisse et Narcisse, 1997). Elle a convaincu Jean-Jacques Dessalines de lui permettre de traverser les murs de Jacmel pour aider les blessés.es (Dorcé et Tremblay, 2015). Elle a mobilisé les femmes de Léogâne pour distribuer des approvisionnements alimentaires et des médicaments (Dorcé et Tremblay, 2015).

Grande figure de la révolution haïtienne durant la guerre de l'Indépendance, elle a été la première infirmière de l'histoire d'Haïti (Claude-Narcisse et Narcisse, 1997 ; Dorcé et Tremblay, 2015).

Madeleine Sylvain-Bouchereau (1903-1970) est une ardente défenseuse des droits des femmes (Dorcé et Tremblay, 2015). Elle a mis en avant sa formation générale en sociologie pour contribuer à de nombreuses études portant sur les femmes haïtiennes (Dorcé et Tremblay, 2015). Menant la lutte contre la discrimination des femmes, Sylvain-Bouchereau a tenté de transformer les conditions d'existence des femmes haïtiennes (Dorcé et Tremblay, 2015). Son implication a permis de contrer les difficultés d'accès aux services, l'extrême pauvreté, le chômage en favorisant l'émancipation des femmes (Haas, 2010). À la fin de l'occupation états-unienne en 1934, plusieurs femmes, dont Madeleine Sylvain-Bouchereau, ont créé la Ligue Féminine d'Action Sociale afin d'aider physiquement, intellectuellement et moralement les Haïtiennes (Haas, 2010 ; Dorcé et Tremblay, 2015). Cette grande organisation féminine a été réprimée sous le long règne des Duvalier (Côté, 2014). De plus, elle a créé le foyer Slice-Garoute afin de former les jeunes filles rurales (Dorcé et Tremblay, 2015). Ce foyer est toujours en activité de nos jours et comprend « une école professionnelle, un centre d'alphabétisation des adultes, un club de mères et un centre nutritionnel » (Dorcé et Tremblay, 2015 : 31). Madeleine Sylvain Bouchereau a également initié des campagnes d'éducation à la citoyenneté politique et a été la vice-présidente de la ligue internationale des femmes avocates (Dorcé et Tremblay, 2015). Puis,

en 1957, Madeleine Sylvain-Bouchereau se retrouva en lice aux élections sénatoriales du département de l'Ouest. Ce fut un événement [...] reflétant les efforts de Madeleine pour changer la mentalité patriarcale, pour l'obtention de l'égalité au niveau légal afin de promouvoir une société dans laquelle les individus ne sont plus prisonniers d'une condition définie sur la base de leur genre (Dorcé et Tremblay, 2015 : 32).

Yvonne Sylvain (1907-1989) a obtenu son diplôme à la faculté de médecine de Port-au-Prince (Dorcé et Tremblay, 2015). Elle a décroché une bourse d'études de perfectionnement et a été admise à la *Medical School* de la Columbia University (Dorcé et Tremblay, 2015). Elle s'est spécialisée en obstétrique et en gynécologie, et est reconnue comme la première femme médecin d'Haïti (Dorcé et Tremblay, 2015). Sylvain a apporté une contribution majeure au secteur médical haïtien en mettant en avant son savoir-faire dans le cadre des traitements médicaux (Claude-Narcisse, 1997). Sa contribution s'est manifestée par son intégration à la faculté de médecine en tant que professeure et par la publication d'articles dans les revues médicales (Dorcé et Tremblay, 2015). À travers ses recherches, elle a dénoncé les problèmes sanitaires et la mortalité infantile

(AlterPresse, 2005). Son implication ne s'est pas limitée à Haïti, mais s'est étendue aux pays d'Afrique et des Antilles (Dorcé et Tremblay, 2015). Elle est notamment reconnue pour avoir introduit le test de dépistage du cancer de l'utérus et « elle est aussi reconnue pour avoir jeté les bases de la fondation de l'hôpital de la communauté haïtienne de Frères (HCH) » (Dorcé et Tremblay, 2015 : 38). De plus, elle a contribué à mettre en lumière la culture haïtienne en travaillant dans le domaine de l'art (Claude-Narcisse et Narcisse, 1997 ; Dorcé et Tremblay, 2015).

Mireille Neptune Anglade (1944-2010) est une militante et une intellectuelle reconnue aussi bien en Haïti que dans les diasporas haïtiennes (Dorcé et Tremblay, 2015). Elle a obtenu un doctorat en sciences économiques en 1986 en France, et sa thèse, intitulée *L'autre moitié du développement*, est devenue une référence pour la compréhension de la problématique de l'intégration socio-économique des femmes en Haïti (Dorcé et Tremblay, 2015). Son engagement et ses écrits scientifiques ont suscité des réflexions sur la condition des femmes (Dorcé et Tremblay, 2015). Son parcours de militante ne se limite pas à sa thèse. En effet, Neptune Anglade a également contribué, auprès des instances politiques, à la production d'un rapport égalitaire entre les genres dans les mouvements féministes haïtiens (Dagenais et Lebel, 2010). Elle a été membre du cabinet du Ministère de la Condition Féminine et des Droits de la Femme (Dorcé et Tremblay, 2015). Elle a aussi joué un rôle dans la réforme du Code civil haïtien et a fondé, en 1996, la ligue pour l'*empowerment* des femmes (LIPOUFANM), dont elle est devenue présidente en 2009 jusqu'à son décès lors du tremblement de terre de 2010 (Dagenais et Lebel, 2010).

Marie Alice Théard, née en 1948, est une poétesse et une historienne de l'art (Dorcé et Tremblay, 2015). Auteure des cinq tomes des *Petites Histoires Insolites*, elle a été membre de l'Association internationale des Écrivains, de l'Académie TRINACRIA et de l'Association Internationale des Critiques d'Art (Spear, 2009). Passionnée par la culture, elle a fondé le Festival d'arts à Pétion-Ville pour découvrir de jeunes talents et a animé une rubrique dans *Le Matin* (Dorcé et Tremblay, 2015). En reconnaissance de son engagement culturel, elle a été élue Femme de l'année en 2001 par le *American Biographical Institute* et a reçu le prix de l'activiste littéraire en 2003 (Dorcé et Tremblay, 2015). Son implication dans la culture haïtienne a également été honorée par le ministère de la Culture et de la Communication dans le cadre du mois national des femmes (Dorcé et Tremblay, 2015).

Colette Lespinasse, née en 1961, est une animatrice d'une émission consacrée à la vie sociopolitique haïtienne et a contribué à la lutte contre la dictature des Duvalier (Dorcé et Tremblay, 2015). Elle est l'une des figures haïtiennes de la défense des droits de la personne et a collaboré avec plusieurs organisations à vocation sociale, notamment le Centre de recherche et d'action pour le développement (Dorcé et Tremblay, 2015). Lespinasse a œuvré pour réformer les relations entre Haïti et la République dominicaine et s'est engagée dans la défense des droits de la communauté haïtienne à l'étranger (Dorcé et Tremblay, 2015). Elle s'est efforcée de sensibiliser les gens aux conditions des migrants.es haïtiens.nes et des dominicains.es d'ascendance haïtienne abandonnés.es par les autorités haïtiennes (Dorcé et Tremblay, 2015). De plus, elle a dénoncé les mauvaises conditions imposées par « la population blanche et hispanophone dominicaine et par les autorités dominicaines » (Dorcé et Tremblay, 2015 : 144). Elle a reçu de nombreux prix comme celui du « leadership Richard C. Holbrooke à Washington par l'organisme de droits humains Refugees International » (Dorcé et Tremblay, 2015 : 145).

C'est grâce à l'implication de ces femmes et de nombreuses autres que les Haïtiennes ont réussi à rayonner à l'international. Elles ont su faire entendre la voix des Haïtiennes à leur manière et ont contribué à l'amélioration des conditions de vie de celles-ci.

1.1.2 Le féminisme au Québec

Comme indiqué précédemment, je présenterai le féminisme au Québec afin de le mettre en contraste avec celui des Caraïbes. L'objectif est de mettre en lumière et de distinguer la contribution remarquable des femmes du Sud, tout en questionnant l'image oppressante qui pèse elles, et plus précisément sur les femmes haïtiennes. Je vais principalement aborder le féminisme québécois à travers le prisme de Francine Descarries dont les travaux offrent une perspective globale. En explorant le contexte québécois, il est ainsi possible de démystifier l'idée que les femmes haïtiennes se sont alignées sur les mouvements féministes des femmes blanches québécoises et qu'elles ont directement influencé la construction de leur posture féministe, sachant que subsiste une indéniable tension entre ces deux féminismes.

Avant d'élaborer sur cette tension entre les féministes québécoises et haïtiennes, il est pertinent de présenter brièvement la manière dont le mouvement féministe s'est développé sur le

territoire québécois. Qu'a mis en place le mouvement féministe québécois et qui sont les femmes ayant permis ces avancées ? Grande défenseuse des causes féministes, Marie Gérin-Lajoie (1867-1945) a contribué à l'éducation supérieure des filles, à la rectification des prescriptions du Code civil concernant les femmes mariées et au suffrage féminin (Dumont, 2023). Plusieurs structures ont été mises en place pour permettre aux femmes de se regrouper et de s'organiser, telles que le *Front de libération des femmes du Québec* (FLF) fondé en 1969 ou encore la création de la *Fédération des femmes du Québec* (FFQ) fondée en 1966 par Thérèse Casgrain (Brodeur et al, 1982 ; Thériault, 2009 ; Corbeil, 2016 ; Trudel, 2017). Plusieurs plateformes ont émergé pour permettre aux femmes de s'exprimer, notamment à travers les éditions *Remue-ménage* et la *Gazette des femmes*. Le mouvement s'est initialement centré sur les droits des femmes (Dumont, 2023). Notons que les Québécoises ont obtenu le droit de vote aux élections fédérales en 1918, mais le mouvement s'est rapidement concentré sur « les effets discriminants de la division sociales des sexes [et] les enjeux rencontrés se multiplieront et évolueront au rythme d'une réalité sociopolitique et idéologique en continuelle et parfois fulgurante mouvance » (Descarries, 2005 : 146). « Depuis la fin des années 1960, le Québec a été le théâtre d'un déploiement sans précédent de discours, de revendications et de pratiques féministes [bien qu'à cette époque le Québec s'inscrit] dans un conservatisme social et religieux [...] » (Descarries, 2005 ; 143). Les Québécoises ont longtemps été enfermées dans une mentalité naturaliste en raison de leur capacité reproductrice, mais cela n'a pas empêché le mouvement de devenir le catalyseur pour des initiatives intellectuelles et sociopolitiques plus vastes (Descarries, 2005 ; Bard, 2012). Dans les années 70, le Québec, influencé par les bouleversements de la Révolution tranquille, a entamé un processus de modernisation et de démocratisation de l'État qui a amplifié les revendications et les actions des femmes québécoises (Brodeur et al, 1982 ; Reed, 2005), marquant un moment clé en matière d'amélioration de leurs conditions de vie dans la sphère privée et publique, de redéfinition des dynamiques sexuées et de transformation des structures régissant les rapports hommes/femmes (Decarries, 2005 ; Reed, 2005). Le mouvement québécois s'est alors orienté vers un féminisme d'action et d'implication sociales, qui remet en question les savoirs androcentriques et qui revendique l'autonomie personnelle, corporelle et socioéconomique (Decarries, 2005 ; Fournier et Guberman, 1988). Dans les années 80, le féminisme québécois a connu une transformation majeure, car les manifestations collectives ont progressivement laissé place à un militantisme plus ciblé et concret, axé sur les secteurs des services et de l'entraide pour répondre aux problèmes

quotidiens les plus pressants (Descarries, 2005). Ce « féminisme de services » ou encore d'intervention « a permis à un nombre considérable de femmes de prendre la parole sur la base de leur expérience personnelle, de développer diverses expertises et de se familiariser avec le militantisme » (Descarries, 2005 : 150).

Le féminisme québécois présente deux courants opposés. D'une part, le féminisme libéral ou égalitariste et, d'autre part, le féminisme radical (CDEAF, 1997 ; Thériault, 2009). En ce qui concerne le féminisme libéral, il est considéré comme réformiste et adhérent au libéralisme.

Les féministes libérales égalitaires ont donc réclamé pour les femmes, depuis plus d'un siècle, l'égalité des droits avec les hommes : égalité de l'accès à l'éducation ; égalité dans le champ du travail, en matière d'occupations et de salaires ; égalité dans le champ des lois : des lois civiles (capacité juridique pleine et entière), des lois criminelles (rappel de toutes mesures discriminatoires) et égalité politique (comme par exemple le droit de vote). L'égalité complète permettrait aux femmes de participer pleinement à la société, sur un pied d'égalité avec les hommes (Toupin, 2003 : 11).

Les stratégies se déploient dans le domaine de l'éducation non sexiste, visant ainsi à une socialisation différente des femmes et au changement de lois discriminatoires (Toupin, 2003). L'objectif de ce mouvement est de créer les conditions nécessaires à l'épanouissement des femmes sur le plan professionnel, personnel et familial (Descarries, 2005). Il considère la violence envers les femmes comme un problème social et l'avortement comme un choix libre et gratuit (Descarries, 2005).

En revanche, du point de vue du féminisme radical, ces approches ne suffisent pas, car les femmes veulent davantage être engagées politiquement (CDEAF, 1997 ; Descarries, 2005 ; Reed, 2005). Les féministes radicales québécoises sont actives au sein des milieux gauchistes, syndicaux, universitaires et communautaires et soutiennent que « la nature systémique des rapports de pouvoir » repose sur diverses formes de contrôle de la vie des femmes, telles que l'invisibilisation de leur travail (Descarries, 2005 : 147). En dépit des désaccords avec les féministes égalitaristes, elles participent aux luttes et aux campagnes organisées par celles-ci (Descarries, 2005).

Elles développent à cet effet un appareillage conceptuel, proche de celui des marxistes, pour formuler une critique féministe plus globale des modèles, diktats et contraintes de l'ordre patriarcal et mettre en cause les processus sociaux sexués de division et de hiérarchie qui maintiennent les femmes dans la condition d'appropriée (Descarries, 2005 : 147).

C'est pourquoi les féministes radicales se penchent sur des questions, telles que l'avortement, la contraception, la pornographie et les violences sexuelles (Dumont, 2023).

Depuis la fin des années 70, le mouvement féministe québécois a connu des tensions avec plusieurs groupes de femmes immigrantes (Descarries, 2005 ; Thériault, 2009). Le féminisme au Québec a fait l'objet de critiques en raison de son approche homogénéisante des expériences vécues et de la systématisation de l'oppression des femmes minoritaires, malgré les stratégies mises en place pour éviter cette logique et pour inclure les femmes issues de la minorité (Descarries, 2005 ; Maillé, 2007). En effet,

si le féminisme québécois a montré récemment des signes d'ouverture aux questions de différences, sans toutefois que les femmes subalternes accèdent pleinement au statut de sujets de ce féminisme, c'est que cette ouverture s'est faite sans véritable réflexion sur les dynamiques de pouvoir qui continuent d'opérer dans la définition du sujet-femme universel au centre des revendications des féministes québécoises, bien qu'émerge une volonté manifeste d'engager une réflexion plus inclusive des différentes réalités que vivent les femmes (Maillé, 2007 : 96).

La quête de solidarité entre les femmes de divers horizons n'a pas été pleinement réalisée par le féminisme québécois, car ses théories et pratiques féministes passent « sous silence leur situation respective, [taisent] les clivages existants entre femmes, et [promues] un modèle de libération peu adapté à leurs besoins et à leur vécu » (Descarries, 2005 : 152). Les tentatives d'ouverture pour prendre en compte les voix plurielles des femmes restent incomplètes (Descarries, 2005). Il est essentiel que les féministes québécoises reconnaissent les effets de l'enchevêtrement des différentes composantes identitaires pour mieux comprendre l'expérience des femmes immigrantes sans les hiérarchiser en fonction des principaux axes de différenciation sociale (Bilge, 2009). L'articulation ou l'intersection des rapports sociaux de classe, de genre et de race est importante pour comprendre l'impact des oppressions qui agissent simultanément (Collins et Bilge, 2016). Cela explique pourquoi les femmes appartenant à des minorités visibles, telles que les Noirs.es et les Autochtones, ont de la difficulté à s'identifier aux mouvements (Thériault, 2009). Cette situation a engendré la fragmentation du mouvement, avec un accent accru sur la reconnaissance des discriminations multiples (Descarries, 2005 ; Clair et De Singly, 2012). Les femmes qui se sentent incomprises par le féminisme québécois se tournent vers d'autres théories, notamment les perspectives postcoloniales, pour mieux appréhender leur construction identitaire à travers les traces laissées par le processus colonial.

L'intérêt des théories postcoloniales est précisément qu'elles nous fournissent de nouveaux outils pour critiquer l'essentialisme, la prétention à l'universel, le discours monologique à l'œuvre dans la construction des idéologies impérialistes, colonialistes, et nationalistes, pour approcher, enfin, les multiples composantes d'un tissu culturel hétérogène et évoluant très rapidement (Desroches, 2003 : 7).

En conclusion, l'incompréhension de l'existence des femmes minoritaires de la part des féministes québécoises est, selon moi, un problème dans la mesure où elles bénéficient à elles seules de la reconnaissance du processus d'émancipation des femmes haïtiennes.

1.2 La communauté d'origine haïtienne au Québec

Cette section se penche sur le contexte migratoire pour analyser les différents aspects des vagues d'immigration en relation avec les caractéristiques de ma population d'intérêt, à savoir les immigrantes d'origine haïtienne de la première génération. Il est essentiel de comprendre ce contexte afin de mieux appréhender la situation des femmes en Haïti, ainsi que l'impact du processus migratoire sur les dynamiques familiales des Haïtiens dans la région métropolitaine de Montréal. Dans cette section, les données fournies par Statistique Canada désignent les personnes d'origine haïtienne comme celles nées en Haïti, ayant au moins un parent né en Haïti, ou s'identifiant comme étant d'origine haïtienne.

1.2.1 Historique des principales vagues d'immigration

Le contexte migratoire est marqué par plusieurs vagues d'immigration de personnes originaires d'Haïti au Québec. La première vague, qui s'étend des années 60 aux années 70 (Labelle et al, 1983 ; Labelle et al, 1987 ; Thadal, 2019), est en grande partie due au régime répressif de François Duvalier en Haïti, ainsi qu'aux problèmes de croissance, de surproduction de diplômes universitaires et de l'incapacité des pouvoirs publics à faire face à ces défis (Villefranche, 2014 ; Amazan, 2015). Cette période a été marquée par un important exode de cerveaux hors d'Haïti (Labelle et al, 1987), avec des milliers de professionnels tels que des médecins, des avocats et des enseignants quittant le pays (Labelle et al, 1983). Pour le Québec, Haïti est devenue l'une des principales sources de main-d'œuvre (Piché, 1989). Les nouveaux arrivants ont réussi à faire reconnaître leurs diplômes et leurs compétences (Labelle et al, 1983 ; Villefranche, 2014), en raison notamment de facteurs linguistiques et des besoins du Québec en matière de main-d'œuvre (Piché, 1989 ; Villefranche, 2014 ; Amazan, 2015). Cette vague bénéficie de réformes permettant d'abolir les règlements racistes en matière d'immigration (Labelle et al,

1983 ; Villefrance, 2014). En effet, en 1962, « la ministre Ellen Fairclough a déposé à la Chambre des communes des règlements éliminant la discrimination raciale » permettant uniquement aux immigrants.es venant des États-Unis et de l'Europe d'accéder au Canada (Villefrance, 2014 : 1). Cependant, au début des années 70, l'obtention du visa de résidence permanente est devenue difficile, poussant de nombreux.ses haïtiens.nes à craindre pour leurs vies. Certains.es ont obtenu des visas de visiteurs et sont devenus.es des résidents.es illégaux.les (Labelle et al, 1983). On assiste à une fluctuation lorsque le gouvernement refuse les touristes qui lui semblent avoir l'intention de rester en faisant une demande de résidence et, en 1972, le gouvernement fédéral a décidé de déporter plus de 1 500 Haïtiens.nes (Labelle et al, 1983 ; Villefrance, 2014). En novembre 1972, le projet de loi C-197 a permis à ceux.lles qui avaient vécu de manière continue de présenter une demande de résidence permanente (Villefrance, 2014).

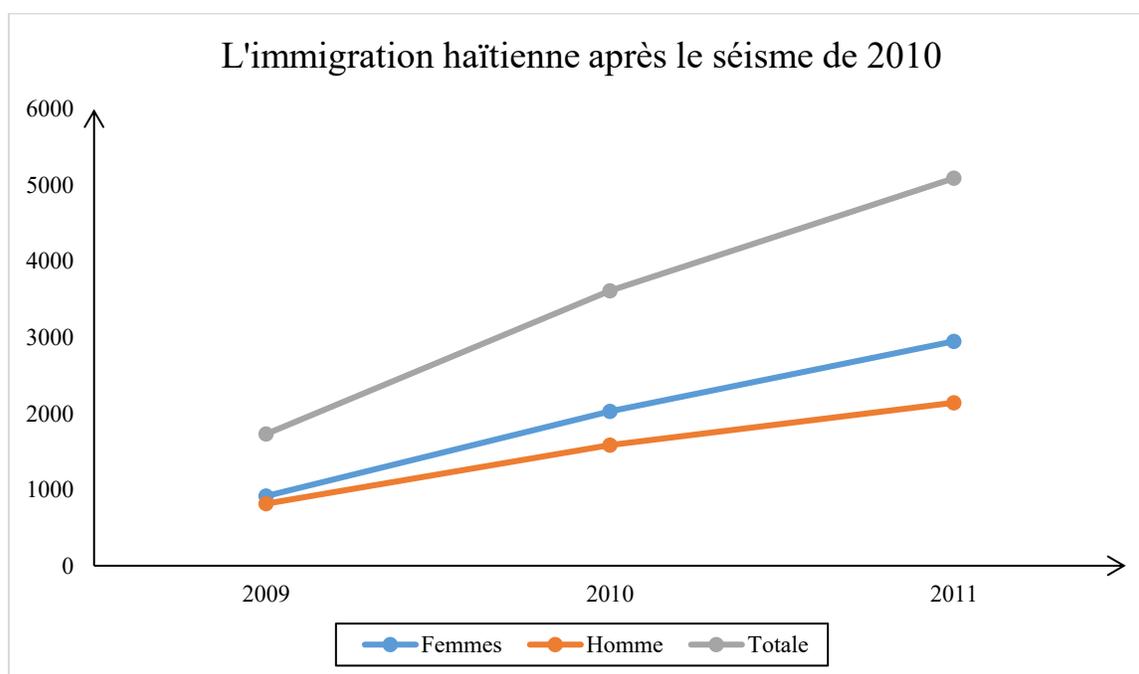
Une deuxième vague d'immigration haïtienne se déploie durant les années 70-80. Contrairement à la première vague, cette période est marquée par l'arrivée massive d'immigrants.es moins qualifiés.es (Labelle et al, 1983 ; Amazan, 2015). Haïti fournit une force de travail dans des secteurs principalement orientés vers des emplois précaires et peu qualifiés au sein de l'économie du Québec. Cette vague est parfois décrite comme « l'exode des bras » (Labelle et al, 1987). À cette époque, le marché économique était moins favorable, avec des conditions encore plus défavorables pour les femmes haïtiennes (Amazan, 2015). Elle permet au Québec de reproduire sa force de travail et ainsi de diminuer le coût de main-d'œuvre (Labelle et al, 1983). C'étaient principalement des ouvriers.ères qui émigrent au Québec (Labelle et al, 1983). Du côté d'Haïti, cette vague d'émigration a été perçue comme un moyen de se débarrasser d'un surplus de main-d'œuvre, bien que cela ait également entraîné un affaiblissement de l'économie rurale en raison de la perte de main-d'œuvre qualifiée (Labelle et al, 1987). Cette période a également été marquée par une augmentation du nombre d'allophones parmi les nouveaux.lles arrivants.es (Amazan, 2015). L'adoption de la loi 67 a apporté des changements significatifs à la politique d'immigration au Canada (Thadal, 2019). L'objectif de cette loi était d'éliminer les critères raciaux qui empêchaient les minorités visibles d'immigrer et de répondre aux besoins en main-d'œuvre liés aux enjeux économiques et démographiques (Thadal, 2019). Le Québec a connu un pic d'immigration en 1974, avec un taux de 14,5 % d'immigrants.es d'origine haïtienne (Labelle et al, 1983). Cependant, lors de cette deuxième vague, les conditions d'insertion sont devenues moins favorables à cause de la crise économique.

En 2010, le nombre d'immigrants.es d'origine haïtienne a connu une augmentation significative en raison du tremblement de terre survenu le 12 janvier de cette année-là (Doura, 2018). Ce séisme a engendré une importante vague de migration, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur.

Les rapports de l'État Haïtien, de l'Organisation Internationale pour la Migration (OIM) et du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) font état d'environ 222 000 morts ; de plus de 300 000 blessés ; de 4 000 à 7 000 personnes amputées ; de plus de 60 000 déplacés ; et d'environ 1,3 million de personnes n'ayant plus de domicile et vivant dans des camps de fortune au lendemain du séisme (Cénat et Derivois, 2017 : 153).

Le graphique suivant illustre l'évolution de l'immigration après le tremblement de terre.

Figure 1 La classification des immigrantes d'origine haïtienne au Québec après le séisme de 2010



Source : Ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles (2012)

Ce graphique démontre la forte augmentation de l'immigration haïtienne au Québec en 2010. De 2009 à 2011, le nombre de personnes d'origine haïtienne est passé de 1 730 à 5 091. On remarque aussi que la population féminine est plus nombreuse que la population masculine. Selon le bilan démographique du Québec de l'Institut de la statistique du Québec (2011), le programme spécial

de parrainage humanitaire, mis en place par le ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles, est directement lié à cette augmentation. Ce programme a permis aux personnes résidentes du Québec de parrainer des membres de leur famille âgés de plus de 22 ans (Saint-Louis, 2014). Le 11 janvier 2012, MICC a annoncé que 5 000 Haïtiens.nes affectés.es par le tremblement de terre avaient pu bénéficier de ce programme (Saint-Louis, 2014). Cette hausse est également due au rapatriement des enfants auprès des familles québécoises (Esquivel, 2021).

En somme, le flux migratoire en provenance d'Haïti a augmenté au fil du temps, et plusieurs politiques ont contribué à cette augmentation. Il est essentiel de comprendre que chaque vague migratoire a son histoire et ses particularités, ce qui permet de mieux comprendre le contexte de cette immigration.

1.2.2 Caractéristique socio-démographiques

Selon les données de Statistique Canada compilées par le ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration en 2019, on compte près de 143 165 personnes d'origine haïtienne au Québec. Les personnes d'origine haïtienne se regroupent dans trois principales catégories d'immigration : 31,2 % correspondent à une immigration économique, 53,6 % à un regroupement familial et 11,1 % sont des réfugiés.es (MIFI, 2019). Parmi cette immigration d'origine haïtienne, 53,8 % appartiennent à la 1^{re} génération dont 56,2 % sont des femmes et 51 % sont des hommes. De plus, 39,8 % appartiennent à la 2^e génération avec 37,8 % de femmes et 42,2 % d'hommes, tandis que 6,4 % appartiennent à la 3^e génération ou plus, avec 6 % de femmes et 6,8 % d'hommes (MIFI, 2019). Il est important de noter que les femmes haïtiennes représentent 53,7 % de l'immigration haïtienne, selon le ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration (2019). Cela indique qu'il y a un nombre significativement plus élevé de femmes haïtiennes immigrantes. Cette section vise à comprendre les raisons pour lesquelles les femmes haïtiennes quittent leur pays d'origine, les avantages et les inconvénients d'immigrer au Canada, les conditions dans lesquelles ces femmes immigrantes arrivent, et comment elles vivent cette expérience d'immigration au Québec. Afin de mieux comprendre la réalité des Haïtiennes, il est intéressant de présenter les caractéristiques de la population féminine haïtienne ayant immigré au Québec à travers différents tableaux.

Tableau 1. – La classification des groupes d’âge auprès des femmes immigrantes d’origine haïtienne

Groupe d’âge	Femmes	%	Total
0—14 ans	18 650	24,2 %	37 270
15—24 ans	11 740	15,3 %	22 530
25—44 ans	24 025	31,3 %	44 195
45—54 ans	8 480	11 %	15 585
55—64 ans	6 700	8,7 %	11 180
65 ans et plus	7 325	9,5 %	12 415
Total	76 925	100	143 165

Source : Statistique Canada, recensement 2016, compilation par le ministère de l’Immigration, de la Francisation et de l’Intégration, 2019.

Ce tableau révèle que plus de la majorité des femmes haïtiennes ayant immigré avaient plus de 25 ans en 2016, ce qui représente 60,4 % de la population féminine haïtienne. Cette donnée suggère que la population immigrante se trouve généralement dans l’étape de vie « d’adulte » (Debuigny, 2010). L’âge adulte est marqué par des événements significatifs sur le plan affectif comme le choix du conjoint, le mariage, la séparation, le divorce, la parentalité et les crises identitaires (Debuigny, 2010). Je m’intéresse à ce groupe d’âge dans cette recherche parce qu’elle englobe des moments charnières ayant un impact direct sur la construction et la consolidation des identités.

Tableau 2. – La classification de l'état matrimonial légal des femmes immigrantes d'origine haïtienne

État matrimonial légal	Femmes	%	Total
Célibataire « jamais légalement mariée »	24 735	42,4 %	45 560
Mariée et non séparée	16 970	29,1 %	33 715
Vivant en union libre	3 665	6,3 %	8 580
Séparée	2 585	4,4 %	4 085
Divorcée	7 465	12,8 %	10 545
Veuf ou veuve	2 845	4,8 %	3 415
Total	58 270	100	105 900

Source : Statistique Canada, recensement 2016, compilation par le ministère de l'Immigration, de la Francisation et de l'Intégration, 2019.

Dans ce tableau, on remarque que 42,4 % des femmes haïtiennes sont célibataires. Le terme célibataire fait référence à « une personne qui ne s'est jamais [légalement] mariée ou une personne dont le mariage a été annulé et qui ne s'est pas remariée » (Statistique Canada, 2011 : 20). Cette donnée résonne avec les autres modes de conjugalité qui prévalent en Haïti. Ensuite, l'état matrimonial « mariée et non séparée » concerne 29,1 % des femmes haïtiennes, ce qui peut être interprété comme résultant du mariage coutumier qui est courant dans une société majoritairement chrétienne (Dorsainvil, 2021). L'état matrimonial « vivant en union libre » peut être associé à l'union matrimoniale non officielle, telle que le « plaçage », propre à Haïti (Bastien, 1985 ; Mwissa, 2004 ; Naud, 2007). Aussi, les données indiquent que 22 % des femmes ayant immigré au Québec n'ont actuellement aucune relation avec un homme.

Tableau 3. – La classification du niveau de scolarité auprès des immigrants.es d’origine haïtienne

Niveau de scolarité	Femmes	%	Hommes	%	Total
Aucun certificat, diplôme ou grade	12 210	21 %	10 645	22,4 %	22 860
Diplôme d’études secondaires ou l’équivalent	10 035	17,2 %	11 570	24,3 %	21 605
Certificat ou diplôme d’apprenti ou d’une école de métiers	12 605	21,6 %	8 945	18,8 %	21 550
Cert. Ou dipl. collège ou autre non universitaire	11 055	19 %	6 960	14,6 %	18 015
Cert. Ou dipl. universitaire au baccalauréat	3 000	5,1 %	2 220	4,7 %	5 215
Cert., dipl. ou grade univ. De baccalauréat ou supérieur	9 370	16,1 %	7 280	15,3 %	16 655
Total	58 270	100	47 625	100	105 895

Source : Statistique Canada, recensement 2016, compilation par le ministère de l’Immigration, de la Francisation et de l’Intégration, 2019.

Selon les données du ministère de l’Immigration, de la Francisation et de l’Intégration (MIFI), la majorité des femmes immigrantes en provenance d’Haïti possèdent un certificat ou un diplôme de niveau postsecondaire, soit un taux de 61,8 %. Cette statistique souligne l’importance de l’éducation au sein de la communauté haïtienne et la volonté de fournir de meilleures opportunités en termes d’éducation à leurs enfants (Labelle et al, 1987). L’aspiration à offrir une meilleure éducation est un élément prépondérant lors de l’immigration des Haïtiens.nes (Labelle *et al*, 1987).

1.3 Le processus migratoire entre Haïti et le Québec

L'immigration haïtienne au Québec est influencée par les conditions socio-économiques et politiques d'Haïti. Le contexte sociopolitique haïtien est caractérisé par une instabilité politique, une mauvaise gouvernance, la faiblesse de l'administration publique, la corruption, les embargos, la centralisation des décisions, les maladies et un niveau anormal d'assistance externe (Montas, 2005). C'est en examinant la crise agraire et de l'instabilité politique, résultant des régimes oppressifs, qu'on parvient à saisir le mouvement des principales vagues migratoires (Labelle et al, 1983).

1.3.1 Pourquoi émigrer ?

L'économie haïtienne avait traditionnellement reposé sur une économie d'exportation et de plantation, avec 80 à 90 % de la population vivant en milieu rural jusqu'aux années 80 (Montas, 2005). Les femmes représentaient environ 40 % de la main-d'œuvre agricole (Doura, 2018).

À la fin des années 60, toutefois, la structure de l'économie n'était pas fondamentalement différente de celle des années 20, mais la population avait plus que doublé. Il en est de même avec les exportations dont le volume était nettement plus faible. La baisse des exportations par habitant [...] a correspondu à un mouvement de fermeture de l'économie sur elle-même (Montas, 2005 : 33).

Il est clair que la structure de l'économie ne répondait plus aux besoins de l'ensemble de la population. Pour faire face à cette fermeture de l'économie, Haïti s'est tourné vers les investissements étrangers pour s'en sortir. Cependant, ces investissements ont entraîné des problèmes, notamment une dépendance aux marchés américains et l'exploitation des paysans (Labelle et al, 1983). La dépendance économique en Haïti s'accompagne de la sous-traitance de la main-d'œuvre, principalement féminine (Labelle et al, 1983). La crise rurale a entraîné un exode vers la capitale (Labelle et al, 1983). Cette crise se manifeste également par un taux de mortalité infantile élevé, un taux d'analphabétisme élevé et un taux d'espérance de vie très bas (Labelle et al, 1983 ; Doura, 2018). Le taux d'analphabétisme chez les femmes haïtiennes était de 67,5 % (Doura, 2018). À partir des années 70, des aides étrangères ont représenté 10 % du PIB et ont contribué à améliorer les termes d'échange et le pouvoir d'achat, mais cette amélioration s'est effondrée dans les années 80 (Montas, 2005). La persistance de la pauvreté est étroitement reliée à la baisse des investissements, de la productivité et des exportations (Montas, 2005). Il est devenu difficile pour la population haïtienne de survivre dans une économie largement dépendante de

l'agriculture. En 1976, la majorité de la population, soit 74 %, vivait en dessous du seuil de pauvreté (Labelle et al, 1983), avec une accentuation de la pauvreté en milieu rural en raison du manque de ressources en éducation, en santé et en relations sociales (Doura, 2018). À la fin des années 80, l'espérance de vie des Haïtiennes était de 54 ans (Doura, 2018).

D'une colonie espagnole à une colonie française, l'Histoire d'Haïti en tant que nation indépendante est complexe. Après avoir obtenu son indépendance en 1804, Haïti est tombé sous l'influence de la puissance hégémonique des États-Unis (Delince, 1993), qui ont renforcé leur emprise économique et financière sur l'ensemble de l'Amérique centrale et des Caraïbes après les deux guerres mondiales (Nicholls, 1975 ; Delince, 1993 ; Cunin, 2021). Cette domination américaine, à travers les interventions militaires et l'occupation du territoire, a eu un impact significatif sur la sphère politique d'Haïti (Nicholls, 1975). Les États-Unis ont soutenu des gouvernements qui lui permettaient d'avoir un certain accès au pays, s'insérant ainsi politiquement au sein de l'État haïtien (Arthus, 2014). Cette ingérence américaine a perturbé les 150 ans d'indépendance d'Haïti, préparant le terrain pour le régime Duvalier. Mis en place de 1957 à 1986, le régime duvaliériste a instauré un climat de terreur caractérisé par la torture, la corruption, l'intimidation, les enlèvements, les disparitions, les arrestations arbitraires et bien plus encore (Labelle et al, 1983 ; Charles, 1994 ; Montas, 2005). Cette période a été marquée par une terreur qui a renforcé la dépendance économique aux marchés américains (Arthus, 2014). Pour consolider son pouvoir, Duvalier a créé une milice des Volontaires de la Sécurité Nationale composée de 40 000 Tontons Macoutes (Meudec, 2007 ; Mills, 2016). Ils étaient les hommes de main de Duvalier et bénéficiaient d'une impunité totale pour traquer toute personne considérée comme opposée au régime (Meudec, 2007 ; Arthus, 2014). Cette répression a poussé de nombreux haïtiens à l'exil, et a exacerbé la corruption, la violence et le non-respect des droits de la personne. Les problèmes politiques et les cycles de violence en Haïti ont persisté à travers les années, et même sous des dirigeants élus démocratiquement, comme Jean-Bertrand Aristide (2001-2004). Son régime a été marqué par la présence des « chimères » qui commettaient des meurtres et des kidnappings en échange de sommes d'argent versées comme salaire (Meudec, 2007). Aristide avait été élu à la présidence lors d'une élection libre et démocratique, mais il a été renversé lors d'un coup d'État (Charles, 1994). « Des experts en Santé Publique Internationale (SPI) ont élaboré en 1991 un "indice de souffrance humaine" qui classe Haïti dans un des plus hauts rangs de l'échelle » (Meudec, 2007 : 46). La dictature duvaliériste a eu un impact durable sur les problèmes

politiques du pays. Les ingérences étrangères et les abus de pouvoir des dirigeants ont contribué à rendre la vie en Haïti difficile.

La vie en Haïti est aujourd'hui un combat constant pour ses habitants.es, en particulier pour les femmes, en raison du contexte socio-économique et politique, qui trouve ses racines dans son passé historique. L'émigration est devenue une stratégie de survie pour échapper au chômage, à la pauvreté et à la misère qui sévissent en Haïti (Labelle et al, 1983). L'émigration permet aussi d'échapper à une société qui restreint l'espace social des femmes, de réunir les familles séparées, de faire face à l'instabilité matrimoniale, causée par la révocation du rôle de soutien financier des hommes, et d'offrir une meilleure éducation aux enfants (Labelle et al, 1987). En analysant les conditions de vie, on s'aperçoit que l'environnement matériel des femmes est affecté par une violence structurelle qui a des racines dans l'histoire coloniale du pays (Meudec, 2007).

Le séisme de 2010 a eu un impact dévastateur sur Haïti, causant des souffrances incommensurables à la population. Des millions de vies ont été bouleversées, et les dommages matériels étaient considérables. En plus des pertes humaines, ce séisme a eu des conséquences graves sur l'économie locale. Il a touché les deux principaux moteurs de l'économie, le commerce et les emplois, et a plongé de nombreuses familles dans la détresse (Jabouin, 2010). Le séisme de 2010, couramment surnommé « goudou goudou », a eu un impact massif sur Haïti, affectant de nombreuses facettes de la vie du pays. L'une des conséquences notables a été le déséquilibre engendré par l'aide humanitaire. Les ONG ont distribué des denrées alimentaires, notamment du riz et des haricots, qui étaient parmi les rares produits agricoles locaux (Jabouin, 2010). Cette aide alimentaire, bien qu'essentielle pour la survie immédiate des personnes touchées par le séisme, a créé une concurrence directe avec la production locale et a entravé la relance de l'économie haïtienne (Jabouin, 2010).

Les femmes haïtiennes, déjà vulnérables en raison des inégalités et des violences de genre, ont été particulièrement touchées par les conséquences du séisme (Jabouin, 2010 ; Jean-Charles, 2020). Les camps de personnes déplacées ont exposé les jeunes filles à l'insécurité, à l'exploitation sexuelle et à la pauvreté. Elles ont dû faire face à de multiples oppressions, notamment la violence sexuelle, la corruption des agences gouvernementales et non gouvernementales, et le manque de ressources (Jean-Charles, 2020).

En outre, le séisme a eu des conséquences significatives sur la santé mentale de la population haïtienne, provoquant des traumatismes psychologiques. Les catastrophes naturelles de cette ampleur engendrent souvent des niveaux élevés de stress, de peur et de tristesse dus aux pertes de proches (Jabouin, 2010). Ces bouleversements ont ajouté à la détresse de la population haïtienne et ont contribué aux raisons qui poussent certaines personnes à émigrer en quête d'une vie meilleure (Jabouin, 2010).

1.3.2 Immigration et émancipation

Dans cette section, je discute de l'impact du processus migratoire sur les dynamiques familiales, en remettant en question l'idée que la migration est nécessairement à l'origine de l'émancipation des femmes migrantes. De nombreuses études mettent souvent l'accent sur le processus migratoire comme facteur d'émancipation des femmes, tout en négligeant les progrès réalisés par ces femmes dans leur pays d'origine en matière d'affirmation d'une posture « féministe ». Par « posture féministe », j'entends tous les attributs d'une personne qui promet l'égalité entre les hommes et les femmes.

La littérature existante en français se penche sur les dynamiques familiales en contexte migratoire, principalement en France, en se concentrant notamment sur les familles maghrébines et africaines (Delcroix, 2001 ; Attias-Donfut, 2004 ; Lesselier, 2004 ; Morelli et Gubin, 2004 ; Moujoud, 2008 ; Delcroix, 2013). Cependant, les études portant sur le Québec sont moins nombreuses, et la plupart d'entre elles se concentrent sur l'évaluation de l'intégration des migrants.es (Lamotte, 1991). De plus, il est important de noter que les données sur les dynamiques familiales en contexte migratoire au Québec datent du début des années 2000, ce qui représente une lacune dans la recherche contemporaine sur ce sujet. Avant d'entrer plus en détail dans ce sujet, il convient de souligner que les femmes immigrantes ont longtemps été négligées dans les études sur la migration (Oso et Catarino, 1997 ; Catarino et Morokvasic, 2005 ; Morokvasic, 2008).

Les études sur le processus migratoire examinent les effets de la migration sur les femmes en fonction des changements qu'elles vivent et des acquis qu'elles obtiennent dans la société d'accueil par rapport à leur société d'origine (Moujoud, 2008). La majorité de ces études convergent vers la conclusion que les femmes migrantes gagnent en autonomie grâce à cette expérience migratoire

(Pessar, 1999 ; Potot, 2005 ; Decimo 2005 ; Vause, 2009 ; Tall et Tandian, 2010). Les coutumes et les normes de la société d'accueil jouent un rôle essentiel dans cette autonomie, qui se manifeste davantage lorsque les femmes ont une certaine distance physique ou symbolique avec les hommes (Potot, 2005). Il est courant, dans le contexte des mariages, que l'immigration se déroule en deux temps, avec un premier voyage impliquant les femmes et les enfants, suivi d'un second voyage pour le mari. Les procédures d'immigration permettent aux femmes de gagner un certain pouvoir en arrivant en premier en terre d'accueil. Dans le contexte migratoire, elles acquièrent du pouvoir sur le plan économique et décisionnel (Vause, 2009 ; Tall et Tandian, 2010). « La migration est alors perçue comme une façon d'accroître son indépendance [...] ou d'échapper au contrôle social familial » (Vause, 2009 : 15). Le changement de société est considéré comme ayant le potentiel de transformer les normes de genre et la répartition des rôles en fonction du genre (Attias-Donfut et Delcroix, 2004 ; Tall et Tandian, 2010). Les femmes migrantes peuvent reconfigurer les rapports de genre au sein d'un couple et les rôles genrés en devenant le principal soutien de la famille (Fresnoza-Flot, 2011). Apparemment, les femmes sont plus aptes à composer avec la tradition et à la faire évoluer dans un environnement urbain (Bisilliat, 1997). En considérant la migration comme un facteur d'émancipation pour les migrantes, on risque de réduire de manière excessive les pays du Sud à des préjugés et des stéréotypes négatifs.

Cependant, plusieurs autrices, telles que Anne Golub, Miriana Morokvasic et Catherine Quiminal (1997), Laura Oso et Christine Catarino (1997), n'adhèrent pas à la logique émancipatrice associée à l'immigration. Elles critiquent les études qui se contentent d'emprunter des stéréotypes sur les migrantes pour évaluer les dynamiques de pouvoir. Ces stéréotypes décrivent souvent les femmes immigrantes comme dotées d'un bagage culturel « traditionnel » et perpétuent l'image de la femme soumise, tandis que les femmes occidentales sont perçues comme ayant un bagage « moderne » et plus émancipateur (Morokvasic, 2008). Ces autrices rejettent l'idée que l'émancipation des migrantes originaires des pays du Sud est automatiquement le résultat de l'immigration (Morelli et Gubin, 2004 ; Moujoud, 2008). Au lieu de cela, elles portent un regard critique sur les pays d'accueil qui sont souvent présentés comme des modèles d'égalité pour montrer qu'ils ne sont pas la source de la libération des femmes migrantes. Pour ce faire, Oso Casas (2000) démontre que la migration ne permet pas de changer les relations entre les sexes en restructurant les asymétries de genre, car les migrantes s'installent souvent dans des pays reposant sur des structures patriarcales. La restructuration des inégalités de genre n'est pas nécessairement

plus réalisable dans les pays d'origine, car les femmes des pays du Nord vivent également dans des structures patriarcales. En outre, Lesselier (2004) critique la présence de lois migratoires racistes pour montrer que les pays d'accueil ne sont pas nécessairement des agents d'émancipation. Ces pays, qui sont souvent considérés comme des terres d'émancipation, mettent en place des lois qui contraignent les migrantes à des cadres normatifs conjugaux et familiaux, limitant ainsi leur autonomie juridique (Lessier, 2004). En somme, il est difficile de soutenir que ce sont uniquement les pays d'accueil qui contribuent concrètement à l'émancipation des femmes. Comme l'affirme Dallemagne (2018), il est nécessaire d'analyser la migration comme un processus complexe et multidimensionnel. Par conséquent, il est préférable, tant pour ces autrices que pour moi, de ne pas négliger la dualité entre les deux types de sociétés afin de comprendre pleinement comment le processus d'émancipation se déroule.

En conclusion, cette recherche conteste l'idée que l'émancipation des femmes migrantes est principalement le résultat de leur installation dans un nouveau pays aux normes culturelles différentes. Elle remet en question l'idée que le contact avec les femmes québécoises ou le simple fait de s'installer dans un pays d'accueil sont les éléments clés de l'émancipation des femmes immigrantes. Selon moi, il est crucial de retourner aux sources et d'analyser comment les femmes posent les bases de leur posture féministe dans leur pays d'origine. Il est important de mettre en lumière les pratiques mises en place par ces femmes pour intégrer leur conviction féministe dans leur quotidien. Je souscris à l'idée qu'il est essentiel de tenir compte de la dualité entre les éléments apportés par le pays d'origine et le pays d'accueil pour mieux comprendre l'évolution de la posture féministe des immigrantes. Cependant, il est insuffisant de se limiter à la simple présence des femmes immigrantes sur le territoire nord-américain pour les situer.

1.3.3 Processus émancipateur, scolarisation et expériences discriminatoires

L'immigration des femmes haïtiennes est souvent motivée par le désir d'accéder à une meilleure éducation et aux meilleures opportunités d'emploi. Le but de cette section est de comprendre comment la scolarisation et les expériences racistes, davantage présentes en terre d'accueil, participent directement au processus d'émancipation. D'emblée, l'émancipation des

femmes dans les pays du Sud fait aussi référence à l'*empowerment* soit la promotion de l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes. Plus concrètement, « la capacité des femmes à faire face aux nouvelles contraintes, mais aussi à saisir les nouvelles opportunités que ces transformations engendrent pour se libérer, individuellement ou collectivement, des structures oppressives qui perpétuent la domination selon le sexe, l'origine ethnique ou la classe » (Adjamagbo et Calvès, 2012 : 3). L'émancipation cherche à remettre en question l'idée préconçue selon laquelle les femmes des pays du Sud sont incapables de transformer les structures inégalitaires. Elle est perçue comme un pouvoir qui peut être à la fois individuel, collectif, politique et intérieur (Adjamagbo et Calvès, 2012). L'émancipation féminine comporte une multitude de facettes, notamment la contribution grandissante des femmes aux revenus des ménages, à la scolarisation et aux actions de luttes.

... à travers la scolarisation

La scolarisation constitue un outil essentiel d'émancipation pour les femmes. Selon Emmanuel Brassat (2013) « [l']instruction apparaît comme le moyen le plus direct de permettre l'émancipation de chacun, de quitter l'état de tutelle, cela quelle que soit sa condition à venir dans la division sociale du travail » (Brassat, 2013 : 48). Les études constituent un élément clé pour qu'elles sortent des milieux restrictifs et oppressifs. Les études offrent aux femmes la possibilité d'échapper à des environnements restrictifs et oppressifs, leur permettant d'atteindre une mobilité sociale et d'échapper au contrôle parental et masculin. L'idée émancipatrice de la scolarisation est ancrée dans les mentalités des femmes et surtout chez les mères ayant elles-mêmes vécu cette expérience. Gagnon mentionne qu'en connaissant

[...] les difficultés des femmes sur le marché du travail, les mères tiennent absolument à ce que leurs filles étudient le plus longtemps possible afin de s'assurer une sécurité financière et professionnelle. Pour ces mères, le succès d'une telle entreprise réside dans l'éducation ; plus leurs filles étudieront longtemps et, de préférence, iront à l'université, plus les possibilités d'indépendance seront réelles. Des mères de filles du milieu défavorisé iront plus loin en leur recommandant de ne pas s'embarrasser d'un chum dans leur jeunesse, de ne pas faire d'enfant trop tôt et de privilégier les études et la carrière (Gagnon, 1998 : 37).

Les mères encouragent leurs filles à poursuivre leur éducation en raison de la sécurité financière et de l'indépendance accrues par la scolarisation. Bouchard et Cloutier (2005) soulignent que les mères « investissent fortement dans le suivi scolaire en dépit du fait qu'elles sont majoritairement

la seule des deux parents à le faire » (Bouchard et Cloutier, 2005 : 3). Ces mères, telles que celles d'origine haïtienne, apportent un soutien inconditionnel à leurs filles tout au long de leur parcours scolaire. Elles encouragent leurs filles à éviter les relations amoureuses afin d'augmenter leurs chances de réussite (Gagnon, 1998). Plusieurs filles adhèrent à cette idée pour ne pas vivre « les difficultés de leurs mères et des femmes de leur entourage » (Gagnon, 1998 : 37).

Par la suite, Emmanuel Brassat (2013) émet six propositions, en s'inspirant de Condorcet et Kant, pour renforcer la notion d'émancipation par la scolarité. Selon Brassat (2013),

La première affirme qu'il faut se discipliner par l'étude pour libérer son esprit de l'impulsivité et de l'illimitation. La seconde postule que pour être libre il faut nécessairement pouvoir savoir. La troisième soutient que l'instruction générale comme discipline intellectuelle cohérente forge l'exercice critique du jugement et rend de ce fait plus indépendant. La quatrième énonce que la liberté du sujet humain dépend de sa nature intellectuelle rationnelle et qu'elle doit être éduquée et entraînée. La cinquième affirme que l'exercice rationnel du jugement dépend surtout des formes rigoureuses de la pensée scientifique expérimentale ou démonstrative. La sixième soutient que seule une instruction générale ordonnée aux sciences exactes peut délivrer des croyances, de l'illusion et de l'obscurantisme (Brassat, 2013 : 50).

Ces six propositions offrent une perspective rationnelle de la scolarisation en tant qu'outil d'émancipation. Elles mettent en lumière la manière dont la scolarisation peut contribuer à libérer les individus des oppressions qui entravent l'exercice individuel de la pensée (Brassat, 2013). Les effets de la scolarisation se manifestent également dans la promotion d'une certaine forme de féminisme, car l'école joue un rôle dans la création d'associations féminines (Gomis, 1999). D'après les recherches de Claudette Gagnon (1998) et de Goldberg-Salinas et Zaidman (1998), les jeunes filles se mobilisent, analysent elles-mêmes les rapports sociaux de sexe et de race, se soucient de leur avenir, réagissent au sexisme des garçons et s'enrichissent des principes d'égalité. « L'éducation et la formation sont ainsi vues par les femmes comme des avenues de développement et de renforcement même si elles ne sont pas garantes de l'égalité sociale » (Bouchard et Cloutier, 2005 : 2). Dans le même ordre d'idée, l'étude exploratoire d'Anette Goldberg-Salinas et Claude Zaidman (1998) démontre que la réussite scolaire semble marquer une rupture avec les mentalités traditionnelles et servir de preuve de l'émancipation sexuelle et de l'insertion sociale des femmes. Il est important de rajouter que « [l]e développement progressif de la scolarisation féminine entraîne un changement du statut de la femme et ce changement donne une vision de la femme différente de celle qu'on avait d'elle surtout sur le plan des rapports entre les sexes » (Gomis, 1999 : 183).

La scolarisation permet de conscientiser les femmes quant à leur place et leur rôle dans la société, les encourageant à résister à la soumission et à lutter contre le patriarcat (Gomis, 1999). Elle initie les femmes à revendiquer leur liberté individuelle, leur permettant de s'épanouir dans divers domaines économiques, sociaux, politiques et culturels (Gomis, 1999). La scolarisation contribue à déconstruire le système de vie et de valeurs qui emprisonne les femmes. « Le fait d'être scolarisée entraîne chez la fille un changement dans son comportement, sa façon de penser, ses rapports avec les hommes, bref, un changement dans sa conception du monde » (Gomis, 1999 : 185). La vie scolaire permet aux jeunes filles de se réaliser, d'explorer de nouvelles possibilités et de s'intégrer dans une nouvelle dynamique sociale entre les hommes et les femmes. L'école leur permet de s'éloigner du cadre familial. « Elle leur permet d'entrer dans une zone d'influence extérieure au cadre familial et ainsi, peu à peu, elles pourront acquérir une certaine indépendance » (Gomis, 1999 : 185).

En résumé, l'instruction représente une forme de liberté,

[...] une source indéniable de promotion et d'émancipation, la meilleure voie d'accès à la modernité. Car, plus les femmes seront instruites, plus elles seront "éclairées" et plus elles seront libres. Cette émancipation (libération de la tutelle masculine) va permettre à la femme de prendre conscience de sa situation et de sa condition au sein du groupe familial (Gomis, 1999 :189).

... à travers les actes racistes

D'entrée de jeu, il est important de noter que le concept de race a évolué à travers l'histoire. Au départ, il était lié à la racialisation de la religion, en particulier pendant la Reconquista et la Conquête au XV^e siècle, où la pureté du sang était un facteur déterminant (Lahon, 2003). Cette racialisation religieuse visait à définir le « vrai chrétien » dans la péninsule ibérique et lors de la colonisation de nouveaux territoires (Lahon, 2003). Au siècle des Lumières, le concept de race s'est transformé en une racialisation basée sur de prétendues principes scientifiques, servant à justifier l'infériorisation de certains groupes (Quijano, 2007). Il est également pertinent de souligner la notion de race telle que définie par Guillaumin (2002 [1977]), qui considère la race comme une croyance en une catégorie basée sur des caractéristiques sociales perçues comme naturelles, avec une hérédité associée. Cette conception contribue à une cristallisation d'un système social perçu comme naturel parmi les groupes. Elle mélange des caractéristiques sociales observables et crée une frontière imaginaire entre les groupes sociaux dotés de caractéristiques

différentes (Guillaumin, 2002 [1977]). De plus, la notion de race, comme décrite par Hall (2007), est une « catégorie discursive, [une] catégorie d'organisation autour de quoi s'est édifié un système de pouvoir socioéconomique d'exploitation et d'exclusion » (Hall, 2007, 306). Cette perspective met en lumière le rôle de la race dans l'établissement de rapports de pouvoir fondés sur des différences.

Le racisme est une idéologie structurelle et systématique qui repose sur la croyance en l'existence d'une hiérarchie des individus et des groupes humains, fondée sur des différences soi-disant biologiques et héréditaires (Wieviorka, 1991). Le racisme est intimement lié à l'idée de supériorité raciale, selon laquelle certaines races seraient intrinsèquement supérieures à d'autres, et à la conviction qu'il existe des inégalités fondamentales entre les races (Wieviorka, 1991).

Une idéologie qui se traduit par des préjugés, des pratiques de discrimination, de ségrégation et de violence, impliquant des rapports de pouvoir entre des groupes sociaux, qui a une fonction de stigmatisation, de légitimation et de domination, et dont les logiques d'infériorisation et de différenciation peuvent varier dans le temps et l'espace. Pour qu'on puisse parler de racisme, il faut qu'il y ait d'une façon ou d'une autre, la présence de l'idée d'un lien entre les attributs ou le patrimoine – physique, génétique ou biologique – d'un individu (ou d'un groupe), et ses caractères intellectuels ou moraux (Wieviorka, 1991 : 15).

Pour aller davantage en profondeur, le racisme systémique est

le point de rencontre entre des formes « interactionnelles » et des formes « structurelles » de racisme. Les premières sont constituées des « micro-iniquités » répétitives et corrosives, mais inattaquables juridiquement, les secondes par les règles et procédures de traitement aveuglément inégalitaires, l'une et l'autre étant incorporées aux règles éthiques et socio-culturelles du fonctionnement ordinaire des organisations, des institutions, des États (De Rudder, 1995 : 120).

Le racisme est un système complexe qui s'articule à travers diverses interactions, notamment au niveau structurel, culturel, interpersonnel, institutionnel et « psychique et incorporé » (Bilge, 2015). Ces interactions créent un système de croyances, de normes, de pratiques et de politiques qui peuvent avoir des conséquences préjudiciables pour certains groupes en fonction de leur statut migratoire, leur origine, leur couleur de peau, leur religion, et d'autres caractéristiques liées à leur identité (Salamanca Cardona, 2018).

Le processus d'émancipation se renforce à travers les expériences discriminatoires qui se produisent dans différents secteurs de la vie sociale, notamment l'éducation, l'emploi, le logement, la santé et les services sociaux. Les victimes de discrimination développent une double conscience qui contribue au processus d'émancipation. Les personnes racisées, telles que les femmes haïtiennes, acquièrent « un point de vue sur le monde social depuis leur appartenance à un groupe

minoritaire [et] développent aussi une connaissance des interprétations de la réalité par le groupe dominant » (Laplanche-Servigne, 2014 : 149). Dans le contexte migratoire, le racisme est omniprésent pour les personnes noires et il s'intensifie. « Pour les personnes qui le subissent, le racisme fait partie intégrante de l'expérience et de la régularité de la vie sociale. En ce sens, il contribue à façonner la manière dont ces acteurs appréhendent leur environnement social, ainsi que l'interprétation qu'ils donnent à des actes qui, pour eux, sont routiniers » (Eberhard, 2010 : 486). Le racisme influe sur le caractère des victimes, et leurs actions font partie intégrante d'un processus de libération de contraintes sociales, en particulier lorsque les expériences de discrimination raciale se croisent avec celles liées au genre (Eberhard, 2010), comme c'est fréquemment le cas pour les femmes noires. De plus, être confronté à des actes racistes a pour conséquence de susciter une « socialisation anticipatrice », qui, d'une part, prépare la génération future à reconnaître le racisme et, d'autre part, à réagir à cette situation sociale (Eberhard, 2010). Selon Mireille Eberhard (2010), « la compréhension même qu'a le discriminé du racisme revêt un caractère proprement stratégique dans l'interaction d'accueil » (Eberhard, 2010 : 486).

La conscientisation se développe chez les individus discriminés lorsqu'ils sont confrontés à des discriminations répétées. « Outre son enjeu politique, la conscientisation représente un enjeu épistémologique important pour la reconnaissance de la parole minoritaire comme source d'information valide » (Poiret, 2010 : 12). Cette conscientisation permet d'avoir une vision critique de leur vécu et de gagner en importance. Cette conscientisation se fait également « par l'échange d'expériences avec d'autres minoritaires ou avec des majoritaires "initiés" » (Poiret, 2010 : 13). D'ailleurs, la solidarité est un élément clé dans la construction d'une posture émancipatrice. Dans de telles situations, cette solidarité permet de briser les barrières du racisme et favorise l'émancipation de leur droit (Laperrière, 1998). « Cette solidarité que témoignent aux noirs les autres jeunes va renforcer leur estime d'eux-mêmes et leur permettre d'affronter plus sereinement les incidents racistes » (Laperrière, 1998 : 130). Pour finir, les environnements scolaires peuvent catalyser les réflexions sur le racisme. Selon Anne Laperrière (1998), « le cosmopolitisme de l'école et le fait qu'elle accueille un grand nombre de nouveaux immigrants constituent une occasion unique de casser les préjugés à l'endroit des noirs » (Laperrière, 1998 : 128).

1.3.4 Dynamiques familiales et insertion en emploi des femmes haïtiennes

Comment se passe l'insertion de ces femmes dans la société québécoise ? L'arrivée sur un nouveau territoire amène de nouvelles dynamiques qu'il est essentiel de prendre en compte. Cela inclut la dynamique familiale, l'insertion dans le monde du travail, la notion de double journée et les relations avec le conjoint.

Tout d'abord, la réalité des femmes haïtiennes dans la sphère familiale est façonnée par la présence d'un réseau familial. En Haïti, ces femmes choisissent souvent une structure familiale matrifocale pour pallier les défis liés à la fragilité des relations conjugales (Lasry et Frédérik, 1986 ; Labelle et al, 1987). Lors de leur immigration au Québec, ce réseau familial demeure essentiel. Les femmes nouvellement arrivées au Québec cherchent à établir des liens d'amitié pour recréer un tel réseau, qui se transforme en réseau de parenté englobant divers degrés de parenté (Labelle et al, 1987). Cependant, ce changement s'accompagne de la perte d'un réseau social qui avait précédemment servi de soutien, de contrôle et de médiation pour les mères au foyer (Duval, 1992). Ces femmes au foyer se retrouvent souvent isolées, en l'absence de leur réseau social d'origine, et n'ont pas accès à un lieu formel d'appartenance tel que le travail (Duval, 1992). Au Québec, ces femmes ne vivent généralement plus dans une famille élargie en raison de la nature plus individualiste des conditions de vie et de la tendance à la nucléarisation des familles, typique des sociétés occidentales. En conséquence, elles perdent la source d'aide qu'elles avaient pour les tâches ménagères et la gestion des enfants, qui provenait de la famille et du voisinage. Leur isolement est également renforcé par des difficultés linguistiques et un manque d'information sur les ressources disponibles (Duval, 1992). La construction d'un réseau partiel permet à ces femmes de s'adapter à la vie québécoise (Duval, 1992). L'augmentation de la charge de travail domestique pousse les femmes immigrantes à solliciter l'aide de leur mari (Duval, 1992). Cependant, il est souvent difficile pour les hommes d'effectuer ces tâches, car ils sont habitués à une forte division sexuelle des rôles dans leur pays d'origine (Labelle et al, 1987 ; Duval, 1992). Cette redéfinition des rôles conjugaux entraîne des pressions et du stress dans la vie conjugale.

De plus, il est important de comprendre la réalité de ces femmes en se penchant sur leur insertion sur le marché du travail. Les femmes haïtiennes qui arrivent au Québec avec un visa touristique sont souvent amenées à occuper des emplois dans le secteur des services, tels que des

postes de domestiques ou de gardiennes, tandis que celles disposant de visas de travail se retrouvent fréquemment dans le secteur manufacturier (Neill, 1985 ; Mills, 2016). Lorsqu'il y a une reconnaissance de leurs diplômes, elles peuvent travailler dans des domaines liés à leurs études, généralement axés sur la santé et l'éducation (Neill, 1985). Ces emplois sont de courte durée en raison des conditions de travail difficiles, marquées par le harcèlement sexuel, les bas salaires et les abus de pouvoir de leurs employeurs (Neill, 1985). De retour à la maison, les femmes haïtiennes sont confrontées à la réalité de la double journée de travail, car les hommes ont tendance à prendre leur distance par rapport aux tâches ménagères (Meintel, 1985 ; Labelle et al, 1987). « La plupart des femmes, en plus d'une pleine semaine de travail à l'extérieur de la maison (et même plus, puisque plusieurs cumulent plus d'un emploi) », doivent assumer la charge domestique en s'occupant à la fois des enfants et des tâches ménagères (Meintel, 1985 : 43). Dans cette dynamique, le travail domestique est généralement attribué aux femmes, tandis que les hommes assurent le soutien financier (Lasry et Frédérik, 1986). La condition des femmes haïtiennes est partiellement expliquée par leur appropriation matérielle et corporelle.

L'émigration vers le Québec peut entraîner une réorganisation des rôles au sein des couples et des familles des femmes haïtiennes. Cette émigration, survenue dans un contexte d'instabilité politique et de pauvreté en Haïti, peut engendrer des tensions liées au processus d'adaptation et d'intégration (Jacob, 1998 ; Charette et Kalubi, 2017). En terre d'accueil, les valeurs traditionnelles de la culture haïtienne peuvent parfois entrer en conflit avec celles de la société d'accueil (Raphaël, 2006). Selon Frantz Raphaël (2006) et Aleyda Lamotte (1991), ces valeurs peuvent être considérées comme arriérées. Il arrive que les rapports de pouvoir au sein des familles ne changent pas fondamentalement, avec les hommes qui continuent à gérer le budget et à prendre les décisions importantes, tandis que les femmes gèrent les dépenses relatives aux soins des enfants et à l'entretien de la maison (Labelle et al, 1987). Les hommes n'interviennent pas tant qu'il y a quelqu'un pour s'occuper de ces tâches. Cette inégalité dans les rapports de pouvoir peut favoriser l'augmentation de la violence conjugale sur le territoire québécois (Labelle et al, 1987). Dans d'autres cas, on observe « une distribution plus équilibrée du pouvoir conjugal et des attitudes plus favorables à l'égalité dans la relation conjugale » (Lasry et Frédérik, 1986 : 153).

Les femmes haïtiennes ont dû surmonter de nombreuses difficultés tout au long de leur parcours, que ce soit en Haïti ou lors de leur migration. Leur résilience et leur persévérance leur

ont permis de s'émanciper et de faire entendre leur voix. Elles ont fait preuve d'innovation et de solidarité pour lutter contre les inégalités de genre. Cependant, en arrivant au Québec, elles ont dû faire face à d'autres formes d'inégalités sociales dans divers domaines. Ces inégalités se manifestent sous de nouvelles formes inconnues. Leurs expériences en Haïti et lors de leur migration ont été cruciales pour acquérir les compétences et les valeurs nécessaires pour lutter contre les injustices. Ces expériences ont également conduit au développement de valeurs telles que l'égalité des genres, le respect et l'indépendance des femmes, des valeurs transmissibles aux générations futures.

Chapitre II — Éléments de problématique et cadre conceptuel

« *Joumou pa donner kalbas* »

- *Manman'm*

2.1 Éléments de problématique

Dans ce chapitre, je vais commencer par récapituler les points saillants de la littérature examinée précédemment. Je mettrai en avant les arguments et les idées qui justifient la pertinence de ma question de recherche. Ensuite, je vais présenter les deux principaux axes du cadre conceptuel qui seront utilisés ici, à savoir la socialisation d'une part et la transmission d'autre part.

2.1.1 Que retenir de ce qui précède

La revue de la littérature a révélé la richesse et la diversité des positions féministes des Caraïbéennes dans leur pays d'origine. Pourquoi m'attarder sur les mouvements féministes des Caraïbes ? Cette section de la revue de littérature permet de :

- i. comprendre l'épistémologie des femmes du Sud au sein du bassin caraïbéen,
- ii. mettre en lumière les comportements et les stratégies utilisées par ces femmes pour revendiquer l'égalité de leur droit,
- iii. et de placer Haïti dans son contexte.

Que faut-il retenir ? Tout d'abord, il est important de souligner la contribution à la lutte féministe, à la fois des Caribéennes et des Haïtiennes. Elles enrichissent la lutte féministe en adoptant une perspective intersectionnelle qui remet en question les pratiques racistes, sexistes et ethnocentriques. Leur contribution est particulièrement marquée par la prise en compte des défis liés à la sexualité, y compris les questions relatives aux minorités sexuelles. En développant leur

propre épistémologie, elles apportent une dimension unique à la lutte des femmes contre les diverses formes de subordination et d'exploitation auxquelles elles sont confrontées. Ensuite, il est pertinent de retenir la manière dont les Caribéennes et les Haïtiennes se sont organisées. Les organisations féminines des Caraïbes ont émergé au sein des mouvements politiques de gauche et des groupes syndicaux. Ces organisations ont vu le jour pour refléter la réalité des femmes et de mettre en évidence les formes d'oppression qu'elles subissaient. Elles ont cherché à sensibiliser et à susciter un débat sur les conditions de vie des femmes des pays du Sud. Après avoir mis en place ces organisations, la visibilité des Haïtiennes et des Caribéennes s'est renforcée, notamment dans le domaine de l'éducation et de l'expression littéraire. L'éducation des femmes a permis de valider les revendications féministes et de promouvoir une pédagogie du féminisme à travers des ateliers, des activités de sensibilisation et des discussions. L'écriture a servi à partager des expériences auxquelles de nombreuses femmes pouvaient s'identifier. Le pouvoir du collectif s'est exprimé dans le partage de leur réalité. Les femmes ont raconté leurs récits à travers des œuvres littéraires afin de donner une voix aux femmes. Puis, en explorant le féminisme des Caraïbes et en Haïti, on peut mieux comprendre la dynamique entourant les identités imbriquées de l'oppression simultanée.

La revue de la littérature permet aussi de saisir la complexité du processus migratoire. En abordant l'immigration haïtienne, mon objectif est de :

- i. exposer les problèmes rencontrés à l'intérieur de la République d'Haïti et lors du processus migratoire,
- ii. mettre Haïti au premier plan en tant qu'origine des postures féministes,
- iii. comprendre comment la scolarité ainsi que la prise de conscience du caractère raciste des incidents contribuent à l'émancipation des femmes haïtiennes.

En contextualisant le processus d'immigration, il est possible d'avoir une vue d'ensemble de la réalité des Haïtiennes. On comprend que l'économie politique d'Haïti repose en grande partie sur le travail féminin. Les femmes sont de plus en plus présentes dans certains secteurs de l'économie pour remplir leur rôle traditionnel de mères. Cependant, cette féminisation de certains secteurs ne s'accompagne pas d'améliorations significatives des conditions de vie. Haïti fait face à une instabilité politique, à la corruption et à une mauvaise gouvernance qui maintiennent les femmes dans des conditions de vie précaires. Les femmes haïtiennes sont également confrontées à des taux

élevés de mortalité infantile, d'analphabétisme et à une espérance de vie réduite en raison de cette instabilité. De plus, les mauvaises conditions de vie des femmes les exposent à des situations de violence sexuelle, une atmosphère qui a été amplifiée après le séisme. Face à ces conditions, de nombreuses femmes envisagent l'option de quitter Haïti. Que se passe-t-il lorsque les femmes choisissent d'émigrer ?

En contexte migratoire, les femmes haïtiennes se retrouvent dans un nouvel environnement qui entraîne des modifications au niveau familial, conjugal et professionnel. Tout d'abord, les femmes perdent la solidarité familiale et se retrouvent souvent à assumer seules les tâches domestiques. Les familles haïtiennes adoptent une structure nucléaire, ce qui signifie qu'elles perdent un réseau de sociabilité et de soutien sur lequel elles pouvaient compter précédemment. En l'absence de ce soutien, ces femmes se retrouvent confrontées à une double journée de travail. Elles occupent des emplois dans le secteur domestique et du care et doivent ensuite s'occuper seules du foyer familial une fois de retour à la maison. Ces emplois sont souvent caractérisés par des conditions de travail difficiles et par la non-reconnaissance des diplômes d'études obtenus dans leur pays d'origine. De plus, les hommes ont tendance à se distancer des responsabilités ménagères et à ne pas s'adapter aux nouvelles réalités. Cette situation peut engendrer des tensions et des conflits au sein du couple. Par conséquent, l'intégration dans une nouvelle société peut s'avérer plus difficile lorsque l'on considère un rapport de pouvoir inégal et des politiques et des pratiques discriminatoires dans le pays d'accueil.

La littérature démontre que la migration en elle-même n'est pas le facteur initial de la posture féministe des mères haïtiennes. Les femmes haïtiennes démontrent que leur émancipation ne dépend pas uniquement du pays d'accueil, car les structures patriarcales et racistes persistent. La posture féministe est déjà présente chez les femmes haïtiennes, et les stéréotypes associés aux Haïtiennes ne correspondent pas à leur réalité. Cependant, il est essentiel de souligner que l'émancipation est atteignable en terre d'accueil grâce à l'éducation et aux expériences discriminatoires. La scolarisation constitue un outil puissant d'émancipation pour les femmes, parce qu'elle leur permet de sortir de l'état de tutelle et de développer un esprit critique. Les femmes victimes de discrimination acquièrent une double conscience qui contribue au processus d'émancipation. L'idée selon laquelle elles seraient des femmes soumises, dépourvues d'agentivité, et que le féminisme serait une idéologie propre aux femmes du Nord n'est pas

vraiment fondée sur des réalités empiriques. Les Haïtiennes sont des guerrières qui ont toujours participé à la lutte pour leur liberté, bien avant qu’Haïti n’obtienne son indépendance le 1^{er} janvier 1804. Leur rôle dans la course vers l’indépendance et l’abolition de l’esclavage a été important. Cela démontre que le féminisme est une partie intégrante de l’héritage des femmes du Sud, et elles ne toléreront pas d’être emprisonnées dans des structures inégales de genre sans résister.

En conclusion, il est important de reconnaître que le féminisme est intrinsèquement lié à l’identité des Haïtiennes. Cette posture féministe leur confère une force de caractère qui les pousse à lutter contre la domination masculine ancrée dans leur quotidien. Cette force les incite à se solidariser entre elles et à servir de modèle féminin pour les générations futures. Ce modèle incarne des valeurs telles que l’indépendance, la discipline, la justice, le respect, la résilience et l’égalité.

2.1.2 Question de recherche

La question de recherche qui guidera mes analyses est la suivante : que transmettent les mères haïtiennes, ayant immigré dans la région métropolitaine de Montréal, à leurs filles en ce qui concerne les rapports de genre ? Que retiennent-elles de leur société d’origine et de celle québécoise ? Les questionnements relatifs à la transmission des perspectives de genre, les questionnements féministes dans le contexte familial et dans le contexte haïtien, et la socialisation dans une perspective féministe et interculturelle restent peu explorés dans la littérature. Les réflexions ayant conduit à la formulation de ma question de recherche mettent en évidence l’importance de placer les femmes au centre des dynamiques familiales. Il est à noter que la société haïtienne s’inscrit dans une dynamique matrifocale au sein du foyer, justifiant ainsi l’intérêt de comprendre l’impact du mouvement féministe à l’intérieur de ce contexte (Lasry et Frédérik, 1986 ; Labelle *et al*, 1987). L’analyse des mères revêt une importance cruciale en raison de la prédominance numérique des femmes dans l’éducation des enfants (Bastien, 1985 ; Neptune-Anglade, 1986 ; Thadal, 2019). Quelles sont les implications de cette charge de travail ainsi que les répercussions des valeurs féministes sur les rôles au sein du foyer ? Il était important pour moi de comprendre comment se structurent les dynamiques familiales en ce qui concerne les parents et les enfants à travers les valeurs féministes et traditionnelles, et comment le désir de promouvoir

l'égalité entre les hommes et les femmes influe sur ces dynamiques. Malgré les difficultés auxquelles les femmes d'origine haïtienne font face dans le contexte haïtien, il convient d'examiner l'influence de leur pays d'origine sur leur émancipation. Quelles sont les influences des luttes féministes sur la société haïtienne ? De quelle manière le mouvement féministe en Haïti influe-t-il sur la posture de ces femmes ? Comment se manifeste le processus identitaire résultant des revendications féministes ? Comment la démarche féministe des femmes haïtiennes évolue-t-elle au fil du temps et comment les valeurs égalitaires s'intériorisent-elles ?

2.2 Cadre conceptuel

À la lumière des éléments de la problématique tirés de la revue de la littérature, de mes objectifs et de ma question de recherche, deux concepts essentiels méritent d'être abordés : la socialisation et la transmission familiale. La socialisation, dans ce contexte, englobe à la fois le domaine familial et celui du genre. Quant à la transmission, elle englobe la mémoire familiale, la notion d'héritage, la transmission des valeurs féministes et le rejet de la transmission. Ces concepts seront abordés en mettant en évidence les stratégies déployées pour contrer leur effet.

2.2.1 La socialisation familiale

Plusieurs auteurs.es ont contribué à la théorisation de la socialisation dans le domaine de la sociologie. Parmi eux, Durkheim (1968), Hoggart (1970), Bourdieu (1980) et Darmon (2006) ont joué un rôle significatif. Dans ce mémoire, les sociologues Sidonie Naulin et Anne Jourdain (2019), Bernard Lahire (2015) et Muriel Darmon et François De Singly (2016) sont mobilisés pour éclairer les éléments pertinents de cette recherche sur les familles haïtiennes. Tout d'abord, la socialisation est un processus visant à intérioriser les normes et les valeurs d'une société en vue de façonner l'individu. Selon Darmon et De Singly (2016),

[l]a socialisation, c'est donc en ce sens l'ensemble des processus par lesquels l'individu est construit — on dira aussi « formé », « modelé », « façonné », « fabriqué », « conditionné » — par la société globale et locale dans laquelle il vit, processus au cours desquels l'individu acquiert — « apprend », « intériorise », « incorpore », « intègre » — des façons de faire, de penser et d'être qui sont situées socialement (Darmon et De Singly, 2016 : 6).

Le processus de socialisation comprend deux phases : la socialisation primaire et la socialisation secondaire. La socialisation primaire se déroule dans la famille et couvre la période de la naissance à l'enfance (Riutort, 2013 ; Darmon et De Singly, 2016). Quant à la socialisation secondaire, elle intervient à d'autres niveaux, tels que l'école, les pairs et les médias, tout au long de l'âge adulte (Riutort, 2013 ; Darmon et De Singly, 2016). Les interactions avec les agents sociaux ont une influence sur les individus, et ces agents sociaux sont à leur tour influencés par les normes sociales de la société. Les interactions ne se limitent pas aux individus, mais englobent également l'environnement. C'est au travers de cette interaction complexe et d'influences mutuelles que l'individu construit son identité.

La socialisation familiale s'exprime à travers les gestes du quotidien, visant à intégrer l'enfant dans le rythme de la vie familiale. En ce sens, Darmon et De Singly (2016) expliquent que « les conditions matérielles d'existence de chaque famille, les rapports au monde représentés – car eux-mêmes incorporés – par les parents ainsi que les premières expériences s'inscrivent donc en quelque sorte directement sur et dans le corps de l'enfant » (Darmon et De Singly, 2016 : 18). Chaque famille transmet au sein de son environnement familial des normes, des règles et des expériences qui correspondent à sa propre réalité. Les parents façonnent les perceptions de leurs enfants et leur inculquent les valeurs qui guideront leur vie. Comme le soulignent Ulysse (2006), Jourdain et Naulin (2011), Lahire (2015) et Décarie-Daigneault (2016), il est essentiel de s'intéresser à la famille pour comprendre comment cet environnement social forme les individus. C'est au sein de la famille que « les enfants acquièrent des manières de percevoir le monde, de l'apprécier et de se comporter qu'ils intériorisent et qu'ils incorporent » (Jourdain et Naulin, 2011 : 13). La famille joue un rôle crucial dans la transmission des conditions sociales et des expériences passées (Lahire, 2015 ; Darmon et De Singly, 2016). Il est donc essentiel de se demander comment s'opère cet « univers sociohistorique déterminé » propre aux Haïtiennes (Lahire, 2015). En comprenant l'ensemble des processus qui construit et transforme l'individu, il devient évident que l'éducation traditionnelle en Haïti « fait du garçon un roi et de la fille une servante » (Bernadin-Haldemann, 1972 : 156). Selon Darmon et De Singly (2016), l'influence ne se limite pas au couple parental, mais s'étend à la fratrie et au reste de la parenté. Les dispositions et les capitaux transmis sont considérés comme intrafamiliaux et contribuent à familiariser les individus avec leur milieu populaire (Darmon et De Singly, 2016).

Il est important de souligner qu'en contexte migratoire, comme c'est le cas pour la population de cette recherche, la socialisation familiale est altérée. En effet, les conditions sociales et matérielles du pays d'accueil modifient la structure familiale (Hohl et Normand, 1996). La migration perturbe « les schèmes familiaux et socioculturels de socialisation » propre aux familles (Hohl et Normand, 1996 : 43). Plus précisément, elle influence la manière dont les familles transmettent les valeurs familiales. Hohl et Normand (1996) ainsi que Charrette et Kabuli (2017) soulignent que le processus migratoire induit les individus dans une double socialisation. Cela signifie l'existence de deux systèmes de socialisation, résultant de la confrontation entre la culture familiale du pays d'origine et la culture sociétale du pays d'accueil. Selon Qribi et al (2010), cette « double socialisation famille/école qui implique la diversité de valeurs et de normes engendre un conflit de valeurs [et] la situation de scolarisation met en confrontation deux univers qui présentent eux-mêmes leur propre diversité, mais chacun leur propre cohérence » (Qribi et al, 2010 : 688). Cette « biculturalité » s'exprime à travers la cellule familiale et les institutions sociétales telles que celles scolaires (Hohl et Normand, 1996 ; Lagier, 2016 ; Charrette et Kakubi, 2017).

2.2.1.1 La socialisation du genre

La notion du genre est centrale à ma question de recherche, d'où l'importance de se pencher sur la manière dont il est construit et inculqué. Le genre est une construction sociale qui établit des normes contraignant les individus à adopter des comportements correspondant à leur catégorie sexuelle, homme ou femme (Clair et De Singly, 2012). À travers le processus de socialisation, les enfants apprennent « à marcher comme ci, à parler comme ça, à préférer telles couleurs, tels plats et tels partenaires sexuels, à éprouver de la peur dans telles circonstances mais pas dans telles autres, bref à toujours faire en sorte d'avoir l'air d'être ce que nous sommes supposé-e-s être "naturellement" » (Clair et De Singly, 2012 : 9). La socialisation du genre est un processus de différenciation où l'individu intériorise les comportements sexués (Darmon et De Singly, 2016). Ce modèle de comportements sexués se met en place dès la première phase de socialisation, au sein de la famille. C'est un système de conditionnement visant à intégrer l'une des identités sexuelles hétéronormatives de la société patriarcale. Ce sont à travers différentes pratiques socialisatrices, initiées par des parents que s'opèrent les différenciations sexuelles. La socialisation familiale du genre commence avant même la naissance de l'enfant (Darmon et De Singly, 2016).

Elle se manifeste dans la préparation de la chambre, l'organisation du *Gender reveal* et du *Baby shower* de l'enfant (Darmon et De Singly, 2016). Elle se reflète également dans le choix des vêtements des enfants et les stéréotypes genrés associés aux couleurs. Après la naissance, cela se traduit par l'attribution de jeux considérés comme masculins pour favoriser la mobilité, la manipulation, et le goût de l'aventure, ou féminins pour développer des intérêts liés à la maternité, aux soins et à la séduction (Darmon et De Singly, 2016). La socialisation sexuée pousse les corps féminins et masculins à s'inscrire dans une logique sociale où les femmes sont prisonnières de la sphère domestique et produisent un travail non rémunéré.

Les dispositions sexuées ou dispositions de genre, ensemble de schèmes de perception, de pensée et d'action propres à une catégorie de sexe, sont au principe de « comportements de genre » (genderisms) [...] ou, autrement dit, « d'hexis corporelles » spécifiques [...], manières particulières de considérer, de tenir, et d'exercer son corps, socialement interprétées comme « féminine » ou « masculine » (Menesson, 2004 : 70).

En d'autres mots, être une femme est en quelque sorte la somme des apprentissages (Clair et De Singly, 2012). Maintenant que nous avons une compréhension approfondie de la manière dont fonctionne la socialisation genrée, il est pertinent d'explorer comment elle s'organise en contexte haïtien.

2.2.1.2 La socialisation du genre en Haïti

Comment se déroule le processus de socialisation en Haïti à l'époque des premières vagues d'immigration, à savoir l'époque de la population de cette recherche ? Le processus de socialisation en Haïti, considérée comme une société patriarcale, repose traditionnellement sur les fonctions soi-disant biologiques spécifiques des individus (Bastien, 1985 ; Louis, 2007). En d'autres termes, le genre détermine l'identité des individus dans la société haïtienne. La socialisation genrée en Haïti implique une répartition des tâches domestiques et des soins aux enfants, réservés aux femmes en raison de leur capacité à enfanter et à allaiter (Bastien, 1985 ; Lasry et Frédérik, 1986 ; Neptune-Anglade, 1986 ; Louis, 2007). Cette proximité avec la gestation conduit à l'apprentissage de la soumission, de la docilité et de la reconnaissance statutaire du sexe (Bastien, 1985). En Haïti, les filles sont exposées dès leur plus jeune âge à la division sexuée du travail. « L'enfant construit son *identité sexuelle* [...] en même temps qu'il construit sa représentation de la division du travail entre les sexes » (Bourdieu, 1980 : 132). Les jeunes filles assimilent la configuration « traditionnelle » où la femme appartient à la sphère domestique et où les hommes haïtiens prennent les décisions

importantes (Jean-Pierre, 2014). Vers l'âge de sept ans, les jeunes filles commencent à exécuter des tâches domestiques telles que le balayage, le transport de l'eau, accompagner leur mère au marché afin d'être initiées à la négociation, au marchandage et à l'achat-vente, car une bonne épouse est vue comme ayant des qualités de commerçante (Bastien, 1985). Elles participent également au soin des enfants en raison du fameux instinct maternel (Louis, 2007). La domination masculine se manifeste dans l'apprentissage de la sexualité auprès des femmes, qui, de manière inconsciente, apprennent qu'elles doivent appartenir à la sphère domestique qui est dominée et exploitée (Jordain et Naulin, 2011). Au fil du temps, les femmes adhèrent à la masculinité hégémonique et perpétuent cette éducation. En ce qui concerne la socialisation masculine, elle renvoie à l'apprentissage de la domination et du contrôle (Bastien, 1985). Du côté des garçons, c'est un apprentissage qui est davantage physique. À la campagne par exemple, ils sont responsables de garder le bétail et de s'occuper de son approvisionnement en eau (Bastien, 1985). Vers l'âge de dix ans, dès que leur force physique le permet, « les garçons commencent à s'exercer dans le maniement de la faucille, de la machette et de la houe » (Bastien, 1985 : 84). Bastien (1985) et Louis (2007) démontrent que les parents sont généralement plus stricts avec les garçons qu'avec les filles et les règles sont inculquées aux enfants à l'aide du bâton. Lors de la puberté, une division entre les sexes s'installe à l'intérieur du foyer, les garçons dormant dans la salle de séjour et les filles avec leurs parents (Bastien, 1985). On observe que les filles restent proches de leurs parents, une proximité résultant de la sensibilisation effectuée par les parents. Dès les premières menstruations des jeunes filles, les pères leur prodiguent des conseils, les mettant en garde contre les hommes, leur enjoignant de ne pas rire en leur compagnie et de ne pas s'attarder sur le chemin la nuit tombée (Bastien, 1985). La femme est socialisée comme l'objet de désir pour les hommes (Jean-Pierre, 2014), comprenant qu'elles sont soumises à la domination masculine.

2.2.1.3 La socialisation du genre inversée

Nonobstant la socialisation genrée en Haïti, il est possible de créer une situation paradoxale à l'intérieur de celle-ci. Ce paradoxe peut être instauré à l'aide de « deux conditions : tout d'abord, les femmes, ou plutôt les filles, doivent constituer au cours de leur socialisation primaire des dispositions sexuées leur permettant d'éprouver une certaine appétence pour des activités qui ne leur étaient pas socialement destinées » (Mennesson, 2004 : 71). Ensuite, elles doivent accomplir

« un double “travail” des schèmes incorporés, permettant à la fois » la maîtrise et l’appropriation des dispositions considérées comme masculines et féminines (Mennesson, 2004: 71). Les logiques de la socialisation genrée peuvent être perturbées, créant ainsi une subversion dans les dispositions sexuées (Maslet, 2017). Les dispositions sexuées inversées facilitent l’insertion des jeunes filles dans des domaines qui leur étaient fermés, et le niveau de conversion prend de l’ampleur « en fonction des conditions de socialisation et de l’âge d’entrée dans » les sphères masculines (Mennesson, 2004 : 71). Selon l’enquête de Mennesson (2004), le processus d’altération des dispositions sexuées se concentre sur la participation des femmes à des groupes de pairs masculins à travers l’engagement corporel. L’instauration de dispositions sexuées inversées, pendant l’enfance ou l’adolescence, se fait à travers la socialisation politique des parents, marquée par des expériences prônant l’égalité du genre (Maslet, 2017). Les pratiques corporelles se manifestent, par exemple, lorsque les pères encouragent « leurs filles à essayer de nombreux sports et les encouragent à s’engager dans des modalités compétitives » perçues comme masculines (Mennesson, 2004 : 72). De plus, certaines configurations familiales favorisent la socialisation sexuée inversée et le mépris des normes genrés (Mennesson, 2004 ; Maslet, 2017), construisant ainsi des structures familiales configurées autour du refus des normes traditionnelles. Malgré la forte socialisation genrée présente dans les pays sous l’emprise du patriarcat, les femmes peuvent jouer un rôle crucial en instaurant un changement dans les conceptions du genre.

2.2.2 La transmission et la mémoire familiale

Du point de vue de la transmission, plusieurs auteurs.es ont contribué à la théorisation de celle-ci en contexte migratoire, notamment Atmane Aggoun (2003), Michèle Vatz Laaroussi (2007) et Catherine Delcroix (2009). L’exploration des questions liées à la transmission, à la mémoire et à l’héritage s’avère cruciale lorsqu’on examine le vécu des femmes haïtiennes. Selon Delcroix (2009), la transmission consiste en

[...] la capacité donnée à un sujet de disposer d’un quota de certitudes ou du moins d’informations sur ce qu’est une famille, sa famille, de telle sorte qu’il puisse articuler son propre projet fondateur, soit en continuité, soit en rupture avec la génération précédente : la transmission, c’est la transmission de la capacité de transmettre (Delcroix, 2009 : 146).

Brossier et Dorronsoro (2016) soulignent que la transmission familiale permet de transmettre du capital militant, des systèmes de valeurs et des schèmes de pensée qui sont transposables. Ce

processus instaure une relation entre les différentes générations en vue de transmettre des valeurs, des intérêts, des expériences et des connaissances (Bertaux-Wiame et Muxel, 1996 ; Aggoun, 2003 ; Fibbi, 2010). Sous-tendue par des attentes normatives, la transmission favorise une solidarité intergénérationnelle (Belkaïd et Gerraoui, 2003 ; Fibbi, 2010). Elle peut s'effectuer à travers l'oralité et l'observation afin de préserver la mémoire collective et familiale au sein des familles (Décarie-Daigneault, 2016 ; Gilles, 2017). La transmission revêt une importance particulière pour maintenir les liens avec la famille élargie (Aggoun, 2003 ; Gilles, 2017) et contribue à la construction des identités individuelles et collectives (Bertaux-Wiame et Muxel, 1996 ; Vatz Laaroussi, 2007 ; Fibbi, 2010). Les personnes âgées et les femmes jouent un rôle prépondérant dans la transmission des savoirs (Aggoun, 2003, Boucher, 2005). Ce sont les parents qui assurent la survie et la croissance de la famille à travers ces transmissions (Bertaux-Wiame et Muxel, 1996 ; Aggoun, 2003 ; Vatz Laaroussi, 2007 ; Fibbi, 2010). En acceptant cet héritage, l'individu s'engage dans un travail de négociation en mêlant comportements et valeurs (Bertaux-Wiame et Muxel, 1996 ; Vatz Laaroussi, 2007). Dans le sens où l'individu adhère aux conditions indiquées tout en ayant la possibilité de les réinterpréter à travers ses propres représentations. (Belkaïd et Gerraoui, 2003 ; Fibbi, 2010).

En ce qui a trait à la mémoire familiale, Muxel (1996) la décrit comme un ensemble de représentations, d'échanges et de relations apportées par des acteurs situés dans un espace et un temps donné. Plusieurs d'auteurs.es, tels que Muxel (1996), Lemieux et Gagnon (2007), Delage (2013) et Baret et Gilbert (2017) décrivent la mémoire familiale comme un récit familial transposé dans les représentations, les discours, les rituels et les pratiques, enrichissant les expériences et se transmettant de génération en génération. Les acteurs portant et transmettant le « patrimoine familial » sont souvent ceux qui connaissent la parentalité (Baret et Gilbert, 2017). La mémoire est « ancrée dans le souvenir de décors, d'images, de sensations peut rester du domaine de l'expérience intime, privée de celui qui se souvient, mais elle peut aussi participer à des dynamiques collectives qui touchent la famille tout entière » (Vatz Laaroussi, 2008 : 2). Les souvenirs et expériences partagés jouent un rôle important dans la construction et la reconstruction de l'identité individuelle (Vatz Laaroussi, 2008). Le processus d'éducation psychique et sociale déploie une mémoire familiale en fonction de l'histoire individuelle de chaque membre (Baret et Gilbert, 2017). Vatz Laaroussi (2008) et Anne Muxel (1996) ajoutent que la transmission des références sociohistoriques de la famille n'a pas un effet déterministe sur l'individu, car celui-ci fait preuve

de réflexivité en ayant un regard distancié et critique. La mémoire familiale fournit un bagage pouvant favoriser la résilience et le développement de soi, tout en permettant la formation d'une cohésion et d'un sentiment d'appartenance au sein de la famille (Vatz Laaroussi, 2008).

Notons qu'en contexte migratoire, la transmission revêt la forme de projets visant à orienter les identifications futures des enfants (Meintel et Le Gall, 2009). « Les stratégies que ces parents mettent en œuvre visent principalement à appuyer les appartenances » au pays d'origine (Meintel et Kahn, 2005 : 137). Selon Meintel et Le Gall (2009), l'objectif des parents est de transmettre des référents et des ressources culturelles. En contexte migratoire, l'identité ethnique des enfants migrants devient centrale pour les parents afin de préserver l'héritage culturel. L'histoire migratoire des parents fait partie de la mémoire familiale transmise aux enfants. La migration soulève des composantes importantes transmissibles sur la vision du monde à leurs enfants. « [L]'échange leur permet d'engager leurs enfants dans des pratiques familiales qui les introduisent aux relations de parenté et qui leur donnent une place, symbolique ou réelle, dans le système familial global » (Fogel, 2007 : 513). La transmission en situation migratoire demande de la détermination, car l'enfant grandit entre deux mondes (Rezzoug et Moro, 2011). Les altérations et les recompositions familiales impactent directement la transmission de l'histoire migratoire familiale (Lagier, 2016).

2.2.2.1 L'héritage

Selon Bernard Lahire (2010), l'héritage accompagne toujours la transmission. Tout d'abord, l'héritage, aussi appelé capital, est un facteur contribuant au maintien des hiérarchisations sociales des femmes (Jordain et Naulin, 2011). On entend par héritage ou capital social « l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'interreconnaissance » (Jordain et Naulin, 2011 : 13). Ce capital culturel, à l'état incorporé, sous forme de disposition, de savoirs et de savoir-faire constitutifs d'un habitus, a la possibilité de « produire le comportement correspondant à ce qui est attendu d'eux par le contexte social » (Jordain et Naulin, 2011 : 9). « [L]es phénomènes d'héritage contribuent à faire de chaque nouveau-né un être inégalement doté et saisi d'emblée par les propriétés de son milieu social-familial » (Lahire, 2010 : 209). Ensuite, la transmission implique des schèmes qui se forment et qui se transforment dans la dialectique entre les dispositions structurées et structurantes (Bourdieu, 1980). Ils sont renforcés

par les actions et les discours produits selon ces mêmes schèmes (Bourdieu, 1980). Ces structures structurantes sont des « principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations » qui sont objectivement adaptées (Bourdieu, 1980 : 88). En se référant à la culture d'origine, il est possible de déceler « les déterminations sociales [qui sont] attachées à une position déterminée dans l'espace social [et qui] tendent à façonner, à travers le rapport au corps propre, les dispositions constitutives de l'identité sexuelle » (Bourdieu, 1980 : 120). Bernard Lahire (2015), met en avant que l'habitus assure sa propre défense en rejetant les informations qui pourraient remettre en question certains apprentissages. Il est important de souligner que l'habitus varie selon les conditions d'existence et de la trajectoire sociale (Jordain et Naulin, 2019). L'habitus représente le passé qui survit dans l'actualité et qui essaye de se perpétuer dans l'avenir à travers des pratiques individuelles et collectives (Bourdieu, 1980).

2.2.2.2 La transmission familiale du féminisme

La transmission ne se limite pas au contexte familial ; elle peut également revêtir une dimension politique, comme l'aborde principalement la thèse de Camille Masclet (2017). La transmission du féminisme au sein de la famille devient ainsi un héritage politique transmis aux enfants par le biais d'une carrière militante (Masclet, 2017). Cette implication militante introduit des pratiques et des processus au sein de la sphère familiale. Les méthodes de transmission peuvent utiliser des objets en tant que « passeurs de mémoire » destinés aux enfants pour véhiculer des idéologies (Bertaux-Wiame et Muxel, 1996 ; Masclet, 2017). La transmission familiale se manifeste à travers « l'engagement féministe [soutenu] par des dispositifs, activités et pratiques en vigueur dans les mouvements (échanges, lectures et réflexions) » (Masclet, 2017 : 469). Les discours et les échanges imprégnés d'une perspective féministe favorisent la sensibilisation au genre et encouragent une remise en question de la part des enfants. De nombreuses femmes féministes ont « acheté et lu à leurs enfants de la littérature non sexiste, à l'opposé des albums enfantins qui contribuent à “élaborer le genre” en “induisant hiérarchisation des sexes et différenciation subtile des rôles” » (Masclet, 2017 : 597). Le mouvement féministe est perçu comme un lieu d'apprentissage, à travers la stimulation intellectuelle et de nouveaux savoirs, qui permet de s'opposer à l'éducation traditionnelle reçue au sein de la famille (Masclet, 2017). Les pratiques éducatives visant à atténuer la différenciation sexuée se perçoivent dans les choix de

vêtements, de jouets et des loisirs (Masclat, 2017). De plus, elles consistent à éviter la sexualisation des petites filles et à enseigner des moyens de s'affirmer et de se défendre et, du côté des garçons, à contrer l'apprentissage de la virilité et de la domination (Masclat, 2017). La participation des enfants aux tâches domestiques est une pratique courante au sein des familles féministes, contribuant à contrer la division sexuée du travail et à élever les enfants dans une perspective égalitaire, en particulier chez les garçons (Masclat, 2017).

2.2.2.3 La crise de la transmission familiale

Dans le cadre de cette recherche, j'examine également la rupture de la transmission familiale, mettant en lumière le refus de la transmission dans les domaines de l'éducation et de la psychologie. Pour aborder ce rejet, j'adopte le concept de la « crise de la transmission » proposé par Stéphane Bonnéry (2006), afin de comprendre comment se construit la posture féministe chez les mères haïtiennes. Pour ce faire, je mobilise la première définition de la « crise » qui « désigne une crise entre générations [où] les jeunes rejetteraient tout ou partie du “patrimoine” culturel que les aînés voudraient transmettre [...] » (Bonnéry, 2006 : 75). L'idée sous-jacente est que le rejet des apprentissages résulte d'une construction et d'une acquisition non réalisée (Bonnéry, 2006). La crise de la transmission s'applique à la vie scolaire et familiale, mais dans cette recherche, je me concentre exclusivement sur la dimension familiale.

Les manières de faire peuvent être parfois l'objet d'un rejet au moment de la prise d'indépendance. Ce rejet exprimé est, dans les faits, souvent partiel et ne concerne que quelques pratiques. Comme le note Kaufmann (1992) pour les pratiques du linge, il s'agit dans la plupart des cas, d'un rejet du modèle domestique qui incombe à la mère, donc au genre féminin, plus que d'un rejet des pratiques elles-mêmes. Lorsqu'il est énoncé, le rejet est présenté par la fille comme un élément du processus d'autonomisation (Ladwein et al, 2009 : 4).

La crise de la transmission peut se manifester par le rejet du modèle domestique opprimant le genre féminin, une forme de rupture générationnelle. « [C]ertaines filles développent des stratégies de dichotomie intérieur/extérieur et de “bricolage culturel” qui prennent des formes très diverses selon l'attitude des familles, et adoptent la stratégie d'alternance des conduites face au “noyau dur” de la culture » (Mohamed, 2000 : 81). Les familles connaissent une sorte de mutation. « La famille se préoccupe moins de transmettre les contraintes imposées par la vie sociale, sous couvert de vouloir favoriser l'épanouissement de l'enfant. La transmission de la croyance, des normes léguées par la tradition, et les appartenances aux institutions semblent disparaître » (Blais et al, 2014 : 3). Selon

Lemaire (2003), il n'est pas toujours facile de refuser les valeurs traditionnelles des parents sans entrer en contestation avec eux. Ce sont des valeurs que les enfants ne veulent pas partager sans pour autant « vouloir se désolidariser [des] parents qu'il perçoit comme opprimés et qu'il continue d'aimer alors qu'il ne comprend plus leur attitude » (Lemaire, 2003 : 49). Selon la théorie freudienne, l'adolescence est un moment clé propice à un changement radical et à une remise en cause du « lien de sujétion » des figures parentales (Benoit, 2017). C'est une période où l'individu remet en question le pouvoir et l'autorité des parents, en tenant compte de l'évolution sociale, politique et culturelle qui agit autour d'eux.

Chapitre III — Méthodologie

*« Makak pa janm lage on branch bwa toutotan
li pa jwenn on lòt branch poul kenbe »
- Manman 'm*

Dans ce chapitre, j'aborderai les choix méthodologiques qui ont été privilégiés. Pour commencer, je préciserai l'approche épistémologique qui a guidé mes réflexions. Ensuite, je présenterai les étapes qui ont jalonné mon terrain. J'enchaînerai sur les méthodes de recrutement et sur la collecte de données. Enfin, j'aborderai les limites et les enjeux rencontrés au cours de cette recherche.

3.1 Mon approche épistémologique

À la lumière de ce qui précède, cette recherche vise à identifier ce que les mères haïtiennes transmettent à leurs filles en matière de rapports de genre et à mettre en lumière les expériences, les représentations et les valeurs familiales des mères haïtiennes. Mon objectif est de mieux comprendre les dynamiques de genre au sein des familles haïtiennes, documentant la perception des mères sur le modèle familial et l'éducation haïtienne. En étant personnellement concernée par mon sujet d'étude, j'offre une sensibilisation au « soi » en tant que source riche d'apprentissages (Rondeau, 2022) et contribue à la construction d'un nouveau récit qui reflète la culture haïtienne. Cette proximité avec mon sujet d'étude renforce ma propre identité en me poussant à adopter un regard critique sur moi-même (Spry, 2001). Ayant grandi dans la culture haïtienne, j'ai observé le rôle prépondérant des femmes dans la gestion du foyer familial et leur relégation fréquente au second plan. C'est cette réalité que je souhaite explorer à travers mon mémoire. En particulier, je me réfère à l'éducation que ma mère m'a prodiguée pour asseoir mes réflexions sur la posture féministe des mères haïtiennes et de sa transmission, en examinant les pratiques et les discours favorisant une égalité entre les genres. Cette égalité se manifestait, d'une part, dans la répartition des tâches domestiques entre mon frère et moi et, d'autre part, dans l'importance de ne pas laisser un homme définir notre identité.

3.2 Recrutement des participantes

Les critères retenus pour le recrutement sont les suivants :

- ✓ Avoir plus de 18 ans
- ✓ Résider dans la région métropolitaine de Montréal
- ✓ S'identifier en tant que femme
- ✓ Avoir grandi en Haïti
- ✓ Être mère d'au moins une fille.

J'ai eu recours à plusieurs stratégies de recrutement. Dans un premier temps, j'ai sollicité la collaboration d'organismes communautaires travaillant avec la diaspora haïtienne en leur demandant de relayer mon message auprès de leurs membres. Des affiches ont été aussi placées dans les organismes communautaires (voir Annexe C). Les participantes potentielles ont reçu une invitation de la part d'un contact de l'organisme communautaire, préservant ainsi leurs coordonnées jusqu'à ce qu'elles expriment leur consentement. Seules les personnes intéressées à la recherche ont pris contact avec moi. Dans un second temps, j'ai diffusé une annonce sur Facebook, préalablement approuvée par l'administrateur d'un groupe privé. Les personnes intéressées pouvaient me contacter par courriel ou téléphone pour obtenir plus d'informations. Mes coordonnées personnelles (courriel et téléphone) étaient disponibles dans les annonces et les courriels. Il est important de noter que tous les détails de l'étude ont été divulgués lors des prises de contact, permettant ainsi de déterminer l'admissibilité des participantes potentielles. Une fois les critères de sélection validés, une date d'entretien a été fixée, et le formulaire de consentement (voir Annexe B) a été envoyé avant la rencontre. La signature du formulaire de consentement a eu lieu au début de l'entretien, après une explication détaillée des termes de participation. Les participantes ont été encouragées à poser des questions sur le formulaire de consentement et la recherche en général.

Pour entrer en contact avec les organismes communautaires haïtiens, j'ai utilisé une approche combinant courriels et appels téléphoniques pour joindre les responsables. Mes communications ont inclus le centre communautaire multiethnique de Montréal-Nord, la maison d'Haïti, le Centre communautaire Na Rive, la perle Retrouvée, le Centre International de Documentation et d'Informations Haïtienne Caraïbienne et Afro-Canadienne et le Bureau communautaire de la communauté haïtienne de Montréal. Malheureusement, seuls La Maison

d'Haïti, La Perle Retrouvée et le CIDIHCA ont répondu à mes sollicitations. Il est intéressant de noter que parmi les répondantes, plusieurs étaient déjà familières avec la participation à des recherches. J'ai recruté certaines participantes potentielles par le biais de La Perle Retrouvée et du CIDIHCA. Fondée en 1997, la Perle retrouvée est un centre qui offre plusieurs activités visant à contrer l'isolement des personnes âgées d'origine haïtienne. Il s'assure de promouvoir la culture haïtienne afin de maintenir un lien avec leur racine et propose des repas abordables à partager. Fondé en 1983, le Centre International de Documentation et de l'Information Haïtienne, Caraïbienne et Afro-canadienne fournit une documentation sur Haïti et sur la diaspora africaine. Il fait la promotion de la communauté noire du Canada à travers des conférences, des animations et des expositions.

Par la suite, j'ai mobilisé mon réseau au sein de la communauté haïtienne pour identifier des répondantes. Dans ce processus de recrutement, il était nécessaire d'avoir un contact intermédiaire pour garantir l'anonymat. La méthode « boule de neige » a été utilisée parce qu'elle est très efficace dans ce genre de communauté. À la fin des entretiens, j'ai systématiquement demandé si elles connaissaient des femmes, dans leur entourage, susceptibles d'être intéressées à participer à ma recherche. J'ai limité le nombre de personnes recommandées par source à deux pour stratifier mon échantillon. Cette méthode m'a permis de recruter mes dernières participantes. Pour assurer leur confort et éviter toute exposition publique ou risque potentiel, elles ont eu la possibilité de choisir des lieux privés ou confidentiels pour les entretiens. Par conséquent, j'ai été ouverte à la possibilité de mener des entretiens sur des plateformes virtuelles ou par téléphone. La majorité des participantes (8 sur 9) ont préféré réaliser l'entrevue à leur domicile.

3.3 Profil des participantes

Mon échantillon est constitué de neuf femmes d'origine haïtienne, âgées entre 35 à 83 ans. La collecte des données s'est déroulée de septembre 2022 à novembre 2022. Afin de garantir la confidentialité de ces femmes, j'ai attribué des pseudonymes. Les neuf pseudonymes que j'utiliserai sont : Michelle, Mikaella, Nakysa, Malika, Marie, Séphora, Shaina, Micheline et Alya. Ces noms ont été choisis au hasard afin de préserver leur anonymat et ne sont en aucun cas liés à leur identité.

Cinq femmes de mon étude sont arrivées au Québec dans la vingtaine (5/9), trois dans la trentaine (3/9) et une dans la quarantaine (1/9). Leur âge à l'arrivée au Canada varie en 22 ans et 43 ans. La période migratoire s'étend des années 60-70 pour quatre répondantes (4/9) aux années 90 pour deux répondantes (2/9). Deux des répondantes ont immigré dans le cadre du programme de parrainage à la suite du séisme de 2010 (2/9). Une répondante est arrivée en dehors des grandes périodes migratoires (1/9). Dès leur arrivée, elles se sont toutes installées dans la région du grand Montréal. Pour celles ayant immigré dans les années 70, le motif de leur départ est lié à la dictature des Duvalier. Selon le discours des répondantes, la situation était dangereuse à cause des Tontons Macoutes. Les atrocités subies par la population sous le régime duvaliériste et les représailles potentielles pour ceux travaillant pour le régime rendaient la vie sous ce climat autoritariste insoutenable. Pour d'autres, l'instabilité politique, l'insécurité et les problèmes économiques du pays sont la cause de leur départ. Pour ces répondantes, il n'est pas sécuritaire de vivre dans le pays et les occasions se font rares. Il était insupportable pour certaines de se réveiller pour aller travailler et d'être bloquées par des barricades et des pneus en feu, de devoir se cacher pendant une semaine sans avoir accès à de l'eau, et de vivre sans savoir quand le pays sera en feu et pris d'assaut par des hommes armés. Par ailleurs, pour huit femmes sur neuf, l'immigration était une solution temporaire, une manière de se scolariser et de ramasser du capital afin de reconstruire Haïti. Cependant, l'état actuel du pays a contrecarré leurs plans, allant même jusqu'à dire qu'elles n'ont plus de pays.

Les femmes de mon échantillon ont bénéficié d'une assistance dans la recherche de logement et d'emploi. La majorité des répondantes ont été soutenues par un membre de la famille déjà établi sur le territoire québécois (7/9). Deux Haïtiennes ont obtenu de l'aide de la part d'organismes communautaires haïtiens et religieux (2/9). Les premiers emplois de ces femmes étaient souvent dans le secteur manufacturier ou en tant que préposées aux bénéficiaires. Moins de la moitié de mon échantillon a fait reconnaître le diplôme obtenu en Haïti (4/9). Trois femmes ont leur diplôme secondaire (3/9), parmi lesquelles, deux ont entrepris des études universitaires, mais ne les ont pas achevées en raison d'une grossesse. Une femme détient un diplôme professionnel (1/9). Deux femmes ont un diplôme collégial (2/9) et trois femmes ont un diplôme universitaire (3/9). Il est intéressant de souligner que toutes les participantes ont exercé une profession ou une carrière dans le domaine de la santé.

La majorité des participants (7/9) ont contracté des mariages, parmi lesquels deux ont abouti à un divorce (2/9), tandis qu'une autre, veuve, s'est remariée (1/9). Les motifs des divorces incluent l'infidélité d'un conjoint et les problèmes d'alcool de l'autre. Deux participantes, bien qu'ayant eu des partenaires, n'ont jamais contracté de mariage (2/9). Dans le contexte migratoire, les unions matrimoniales ont été soumises à l'influence des changements sociétaux. La dynamique de la vie familiale s'est réorientée, avec les femmes perdant le soutien de la famille élargie, particulièrement en ce qui concerne la prise en charge des enfants. Cette réalité a eu pour conséquence de contraindre certaines répondantes à faire face difficilement à cette charge importante, tandis que d'autres ont vu les hommes s'impliquer davantage dans les responsabilités liées aux soins des enfants et aux tâches ménagères. L'immigration a engendré des changements positifs dans la répartition des tâches pour trois des six répondantes qui étaient mariées avant l'émigration, tandis que les trois autres ont dû assumer seules les charges conséquentes.

Tableau 4. – Tableau récapitulatif des profils des répondantes

	Marie	Shaina	Micheline	Séphora	Malika	Nakysa	Mikaella	Alya	Michelle
âge	75 ans	75 ans	83 ans	51 ans	75 ans	39 ans	52 ans	35 ans	73 ans
Statut matrimonial	Divorcée	Célibataire	Célibataire	Mariée	Mariée	Mariée	Mariée	Mariée	Divorcée
Installation au QC	1969	1969	1972	2010	1972	2011	1993	2019	1992
Ville natale	Gros-Morne	Jacmel	Pilate	Port-au-Prince	Port-au-Prince	Port-au-Prince	Ennery	Des Cayes	Pétion-Ville
Nb d'enfants	3	1	2	1	2	3	5	2	2
Nb de filles	2	1	2	1	2	2	3	1	1
Nb de garçons	1	0	0	0	0	1	2	1	1
Profession du père	Paysan	Avocat	Enseignant	Milicien VNS	Journalier	Commerçant	Ébéniste	N/A	Paysans
Profession de la mère	Couturière	Commerçante	Couturière	Couturière et propriétaire	Servante	Commerçante	Commerçante	Couturière et Commerçante	Paysanne
Niveau d'étude	Secondaire/ universitaire non complété	Universitaire	Collégiale	Professionnelle	Universitaire	Universitaire	Secondaire	Secondaire/ Universitaire non complété	Collégiale
Domaine professionnel	Défense des droits	Santé (Infirmière)	Santé (Gérontologie)	Santé (Infirmière)	Santé (Infirmière)	Travail social	Santé (Préposé)	Secrétariat	Santé (Infirmière)

3.4 La collecte des données

En raison de la nature exploratoire de ma recherche, j'ai décidé de limiter mon terrain à la grande région de Montréal où réside 57,6 % de la population féminine haïtienne (MIFI, 2019). Optant pour un échantillon réduit de participantes, j'ai pu me concentrer sur des entretiens

approfondis. J'ai ainsi mené des entretiens semi-directifs avec neuf femmes d'origine haïtienne vivant dans le grand Montréal. Selon Savoie-Zajc (2009),

[l]'entrevue semi-dirigée consiste en une interaction verbale animée de façon souple par le chercheur. Celui-ci se laissera guider par le rythme et le contenu unique de l'échange dans le but d'aborder, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes généraux qu'il souhaite explorer avec le participant à la recherche. Grâce à cette interaction, une compréhension riche du phénomène à l'étude sera construite conjointement avec l'interviewé (Savoie-Zajc, 2009 : 340).

Cette forme d'interaction s'est avérée fructueuse dans le cadre de cette recherche. Chaque entretien a été réalisé une seule fois, dans un lieu choisi par la personne interviewée, que ce soit un lieu commun ou son lieu de résidence, avec une durée d'environ 70 à 143 minutes. Huit participantes sur neuf ont préféré effectuer l'entrevue à leur domicile, privilégiant des lieux plus intimes et personnels afin d'être plus confortables. Grâce à ma flexibilité, j'ai pu faciliter les rencontres avec les répondantes et établir une relation de confiance avec elles. Une participante (1/9) a expressément souhaité que l'entretien se déroule à la Perle retrouvée, un lieu plus neutre, pour créer un environnement familier avec le centre.

La méthode de collecte de données s'articule autour du principe de récit de vie. En effet, les entretiens sont structurés autour des moments charnières de la vie des individus, tels que l'enfance, la migration et la vie d'adulte. L'objectif est de mettre en lumière la diversité des expériences vécues et de susciter des réponses détaillées des répondantes. Cela me permet de saisir les moments cruciaux de leur vie ayant forgé la pensée féministe de ces mères haïtiennes. Les discours recueillis dans ce type d'entretien permettent d'avoir un riche contenu, permettant aux participantes de raconter leur histoire de vie à leur manière. Ils permettent d'explorer les conditions matérielles d'existence, sociales, économiques, politiques et culturelles des Haïtiennes. Pour les femmes plus âgées, le récit de vie peut présenter des défis liés à la mémoire et à la chronologie des événements. Afin de prévenir toute omission d'informations, l'utilisation d'un guide d'entretien a été privilégiée. Ce type d'entretien permet de stimuler les réflexions et les prises de conscience (Savoie-Zajc, 2009). J'ai inclus des questions semi-directives pour orienter l'entretien autour des thèmes de ma recherche et pour éviter que les participantes s'égarer dans leur récit. Il était pertinent d'utiliser un guide afin d'uniformiser l'ensemble de mes entretiens et sonder les participantes sur des éléments importants non anticipés. Mon guide d'entretien suit trois axes en fonction de l'espace-temps : la vie en Haïti, le parcours migratoire et l'arrivée et la vie à Montréal (voir Annexe A). Dans un premier temps, je m'intéresse au parcours familial, scolaire et

professionnel au pays d'origine. Ensuite, j'accorde une importance particulière au parcours migratoire afin de comprendre les raisons du départ. Puis, au parcours familial, scolaire et professionnel dans le pays d'accueil. Le premier axe comprend une série de questions sur les relations conjugales des parents, la relation avec les parents, et les conditions de vie à l'école et à la maison de ces jeunes filles haïtiennes. Le deuxième axe comprend des questions sur le processus d'immigration et l'intégration en pays d'accueil. Le troisième axe regroupe des questions sur leur conjugalité et l'éducation de leur enfant.

3.5 Traitement des données

Les enregistrements audios des entretiens, présentant un mélange de français et de créole, ont été traduits et retranscrits sous forme de verbatims sur un ordinateur. Ce processus de retranscription, entamé simultanément à la collecte des données, offre ainsi l'occasion d'une autocritique continue de mes performances en tant qu'intervieweuse et permet des ajustements progressifs. Cette démarche englobe des aspects tels que les intonations, le débit de voix, la posture du corps et les mouvements de main visant à garantir une appréhension complète des expériences des Haïtiennes. Une relecture a été nécessaire pour assimiler les discours de chaque répondante et d'intégrer les notes prises lors des entretiens. Chaque retranscription a été analysée sur papier, permettant une prise de conscience approfondie de chaque récit. Cela a permis de déceler la narration et d'identifier les points à explorer. Ensuite, j'ai procédé à une analyse thématique transversale afin de mettre en évidence des récurrences et des logiques semblables (Bardin, 1977). Cette analyse, basée sur des comparaisons, a facilité la mise en évidence des similitudes et des différences. Ce découpage méthodique a permis de regrouper les ressemblances et d'avoir ainsi plus de précisions sur les éléments de réponse. J'ai tenté de faire dégager les thèmes récurrents à travers tous les entretiens auprès des participantes en utilisant un codage de couleur. Tout au long du codage, j'ai dégagé les extraits directement en lien avec ma question de recherche. L'application de mon approche méthodologique a permis de mettre en lumière les éléments susceptibles de répondre à ma question de recherche.

3.6 Les limites

Avant de rentrer dans le vif des données, les données qualitatives viennent avec plusieurs considérations éthiques et limitations. Le caractère intrusif de la recherche qualitative, mon immersion dans la vie privée des participantes, a entraîné des réticences quant à la révélation d'éléments peu flatteurs de leur vie. Pour pallier cette difficulté, les répondantes ont été informées, dès le contact initial, avant et pendant l'entretien, qu'elles pouvaient interrompre l'entretien à tout moment et qu'elles seront orientées vers des ressources d'aide si elles le souhaitent. Malgré ces interventions, le caractère intrusif de la recherche qualitative a parfois généré une hésitation auprès des participantes, conduisant certaines participantes à se désister à la dernière minute, souvent en raison de l'inconfort lié au partage de leur vie privée ou à l'emplacement de l'entrevue. Certaines participantes n'étaient pas à l'aise de m'inviter chez elles et n'avaient pas la volonté ou la force de se déplacer dans un endroit public. Ensuite, il est important de souligner que certaines limites sont liées aux oublis et aux défauts de mémoire. En effet, il était parfois difficile pour les répondantes de se rappeler de manière précise des événements.

J'ai été confrontée à des limites lors du recrutement. Initialement, les critères exigeaient que les participantes aient vécu en Haïti au moins jusqu'au début de leur vie adulte, correspondant à la vingtaine, et qu'elles soient mères d'au moins deux filles ayant un écart d'âge de cinq ans minimum. Cependant, après une discussion avec le responsable du CIDIHCA et ma directrice de recherche, les critères m'ont paru trop stricts. Plusieurs femmes correspondaient aux autres critères, mais se retrouvaient exclues par celles-ci. En accord avec ma directrice de recherche, des ajustements ont été apportés pour accueillir un éventail plus large de participantes intéressées.

Chapitre IV — Analyse des entretiens

« *Kimbe la pa lagué* »

- *Manman'm*

Les mères haïtiennes transmettent simultanément ce qu'elles sont, ce qu'elles font et ce qu'elles disent explicitement à leurs filles. Ce qu'elles « sont » renvoie au modèle qu'elles incarnent aux yeux de leurs filles, modèle façonné par leurs expériences de vie depuis l'enfance, les modèles parentaux auxquels elles ont elles-mêmes été exposées, et les positions qu'elles ont adoptées par rapport à ces modèles. Ce qu'elles « font » renvoie à leurs pratiques concrètes au quotidien, notamment en ce qui concerne le partage des tâches et la négociation des rôles respectifs avec leurs partenaires masculins. Leurs filles sont témoins de ces pratiques. Et enfin, ce que ces mères « disent » se rapporte aux conseils et recommandations qu'elles adressent explicitement à leurs filles. Comme le révèle l'analyse des entretiens, ces trois modalités de transmission interagissent en permanence.

L'analyse de ce corpus met en évidence quatre éléments centraux dans la construction du positionnement féministe des mères d'origine haïtienne et dans ce qui en est transmis à leurs filles de diverses manières. Le premier élément est le rejet du modèle éducationnel en Haïti. Ce rejet se divise en deux points, à savoir le rejet de la dynamique conjugale des parents et le rejet du traitement différencié entre les petites filles et les petits garçons. Le deuxième élément est la présence de figures féministes dans le parcours de ces mères. Le troisième élément est l'importance de la solidarité féminine au sein des familles haïtiennes. Le quatrième élément, enfin, est l'intégration de cette posture revendicatrice dans le quotidien.

4.1 Le rejet des modèles reçus

Cette section fait référence, d'une part, à la manière dont les femmes sont représentées dans les discours entourant la dynamique conjugale et, d'autre part, à la manière dont le processus de socialisation est influencé par cette représentation des femmes. Les fonctions soi-disant

biologiques des femmes font l'objet de débat lorsqu'il est question de parentalité et de la division des tâches. Les propos qui vont suivre démontrent comment le patriarcat tente de façonner la femme à son image en la réduisant aux responsabilités domestiques. La remise en question de la domination masculine justifie ainsi le recours à différentes stratégies pour s'en affranchir. La dynamique conjugale et les traitements différenciés selon le genre au sein des familles d'origine haïtienne poussent la plupart des répondantes à vouloir contrer les inégalités du genre. J'examinerai les effets que cela a eus sur leur manière d'élever leurs enfants.

4.1.1 Rejet de la dynamique conjugale des parents

Cette section aborde les dynamiques conjugales auxquelles sont exposées les répondantes à travers leurs parents. Il est possible de comprendre ces dynamiques en examinant la répartition des tâches, les prises de décision, la gestion de l'argent, le respect mutuel entre les conjoints, et la sexualité (Jean-Pierre, 2014). C'est à travers ces différents aspects que l'on peut déceler le type de rapport homme/femme qui structure la vie conjugale. Ces modèles de la vie conjugale influenceront la manière dont les mères interrogées perçoivent le monde. Ils façonneront leurs propres attentes de la vie conjugale, leur rapport aux hommes et à la société en général. Les entretiens mettent en évidence le modèle auquel a été exposé l'ensemble des répondantes, à savoir celui d'une hiérarchie légitimée entre les hommes et les femmes, soutenue par la religion et par le patriarcat.

4.1.1.1 La dynamique conjugale à laquelle sont exposées les femmes

En grandissant, les mères interrogées ont été confrontées à une relation dichotomique de type dominant/dominé. Elles ont été témoins de la domination masculine subie par leur mère au sein de leur relation avec leur mari/conjoint. Les répondantes ont été spectatrices d'une dynamique où leur père/figure paternelle exerçait sa domination en infériorisant, soumettant et dominant leur femme en Haïti. C'est la réalité qu'ont vécue Nakysa et Séphora en grandissant en Haïti.

Nakysa : « Pas tout à fait parce que la génération de mes parents (moment de réflexion) c'était comme si que l'homme se considérait supérieur. Supérieur (moment de réflexion), il prenait les décisions. Il y avait toujours une hiérarchie. Ça se pouvait qu'ils se disputent. Il n'y avait pas toujours une ambiance favorable » (Nakysa, 39 ans, mariée, au Québec depuis 2011).

Séphora : « En Haïti, je peux dire qu'autrefois, les femmes étaient des femmes soumises à leurs maris. Il n'y avait pas de relation d'ami entre eux » (*Séphora, 51 ans, mariée, au Québec depuis 2010*).

Nakysa, Séphora et d'autres répondantes ont décrit la génération de leur parent comme étant celle d'une époque où les hommes se considéraient supérieurs aux femmes et où les femmes étaient entièrement soumises aux hommes. Le terme soumission est souvent utilisé pour décrire la relation entre les femmes et les hommes haïtiens. La soumission « renvoie à la résignation ou à l'acceptation de la catégorisation de sexe et à une adhésion aux stéréotypes sexuels et sexistes qui indiquent la "direction" à donner à l'identité » (Bouchard, St-Amant et Tondreau, 1996). L'assujettissement des mères des répondantes se manifestait par une absence de pouvoir. L'« instinct maternel », attribué aux femmes en raison de leur proximité à la gestation, les ont placées dans une position de soumission et de passivité où les hommes avaient le pouvoir de les contrôler. Les capacités reproductives et la maternité sont invoquées pour justifier le statut d'infériorité des mères des répondantes, selon lesquelles elles devaient être « subordinated, controlled, and manipulated in the service of "cultures" ends » (Rosaldo et Lamphere, 1974 : 9). Ce déterminisme biologique et religieux est très présent dans les dynamiques familiales haïtiennes et a engendré l'invisibilisation et l'infériorisation des Haïtiennes. Cette croyance en la supériorité des hommes a placé les mères des répondantes, d'une part, dans une relation dépourvue d'affection et, d'autre part, dans une relation conflictuelle. Cette hiérarchie entre les hommes et les femmes a généré un quotidien rempli de conflits, car les mères des répondantes n'adhéraient pas totalement à cette logique des choses. En étant exposées à cette hiérarchie, les femmes interrogées ont compris que leurs mères étaient confinées dans un rôle de subalterne.

Les répondantes ont été confrontées à un rapport homme/femme qui s'inscrit dans une logique dichotomique au sein de la division du travail. Cette division sexuée du travail attribuait à leurs pères la responsabilité de la sphère économique et politique, tandis que leurs mères étaient assignées à la sphère domestique en raison de leurs capacités reproductives. Plusieurs mères interrogées ont appartenu à des familles caractérisées par une configuration « traditionnelle » des rôles. Ce rapport de pouvoir entre les genres renvoyait à une logique naturaliste. Le discours des répondantes s'inscrit dans cette logique, en particulier celui de Malika, Michelle, Shaina, Marie et

Séphora lorsqu'elles vivaient en Haïti. Les pères/figures paternelles se préoccupaient uniquement de rapporter de l'argent et se détachaient des responsabilités au sein du foyer.

Malika: « Il faisait que rapporter l'argent. Il ne faisait pas de tâches à la maison. Les hommes en Haïti là, ce n'est pas comme ici. Ici, les hommes mettent la main à la pâte. Là-bas, les hommes sont les chefs du foyer, il va travailler, il va chercher de l'argent » (Malika, 75, mariée, au Québec depuis 1972)

Michelle : « Mon beau-père apportait juste de l'argent dans la maison, mais ce n'est pas lui qui prenait soin des enfants. C'est ma mère qui faisait tout ! Qui faisait à manger et qui faisait l'entretien de la maison. Moi, j'étais l'aîné, je donnais aussi un coup de main. J'avais cinq ans de différence avec mon frère qui est venu après moi. Je participais beaucoup dans les tâches de la maison » (Michelle, 73 ans, célibataire, au Québec depuis 1992).

Shaina: « Son mari ne travaillait pas dans la maison naturellement, comme la plupart des maris haïtiens. Son mari allait travailler. Il avait son travail dans une usine de café. Il était teneur de livres, ici on dirait comptable. Quand il revenait à la maison, il surveillait les devoirs de tout le monde (En parlant du mari de l'amie de sa mère avec qui elle habitait) » (Shaina, 75, célibataire, au Québec depuis 1969).

Marie : « Le rôle de la mère était de s'occuper des enfants. Ma mère était couturière. Elle s'occupait de la maison. Ma mère a toujours eu une bonne, une protégée et un garçon de cour. On avait tout ça et moi, j'arrive ici comme domestique toute seule » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).

Séphora : « Son rôle dans la maison, lorsqu'il rentre, il demande si tout est beau et c'est tout (en parlant de son père) » (Séphora, 51 ans, mariée, au Québec depuis 2010).

Le discours de ces cinq répondantes témoigne que leurs mères étaient confinées dans la sphère privée et réduites à être des instruments de reproduction en Haïti. Ces discours ont mis en lumière l'appropriation et l'exploitation des femmes par les hommes dans la sphère reproductive (Guillaumin, 1978). Les hommes s'emparent du temps des femmes en leur attribuant la charge de l'entretien de la maison et des soins familiaux (Guillaumin, 1978). Notons que l'exploitation se manifestait aussi dans la sphère productive, où le travail des femmes haïtiennes était exploité dans le cadre de l'agriculture et de la commercialisation des denrées alimentaires (Neptude-Anglade, 1986). Les mères haïtiennes étaient engagées dans un contrat des sexes où les hommes ont concédé aux femmes certains secteurs de l'activité économique pour leur permettre d'assumer l'élevage des enfants et la survie de la famille monoparentale dont elles sont chefs (Neptude-Anglade, 1986).

Cependant, d'autres répondantes ont observé leur propre mère, en Haïti, lutter contre la domination en cherchant à acquérir une certaine autonomie financière.

Moi : Dans vos souvenirs, comment était la relation entre vos parents ?

Malika: Dans la relation, mon père prenait beaucoup de place et ma mère beaucoup moins, mais puisque ma mère était autonome, à cause de son travail, ça faisait des problèmes entre eux.

Moi : Ça a créé des conflits entre eux parce qu'elle était autonome ?

Malika: Oui, parce qu'il sentait qu'elle prenait sa place. Il n'acceptait pas la domination.

Moi : Une femme qui travaille est une forme de domination pour eux ?

Malika: Parce que l'homme aime ça dominer à travers l'argent. L'homme haïtien est comme ça, il domine. Le fait qu'il ne peut pas accepter que la femme soit autonome, cela engendre des conflits et des tensions. (Malika, 75 ans, mariée, au Québec depuis 1972)

Certaines répondantes ont observé leur mère lutter contre cette hiérarchie en réduisant leur dépendance vis-à-vis le revenu de leur mari. Cette dépendance économique découlait de la répartition traditionnelle où la force de travail et le temps des femmes étaient exclusivement consacrés à la gestion de la maison et des enfants. Cette forme d'indépendance permettait aux mères des répondantes d'acquérir un certain pouvoir au sein du mariage, même si cela générait des conflits. Plusieurs femmes interrogées ont vu leur mère résister à la domination financière exercée par les hommes. L'indépendance financière était perçue comme quelque chose susceptible de fragiliser la dynamique inégalitaire établie dans la société haïtienne et de perturber la division inégale des tâches domestiques. « [E]lle est rattachée aux croyances en l'égalité et au rejet du modèle traditionnel » (Henchoz, 2008 : 9). Au lieu de le voir comme un revenu supplémentaire, les hommes le percevaient comme un élément perturbateur de leur autorité. Une occasion de perdre le contrôle qu'ils avaient sur les femmes. En revanche, cette indépendance financière pouvait permettre aux mères haïtiennes de se frayer un chemin vers une certaine autonomie décisionnelle et une certaine forme d'égalité. C'est l'occasion pour les mères haïtiennes d'avoir accès à une ressource historiquement masculine (Henchoz, 2008). « Pour les femmes, dont l'indépendance économique n'est pas considérée comme allant de soi, elle participe directement à la construction identitaire » (Henchoz, 2008 : 8). L'indépendance financière permettait de mettre sur pied une posture féministe prônant l'égalité.

4.1.1.2 Les conséquences du modèle conjugal des parents

Les répondantes ont constaté que leur mère assumait la responsabilité de prendre soin d'elles, tandis que leur père se consacrait exclusivement à la génération de revenus. Quelles étaient les

conséquences d'avoir été exposé à un tel modèle ? En se soustrayant aux tâches domestiques, les hommes étaient souvent absents du foyer, créant ainsi une distance entre le père et l'enfant. Ce manque de lien paternel a eu des répercussions sur les répondantes, la plupart d'entre elles n'ayant pas développé de lien significatif ou n'ayant pas connu leur père pendant leur enfance en Haïti.

Moi : « Comment était votre relation avec votre père ? »

Michelle : « Cordiale. Ce n'est pas un papa chéri. J'allais chez mon père, s'il y a de la nourriture, il me donnait. Quand je parlais, il me donnait de l'argent (moment de réflexion). Cordiale.

Moi : Il n'y avait pas d'affection ? »

Michelle : « C'est mon père, c'est tout » (Michelle, 73 ans, divorcée, au Québec depuis 1992).

Shaina : « Je n'ai pas passé beaucoup de temps avec mon père, mais j'allais régulièrement chez sa mère. J'allais chez ma grand-mère jusqu'à l'âge de sept ans, jusqu'à qu'elle soit décédée. J'ai connu la maison de mon père parce qu'il était pas mal chez ma grand-mère. Je ne me rappelle pas de lui, mais de ma grand-mère oui » (Shaina, 75 ans, célibataire, au Québec depuis 1969).

Moi : « Que représente votre père à vos yeux ? »

Nakyssha : « Je n'ai pas beaucoup de souvenirs de mon père. C'était quelqu'un qui était très individualiste ».

Moi : « Quand vous dites individualiste, vous voulez dire qu'il pense juste à lui ? »

Nakyssha : « Il pense juste à lui. Souvent, je me rappelle qu'il sortait, il pouvait manquer des choses dans la maison et il ne voulait pas donner de l'argent ou encore lorsqu'il ne voulait pas donner de l'argent à ma mère pour aller faire l'épicerie, il préférait dépenser. Il voyait ses besoins d'abord » (Nakyssha, 39 ans, mariée, au Québec depuis 2011).

Certaines répondantes n'avaient aucun souvenir de leur père, que ce soit en raison de son absence ou de son décès. Les hommes négligeaient la charge des femmes et ne remplissaient pas leurs responsabilités parentales. Les pères des répondantes ne manifestaient aucune préoccupation pour leur bien-être ni pour le maintien d'un lien significatif avec elles. L'affection était souvent négligée ou absente, aussi bien envers les enfants qu'envers la mère. Leur rôle se limitait à celui de pourvoyeur et de figure d'autorité.

Ce modèle de relation conjugale a fourni aux femmes interrogées des exemples concrets de dynamiques conjugales à ne pas reproduire. Elles reconnaissaient l'importance du rôle des femmes et refusaient qu'il soit éclipsé. Ces jeunes filles, devenues épouses ou conjointes à leur tour, ont rejeté les coutumes et les mentalités haïtiennes attribuant le rôle de pourvoyeur et de chef de famille aux hommes. Par exemple, Marie, âgée de 75 ans, a façonné sa posture féministe en refusant de reproduire les actions de sa mère qui, elle, acceptait d'être appelée par le prénom de son mari.

Moi : « *Que voulez-vous dire par femme de votre père ?* »

Marie : « *Ça veut dire être la femme de. On l'appelait madame Joseph. Moi je n'ai jamais accepté ça. J'ai toujours été une Charles. Quand on t'appelle comme ça, c'est parce qu'on ignore ton nom à toi. Ma mère s'appelait Dominika Sylvain et mon père s'appelait Joseph Charles. C'était d'accepter que ta personne disparaisse en épousant un homme. Ma mère était de cette catégorie de femme tout en étant en avant-garde sur certains principes* » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).

Depuis Haïti, Marie a pris conscience de l'importance de son identité. Pour certaines répondantes, il était impensable d'être uniquement perçues comme épouses. Pour Marie, il était essentiel de préserver son nom afin de protéger son identité et de lutter contre l'appropriation des hommes à travers le nom. En observant sa mère accepter cette invisibilité et ses conséquences, elle a décidé de ne pas adhérer à cette pratique.

Ensuite, les répondantes avouent ne pas adhérer à la façon dont les hommes étaient choyés et traités comme des rois. Ce traitement avait pour effet de les rendre irresponsables. Ces hommes ne reconnaissaient pas le travail effectué par les femmes, mais s'attendaient à ce qu'elles subviennent à leurs besoins. Certaines mères interviewées, comme Micheline, préféraient être seules plutôt que d'être avec des hommes n'ayant aucun respect pour elles.

Micheline : « *ma fille est née quand j'avais 34 ans* »

Moi : « *Et ensuite que s'est-il passé* »

Micheline : « *Bin il a pris son bord, moi je suis restée avec mon enfant* »

Moi : « *Oh OK, il est parti quand (Couper)* ».

Micheline : « *Oui oui, il est parti, il est parti et moi je suis resté avec mon enfant* »

Moi : « *Pourquoi est-il parti ?* »

Micheline : « *Ça fonctionnait pas. Incompatibilité de caractère. Quand tu rencontres la personne par coup de foudre et quand il faut s'arranger vraiment à tout point de vue comme les dépenses, le respect de la personne, etc. Ça fonctionnait pas. Vaut mieux être seule que mal accompagnée* »

Moi : « *Hmmm* ».

Micheline : « *Voilà* »

Moi : « *À quoi s'attendait-il dans la relation ?* »

Micheline : « *Je me rappelle même pas comment c'était, mais ça marchait pas. Ça fonctionnait pas. Ça me dégoutait (En parlant de sa relation avec le père de sa fille aînée)* » (Micheline, 83 ans, célibataire, au Québec depuis 1972).

Certaines répondantes préféraient vivre sans conjoint ou choisir de ne pas se marier afin de ne pas s'engager dans une relation jugée inégale. La monoparentalité constituait une stratégie délibérément adoptée par les mères interviewées, leur offrant une liberté accrue pour élever leurs enfants comme elles le souhaitent. L'absence des hommes au sein de la famille contribuait à éviter les conflits liés aux divergences d'opinions. Selon Camille Masplet (2017), le refus du mariage

pouvait être perçu comme l'émergence d'une nouvelle norme au sein du mouvement féministe. Cette distanciation vis-à-vis des relations conjugales avec les hommes était étroitement liée aux attentes sociales imposées aux femmes.

Les répondantes cherchaient à rompre avec le modèle traditionnel de la vie conjugale en Haïti en refusant de reproduire la division sexuée du travail. Témoins des expériences de leurs mères et figures maternelles, qui avaient fait partie de relations jugées inégales, elles optaient pour une dynamique conjugale visant à échapper à la position de subordination. Un exemple concret est celui de Marie, qui a transformé les rôles au sein de son mariage.

Marie : « Lui, c'était un bonhomme de maison et moi de dehors. Lui, il aimait ça que tout soit bien rangé et moi j'étais à l'université, je militais. J'étais dans les activités culturelles. J'étais dehors (moment de réflexion). Lui, il faisait tout. La seule chose que je lui demandais de ne pas faire, c'était la nourriture parce qu'il ne savait pas. À part ça, il faisait tout dans la maison. Il s'occupait des enfants (En parlant de son ex-mari) » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).

Plusieurs répondantes ont exprimé leur désaccord avec la distribution traditionnelle des tâches au sein des couples. Elles ont transformé les rôles en répartissant les responsabilités en fonction des besoins spécifiques du couple, plutôt que de se conformer aux rôles assignés selon le genre. Un exemple probant de cette évolution est illustré par Marie, qui a réussi à rompre avec la dichotomie entre la sphère privée et publique. Elle a confié la gestion du foyer à son mari tout en s'engageant activement dans des luttes féministes au sein des milieux universitaires et communautaires. Grâce au soutien de son conjoint, elle a pu consacrer son temps à des initiatives en dehors du cadre familial, démontrant ainsi la possibilité de trouver un partenaire qui comprend et adhère à son mode de vie.

Les femmes participant à cette enquête ont rompu avec le modèle traditionnel, depuis Haïti, en optant pour une répartition équitable des tâches au sein de leurs couples, comme en témoignent les extraits suivants.

Michelle : « Ils s'occupaient des enfants. Il donnait à manger aux enfants si je n'étais pas là. Il finissait de travailler avant moi. Il travaillait pour le gouvernement en tant que comptable et finissait de travailler à 14 heures. Il allait chercher les enfants à l'école. Les tâches étaient pas mal, pas bien divisées, mais ce n'était pas pire. Il travaillait dans le département des ressources des mines, une affaire comme ça (En parlant de son ex-mari) » (Michelle, 73 ans, divorcée, au Québec depuis 1992).

Nakysa : « On travaillait les deux. On payait quelqu'un pour faire les tâches ménagères et pour faire à manger quand on n'était pas là. Cette personne avait aussi des journées de congé. Quand elle ne travaillait pas, on devait s'organiser entre nous à la maison. On divisait les tâches. Il faisait la vaisselle, la lessive et il enlevait la poussière et moi je faisais à manger (En parlant de son mari) » (*Nakysa*, 39 ans, mariée, au Québec depuis 2011).

Malika : « Tu penses que je vais habiter ici et commencer à faire le ménage dans cette grande maison (en pointant les murs). Je ne suis pas une bonne, je n'ai pas la force et je n'ai pas l'habitude. Donc s'il n'aidait pas ça ne fonctionnait pas (En parlant de son mari) » (*Malika*, 75 ans, mariée, au Québec depuis 1972).

Pour certaines répondantes, la répartition des tâches s'effectue en fonction des disponibilités de chacun. En Haïti, les activités domestiques sont organisées en fonction de la disponibilité après les heures de travail. Plusieurs mères interviewées se créaient une routine adaptée à leur vie professionnelle, et certaines ont même embauché une aide-ménagère afin de concilier leurs responsabilités professionnelles et familiales. En dehors des heures de travail, les couples ont adopté une approche relativement équitable dans le partage des tâches. Les responsabilités liées aux tâches ménagères et à la garde des enfants ne sont plus exclusivement la responsabilité des femmes.

Cette dynamique égalitaire se reflète dans la gestion des dépenses au sein des ménages en Haïti.

Alya : « Moi et mon mari, on s'organise ensemble. Il n'y a pas de question c'est ton argent ou mon argent. On fait tout ensemble, on a notre budget et tout ce qui reste va dans nos économies. On sait combien touchent l'un et l'autre. C'est la nouvelle génération, ce n'est pas l'ancienne génération, celle de ma maman » (*Alya*, 35 ans, mariée, au Québec depuis 2019).

Les responsabilités financières au sein du ménage ne relevaient plus exclusivement de la charge des hommes. Alya, par exemple, était activement impliquée dans les prises de décision au sein de son ménage en Haïti. Elle n'était pas exclue de la sphère décisionnelle et parvenait à se détacher de la position de subordination. « La capacité à prendre part aux décisions est un élément essentiel pour l'autonomisation des femmes » (Gnoumou Thiombiano, 2014 : 251). La participation des femmes au processus décisionnel transforme les rapports sociaux inégalitaires imposés par la prédominance patriarcale au sein des familles.

Autrement dit, les répondantes ont été exposées à un modèle de conjugalité qui a influencé leurs relations avec leur partenaire de vie. Les discours des mères interviewées remettaient en question

les modèles conjugaux prônant une dynamique inégalitaire, ce qui constitue une remise en question importante pour l'émancipation des répondantes.

4.1.2 Rejet du traitement différencié des garçons et des filles

Les répondantes ont été socialisées selon un modèle parental patriarcal, caractérisé par un traitement différencié des garçons et des filles, une socialisation initialement basée sur des considérations soi-disant biologiques. Cependant, cette socialisation a subi une transformation significative sous l'influence des mères interviewées lorsqu'elles sont devenues mères elles-mêmes. Ces dernières ont pris des mesures pour inverser cette socialisation genrée.

4.1.2.1 Les tâches domestiques

Dans le cadre de la socialisation, une approche différenciée basée sur le genre était mise en œuvre. Plus précisément, cela se traduisait par une répartition inégale lorsqu'on initiait les enfants aux tâches ménagères.

Shaina: « Il fallait être discipliné. On était debout à cinq heures du matin d'aussi loin que je me rappelle. J'étais debout tous les matins à cinq heures, dès que j'ai pu commencer à faire le déjeuner. Vers sept ou huit ans, j'étais responsable du déjeuner. Il y avait une deuxième fille qui était responsable de faire le café et il y avait une troisième fille qui était responsable d'autres choses, je sais pas, le ménage dans la salle à manger. Moi j'étais aussi responsable du ménage du salon et je devais revoir mes devoirs et leçons avant d'aller à l'école à sept heures et demie. J'avais deux heures et demie pour faire ça. De cinq heures à sept heures et demie. Je faisais le ménage de la petite salle à manger. Je revoyais mes devoirs et leçons et, ensuite, je faisais le déjeuner. Ça, c'était ma tâche à moi »

Moi : « Et il y avait deux autres filles ayant leurs propres tâches ».

Shaina: « Oui, des tâches différentes. Il y avait le nettoyage de la galerie et de la cour. Tout devait être propre à la maison avant d'aller à l'école. On était comme de petites ouvrières » (*Shaina*, 75 ans, célibataire, au Québec depuis 1969).

Séphora : « Non. Pour les vacances d'été, ma belle-mère disait que même si qu'on a des servantes, on ne connaît pas la vie. Nous sommes des filles, c'est à nous de laver. Donc on a commencé par laver nos sous-vêtements. Petit à petit, elle demandait qu'on fasse le petit déjeuner. Notre déjeuner à nous et pas pour tout le monde. Comme ça, peu à peu, on commençait à s'intégrer dans les tâches » (*Séphora*, 51 ans, mariée, au Québec depuis 2010).

En Haïti, les répondantes étaient contraintes d'assumer des responsabilités domestiques en raison de leur genre. Elles étaient chargées de préparer les repas, de faire la lessive, le repassage et d'assurer le ménage des pièces de la maison. Les mères interviewées devaient se lever tôt pour accomplir ces tâches, tout en se préoccupant de leur réussite scolaire. Les répondantes étaient soumises à une socialisation féminine qui promouvait la soumission et l'écoute des besoins des hommes. Elles ont été exposées dès leur plus jeune âge à la division sexuée du travail, assimilant les travaux des sphères domestiques et reproductives. Les extraits suivants mettent en évidence le fait que les garçons ne participaient pas aux tâches domestiques.

Moi : « Et que faisaient les garçons pendant ce temps ? »

Shaina: « Les garçons ne faisaient pas grand-chose à la maison. Ils ne faisaient pas de ménage, pas de lavage. Eux, ils faisaient que s'occuper de leur étude après ils sortaient. Ils jouaient à toute sorte de jeux. Celui qui avait trois ans de plus que moi était un as du poker. Il jouait beaucoup au poker. Il connaissait beaucoup de choses sur les jeux. Il lisait beaucoup. Nous les filles, on travaillait, on travaillait dur, mais pas les garçons » (Shaina, 75 ans, célibataire, au Québec depuis 1969).

Moi : « À la maison, est-ce que les garçons faisaient des tâches ? »

Micheline : « Rien »

Moi : « Rien ? »

Micheline : « Oui »

Micheline : « Nous autres, il fallait nettoyer la maison. Mettre sa clean et laver le plancher, etc. Les autres ne levaient pas même le petit doigt » (Micheline, 83 ans, célibataire, au Québec depuis 1972).

Malika: « De ce que je me rappelle, les garçons n'avaient pas de tâches. Tout revenait aux filles comme faire la nourriture et faire la lessive » (Malika, 75 ans, mariée, au Québec depuis 1972).

En Haïti, les frères et les cousins des répondantes n'avaient que peu, voire aucune tâche à accomplir. Leurs responsabilités se limitaient parfois à des tâches telles que chercher du pain ou cirer les chaussures, leur principal devoir étant d'aller à l'école. Toutes les charges domestiques incombaient aux filles, même avec la présence des femmes de ménage, dans le but d'assister leur mère et leur figure maternelle.

Il est important de souligner que, pour certaines participantes, comme Marie, la socialisation comportait parfois un aspect non genré.

Marie : « Ma mère c'était une bouteille de sirop de miel. C'était une femme extrêmement douce et gentille avec le cœur sur la main. Elle était respectueuse avec les gens. Elle nous éduquait en tant que filles, mais les garçons aussi. Je me souviens que mon papa ne voulait pas que mon

petit frère aille dans la cuisine et ma mère n'était pas d'accord. Ma mère disait pourquoi pas. Mon frère aimait ça aller dans la cuisine pour goûter, mais aussi pour prendre des leçons. Ma mère le soutenait. Quand il allait dans la cuisine, si mon père arrivait, ma mère l'avertissait tout de suite. Ma mère et lui étaient complices. Ma mère était en quelque sorte une femme très avant-garde tout en étant femme de mon papa » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).

Cet extrait révèle que le frère de Marie participait aux tâches culinaires, indiquant ainsi que sa mère, d'une certaine manière, s'opposait à la division sexuée du travail. La mère de Marie aspirait à ce que ses enfants ne se définissent pas en fonction des attentes de la société patriarcale, mais plutôt en fonction de leurs propres désirs. Malheureusement, le désaccord du père entravait pleinement la mise en œuvre totale de cette doctrine. C'est ce côté « avant-garde » ou plutôt féministe qui a permis cette socialisation non genrée.

Ce même principe est observé au sein de la famille d'Alya. Les tâches ménagères n'étaient pas déterminées par le genre, mais plutôt par le rang au sein de la fratrie. Les responsabilités étaient attribuées à l'aîné de la fratrie, basées sur le critère de maturité plutôt que sur des rôles strictement définis par le genre.

Moi : Est-ce qu'il y a un moment où vos frères et sœurs vous ont aidé avec le ménage.

Alya : Je ne me souviens pas qu'ils ont fait ça (Rires). Quand j'ai quitté la maison, ils ont pris la relève.

Moi : Vous pensez que c'est votre petit frère qui a pris la relève ou votre petite sœur ?

Alya : Non je pense que c'est mon frère parce que quand on est plus grand, on est plus responsable. C'était comme ça chez moi (Alya, 35 ans, mariée, au Québec depuis 2019).

Les tâches ménagères ne suivaient pas une logique genrée. La mère d'Alya ne tenait pas compte du sexe de l'enfant lors de l'attribution des tâches. Les enfants se voyaient confier les mêmes responsabilités. La priorité de cette mère était d'éduquer ses enfants afin qu'ils deviennent des personnes indépendantes.

4.1.2.2 Le contrôle des déplacements

Les traitements différenciés s'étendaient également aux libertés accordées. La liberté, en matière de déplacement, était différente pour les femmes par rapport aux hommes. Les répondantes étaient soumises à une surveillance étroite et à une structuration rigide de leur comportement au fil

de leur croissance, étant perçues comme des « choses » fragiles et vulnérables. Comparativement aux garçons, qui ne succombaient pas à de telles restrictions.

Malika : « Euh (moment de réflexion) oui. Quand les garçons sont devenus plus vieux, ils étaient plus libres que les filles. Les filles ont été préservées. Les parents avaient plus les yeux sur les filles. Vu que tu es femme, tu n'as pas le droit de faire ce que tu veux ou d'aller n'importe où. Les parents considéraient qu'ils avaient plus à perdre avec une fille qu'un garçon. C'est comme une mentalité. Ici ce n'est pas comme ça » (Malika, 75 ans, mariée, au Québec depuis 1972).

Nakysa : « Non. Mon frère, je me rappelle qu'il jouait au soccer. Il pouvait aller à beaucoup plus d'endroits que moi. Oui, je pouvais aller à quelques places, mais mon frère a toujours plus de liberté que moi »

Moi : « Pourquoi avait-il plus de liberté que vous malgré qu'il soit plus petit que vous de quatre ans ? »

Nakysa : « Je pense qu'il y a cette perception que vu qu'il est un garçon, il y a moins de malheurs. Moins de choses peuvent lui arriver. Quand c'est une fille, en Haïti, c'est plus maternisé. C'est plus, il ne faut pas faire si et tu ne peux pas faire ça. Il associe le danger sous forme de violence, surtout sous la violence sexuelle » (Nakysa, 39 ans, mariée, au Québec depuis 2011).

En Haïti, les parents cherchaient à protéger leurs jeunes filles en restreignant leur liberté et en les confinant à la maison. En dehors du foyer, les femmes étaient exposées à des risques de violences physiques et sexuelles. Dès la puberté, les mères interviewées sont sensibilisées aux dangers et comportements des hommes. Leurs parents les ont enseignées qu'il était préférable de rester dans un lieu protégé et surveillé tel que la maison.

Par conséquent, les répondantes se voyaient souvent imposer des couvre-feux afin de les dissuader de quitter leur domicile, une mesure visant à réduire les risques potentiels liés à leur sécurité.

Marie : « Non, nos frères étaient beaucoup plus libres que nous. Nous, il fallait faire attention. On ne trainait pas n'importe où »

Moi : « Pourquoi ? »

Marie : « parce qu'on était des filles »

Marie : « Les garçons pouvaient y aller, mais pas nous. Nous, nous sommes des poulettes. Les garçons, ce sont des coqs. Si jamais on rapportait que tu as fréquenté tel milieu, c'était les coups. Non, on n'avait pas le droit » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).

Séphora : « J'avais une grande sœur et une petite sœur. J'étais la deuxième fille. J'avais les mêmes droits et privilèges que ma plus grande sœur. On n'avait pas les mêmes règlements que les garçons. On était plus strict avec nous les filles. J'ai deux frères qui avaient l'âge adulte, 18 ans et plus, ces deux-là avaient le droit de sortir seul sans chauffeur la fin de semaine. Ma sœur, à l'âge de 18 ans, on ne lui permettait pas de faire ça. Mon père ne permettait pas ça » (Séphora, 51 ans, mariée, au Québec depuis 2010).

***Mikaella** : « En Haïti, il y a des places et des activités qui dépendent de l'âge. Les garçons ont plus de droits et il y a des places que les garçons peuvent aller, mais pas les filles »*

***Moi** : « Pourquoi les garçons avaient-ils le droit d'aller à certaines places et pas les filles »*

***Mikaella** : « Dans mon temps, c'était parce que les parents disaient que les filles sont très faciles. Il y a des choses qui peuvent arriver auprès des filles, mais les gars sont protégés. Je ne sais pas pourquoi. Même ici, quand c'est les filles, les parents veulent qu'elles rentrent plus tôt que les garçons. Si les garçons rentrent à 23 heures c'est correct, mais les filles non. Elles doivent rentrer à 22 heures » (Mikaella, 52 ans, mariée, au Québec depuis 1993).*

Les propos ci-dessus faisaient référence à la dichotomie entre la sphère privée et publique, où les femmes étaient exclues de la sphère publique. Cette inégalité de traitement était étroitement liée à l'identité de genre. Les déplacements des répondantes étaient uniquement autorisés pour les activités scolaires.

4.1.2.3 Le code vestimentaire

Les traitements différenciés basés sur le genre s'observaient également dans les règlementations vestimentaires. Dans le discours des participantes, on pouvait discerner un contrôle corporel exercé par les parents en Haïti.

***Nakysha** : « Ils disaient souvent que l'habit ne fait pas le moine, mais il faut reconnaître le moine. Il y a une manière de s'habiller dans la société. Tout dépend de la manière que je vais m'habiller. On pourrait me prendre pour n'importe qui. Il ne faut pas se cacher comme une religieuse, mais s'habiller convenablement » (Nakysha, 39 ans, mariée, au Québec depuis 2011).*

***Mikaella** : « Quand on est chrétien, c'est différent. À mon époque, même si que tu n'es pas chrétien il fallait s'habiller d'une certaine manière parce que quand les jeunes gars te voient marcher dans la rue de n'importe quelle façon, ils vont penser que tu n'es pas sérieux » (Mikaella, 52 ans, mariée, au Québec depuis 1993).*

Les parents prodiguaient des conseils vestimentaires aux répondantes, les mettant en garde contre les effets de certains vêtements. Les parents des interviewées les enseignaient à se couvrir afin de ne pas attirer l'attention indue des hommes et de ne pas compromettre leur réputation. Les parents des participantes exerçaient un contrôle sur le corps des femmes en imposant un code vestimentaire, une influence qui n'était pas aussi perceptible chez les garçons. Cette différence de traitement amenait les femmes à se percevoir comme des objets du désir masculin.

4.1.2.4 Les fréquentations

D'autres pratiques, telles que les restrictions en matière de fréquentation, contribuaient également au traitement différencié. Les parents des participantes leur interdisaient de fréquenter les garçons pendant leur scolarité. Le contact avec un garçon pouvait potentiellement influencer leurs projets.

Michelle : « C'est sévère. C'est vraiment tard. Quand tu vas à l'école, il n'est pas question de copain. Pas du tout. Pendant l'âge scolaire, il n'est pas question de cela. Quand tu es à l'école, tu es à l'école. Après les études, tu peux commencer à parler à quelqu'un ou lorsque tu es au niveau d'étude professionnelle » (*Michelle, 73 ans, divorcée, au Québec depuis 1992*).

Nakysa : « Je devais finir mes études avant de pouvoir penser à avoir un copain. Selon mes parents on ne pouvait pas faire deux choses en même temps. L'étude et l'amour, ça ne fonctionnait pas ensemble. Pour mes parents, tu fais une chose à la fois parce que l'un peut empiéter sur l'autre. C'est pour ça que c'était très important de finir les études avant » (*Nakysa, 39 ans, mariée, au Québec depuis 2011*).

Mikaella : « J'étais à l'école. Mes parents me disaient que si je commençais à fréquenter quelqu'un c'était fini pour moi l'école. Ils croyaient que ça allait arrêter en cours de route » (*Mikaella, 52 ans, mariée, au Québec depuis 1993*).

En Haïti, les répondantes ont indiqué que c'était inadmissible d'envisager d'avoir un petit ami, arguant que cela pourrait potentiellement perturber leurs études. La fréquentation d'une personne du sexe masculin était conditionnée par l'intention du mariage. La décision de se marier était systématiquement différée après la période scolaire, mettant en avant la priorité accordée à l'éducation. Les réflexions des parents sur les relations amoureuses ont mis en lumière l'importance attribuée à la poursuite des études.

4.1.2.5 Les conséquences du traitement différencié

En ce qui concerne l'éducation, l'analyse du discours met en évidence l'inclusion de pratiques moins spécifiques au genre. Les revendications féministes, construites en observant les défis rencontrés par les mères des répondantes, se reflétaient dans l'éducation de leurs enfants, que ce soit en Haïti ou au Québec. La première disposition identifiée dans ce corpus révélait que les mères interviewées veillaient à ce que les garçons participent autant que les filles aux tâches ménagères, que ce soit en Haïti ou au Québec.

Moi : « Au Québec, est-ce que vos enfants avaient des tâches à faire ? »

Marie : « Toujours. Ils faisaient tout dans la maison et même mon garçon. D'autant plus, il avait un modèle dans la maison. C'était le père. Moi, je faisais un cheminement féministe enragé. Jamais, j'allais accepter qu'il se la coule douce pendant que mes filles travaillaient » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).

Les propos de Marie confirment qu'il était inacceptable que les garçons ne participent pas au même niveau que les filles aux tâches ménagères. L'éducation des garçons adoptait une approche plus rigoureuse, les mères étant déterminées à ne pas reproduire les inégalités observées chez les générations antérieures. Certaines répondantes choisissaient d'initier leurs fils aux tâches domestiques dès un jeune âge, parfois plutôt que les filles, dans le but de garantir un apprentissage plus équitable.

Moi : Est-ce que vos enfants ont des tâches à faire dans la maison ?

Nakysa : Oui, je donne des choses à faire la fin de semaine. Elle nettoie sa chambre, la chambre de son frère, elle fait la vaisselle, elle vide les poubelles, elle plie les linges et elle donne le bain à son frère. Elle surveille et s'occupe aussi de sa petite sœur.

Moi : Et celui de six ans ?

Nakysa : Je l'apprends à faire des choses parce qu'il aime beaucoup jouer au professeur et placer sa chambre comme une salle de classe. Je tiens à ce qu'il arrange ses jouets avant d'aller dormir. Autant dans sa chambre que dans la salle familiale. Sa sœur l'invite à venir plier ses linges. Je ne veux pas l'éduquer comme en Haïti.

Moi : À quel âge, elle a commencé à faire ces tâches

Nakysa : Depuis l'âge de neuf ou dix ans.

Moi : Est-ce qu'à l'âge de neuf ou dix ans votre fils va faire les mêmes tâches ?

Nakysa : Je commence plus tôt avec lui qu'avec ma fille parce qu'il faut sache que (moment de réflexion) c'est sa part de responsabilité (Nakysa, 39 ans, mariée, au Québec depuis 2011).

Les femmes interrogées s'assuraient de ne pas se conformer aux normes patriarcales en éduquant leurs fils aux tâches ménagères. Elles refusaient l'idée que leurs filles devraient devenir des bonnes ménagères pour leurs futurs maris, s'opposant ainsi à l'idée que ces derniers ne devraient pas contribuer aux travaux domestiques, comme mentionnée dans l'extrait ci-dessous.

Malika: « En Haïti, les hommes ne faisaient rien. La femme était comme une bonne qui devait tout faire. C'est ça qui cause problème. Le niveau de divorce est très élevé. Manque de collaboration et ils veulent continuer de vivre comme là-bas. En Haïti, ils font ce qu'ils veulent, ils rentrent quand ils veulent. Ça ne marche pas comme ça ici. En arrivant ici, on travaille et on attend nos amis au travail. On a vu que le monde haïtien n'est pas un mode de vie idéal. Ce qui est ici est mieux et on veut vivre ce qui est mieux. Imagine-toi, mes enfants. Ce sont des enfants de velours, qui ont été élevés dans un certain luxe avec leur parent. Penses-tu qu'elles vont se marier, qu'elles vont torcher, commencer à toute faire et être comme une bonne ? Jamais. Elles n'ont pas été élevées comme ça. Ces enfants-là n'ont pas été préparés pour faire ça » (Malika, 75 ans, mariée, au Québec depuis 1972).

Malika soulignait les problèmes résultant de la répartition des tâches ménagères. Ayant observé les femmes de sa famille assumer entièrement la charge domestique, elle refusait d'accepter une telle responsabilité exclusive. En situation migratoire, Malika organisait avec son mari la gestion de la maison et les soins des enfants.

La deuxième mesure adoptée par les répondantes consistait à initier leurs filles à la sphère publique. Ayant elles-mêmes été exclues de cette sphère pendant leur enfance, elles attachaient une grande importance à éviter que leurs filles subissent le même traitement.

Marie : « J'ai fait beaucoup d'activités avec mes enfants. Ils étaient toujours avec moi. S'il y en avait qui disait que je ne pouvais pas avoir d'enfants alors je n'étais pas là aussi. Même en Haïti, je les ai amenés dans des lieux historiques, les milieux paysans, les bidonvilles et la ville. Ils ont connu tout ça. Ça les a formés, surtout mon garçon ».

Moi : « C'était quel genre d'activité politique ? »

Marie : « Des assemblées. Ils étaient dans la rue à manifester. »

Moi : « Ah oui »

Marie : « Oui, les manifestations. On était tout le temps dans la rue. »

Moi : « Quel genre de manifestation ? »

Marie : « Pour réclamer le changement de la situation actuelle haïtienne. Jusqu'à présent il y en a parce que ça n'a pas changé, au contraire c'est pire. Donc moi, mes enfants ont été élevés dans la rue. Tout le temps en train de manifester ou dans les assemblées. Même quand on faisait des activités culturelles, c'étaient politiques. Toujours. C'est dans notre ADN, le changement social. On est des agents de changement. On n'est pas capable de vivre avec le statu quo. Nous devons changer les choses pour le meilleur. Toujours. » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).

Comme le montre l'extrait précédent, la familiarisation avec le monde extérieur s'effectuait en intégrant les enfants dans le quotidien des parents et en les invitant dans des endroits imprégnés d'une culture revendicatrice. La visite de ces lieux a influencé la perspective et l'identité des enfants. Les activités culturelles et politiques sensibilisaient les enfants à leur environnement. En s'éloignant de l'espace traditionnellement réservé aux femmes, les enfants prenaient conscience de l'influence des femmes en dehors de la cellule familiale.

La troisième mesure adoptée par les mères interviewées consistait à accorder une liberté vestimentaire à leurs filles. Les discours des répondantes révèlent un relâchement des règles vestimentaires, aussi bien en Haïti qu'au Québec.

***Nakysya** : « Du côté des vêtements, je n'ai pas envie d'imposer des choses. C'est sûr que je ne vais pas m'accentuer là-dessus. C'est quand même deux cultures différentes. Moi quand j'étais petite, la façon que je m'habillais, on allait me dire des sortes de nom, mais ici ce n'est pas vu pareil » (Nakysya, 39 ans, mariée, au Québec depuis 2011)*

***Micheline** : « Oui, jusqu'à présent, elles s'habillent comme elles veulent. De temps en temps, je leur dis cache ça, c'est trop décolleté ou c'est trop court. Tu vois, mais elles s'habillent comme elles veulent » (Micheline, 83 ans, célibataire, au Québec depuis 1972).*

Les répondantes choisissaient de ne pas reproduire le contrôle vestimentaire auquel elles avaient été soumises. Elles privilégiaient que leurs filles soient en mesure de prendre des décisions autonomes concernant leur habillement. Il était toutefois recommandé de ne pas porter des vêtements décolletés dans les lieux de culte, cette suggestion demeurant un conseil plutôt qu'une imposition.

Enfin, la dernière pratique observée était que les répondantes ne restreignaient pas leurs filles dans leurs relations amoureuses, que ce soit en Haïti ou au Québec. Au lieu de cela, elles choisissaient d'accompagner leurs filles dans leurs expériences amoureuses.

***Marie** : « Ma fille a commencé à fréquenter les garçons très tôt. Moi je l'ai juste accompagnée. Je répondais à ses questions. Bien sûr, les garçons n'avaient pas le droit de dormir chez nous, mais elle pouvait les recevoir dans sa chambre. Elle avait une chambre qu'on avait organisée. Elle avait un petit salon. J'étais toujours là. J'ai toujours accompagné sans trop d'interdits » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).*

***Micheline** : « Elles en avaient pas, mais elles avaient le droit. Quand je dis qu'elles avaient le droit, je veux dire que je les empêchais pas » (Micheline, 83 ans, célibataire, au Québec depuis 1972).*

Les répondantes adoptaient une approche différente de celle de leurs parents en ne restreignant pas leurs filles dans leurs relations et contacts avec le sexe opposé. Elles encourageaient la communication et soutenaient leurs filles dans leurs choix rationnels.

En somme, les répondantes ont adopté des pratiques visant à assurer aux filles une éducation équivalente à celle des garçons. En adoptant des pratiques non genrées, ces femmes parvenaient à se libérer des normes patriarcales et à atténuer les effets de la masculinité hégémonique sur leurs enfants.

4.2 La présence de figures féministes

Le discours unanime des femmes interrogées démontrait qu'elles avaient été influencées par des modèles féminins adoptant une posture féministe, des femmes qui s'étaient occupées d'elles et de leur éducation. Ces figures étaient des mères, des belles-mères, des tantes et des grands-mères perçues comme des héroïnes, des femmes fortes et des combattantes.

4.2.1 Figure de respect de soi

Le premier modèle féminin qui a contribué à la formation de la posture féministe des répondantes en Haïti était celui préconisant le respect de soi. Cette idée affirmait que leurs qualités et capacités étaient suffisamment bonnes et précieuses. « La construction de l'identité sous la forme d'un rapport positif à soi suppose donc la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi » (Lafaye, 2007 : 4)

Moi : « Si vous deviez décrire votre mère en quelques mots, quels seraient-ils ? »

Malika : « Une héroïne. Une femme forte. Une femme qui sait ce qu'elle veut pour ses enfants. C'est un modèle. »

Moi : « Et votre père ? »

Malika : « Lui aussi, il aimait ses enfants, mais ma mère était encore plus forte. Ma mère avait beaucoup de principes. Elle tient ça de sa mère. Je répète toujours ça à mon mari. J'ai été éduquée comme ça. Quand on me dit que je suis compliquée, j'ai mes principes et j'ai été éduquée ainsi. Je ne suis pas une personne qui va toujours aller chez les gens »

Moi : « Quels sont ces principes ? »

Malika : « Je ne dois pas déranger. C'est avoir le respect envers les autres. Je réclame toujours mon respect » (Malika, 75 ans, mariée, au Québec depuis 1972).

Moi : « Est-ce que vous savez qu'est-ce que le féminisme »

Micheline : « Oui, le féminisme, c'est d'être respecté (moment de réflexion) c'est que son travail soit évalué comme celui des hommes » (Micheline, 83 ans, célibataire, au Québec depuis 1972).

Le respect de soi revêtait une importance cruciale pour que les répondantes soient traitées de manière adéquate. Elles ont appris que pour être respectées, elles devaient d'abord se respecter elles-mêmes. Ce respect de soi, pour les mères interviewées, a commencé par ne pas se limiter aux tâches domestiques. Elles ont acquis ce respect en rejetant les coutumes et principes avec lesquels elles étaient en désaccord. Ce sentiment de respect allait jusqu'à la décision de vivre sans la

présence d'un homme. En d'autres mots, le respect de soi, pour certaines participantes, faisait intrinsèquement partie de leur pensée féministe.

4.2.2 Figure d'indépendance

Le deuxième modèle féminin qui a contribué à la posture féministe des répondantes en Haïti était celui de l'indépendance. Cette notion implique la capacité d'acquérir et de maintenir une mobilité sociale de manière autonome. Les extraits suivants traitent de l'importance de cette notion d'indépendance.

Alya : « Oui (moment de réflexion), euh, ce qu'elle (sa mère) nous dit toujours, c'est qu'il faut travailler fort pour avoir ce que tu veux parce que normalement si on ne travaille pas, on va pas l'avoir. Alors c'est quelque chose qu'elle nous a enseigné. Il y a autre chose. Elle nous demande d'être indépendants tôt parce qu'elle voulait qu'on s'organise seuls si elle meurt. Il fallait qu'on sache se débrouiller si elle est pas là ou qu'il y a personne pour nous protéger. Il faut se battre au jour le jour. Être indépendant, peu importe et... »

Moi : « Être capable de s'occuper de soi-même ? »

Alya : « Ouin » (*Alya, 35 ans, mariée, au Québec depuis 2019*).

Moi : « D'où vient cette volonté de ne pas se laisser dominer par un homme ? »

Shaina: « C'est une question de tempérament. J'ai été élevée par une mère qui a pris beaucoup de décisions et qui a jamais vécu avec un homme. Elle n'est restée avec aucun homme avec qui elle a eu des enfants et elle avait son propre commerce. C'est comme si (moment de réflexion) j'ai toujours grandi dans cet état d'indépendance où il n'y avait pas d'autres personnes pour dire quoi faire et même quand j'ai vécu chez l'amie de ma mère. L'amie de ma mère travaillait et son mari travaillait aussi. Elle était une femme indépendante. J'ai grandi avec des femmes totalement indépendantes comme moi » (*Shaina, 75 ans, célibataire, au Québec depuis 1969*).

Les répondantes ont rencontré des femmes à la personnalité indépendante. Ces figures leur ont enseigné qu'il était envisageable d'atteindre l'indépendance vis-à-vis des hommes en poursuivant leurs études.

Moi : « Est-ce que vous vous considérez comme une féministe ? »

Alya : « Oui, parce que j'ai choisi ce que j'allais étudier afin de devenir indépendante »

Moi : « L'indépendance est vraiment importante pour vous ? »

Alya : « C'est vraiment important pour moi »

Moi : « Pourquoi voulez-vous tant être indépendante ? »

Alya : « J'ai toujours été indépendante. J'ai travaillé très jeune. On ne sait pas ce qui peut arriver dans la vie. On ne sait pas ce qui se passe dans la tête des hommes. Je ne veux pas qu'un jour il me laisse et là je me retrouve sans ressource. On ne sait pas ce qui peut se passer »

Moi : « On reste aux aguets ! »

Alya : « C'est ça ! Moi je suis comme ça, même pour choisir ce que je vais faire. Je me suis dit que je vais prendre quelque chose, au moins, qui va me donner de l'argent. Que je sais que je

vais pouvoir travailler, peu importe ! C'est comme ça » (Alya, 35 ans, mariée, au Québec depuis 2019).

Les études permettaient aux répondantes de trouver un emploi et d'atteindre une indépendance financière. En contribuant aux revenus du ménage, elles accédaient à une position de pouvoir équivalente à celle des hommes.

Cette indépendance se manifestait également par une distanciation par rapport à l'institution matrimoniale. Certains hommes étaient parfois source d'exploitation des femmes, et en évitant cette dynamique de domination, certaines femmes interrogées parvenaient à vivre de manière indépendante. L'absence de ces relations évitait qu'elles soient enfermées dans un rapport de pouvoir inégalitaire.

***Moi :** « Est-ce que vous vous considérez comme féministe ? »*

***Shaina:** « Je n'ai pas de mari, j'ai tout fait toute seule (moment de réflexion) je crois que je ne supporterais jamais qu'un mari me dise quoi faire. À moins que je sois tout à fait d'accord avec cet homme comme l'homme qui vient de l'Inde (faisant référence à un ancien prétendant) » (Shaina, 75 ans, célibataire, au Québec depuis 1969).*

Cet extrait illustre que Shaina refusait de vivre dans une dynamique de pouvoir inégalitaire. Le fait d'être célibataire lui a permis d'être indépendante, de poursuivre les études qu'elle souhaitait et d'utiliser son temps librement.

4.2.3 Figure de résilience

Un autre modèle féminin a contribué à la posture féministe des répondantes en Haïti, celui de la résilience. Ces femmes incarnaient « la capacité de surmonter un traumatisme et/ou de continuer à se construire dans un environnement défavorable » (Cyrulnik et al, 2010 : 1). Leur capacité à trouver des pistes de solution pour équilibrer les rapports inégaux entre hommes et femmes a été une source d'inspiration.

***Malika:** « Ma mère avait beaucoup de respect parce qu'elle aussi travaillait. Il y a beaucoup de femmes en Haïti qui ne travaillent pas et qui attendent après les hommes. Ma mère était une femme forte qui voulait élever ses enfants et qui voulait plus dans la vie. C'est pour cela que chaque matin, elle allait travailler » (Malika, 75 ans, mariée, au Québec depuis 1972).*

Moi : « Comment décrivez-vous votre mère ? »

Michelle : « Forte, elle était forte. Ce n'est pas une personne paresseuse » (Michelle, 73 ans, divorcée, au Québec depuis 1992).

Les femmes participant à cette étude ont grandi en Haïti avec des modèles féminins incarnant l'idée d'une « femme forte ». Ces personnes résilientes ont démontré la capacité de répondre aux besoins de leur famille tout en créant un environnement sain et sécurisé. À leur tour, les répondantes ont fait preuve de résilience et de persévérance pour améliorer leurs conditions. Les mères interviewées sont parvenues à initier un changement dans les traditions patriarcales. Ces figures féminines ont également témoigné de courage, comme le mettent en évidence les extraits suivants.

Alya : « Ce que j'ai dit c'est que ma maman, c'est quelqu'un de très très courageuse, très travailleuse, une battante. C'est vraiment (Moment de réflexion). Je veux ça pour mes enfants (moment de réflexion). C'est qu'elle se bat pour ça. Je pense que c'est ça, c'est comme ça que je la vois » (Alya, 35 ans, mariée, au Québec depuis 2019).

Michelle : « De ne jamais baisser les bras. D'être courageuse. Ce n'est pas parce que quelque chose vous arrive que c'est la fin du monde, il y a pire que ça »

Moi : « Qui vous a appris ça ? »

Michelle : « Ça c'est ma tante »

Moi : « Est-ce qu'il y a d'autres choses ? »

Michelle : « Ma maman me disait qu'il fallait travailler dur pour réussir dans la vie. Je ne veux pas que tu sois comme moi » (Michelle, 73 ans, divorcée, au Québec depuis 1992).

Moi : « Que représente votre mère à vos yeux ? »

Nakysha : « Ma mère, je peux dire que c'était mon modèle. C'était vraiment quelqu'un qui était très courageuse, déterminée et très aventurière. Je peux dire que ce côté-là, je l'ai eu à cause d'elle parce qu'elle se battait toujours dans la vie pour nous donner ce qu'on avait besoin. Ce n'est pas quelqu'un qui va nous laisser souffrir. Je dis toujours que ma mère était vraiment très propre, surtout, au niveau des tâches ménagères. C'est très accentué là-dessus »

Moi : « Qu'est qui vous fait penser qu'elle est aventurière ? »

Nakysha : « Je ne dis pas ça dans le sens général, mais elle peut vraiment avancer dans la vie. Faire n'importe quel job pour pouvoir subvenir à nos besoins. Ce n'est pas quelqu'un qui avait de la difficulté pour faire n'importe quoi. Elle ne va pas laisser ses enfants souffrir » (Nakysha, 39 ans, mariée, au Québec depuis 2011).

Le courage a joué un rôle important dans la posture féministe des répondantes. En s'inspirant de ces figures courageuses, les participantes ont développé la force de caractère nécessaire pour lutter contre l'injustice. Ces modèles leur ont insufflé le courage d'exiger l'égalité dans leur quotidien.

Parmi les différentes figures ayant influencé les répondantes, il existe même une figure masculine ayant également exercé cette influence.

Marie : « C'était un monsieur (son père) qui donnait de l'importance à la justice. C'était un homme très politisé. Il ne supportait pas qu'on fasse des injustices. Étant donné qu'il avait travaillé dans la paysannerie et qu'il était issu de la paysannerie, il déteste qu'on essaye de leur passer dessus dans les tribunaux. Donc s'il était là, il prenait leur défense. Mon père était une personne incontournable » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).

[...]

Marie : « Toute la façon que j'ai de m'intéresser à la paysannerie, ça c'est mon père qui m'a appris. Qui m'a appris à aimer les gens de la montagne, les gens qu'on appelle les gens en dehors et qui m'a permis aussi de prendre parti politiquement et socialement pour les plus faibles. Qui a forgé mon caractère, mes convictions et mes prises de position » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).

Les contributions des hommes ne sont pas à minimiser. Cette figure masculine a participé à la sensibilisation des inégalités touchant les femmes et la paysannerie. Dans le cas de Marie, cette figure masculine a stimulé son intérêt pour la justice, une qualité morale qui a influencé son caractère et l'éducation de ses enfants.

L'ensemble de ces figures a joué un rôle déterminant dans la construction du côté féministe et revendicateur des répondantes. Elles ont agi comme des catalyseurs pour la conscientisation des participantes sur les conditions des femmes. Les figures féminines et masculines ont mis en lumière l'importance d'être respectées, indépendantes, résilientes, courageuses et revendicatrices afin d'être remarquées et entendues. Ces différentes forces de caractère ont été acquises et retransmises par les mères interviewées.

4.3 La solidarité haïtienne

La solidarité familiale « maintien [les] liens solides entre membres apparentés ne résidant pas sous le même toit » et renforce les clivages des rôles genrés (Kempeneers et Van Pevenage, 2011 : 107). En l'absence des hommes au sein des foyers familiaux, le réseau familial a fonctionné comme une source d'appui, de contrôle et de médiation (Duval, 1992). La solidarité met en relation des réseaux de parenté et se manifeste à travers l'échange de biens et de services (Kempeneers et al, 2018). En analysant les témoignages des participantes de cette enquête, la solidarité familiale en Haïti apparaît directement liée au travail domestique et du care, ainsi qu'à la réussite scolaire.

4.3.1 Solidarité féminine : le travail domestique et le care

En Haïti, la solidarité entre femmes a permis de soulager les mères des répondantes et les participantes des tâches ménagères. Ce travail non rémunéré a été répartie entre les membres de la famille élargie et le voisinage, englobant également les soins et le soutien aux enfants. Cette entraide était un élément central dans le discours des mères interviewées.

Moi : « Qui faisait le déjeuner et le ménage chez vous ? »

Malika: « À un moment donné, un membre de la famille était une sorte de gardienne pour nous, elle faisait la nourriture pour nous quand on allait à l'école »

Moi : « C'était une femme ? »

Malika: « Oui, une femme, mais c'était quelqu'un de la famille qui était moins fortunée que nous » (Malika, 75 ans, mariée, au Québec depuis 1972)

Alya : Il y a toujours, comme si, une cousine ou quelqu'un qui reste avec nous pour nous préparer pour aller à l'école, etc. On a toujours quelqu'un qui nous aide (Alya, 35 ans, mariée, au Québec depuis 2019).

La solidarité féminine se manifestait à travers des échanges de services tels que le gardiennage d'enfants, la préparation de nourriture, le ménage et la contribution en provisions. Cette aide mutuelle mettait en relation des familles ou des voisins moins fortunés, offrant ainsi de modestes sommes en échange d'aide. Ces formes d'aide provenaient des femmes de confiance habitant dans le voisinage ou d'amies proches de la famille.

Shaina: « En Haïti il y a une sorte d'entraide naturelle chez les parents, qu'on n'a pas ici. Ça veut dire qu'il n'y a pas d'aide du gouvernement si on a un problème, si on ne peut pas envoyer notre enfant à l'école. On ne reçoit pas cette aide-là. Cette aide-là vient dans la manière que les gens vivent entre eux autres. Si tu es la voisine, tu es aussi une amie et surtout si tes enfants sont les amis de mes enfants et que tu ne peux pas donner à manger à ton enfant pour aller à l'école, je donne à manger à ton enfant. Même si j'ai cinq enfants, tu en as trois et là tout d'un coup j'ai huit enfants à donner à manger parce que tu es malade, parce que tu as un problème quelconque qui t'empêche d'envoyer ton enfant à l'école ou lui donner à manger. L'entraide se fait spontanément. Quand je suis allée chez cette voisine pour aller à l'école, ses enfants, ses trois garçons, allaient passer les vacances chez ma mère de façon automatique dès que les vacances arrivaient. Ma mère était dans un petit village à côté et on était quatre pour passer les vacances chez ma mère. C'était un partage » (Shaina, 75 ans, célibataire, au Québec depuis 1969).

Les femmes haïtiennes parvenaient à surmonter leurs conditions de vie grâce à la solidarité. En s'entraidant et en déléguant les tâches ménagères, les femmes de cette étude parvenaient à atteindre un certain niveau d'égalité professionnelle avec les hommes. En répartissant certaines charges de travail, les participantes acquéraient une mobilité sociale et un pouvoir financier, deux éléments importants dans le processus d'émancipation.

Selon le discours des répondantes, le rôle de « mère » était parfois assumé par des femmes autres que les mères biologiques. Cette pratique, motivée par le décès des mères biologiques ou dans l'intérêt du bien-être des enfants, a permis aux mères interviewées de grandir avec une figure maternelle. Les extraits ci-dessous illustrent que les figures maternelles étaient souvent des tantes, des grands-mères ou encore des amies de la famille.

***Micheline** : « Ça, c'est l'affaire (moment de réflexion) parce que je n'avais pas de mère, l'une surveille l'autre. Donc, la femme de mon oncle trouvait que j'étais pas assez bien chez mon autre tante. Donc, il m'a pris. Après mon oncle, c'est ma grand-mère » (Micheline, 83 ans, célibataire, au Québec depuis 1972).*

***Shaina** : « L'amie de ma mère avait trois garçons et pas de fille. Elle était contente de m'avoir parce que quand je suis arrivée chez elle j'avais trois ans. Les enfants l'appelaient maman et moi aussi je disais maman. Pour moi, j'avais deux mamans. J'avais ma maman et j'avais elle » (Shaina, 75 ans, célibataire, au Québec depuis 1969).*

La parentalité va au-delà des liens biologiques pour se concentrer sur l'éducation, la santé et le bien-être d'un enfant. Grâce à la solidarité féminine, les femmes haïtiennes pouvaient assurer l'éducation et le bien-être de leurs enfants.

De plus, la solidarité féminine ne se limitait pas uniquement aux tâches domestiques, mais reflétait la manière dont les femmes se soutenaient mutuellement, malgré les défis environnementaux qui cherchaient à les diviser.

***Marie** : « Mon père qui était un peu coureur de jupons même si ça ne paraissait pas. Il avait beaucoup de femmes autour de lui. Ma mère savait. Elle était au courant de ses secrets. Une fois qu'il a épousé ma mère, c'était clair pour les autres que c'était sa femme. Toutes les autres femmes devaient prendre le bord. Ma mère n'a pas aimé ça non plus parce que parmi ces femmes, il y avait ses amies. Elle est quand même restée amie avec les femmes »*

***Moi** : « Est-ce que vous savez pourquoi elle est restée amie avec elles ? »*

***Marie** : « Parce qu'elles étaient ses amies. Ce n'est pas toutes les femmes qui sont capables de faire ça. Premièrement, la société, divise les femmes, l'homme divise les femmes, mais épouser un homme qui avait des femmes qui étaient son amie et de rester amie avec, c'était quelque chose. C'est sûr qu'il y a des femmes qui ne voulaient plus être amies avec elle parce qu'elle a été choisie » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).*

La force du patriarcat réside dans la division, soulignant ainsi l'importance de la solidarité entre les femmes.

Par la suite, la solidarité féminine consistait à veiller à la réussite et au bien-être des autres en leur apportant l'assistance nécessaire.

Marie : « Donc, moi, je suis arrivée ici. Non seulement je me suis mise à faire rentrer mes sœurs, mais aussi je me suis sentie responsable des autres filles dans mon école qui n'avaient pas été choisies et qui n'avaient pas eu le temps de rentrer. À ce moment-là, c'était très facile, j'envoie des lettres d'invitation. Elles arrivaient ici, et c'est comme ça que j'ai commencé à accueillir de nouveaux arrivants. J'étais déjà là, je les accueillais dans la chambre où moi je vivais chez la madame » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969)

Marie a eu l'opportunité d'immigrer dans le cadre d'un programme d'immigration pour travailleurs.es qualifiés.es et a aidé d'autres femmes ayant suivi la même formation à immigrer au Québec. La solidarité des femmes était perceptible dans leur participation aux processus migratoires des autres.

La solidarité haïtienne ne se limitait pas aux frontières d'Haïti, mais s'étendait à l'international. Face à des difficultés financières, il était courant que les familles haïtiennes vivant dans les pays occidentaux fournissent des sommes d'argent à leurs familles vivant en Haïti. Par exemple, Alya a reçu de l'aide financière de sa famille des États-Unis pendant son processus migratoire.

Alya : « C'est sûr qu'on a eu de l'aide de la famille des États-Unis qui nous envoyait de l'argent et mon frère qui faisait les courses pour nous. On gardait l'argent pour le strict minimum. Dès qu'on a eu des emplois, on a essayé de s'organiser (lors de son arrivée au Québec) » (Alya, 35 ans, mariée, au Québec depuis 2019).

Pour conclure, cette étude a mis en évidence l'impact de la solidarité féminine sur le processus de libération des femmes haïtiennes. Elles se soutenaient mutuellement, s'entraidaient dans les tâches quotidiennes et formaient des alliances contre la domination masculine. Les femmes travaillaient ensemble pour élaborer des stratégies visant à résoudre leurs situations existentielles, à se libérer et à lutter contre les inégalités.

4.3.2 Solidarité féminine : réussite scolaire

En Haïti, la solidarité des femmes contribuait à favoriser une meilleure éducation pour ces dernières. Les mères et les figures maternelles des répondantes travaillaient ensemble pour leur assurer une meilleure qualité de vie.

Malika: « Si j'ai le cours d'infirmière en Haïti et c'est à cause d'elle (sa mère). Elle a fait en sorte que je gradue. Quand on est infirmière en Haïti, on peut faire une demande de résidence n'importe où. Dans mon temps, il demandait des gens avec ce genre de formation et c'est comme ça que je suis rentrée à Montréal. On a pris la décision ensemble d'appliquer à l'extérieur d'Haïti » (Malika, 75 ans, mariée, au Québec depuis 1972).

Micheline : « C'est ma grand-mère qui a dépensé pour moi. Ma grand-mère qui m'a soutenu à l'école »

Moi : « Pour votre grand-mère, les études étaient importantes ? »

Micheline : « Oui ! »

Moi : « Et pour votre tante, est-ce qu'elle vous a autant supporté et aidé que votre grand-mère ? »

Micheline : « Elle m'a aidé dans le sens de me donner à manger. Tout simplement. Lorsque j'ai quitté la maison de ma grand-mère pour aller m'installer chez ma tante à l'âge de 15 ans, là j'étais arrivée très loin dans ma scolarité. Et puis, mes tantes m'ont soutenu. J'ai eu beaucoup de soutien de mes tantes, mais c'est ma grand-mère qui dépensait » (Micheline, 83 ans, célibataire, au Québec depuis 1972).

Ces femmes se sont assurées que les répondantes étaient en sécurité, ne manquaient de rien en leur fournissant un abri et de la nourriture. Elles ont créé un environnement propice à l'apprentissage et réfléchi aux meilleurs programmes d'étude avec les meilleures perspectives pour leurs filles. Le succès des participantes a été rendu possible grâce aux sacrifices et au soutien financier de ces femmes.

Cependant, l'argent seul ne suffisait pas, les répondantes avaient besoin de quelqu'un pour les guider pendant leurs études. Souvent, cette personne était la femme la plus instruite de la famille, qui assistait les enfants dans leurs devoirs et leçons.

Michelle : « Ma tante a enseigné à l'école que j'allais à Pétion-Ville. Elle avait un contact avec les sœurs. Elle pouvait prendre soin de nous le soir, elle surveillait les études et nous faisait réciter nos leçons. Ce n'est pas comme ici. Ordinateur. Ordinateur. Il fallait vraiment savoir ça par cœur. Je regarde ma petite fille de neuf ans qui ne connaît pas les tables des matières. Les additions, les divisions et les multiplications. Elle connaît par cœur, mais ce n'était pas comme nous autres. C'était une routine stricte et ça, c'était bien quand même » (Michelle, 73 ans, divorcée, au Québec depuis 1992).

En Haïti, les figures maternelles ont joué un rôle important afin qu'elles restent concentrées et obtiennent les meilleurs résultats académiques.

La solidarité féminine a également permis aux femmes de « placer » leurs enfants dans d'autres foyers pour qu'ils puissent poursuivre leurs études. La situation instable de certaines mères ou figures maternelles n'était pas idéale pour le développement des enfants. Une réalité vécue par plusieurs mères interviewées en Haïti, dont Shaina et Michelle.

***Shaina:** « Étant donné que ma mère était commerçante, ça veut dire qu'elle devait me placer quelque part pour que j'aie à l'école. Elle bougeait beaucoup, elle voyageait et elle achetait tout le temps. Donc, elle a choisi de me mettre chez l'une de ses amies au lieu de sa tante qui habitait quand même dans le quartier parce que ma grand-mère, ma vraie grand-mère maternelle, habitait en campagne. Comme il fallait que je sois en ville pour aller à l'école, alors elle m'a placé chez l'une de ses amies qui était sévère » (Shaina, 75 ans, célibataire, au Québec depuis 1969).*

***Michelle :** « À un certain âge, ma mère n'avait plus les moyens de s'occuper de moi. J'avais une tante qui vivait à Pétion-Ville. J'avais peut-être 13-14 ans et elle est venue à la maison. Elle trouvait que c'était trop pour ma mère et elle a dit que je pense que je vais partir avec ton aîné. C'est là que je commence à avoir une vie décente » (Michelle, 73 ans, divorcée, au Québec depuis 1992).*

Les mères des répondantes utilisaient cette stratégie pour maintenir leurs jeunes filles au sein d'un établissement scolaire, en établissant des relations avec d'autres mères ayant une situation plus stable afin de contrer le décrochage scolaire. Cette approche impliquait souvent que des mères ayant moins d'enfants ou une situation plus favorable emmènent les filles des autres mères à l'école.

En conclusion, la solidarité des femmes, notamment du point de vue éducatif, leur permettait de poursuivre leurs études. L'éducation était considérée comme essentielle dans le processus d'émancipation des femmes et dans la lutte contre les inégalités du genre. Elle fournissait les connaissances nécessaires pour l'émancipation et la revendication de l'égalité.

4.4 Revendiquer dans la vie quotidienne

Les femmes de cette étude ont continué leur processus d'émancipation au-delà de la sphère familiale en rencontrant des défis dans les sphères professionnelles et scolaires, notamment des

actes racistes et sexistes, qui ont étayé leur posture féministe. Notons que « la discrimination systémique impose un traitement dans divers domaines de la vie sociale sur un mode qui infériorise, entrave l'égalité et la participation dans le marché du travail, les institutions publiques, les médias, le système politique » (Labelle, 2006 : 17). Elle désigne une « situation d'inégalité cumulative et dynamique résultant de l'interaction [dans divers domaines de la société], de pratiques, de décisions ou de comportements, individuels ou institutionnels, ayant des effets préjudiciables, voulus ou non, sur les membres de groupe [racisés] » (Labelle, 2006 : 30).

4.4.1 La sphère scolaire

Les expériences de discrimination vécues par les répondantes dans leur vie quotidienne étaient ancrées dans leur identité de genre et raciale. En raison de leur couleur de peau, les participantes ont été confrontées à des discriminations raciales dans les milieux scolaires du Québec.

Shaina: « En deuxième année, lors de la partie obstétrique, j'avais un professeur. Je m'en rappelle toujours. On doit faire un stage en soin où on doit me donner des patients. Des patients pour des suivis en obstétrique. On était sept élèves et six qui avaient des patients et moi je n'en avais pas. On a quatre semaines à faire, après la 2^e semaine, j'avais pas encore de patients et il y a des filles qui étaient rendues à leur deuxième patient. J'ai dit ah bon, je comprends. Je suis allée directement voir la directrice du programme. Je lui ai dit que je vais couler mon cours. Elle me demande comment ça tu vas couler ton cours. Voilà ce qui se passe. Comment je peux réussir mon cours, mon stage, si j'ai jamais eu de patients. Elle m'a dit OK et la 3^e semaine j'ai été la première à avoir un patient. Elle était toute souriante avec son sourire bloqué » (Shaina, 75 ans, célibataire, au Québec depuis 1969).

Shaina a été confrontée à une discrimination raciale de la part d'une personne occupant une position d'autorité au sein de son établissement d'enseignement. Malheureusement, l'école, censée être un espace neutre et protecteur pour les étudiants.es (Dhume et Cognet, 2020), a perpétué des logiques de domination raciale. Elle s'est retrouvée dans une relation de pouvoir inégal, ne recevant aucuns.es patients.es attribués.es. Ici, les pratiques discriminatoires de l'enseignant ont clairement désavantagé les personnes racisées. « Le racisme est entendu comme un sacrilège pour l'institution, comme un contournement des voies hiérarchiques, comme une atteinte à l'autorité des enseignants ou des supérieurs » (Dhume, 2019 : 24), rendant difficile sa condamnation, car il est considéré comme un « contournement » des hiérarchies. Malgré ces défis, Shaina a lutté contre cette injustice,

sans craindre les conséquences ni les représailles. Sa dénonciation a contribué à rétablir la justice et a joué un rôle important dans sa quête émancipatrice.

De plus, Shaina a également été confrontée au racisme de la part de ses camarades de classe. La dynamique entre Shaina et les étudiants.es de son établissement scolaire québécois a révélé l'influence des relations sociales raciales.

Moi : « C'était un complot contre vous ? »

Shaina : « J'ai rien dit. J'ai fait mon travail. Après j'ai rencontré la directrice du programme dans le couloir, elle m'a donné un coup de coude et elle m'a dit que tu dois toujours agir de cette façon. Je lui ai dit merci. Il y a des élèves qu'on coule. Moi, on n'a pas pu me couler, mais il y en a qu'on coule. C'est pas juste ça qui est arrivé [...] À la fin du stage, j'avais mon plan de soin, j'avais tout fait et j'avais eu 65 %. J'étais dans un groupe où il y avait des élèves qui avaient des 82 %, mais là ils ont eu des 90 %. Elles ont parlé ouvertement. Elles ont dit, on n'a pas compris pourquoi elle a eu 65 %. Pourtant, à notre avis, elle a fait un meilleur travail que nous. Le professeur m'a attendu pour prendre l'autobus. Il a pris l'autobus avec moi pour s'excuser parce qu'il y a eu quelque chose entre les professeurs et les élèves. Les élèves d'ici s'étaient plaints qu'ils avaient beaucoup d'étrangers qui avaient de meilleures notes qu'eux. Moi je ne savais pas. On nous faisait passer avec des notes limites pour ne pas déplaire aux élèves qui avaient porté plainte. Dans ce temps, quand tu arrivais au cégep pour enseigner, tu avais deux ans de probation et les élèves devaient t'évaluer. Si les élèves te donnaient de mauvaises évaluations, on ne te prenait pas comme professeur titulaire. » (Shaina, 75 ans, célibataire, au Québec depuis 1969).

Dans cet extrait, Shaina partage son expérience dans un milieu scolaire au Québec où prévalaient des pratiques discriminatoires et racistes ayant un impact sur sa réussite scolaire. Les nouveaux.lles arrivants.es sont souvent considérés.es comme intellectuellement incompetents.es par leurs camarades. Fondées sur des idées et des opinions racistes, ces attitudes ont conduit les étudiants.es à exercer une pression sur les enseignants.es pour qu'ils discriminent les immigrants.es. Cependant, certains étudiants.es ont reconnu les capacités intellectuelles de Shaina. Ils se sont rassemblés pour remédier à cette injustice en demandant une révision de sa note.

Pour conclure, certaines répondantes ont eu le courage de dénoncer les discriminations dont elles étaient victimes. Cette dénonciation a contribué à la construction identitaire féministe des femmes haïtiennes de cette étude.

4.4.2 La sphère professionnelle

Les répondantes étaient souvent prises dans le paradoxe de l'égalité tel que décrit par Rose-Myrle Joseph (2015), où les femmes blanches créaient un rapport inégalitaire au sein même de la classe sexuée à laquelle elles appartenaient. Les Québécoises ont discriminé les participantes sur la base de leur différence culturelle afin de promouvoir une forme d'égalité professionnelle avec les hommes. Ce paradoxe de l'égalité est illustré par l'expérience de Marie lors de son travail au Québec.

Marie : « Cette femme était seule, elle mangeait toute seule dans la salle à manger et moi je mangeais toute seule dans la cuisine et quand elle avait besoin de moi, elle sonnait la cloche. Non seulement je devais vivre l'état domestique, mais aussi d'esclave ! On m'appelait avec une cloche alors que cette dame aurait pu dire Marie. La cuisine et la salle à manger étaient juste à côté. Je pouvais entendre j'étais à côté »

Moi : « Ou bien manger avec elle »

Marie : « Ou carrément manger avec elle ! Elle était toute seule. Donc je suis revenue dans l'histoire. Revivre l'histoire de l'esclave lorsqu'on appelait avec une cloche puisqu'on ne savait pas son nom et de celle qui me servait en Haïti » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).

Dans cet extrait, Marie se trouve dans une position inférieure au travail, traitée comme une esclave, et soumise à une femme blanche. Elle ressent une perte d'identité et se perçoit comme un sujet vulnérable à la merci de cette personne. Cette inégalité professionnelle a conduit à l'internalisation des oppressions, tant chez les femmes de classes « supérieures » qui confient les tâches ménagères aux immigrantes, que chez les femmes racisées qui acceptent de prendre la place de ces femmes au sein de leur foyer (Joseph, 2015). Consciente de cette injustice, Marie a décidé de démissionner, réaffirmant ainsi son identité.

De plus, le cheminement vers l'émancipation des répondantes se manifestait également dans des contextes marqués par des situations à caractère sexuel. Selon Louise Langevin (2022), le harcèlement sexuel peut se produire sur le lieu de travail, à l'école, dans les services de santé et dans d'autres contextes, et est considéré comme une atteinte au droit à l'égalité. Il englobe les comportements ou propos non désirés à caractère sexuel qui peuvent avoir des conséquences néfastes pour la victime (Langevin, 2022). Dans le cadre de son emploi au Québec, Shaina a été harcelée sexuellement.

Shaina: « Je travaillais beaucoup dans l'ouest. J'ai travaillé peut-être une fois à Ahuntsic, Outremont et Côte-Saint-Luc. Je travaillais beaucoup à Westmount. Beaucoup chez les juifs. C'est là que j'ai expérimenté de petits problèmes de harcèlement sexuel. C'est un homme qui s'essayait sur moi »

Moi : « Pendant que sa femme venait d'accoucher ? »

Shaina: « Oui. Il a fallu se défendre, mais des fois il fallait même quitter avant la fin du contrat » (Shaina, 75 ans, célibataire, au Québec depuis 1969).

Dans cet extrait, un homme a affiché un comportement inapproprié et des commentaires à caractère sexuel alors que Shaina travaillait. Bien qu'elle ait repoussé ses avances, cela a eu des répercussions sur ses conditions de travail, conduisant parfois à des situations difficiles. Ces incidents se sont répétés, et bien que parfois gérables, ils ont rendu inévitable les démissions. La nécessité d'intervenir et de dénoncer de tels comportements était essentielle pour la victime.

Par ailleurs, le processus d'émancipation s'est également manifesté à travers le choix de carrière. En choisissant une carrière stimulante, les femmes ont pu concilier leurs aspirations professionnellement, que ce soit en Haïti ou au Québec.

Marie : « En Haïti, je suis entrée pour aller travailler avec les femmes d'une organisation qui s'appelle SOFA qui était responsable du premier Ministère de la Condition Féminine et aux Droits de la Femme. J'organisais l'organisation, je répertoriais et formais. Après j'ai fait de la formation dans l'organisation à « fanm yo la ». Une organisation qui travaille pour aider à intégrer la femme dans les sphères de pouvoir à tous les niveaux. J'étais la secrétaire générale adjointe. Je travaillais beaucoup avec les femmes »

Moi : « C'est ça que vous aimiez faire ? »

Marie : « Oui, travailler dans les milieux féministes. À organiser les femmes, à les former à l'approche du genre et à les préparer à investir les milieux électifs. Après je suis allée à la réforme agraire pour m'assurer de la participation des femmes dans la réforme. C'est-à-dire, de travailler afin que les femmes soient aussi propriétaires des terres et non pas seulement les hommes. On parle là de chef de famille, dans la mentalité, les chefs de famille sont un homme. Hors, dans notre société, ah pour ne pas dire en majorité, ce sont les femmes qui sont chef de famille. Les hommes ne sont pas présents. Alors, il a fallu sensibiliser les hommes à ça. Leur faire comprendre que lorsqu'on parle de chef de famille, ce n'est pas nécessairement un homme. Donc, ils ont été sensibilisés au point où même quand je n'étais pas là, eux-mêmes militaient pour ça. Toujours en me prenant comme référence. Dame Marie a dit qu'il faut donner des terres aux femmes. La première phase de la réforme agraire était que 33 % de femmes aillent des terres [...] Elles donnaient beaucoup plus de rendements que les hommes parce que lorsqu'une femme dit, je vais faire, elle fait. Quand une femme a du pouvoir, c'est pour sa famille d'abord. C'est rare que tu ailles voir une femme délinquante qui va prendre son argent et l'utiliser en dehors de sa famille. Ça peut être la famille élargie parce que la famille pour nous ce n'est pas la famille nucléaire, mais ça va servir à la famille. Tandis que l'homme va lui permettre d'avoir une autre femme, plus il a du pouvoir plus il va chercher et créer d'autres familles. J'avais réussi à rentrer ça dans la mentalité des hommes, à leur faire comprendre, mais ça ne veut pas dire qu'ils le font. Quand j'étais là, j'étais la référence et même quand je ne suis pas là il y a un homme qui dit n'oublie pas ce que dame Marie a dit

qu'il faut penser aux femmes qui sont des chefs de famille » (Marie, 75 ans, divorcée, au Québec depuis 1969).

Marie a consacré une grande partie de sa vie à la promotion de la reconnaissance et de l'égalité des femmes. Son engagement s'est étendu jusqu'à son retour en Haïti, où elle a directement soutenu la communauté. Elle s'est engagée activement à sensibiliser la situation des agriculteurs.trices et à faire respecter leurs droits. Élever la conscience des hommes était essentiel pour remettre en question la mentalité sous-jacente aux normes et coutumes d'Haïti. Marie a participé à l'instauration de la réforme agraire et à la création d'espace pour les femmes. Cette volonté individuelle devenue collective a contribué à éliminer les clivages entre les genres.

En conclusion, l'émancipation des répondantes trouve ses racines dans le domaine professionnel. Leur identité confiante a été solidifiée par la motivation et l'inspiration tirées de leur carrière féministe. Ces expériences professionnelles ont été des leviers de croissance pour les participantes.

Chapitre V — Discussion des résultats

« *Se an lanmen ka lave lot* »

- *Manman'm*

Ce chapitre offre une vue d'ensemble sur les résultats qui répondent à la question de recherche posée : que transmettent les mères haïtiennes, ayant immigré dans la région métropolitaine de Montréal, à leurs filles en matière de rapports de genre ? Que retiennent-elles de leur société d'origine et de celle québécoise ? Rappelons-nous que les mères haïtiennes n'ont pas attendu d'immigrer au Québec pour entamer le processus d'émancipation. Leur migration est considérée comme une plateforme pour prolonger ce qui a déjà été établi dans la Perle des Antilles. Elles ont remis en question les dynamiques hommes/femmes pour instaurer des relations plus équitables. Les mères haïtiennes ont réussi à influencer les inégalités de genre de diverses manières. Cette nouvelle égalité dans les relations émerge grâce à la solidarité des femmes, aux évolutions au sein des relations conjugales, à l'éducation des jeunes filles et à l'influence de figures féministes.

Premièrement, les femmes interrogées instaurent et transmettent une nouvelle dynamique familiale qui établit l'égalité entre les femmes et les hommes. Toutes les répondantes (9/9) ont réussi à contrecarrer les inégalités de genre en rejetant le modèle traditionnel d'Haïti. Elles remettent en question la logique sous-jacente à l'assujettissement des femmes en fonction de leurs caractéristiques soi-disant biologiques. De plus, la majorité des mères interviewées (8/9) ont alimenté les discussions sur les rapports de genre en ne reproduisant pas le modèle conjugal de leurs parents au sein de leurs propres couples. Ces participantes ont même refusé de s'engager avec des hommes qui soutenaient les logiques patriarcales. En effet, elles évitaient de s'engager dans des mariages où elles auraient dû, sans aucun pouvoir décisionnel, assumer seules les tâches domestiques et l'éducation des enfants.

Ensuite, deux répondantes (2/9) ont choisi de ne jamais se marier afin de préserver leur indépendance. Ce rejet de la transmission, comme mentionné dans le chapitre deux, représente une

stratégie visant à se dissocier du « noyau dur » de la culture patriarcale (Mohamed, 2008). Cette rupture générationnelle contribue directement à l'autonomisation et à l'émancipation des participantes de cette recherche.

Par la suite, les mères interviewées ont persisté dans leur refus du modèle traditionnel en évitant de perpétuer les traitements différenciés selon le genre. Toutes les mères interviewées (9/9) n'ont pas socialisé leurs filles conformément aux normes patriarcales en matière de tâches domestiques, d'accès à la sphère publique et d'autonomie corporelle. Ces femmes construisent et adoptent une posture féministe dans l'éducation de leurs filles, rompant ainsi avec le cycle de la domination masculine institué en Haïti par les générations précédentes. Ce refus joue un rôle majeur dans l'indépendance des répondantes, transmettant à leurs filles la capacité de remettre en question leur propre dynamique familiale. En terre d'accueil, ce travail de contestation se poursuit et se consolide à travers les normes et valeurs québécoises.

Deuxièmement, les mères interviewées transmettent à leurs filles l'importance d'adopter une perspective féministe pour rompre avec l'image infériorisante des femmes. Comme cela a été souligné dans la littérature, de nombreuses femmes haïtiennes ont contribué de manière significative à la transformation de la pensée patriarcale à grande échelle. Cependant, cette transformation s'opère également à petite échelle grâce aux modèles que sont les mères, les tantes, les cousines et les grands-mères. Ces figures féminines mettent en avant les compétences, les capacités et le potentiel des femmes haïtiennes, sensibilisant ainsi les femmes interrogées à leur propre oppression. La majorité de l'échantillon (8/9) construit son identité en prenant pour modèles des femmes prônant le respect de soi, l'indépendance et la résilience.

Tout d'abord, plus de la moitié des répondantes (5/9) ont eu une figure féminine prônant le respect. Selon Carolyn J Black (2003), « l'essentiel d'une perspective féministe s'articule autour du concept de respect » (Black, 2003 : 343). Il était important d'avoir un modèle incarnant le respect de soi pour que les participantes « cessent d'avoir peur de s'affirmer et retrouvent la confiance et la détermination nécessaires pour faire respecter leurs droits. Autrement dit, qu'elles (re) deviennent des actrices capables de transformer leur environnement social et personnel en fonction de leurs besoins » (Corbeil et Marchand, 2010 : 33). En se respectant, les abus de la part des hommes ne sont plus possibles.

Six femmes interrogées sur neuf (6/9) ont été influencées par des modèles féminins incarnant l'indépendance. Ces modèles ont permis aux mères interviewées de concevoir une vie sans oppression masculine, en devenant financièrement, matériellement et juridiquement indépendantes, réduisant ainsi le contrôle exercé par les hommes.

Par ailleurs, la majorité de mon échantillon (7/9) a grandi avec des femmes faisant preuve de résilience. Cet état d'esprit a permis aux répondantes de persévérer à travers les épreuves. La présence de ces figures a aidé les mères interviewées à identifier et à transmettre une image féministe, forte et courageuse des femmes. Ces figures ont grandement influencé la prise de décision des participantes et leur estime de soi. Les femmes interrogées transmettent à leurs filles des concepts tels que la conscience de soi, l'autonomie et le courage. Au Québec, ces figures féministes sont toujours présentes et incluent des femmes vivant une réalité similaire. La multiethnicité du territoire québécois permet aux répondantes de s'inspirer de femmes ayant des origines différentes.

Troisièmement, quasiment toutes les femmes interrogées (8/9) soulignent l'importance de la solidarité féminine lorsqu'elles transmettent ces valeurs à leurs filles. L'entraide entre les participantes et leurs proches est une stratégie pour lutter contre les relations inégales entre les genres. Cette solidarité sert de réponse à la domination masculine, en initiant une résistance contre les diverses formes d'exploitation exercées par les hommes. En Haïti, la majorité des répondantes (6/9) se soutiennent mutuellement à travers les tâches ménagères et les soins aux enfants pour gagner du pouvoir par le travail, contribuant ainsi à leur indépendance financière. En outre, ce soutien se traduit également par une solidarité « académique », où les femmes entourant les participantes (6/9) donnent de leur temps, des ressources matérielles et financières pour favoriser la réussite scolaire. Comme le suggère la littérature, l'éducation et les associations entre femmes sont des éléments clés de l'émancipation des femmes. Cette solidarité féminine permet aux participantes d'accéder à une meilleure éducation. Elle engendre des attitudes libératrices, transforme les environnements oppressifs et brise l'isolement des femmes interrogées. Cette autonomisation permet aux femmes de répondre aux conditions sociales, économiques et politiques auxquelles elles sont confrontées.

Au Québec, ce sentiment de solidarité existe toujours, mais sous une forme différente. Ce soutien mutuel ne s'applique plus seulement aux familles élargies, mais s'étend aux femmes migrantes

partageant le même processus migratoire. Ce nouveau réseau permet aux répondantes de surmonter l'isolement, d'accroître leur autonomie et de s'entraider. Les mères interviewées bénéficient de ce réseau de sociabilité et de soutien à travers leurs lieux de travail et leurs espaces communautaires.

Quatrièmement, toutes les femmes interrogées (9/9) transmettent à leurs filles l'importance de lutter contre les injustices et d'agir pour faire entendre leur voix. Les répondantes ont enseigné à leurs enfants qu'ils doivent s'exprimer librement et partager leurs sentiments lorsqu'ils sont victimes de discrimination. La dénonciation des situations problématiques du point de vue du genre est autant importante que celles du point de vue de la race. Cette dénonciation permet de rendre visible ce qui est invisible. Certaines répondantes (2/9) donnent l'exemple en dénonçant les événements discriminatoires, qu'ils soient liés à la race ou au sexe. En dénonçant ces comportements discriminatoires, les femmes de cette enquête promeuvent la pratique de la dénonciation auprès de leurs enfants. En partageant leurs expériences, les mères interviewées contribuent à un processus de validation où elles récupèrent leur capacité d'action « afin qu'elles soient en mesure de mieux se défendre contre les [futurs] agressions et les discriminations » (Corbeil et Marchand, 2010 : 33). Ce partage d'expérience outille leurs filles à surmonter les obstacles rencontrés. En partageant ces expériences discriminatoires, les femmes se sentent moins isolées, plus soutenues, et comprises. Leurs connaissances expérientielles sont essentielles au processus d'émancipation des femmes, permettant de sensibiliser et d'éduquer les autres à travers leurs propres histoires.

Conclusion

« *Man-man chyen pa janm mòdé pitit li jous nan zo* »

- *Manman 'm*

Cette recherche a exploré la transmission et la socialisation des mères haïtiennes, vivant dans la région métropolitaine de Montréal, mettant en lumière un point de vue féministe du genre visant à favoriser l'émancipation de leurs filles. La revue de la littérature a révélé l'émergence d'un mouvement libérateur dans un pays au passé colonial. Le pouvoir collectif des femmes en Haïti a permis de mettre en œuvre des organisations féministes, active dans la promotion de l'éducation des femmes. Cette éducation a été une stratégie visant à sensibiliser les femmes aux inégalités de genre, et l'enseignement de la pédagogie féministe a été une réponse à diverses formes d'oppression. L'écriture a également joué un rôle en contrant l'invisibilisation de la condition féminine, offrant aux femmes du Sud une plateforme pour partager leurs expériences et revendiquer une certaine autorité. Plusieurs femmes ont pu rayonner à travers ces stratégies. Les données littéraires montrent que la construction de la posture féministe des femmes haïtiennes n'est pas simplement le produit du mouvement féministe québécois.

Pour parvenir à cette conclusion, j'ai contextualisé la situation des femmes haïtiennes en examinant la littérature qui met en lumière les conditions socioéconomiques et politiques d'Haïti. Comprendre ces conditions a permis de saisir l'état d'esprit des répondantes lors de leur migration au Québec. Confrontées à une crise agricole, à l'intervention américaine et à l'instabilité politique en Haïti, ces femmes cherchent à échapper à la pauvreté et au danger en s'installant au Québec, espérant améliorer leurs conditions de vie en accédant à une éducation de qualité et à des emplois plus favorables. La vie en terre d'accueil a consolidé les enseignements scolaires et émancipateurs acquis en terre d'origine. Cependant, l'intégration des femmes haïtiennes au milieu québécois a révélé une réalité marquée par les discriminations raciales et sexuelles. Ma position de femme féministe haïtienne et de chercheuse a contribué à valider mon approche de recherche auprès des répondantes, créant ainsi un climat de vulnérabilité et de confiance qui a facilité l'expression riche

de leurs expériences. Cette méthodologie et cette proximité ont été cruciales pour recueillir ce contenu significatif.

Cette étude s'intéresse à l'histoire du féminisme haïtien et à ces répercussions sur les rapports de genre. Depuis le début du 20^e siècle, Haïti est le théâtre d'un mouvement féministe qui transforme la position des femmes au sein de la hiérarchie sociale du genre. Dans un premier temps, j'ai focalisé mon attention sur les rapports intrafamiliaux de mes participantes, cherchant à mettre en évidence ce qu'elles retiennent de leurs liens familiaux et à en comprendre l'impact. Par la suite, mon analyse s'est orientée vers les relations femmes, mettant en lumière un lien indéniable dans une société patriarcale qui cherche à diviser les femmes. Cette recherche contribue à la visibilité des femmes haïtiennes à l'échelle internationale et à la reconnaissance de leur agentivité. Elle souligne l'importance de la femme haïtienne au sein de la famille et de la société, mettant en avant l'espace culturel, politique et historique créé par ces femmes. De plus, elle met en lumière la conscience sociale et politique des femmes en Haïti et dans les diasporas.

Les résultats viennent éclairer la nature des stratégies employées et transmises par les mères haïtiennes pour survivre et lutter contre les inégalités de genre. Ces stratégies impliquent « une agentivité perturbatrice », une capacité à s'opposer aux normes et aux attentes au sein de leur famille et de la sphère publique (Almeida, 2021 : 262). Cette agentivité permet de rejeter les modèles préconçus par les générations précédentes. Tout d'abord, les participantes ont illustré la manière dont elles introduisent et transmettent une dynamique égalitaire entre les genres en rejetant les modèles traditionnels. Ensuite, les résultats ont mis en évidence l'entraide entre femmes et la présence de figure féminine comme des mécanismes utilisés par les Haïtiennes pour créer un environnement favorable aux femmes. Les participantes ont montré qu'il est possible de sensibiliser les jeunes filles à l'importance du féminisme pour rompre avec l'image inférieure de la femme. La solidarité entre femmes s'est avérée être un atout majeur dans la lutte contre les relations inégales du genre dans les sphères privées et publiques. Cette solidarité se manifeste autant dans les tâches ménagères que dans la scolarisation. Ces stratégies et mécanismes se sont révélés essentiels pour faire entendre la voix des femmes lorsqu'elles sont confrontées à des injustices.

Dans la continuité de ce mémoire, j'aimerais approfondir la thématique du féminisme en me concentrant sur la contribution des pères en matière d'égalité des genres afin de mieux comprendre l'influence des parents dans la construction identitaire féministe des enfants. Il serait donc pertinent d'explorer la manière dont les hommes contribuent à la lutte féministe et comment ils s'éloignent de la mentalité traditionnelle basée sur la domination masculine. Alors que ce mémoire s'est principalement concentré sur l'implication des femmes, les entretiens ont révélé une implication croissante des hommes. Ce nouvel angle de recherche pourrait offrir des *insights* précieux sur la dynamique familiale et les rôles parentaux dans la transmission des valeurs égalitaires de genre.

Références bibliographiques

ADJAMAGBO, Agnès et Anne-Emmanuèle CALVÈS. « L'émancipation féminine sous contrainte », *Autrepart*, 2012/2 (N° 61), p. 3-21.

AGGOUN, Atmane. « Immigration, grands-parents algériens et mémoire : entre la transmission et l'oubli », *L'Homme et la société*, n° 147, 1/2003, p. 191-207.

ALMEIDA, Jade. « Les femmes noires qui aiment les femmes : résistances aux rapports de pouvoir enchevêtrés », thèse doctorale en Sociologie, Université de Montréal, 2022.

AlterPresse, « La première femme haïtienne médecin honorée à titre posthume par le Corps médical », AlterPresse. 6 avril 2005.

AlterPresse, « Haïti-Droits Humains : La militante Colette Lespinasse décroche le prestigieux prix du Leadership Richard Holbrooke pour son engagement », AlterPresse, 11 mai 2012.

AMBOULÉ ABATH, Anastasie, CAMPBELL, Marie-Ève, et Geneviève PAGÉ. « La pédagogie féministe : sens et mise en action pédagogique », *Recherches féministes*, 2018, vol. 31, no 1, p. 23-43.

AMAZAN, Winie. « Immigration et insertion professionnelle : le cas des Haïtiens arrivés au Québec après le tremblement de terre de 2010 », Mémoire de maîtrise en sociologie, Université de Montréal, 2016.

ATTIAS-DONFUT, Claudine et Catherine DELCROIX. « Femmes immigrées face à la retraite », *Retraite et société*, vol. n° 43, no. 3, 2004, p. 137-163.

ARTHUS, Wien Weibert. « Duvalier à l'ombre de la Guerre froide. Les dessous de la politique étrangère d'Haïti (1957-1963) », *Histoire et missions chrétiennes*, 2014.

BARD, Christine. « BAILLARGEON, Denyse, Brève histoire des femmes au Québec (Montréal, Boréal, 2012), 288 p. ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 66, no. 1 (2012): 91-94.

BARDIN, Laurence. « L'Analyse de contenu ». Paris, Presses universitaires de France, 1977.

BARET, Caroline et Sophie GILBERT. « Mémoire familiale chez de jeunes parents en difficulté : mécanismes de représentation et de narration d'une histoire familiale tourmentée », *Enfances Familles Générations. Revue interdisciplinaire sur la famille contemporaine*, 2017, no 26.

BASTIEN, Rémy, D'ANS, André-Marcel et Linette D'ANS. « Le Paysan Haïtien Et Sa Famille : Vallée De Marbial », *Gens Du Sud*. Paris : A.C.C.T, 1985.

BELKAÏD, Nadia et Zohra GUERRAOUI. « La transmission culturelle. Le regard de la psychologie interculturelle », *Empan*, vol. n° 51, no. 3, 2003, p. 124-128.

BENOIT, Jean-Pierre, « Doutes, refus et créativité : aléas des transmissions à l'adolescence », *Enfances & Psy*, 2017/3 (N° 75), p. 62-71.

BERNARDIN-HALDEMANN, Verena. « Femmes Haïtiennes À Montréal ». *Dissertation*, Université Laval, 1972.

BERTAUX-WIAME, Isabelle et Anne MUXEL. « Transmissions familiales : territoires imaginaires, échanges symboliques et inscription sociale », dans F. De Singly et al. (dir.), *La famille en questions : état de la recherche*, Paris, éditions Syros, 1996.

BERTRAND, Michel. « *L'Amérique ibérique : Des découvertes aux indépendances* ». Armand Colin, 2019.

BILGE, Sirma. « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, vol. 225, no. 1, 2009, p. 70-88.

BILGE, Sirma. « Le blanchiment de l'intersectionnalité ». *Recherches féministes*, 2015, vol. 28, no 2, p. 9-32.

BISILLIAT, Jeanne. « Face aux changements : les femmes du sud », *L'Harmattan*, 1997.

BLACK, Carolyn J. « Translating principles into practice: Implementing the feminist and strengths perspectives in work with battered women », *Affilia*, vol. 18, no 3, 2003, p. 332-349.

BLAIS, Marie-Claude, GAUCHET, Marcel, OTTAVI, Dominique, *et al.* « Transmettre, apprendre », Paris : Stock, 2014.

BONNÉRY, Stéphane, « À propos de la crise de la transmission scolaire », *Pensée plurielle*, 2006/1 (n° 11), p. 75-82.

BOUCHARD, Pierrette et Renée CLOUTIER. « Éducation et émancipation ». *Recherches féministes*, 2005, vol. 11, no 1, p. 1-6.

BOUCHARD, Pierrette, ST-AMANT, Jean-Claude et Jacques TONDREAU. « Socialisation sexuée, soumission et résistance chez les garçons et les filles de troisième secondaire au Québec », *Recherches féministes*, 1996, vol. 9, no 1, p. 105-132.

BOUCHER, Colette. « Québec-Haïti. Littérature transculturelle et souffle d'oralité : une entrevue avec Marie-Célie Agnant ». *Ethnologies*, 27, no 1, 2005, p. 195-221.

BOUCHEREAU, Madeleine Sylvain. « Haïti et ses femmes : Une étude d'évolution culturelle » Port-au-Prince, Haïti, *Les Éditions Fardin*, 1957, 253 p.

BOURDIEU, Pierre. « Le Sens Pratique ». *Le Sens Commun*. Paris : Éditions de Minuit, 1980.

BRASSAT, Emmanuel. « Les incertitudes de l'émancipation », *Le Télémaque*, 2013/1 (n° 43), p. 45-58.

BRODEUR, Violette et al. « Le mouvement des femmes au Québec. Étude des groupes montréalais et nationaux », Montréal, Centre de formation populaire, 1982.

BROSSIER, Marie et DORRONSORO, Gilles. « Le paradoxe de la transmission familiale du pouvoir ». *Critique internationale*, 2016, no 4, p. 9-17.

Caribbean Association for Feminist Research and Action. About Us | CAFRA (cafra-regionalnetwork.org).

CATARINO, Christine et Mirjana MOROKVASIC. « Femmes, genre, migration et mobilités », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21 — n° 1 | 2005, 7-27.

CDEAF. « Qu'est-ce que le féminisme ? Trousse d'information sur le féminisme québécois des vingt-cinq dernières années », Montréal, 1997.

CÉNAT, Jude M. et Daniel DERIVOIS. « SÉISME DE JANVIER 2010 EN HAÏTI : SOUTIEN SOCIAL, RÉSILIENCE ET BIEN-ÊTRE CHEZ LES ADULTES SURVIVANTS. » *Revue québécoise de psychologie*, volume 38, numéro 2, 2017, p. 153–166.

CENTRE DE PROMOTION DES FEMMES OUVRIÈRES (CPFO), 2017, CENTRE DE PROMOTION DES FEMMES OUVRIÈRES — Accueil (cpfohaiti.org).

CHARETTE, Josée et Jean-Claude KALUBI. « Rapport à l'école de parents récemment immigrés. Contexte migratoire et représentations sociales ». *Diversité urbaine* 17, (2017) : 73–94.

CHARLES, Etzer. « Le pouvoir politique en Haïti de 1957 à nos jours ». *KARTHALA Editions*, 1994.

CLAIR, Isabelle et François DE SINGLY. « Sociologie Du Genre », *Sociologie, Anthropologie*. Paris : A. Colin, 2012.

CLAUDE-NARCISSE, Jasmine et Pierre-Richard NARCISSE. « Marie-Claire Heureuse Dessalines 1758-1858. » *Mémoire de femmes*, Unicef-Haïti. 1997, 192 p.

CLAUDE-NARCISSE, Jasmine et Pierre-Richard. NARCISSE « Yvonne Sylvain 1907-1989 », *Mémoire de femmes*, Unicef-Haïti, 1997, 192 p.

COLLINS, Patricia Hill et Sirma BILGE. « Intersectionality ». Cambridge, UK : Polity Press, 2016.

CORBEIL, Christine et Isabelle MARCHAND. « L'intervention féministe : un modèle et des pratiques au cœur du mouvement des femmes québécois », *L'intervention féministe d'hier à aujourd'hui. Portrait d'une pratique sociale diversifiée*, Montréal : Éditions du Remue-ménage, 2010, p. 23-60.

CORBEIL, Raphaëlle. « 20 moments marquants de l'histoire du féminisme », *La gazette des femmes*, 2016. [En ligne] : <https://www.gazettedesfemmes.ca/13421/20-moments-marquants-delhistoire-du-feminisme/> .

CORNET, Florencia V. « Dutch Caribbean Women's Literary Thought: Activism through Linguistic and Cosmopolitan Multiplicity », *Wagadu*, 2017, vol. 18.

CÔTÉ, Denyse. « “Anpil fanm tombe, nap kontinye vanse” : lutttes féministes en Haïti ». *Revue Possibles* 38 (1) : 209-23, 2014.

CRAWFORD, Charmaine. « Decolonizing reproductive labor: Caribbean women, migration, and domestic work in the global economy ». *The Global South*, 2018, vol. 12, no 1, p. 33-55.

CRAWFORD, Charmaine et Fatimah JACKSON-BEST. « Feminist pedagogy and social change: The impact of the Caribbean institute in gender and development ». *Gender and Education*, 2017, vol. 29, no 6, p. 709-730.

CUNIN, Elisabeth. « Entre histoire de la nation et histoire de l'anthropologie : dialogues Cuba-Haïti (1884-1959) », *Bérose*, Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, 2021.

CURIEL, Ochy. « Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste », *Mouvements*, 2007, no 3, p. 119-129.

CURIEL, Ochy et Priscilla DE ROO. « Le féminisme décolonial en Abya Yala », *Multitudes*, 2021, no 3, p. 78-86.

CURIEL, Ochy, MASSON, Sabine et Jules FALQUET. « Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes », *Nouvelles Questions Féministes*, 2005/2 (Vol.24), p. 4-13.

CYRULNIK, Boris, SPIRE, Antoine, VINCENT, François, *et al.* « La résilience », *Le Bord de l'eau*, 2010.

DAGENAIS, Huguette et Estelle LEBEL. « In memoriam: hommage aux féministes haïtiennes décédées le 12 janvier 2010 », *Recherches féministes*, volume 23, numéro 1, 2010, p. I-III.

DALLEMAGNE, Grégory. « Making Multicultural Families in Europe », 2018.

DARMON, Muriel et François DE SINGLY. « La socialisation — 3e éd », Paris, Armand Colin, 2016, 132 p.

DEARE, Fredericka M. « Feminist Research and Action Methodology: The Experiences of the Caribbean Association for Feminist Research and Action », *Caribbean Studies* 28, no. 1 (1995): 30-60.

DEBUIGNY, Patricia. « Etapes de la vie et grandes fonctions : UE 2.2. » Issy-les-Moulineaux : Elsevier Masson, 2010.

DÉCARIE-DAIGNEAULT, Naomie. « La mémoire tranquille : enquête documentaire sur une mémoire familiale », Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en communication de l'Université du Québec à Montréal, 2016, 111p.

DECIMO, Francesca. « Le chemin des femmes de l'émigration transnationale. Les réseaux familiaux et les situations parentales des femmes somaliennes et marocaines à Bologne ». *Mobilités au féminin*, Tanger, 2005.

DELAGE, Michel. « Histoires en Famille, Histoires de Famille », *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, no 51, 2013, p. 11-33.

DELCROIX, Catherine. « Dynamiques conjugales et dynamiques intergénérationnelles dans l'immigration marocaine en France », *Migrations Société*, vol. 145, no. 1, 2013, pp. 79-90.

DELCROIX, Catherine. « Ombres et lumières de la famille Nour. Comment certains résistent à la précarité », Paris : Éd. Payot, 2001, 258 p.

DELCROIX, Catherine. « Transmission de l'histoire familiale et de la mémoire historique face à la précarité », *Migrations Société*, 2009/3-4 (N° 123-124), p. 141-158.

DELINCE, Kern. « Les forces politiques en Haïti : manuel d'histoire contemporaine », *KARTHALA* Editions, 1993.

DE RUDDER, Véronique. « Racisme adjectivé », *Pluriel Recherches*, n° 6-7, 1995, pp. 114-120 .

DESCARRIES, Francines. « Le mouvement des femmes québécois : état des lieux ». *Cités*, (3), 2005, p.143-154.

DESHONG, Halimah AF. « Feminist Reflexive Interviewing: Researching Violence against Women in St. Vincent and the Grenadines », *Caribbean Review of Gender Studies*, 2013, no 7.

DESROCHES, Vincent. « Présentation : En quoi la littérature québécoise est-elle postcoloniale ? » *Québec Studies*, 2003, 35 :3-12.

DINZEY-FLORES et al. « Black Latina Womanhood: From Latinx Fragility to Empowerment and Social Justice Praxis », *WSQ : Women's Studies Quarterly* 47, no. 3 (2019): 321-327.

DHUME, Fabrice. « Pour une reconnaissance du racisme et des discriminations raciales à l'école », *Raison présente*, 2019, p. 17-25.

DHUME, Fabrice et Marguerite COGNET. « Racisme et discriminations raciales à l'école et à l'université : Où en est la recherche ? », *Le Français Aujourd'hui*, 2020, no 209, p. 17-27.

DORCÉ, Ricarson et TREMBLAY, Émilie. « Haïtiennes : Portraits de femmes militantes ». 2015.

DORSAINVIL, Joepitz Frico. « Conversion et transmission religieuse dans les familles haïtiennes », *Mémoire de maîtrise en sociologie*, Université de Montréal, 2022.

DOURA, Fred. « Situation de la femme haïtienne, ses besoins, droits et responsabilités ». 2018.

DRAMÉ, Patrick. « L'Europe et la fabrique de l'Afrique » Chapitre 1, dans L'Afrique postcoloniale en quête d'intégration, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2017, p. 23-44.

DUMONT, Micheline. « Le mouvement féministe au Québec ». Presse de l'Université de Sherbrooke, 2023. [Le mouvement féministe au Québec | Usito \(usherbrooke.ca\)](https://usherbrooke.ca/usito/).

DUVAL, Michelle. « Être mère au foyer à Montréal... quand on arrive de l'étranger ». *Nouvelles pratiques sociales* 5, no 2, 1992, p.119–130.

EBERHARD Mireille, « De l'expérience du racisme à sa reconnaissance comme discrimination. Stratégies discursives et conflits d'interprétation », *Sociologie*, 2010/4 (Vol. 1), p. 479-495.

ESCOBAR, Arturo et Eduardo RESTREPO. « Anthropologies hégémoniques et colonialité », *Cahiers des Amériques latines*, 62, 2009, p.83-95.

ESQUIVEL, Angela Maria. « Étude exploratoire sur l'expérience affective parentale dans les cas des adoptions internationales lors du séisme en Haïti de 2010 ». Thèse. Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 2021, 170 p.

FALQUET, Jules, « Le mouvement féministe en Amérique latine et aux Caraïbes. Défis et espoirs face à la mondialisation néo-libérale », *Actuel Marx*, 2007/2 (n° 42), p. 36-47.

FALQUET, Jules. « Généalogies du féminisme décolonial », *Multitudes*, 2021, no 3, p. 68-77.

FIBBI, Rosita. « Transmission de(s) langue(s) et des identités dans les familles migrantes sur trois générations ». *Relations intergénérationnelles, Enjeux démographiques*, Actes du XVIème colloque de l'AIDELF, Genève 21 -24 Juin 2010, 7 p.

FISHER, Berenice et Vanina MOZZICONACCI. « Qu'est-ce que la pédagogie féministe ? », *Nouvelles questions féministes*, 2018, vol. 37, no 2, p. 64-75.

FOGEL Frédérique, « Mémoires mortes ou vives. Transmission de la parenté chez les migrants », *Ethnologie française*, 2007/3 (Vol. 37), p. 509-516.

FOURNIER, Danièle et Nancy GUBERMAN. « Quelques défis pour le mouvement des femmes au Québec ». *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire* no 20 (1988) : 183–187.

FRESNOZA-FLOT, Asuncion, « Le vécu masculin de la migration des femmes : le cas des maris philippins restés au pays », *Cahiers du Genre*, 2011/3 (HS n° 2), p. 199-217.

GAGNON, Claudette. « La dynamique de la réussite scolaire des filles au primaire : les motivations et les enjeux des rapports sociaux de sexe », *Recherches féministes*, 1998, vol. 11, no 1, p. 19-45.

GARCIA REYES, Denis. « Concentrando en Las Voces Afro-Latinx: The Validation and Uplifting of Afro-Latinx Students in Higher Education », *The Vermont Connection*, 2021, vol. 42, no 1, p. 10.

GILLES, Claude. « Oralité primaire et transmission des savoirs : étude de cas sur les pratiques du vodou haïtien à Montréal-Nord », Mémoire. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Maîtrise en communication, 2017.

GNOUMOU THIOMBIANO, Bilampoa. « Genre et prise de décision au sein du ménage au Burkina Faso », *Cahiers québécois de démographie*, 2014, vol. 43, no 2, p. 249-278.

GOLDBERG-SALINAS, Anette et Claude ZAIDMAN. « Les rapports sociaux de sexe et la scolarité des enfants de parents migrants. Une étude exploratoire », *Recherches féministes*, 1998, vol. 11, no 1, p. 47-59.

GOLUB, Anne, MOROKVASIC, Mirjana, et QUIMINAL, Catherine. « Évolution de la production des connaissances sur les femmes immigrées en France et en Europe ». *Migrations société*, 1997, vol. 9, p. 19-36.

GOMIS, Pierre. « Scolarisation et promotion féminines au Sénégal : différenciation sexuelle et disparités sociales devant l'école », Thèse de doctorat. Université Aix-Marseille I, 1999.

GUILLAUMIN, Colette. « Pratique du pouvoir et idée de Nature. L'appropriation des femmes », *Questions Féministes*, No. 2, (Février 1978), pp. 5-30.

GUILLAUMIN, Colette. « Race et nature : système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux », in *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*, (2002 [1977]), 323-353.

HALL, Stuart. « Identités et cultures ». *Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

HAAS, Elsie. « Madeleine Sylvain-Bouchereau », *Haïti culture*. 2010.

HENCHOZ, Caroline. « Le rôle de l'indépendance financière dans la construction du lien conjugal contemporain. L'analyse du processus d'individualisation des finances dans trois générations de couples », *Enfances Familles Générations*. Revue interdisciplinaire sur la famille contemporaine, 2008, no 9.

HOHL, Janine et Michèle NORMAND. « Construction et stratégies identitaires des enfants et des adolescents en contexte migratoire : le rôle des intervenants scolaires », *Revue française de pédagogie*, 1996, p. 39-52.

ITHANY, Jennifer. « *Transculturation et perspectives féministes chez les amérindiennes caribbéennes kalinago et garifuna* ». 2017, Thèse de doctorat, Antilles.

Institut de la statistique du Québec. « Le bilan démographique du Québec », Édition 2011, Québec, décembre 2011.

JABOUIN, Evens. « Haïti, en situation post-séisme : quelques effets de la catastrophe du 12 janvier 2010 sur la population locale », *Études caribéennes* [En ligne], 17 | Décembre 2010, mis en ligne le 15 décembre 2010, consulté le 18 décembre 2022.

JACOB, André. « Facteurs de rupture et de continuité chez des couples québécois, salvadoriens et haïtiens ». In: Éthier, LS, Alary, J.(Sous la direction de) *Comprendre la famille*. Actes du 4e symposium québécois de recherche sur la famille. Sainte-Foy, PUQ. 1998. p. 41-58.

JEAN-CHARLES, Régine Michelle. « Nou pa gen vizibilite: Haitian Girlhood beyond the Logics of Visibility », *The Black Scholar*, 2020, p. 43-53.

JEAN-PIERRE, Myrlande. « Les perceptions de la sexualité et les relations de couple de femmes haïtiennes immigrantes au Québec : pour une exploration des rapports hommes femmes en Haïti », mai, 2014.

JOHNSON, Grace Sanders. «Women's Rights: Death and Feminism in Haiti, 1925-1938 ». *Caribbean Review of Gender Studies*, 2018.

JORGE, Angela. « The black Puerto Rican woman in contemporary American society », In: *The Afro-Latin@ Reader*. Duke University Press, 2010. p. 269-275.

JOURDAIN, Anne et NAULIN Sidonie. « Héritage et transmission dans la sociologie de Pierre Bourdieu », *Idées économiques et sociales*, vol. 4, n° 166, 2011, p. 6-14.

JOURDAIN, Anne et NAULIN Sidoine. « La sociologie de Pierre Bourdieu ». Paris : Armand Colin, 2019, p. 99-125.

KEMPENEERS, Marianne et Isabelle VAN PEVENAGE. « Les espaces de la solidarité familiale » *Recherches sociographiques*, volume 52, number 1, janvier–avril 2011, p. 105–119.

KEMPENEERS, Marianne, VAN PEVENAGE, Isabelle, et DANDURAND, Renée B. « Les solidarités familiales sous l'angle du travail : un siècle au Québec ». *Nouvelles questions féministes*, 2018, vol. 37, no 1, p. 14-30.

LABELLE, Micheline. « Un lexique du racisme. Étude sur les définitions opérationnelles relatives au racisme et aux phénomènes connexes, rapport présenté à l'UNESCO », Montréal, Université du Québec à Montréal (UQAM), Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté, juillet, 2006.

LABELLE, Micheline et al. « Histoires D'immigrées : Itinéraires D'ouvrières Colombiennes, Grecques, Haïtiennes Et Portugaises De Montréal ». Montréal : Boréal, 1987.

LABELLE, Micheline, LAROSE, Serge et Victor PICHÉ. « Émigration et immigration : les Haïtiens au Québec », *Sociologie et sociétés*, 1983, vol. 15, no 2, p. 73-88.

LADWEIN, Richard, CARTON, Antoine, et SEVIN, Élodie. « Le capital transgénérationnel : la transmission des pratiques de consommation de la mère vers sa fille », *Recherche et Applications en Marketing (French Edition)*, 2009, vol. 24, no 2, p. 1-27.

LAFAYE, Caroline Guibet. « Reconnaissance vs. redistribution : le cas du respect de soi », *Filosofia Unisinos-Unisinos Journal of Philosophy*, 2007, vol. 8, no 3, p. 227-246.

LAGIER, Elsa. « Parcours migratoires des parents et rapport des enfants à la politique. La part de l'histoire migratoire familiale dans la socialisation politique des descendants d'immigrés », *Recherches familiales*, 2016, no 1, p. 21-33.

LAHIRE, Bernard. « La transmission familiale de l'ordre inégal des choses ». *Regards croisés sur l'économie*, 2010, no 1, p. 203-210.

LAHIRE, Bernard. « La fabrication sociale des individus : cadres, modalités temps et effets de socialisation ». *Educ. Pesqui.*, São Paul, vol. 41, numéro spécial, 2015, p1393-1404.

LAHON, Didier. « Esclavage, confréries noires, sainteté noire et pureté de sang au Portugal (XVIe-XVIIIe siècles) ». *Lusitania sacra*, 2003, vol. 2, no 2, p. 119-162.

LAMOTTE, Aleyda. « Femmes immigrées et reproduction sociale ». *Recherches sociographiques* 32, no 3 (1991) : 367-384.

LAMPRON, Ève-Marie. « Pour une pédagogie féministe de l'enseignement des méthodologies (féministes) ». *Recherches féministes* 29, no. 1 (2016): 169-178.

LANGÉVIN, Louise. « Le harcèlement sexuel ». *INSPQ Centre d'expertise et de référence en santé publique*, 2022.

LAPERRIÈRE, Anne. « Dépasser le racisme ? L'expérience contrastée des jeunes Montréalais d'origine haïtien », *Revue européenne des migrations internationales*, 1998, vol. 14, no 1, p. 121-139.

LAPLANCHE-SERVIGNE, Soline. « Quand les victimes de racisme se mobilisent. Usage d'identifications ethnoraciales dans l'espace de la cause antiraciste en France et en Allemagne », *Politix*, 2014/4 (n° 108), p. 143-166.

LASRY, Jean-Claude et Mario FRÉDÉRIK. « Structure familiale et pouvoir conjugal dans des familles haïtiennes de Montréal ». *Canadian Ethnic Studies / Études ethniques au Canada*, XVIII, 2 (1986), p. 151–158.

LASSÉN, Ana Irma Rivera, BORZONE, Manuela et Alexander PONOMAREFF. « Afrodescendant Women: A Race and Gender Intersectional Spiderweb. » *Méridiens : féminisme, race, transnationalisme* 14, n° 2 (2016) : 56-70.

LEMAIRE, Jean-Georges. « Les transmissions psychiques dans le couple et la famille : l'intrapsychique, l'intersubjectif et le transpsychique », *Dialogue*, 2003/2 (n° 160), p. 39-52.

LEMIEUX, Denise et Éric GAGNON. « Introduction: La famille pour mémoire », *Enfances, familles, générations*, 2007, no 7.

LÉNEL, Pierre et Virginie MARTIN. « La contribution des études postcoloniales et des féminismes du “Sud” à la constitution d'un féminisme renouvelé. Vers la fin de l'occidentalisme ? », *Revue Tiers Monde*, 2012/1 (n° 209), p. 125-144.

LESSELIER, Claudie. « Femmes migrantes en France », *Les cahiers du CEDREF*, 12 | 2004, 45-59.

LOUIS, Eunide. « La famille et l'école dans la socialisation et devant l'autosocialisation des filles et des garçons en Haïti », Thèse de doctorat en anthropologie, sous la direction de Hugette Dagenais et Jean Moisset, Québec, Université Laval, 2007.

MAHOTIÈRE, Chantal. « LUTTES FÉMINISTES EN HAÏTI : Étude exploratoire des enjeux culturels, motivations et projets qui sous-tendent l'engagement féministe » Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval, 2008.

MAILLÉ, Chantal. « La participation politique des femmes en Haïti. Quelques éléments d'analyse ». Port-au-Prince, Éditions Fanm Yo La, 2002, 110 p. *Recherches féministes*, 2003, vol. 16, no 1, p. 208-212.

MAILLÉ, Chantal. « Approche intersectionnelle, théorie postcoloniale et questions de différence dans les féminismes anglo-saxons et francophones », *Politique et Sociétés* 36, (2017) : 163–182.

MAILLÉ, Chantal. « Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois. » *Recherches féministes*, volume 20, numéro 2, 2007, p. 91–111.

MASCLET, Camille. « Sociologie des féministes des années 1970 : analyse localisée, incidences biographiques et transmission familiale d'un engagement pour la cause des femmes en France », Thèse de doctorat en Sociologie, Univ de Lausanne, 2017.

MASSON, Dominique, BARANYI, Stephen et Ilionor LOUIS. « Entre le mouvement des femmes et le mouvement des personnes handicapées : mobilisations intersectionnelles des femmes handicapées en Haïti ». *Aequitas: revue de développement humain, handicap et changement social/Aequitas: Journal of human development, disability, and social change* 27 (2), 2021, : 69-85.

MASSON, Sabine. « Chapitre 13/Genre, race et colonialité en Amérique latine et aux Caraïbes une analyse des mouvements indigènes et féministes ». In : *Le sexe du militantisme*, Presses de Sciences Po, 2009. p. 299-316.

Maison d'Haïti, La communauté haïtienne, janvier 2013.

MEINTEL, Deirdre, LABELLE, Micheline, TURCOTTE, Geneviève, et al. « La nouvelle double journée de travail des femmes immigrantes au Québec », *International Review of Community Development/Revue internationale d'action communautaire*, 1985, no 14, p. 33-44.

MEINTEL, Deirdre et Emmanuel KAHN. « De génération en génération : identités et projets identitaires de Montréalais de la « deuxième génération ». » *Ethnologies*, volume 27, numéro 1, 2005, p. 131–163.

MEINTEL, Deirdre et Josiane LE GALL. « Transmission intergénérationnelle de la religion dans une société sécularisée », dans : Anne Quéniart éd., *L'intergénérationnel. Regards pluridisciplinaires*. Rennes, Presses de l'EHESP, « Lien social et politiques », 2009, p. 217-235.

MELYON-REINETTE, Stéphanie. « Contre Misogynoir. Des Caribéennes francophones entre Black Feminism et afroféminisme », *Archipélies*, 2018, no 6.

MENDEZ, Narolyn. « Afro-Latinx Caribbean Women's Body Image: A Mixed-Methodology Inquiry on Gender, Race, and Culture », Columbia University, 2021.

MENNESSON, Christine. « Être une femme dans un sport «masculin» Modes de socialisation et construction des dispositions sexuées ». *Sociétés contemporaines*, 2004, no 55, p. 69-90.

MERLET, Myriam. « La participation politique des Femmes en Haïti ». *Port-au-Prince, Haïti : Éditions Fanm Yo La*, 2002.

MEUDEC, Marie. « Corps, violence et politique en Haïti. Aspects sociologiques ». *Aspects sociologiques*, 2007, vol. 14.

MIGNOLO, Walter. « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale ». *Multitudes*, 2001, no 3, p. 56-71.

MILLS, Sean. « Une place au soleil Haïti, les Haïtiens et le Québec », *Mémoire d'encrier*, 2016.

Ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles [MICC]. *Tableaux sur l'immigration permanente au Québec. 2007-2011*, Québec, Mars 2012.

Ministère de l'Immigration de la Francisation et de l'Intégration [MIFI]. *Population d'origine ethnique haïtienne au Québec en 2016. Portrait Statistique*, Québec, MIFI et publication Québec, 2019. [Population d'origine ethnique haïtienne au Québec en 2016 \(quebec.ca\)](https://www.quebec.ca/fr/population-dorigine-ethnique-haitienne-au-quebec-en-2016)

MOHAMMED, Patricia. « Stories in Caribbean feminism: Reflections on the twentieth century ». St. Augustine : Centre for Gender and Development Studies, The University of the West Indies, 1998.

MOHAMED, Ahmed. « Les transmissions intergénérationnelles en situation migratoire : le cas des Maghrébins », In: VEI enjeux, n° 120, 2000. La transmission. Des pères aux pairs. pp. 68-98.

MOHANTY, Chandra Talpade. « Sous le regard de l'Occident : recherche féministe et discours colonial » [traduction par Brigitte Marec], dans Elsa Dorlin (dir), Sexe, race et classe : Pour une épistémologie de la domination, p.149-182, Paris : PUF, 2009[1984].

MONET-DESCOMBEY HERNÁNDEZ, Sandra. « Afro-féminisme et écriture critique à Cuba », Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, 2015, no 105, p. 71-90.

MONTAÑO, Sonia et María Nieves RICO. « La contribution des femmes à l'égalité en Amérique Latine et dans les Caraïbes », 2007.

MONTAS, Rémy. « La pauvreté en Haïti : Situation, causes et politiques de sortie », 2005.

MORELLI, Anne et Eliane GUBIN. « Pour une histoire européenne des femmes migrantes », *Sextant*, n° 21-22, 2004, p. 7-15.

MOROKVASIC, Mirjana « Femmes et genre dans l'étude des migrations : un regard retrospectif », Les cahiers du CEDREF [En ligne], 16 | 2008, mis en ligne le 14 mars 2011.

MOUJOURD, Nasima. « Effets de la migration sur les femmes et sur les rapports sociaux de sexe. Au-delà des visions binaires », Les cahiers du CEDREF [En ligne], 16 | 2008, mis en ligne le 22 mars 2011.

MUXEL, Anne. « Individu et mémoire familiale », Paris, Nathan, 1996.

MWISSA, Camille Kuyu. « Parenté et famille en Haïti : les héritages africains ». *Africultures* 58 (1) : 161-68, 2004.

NAUD, Pierre-Louis. « La juridicisation de la vie sociopolitique et économique en Haïti. Enjeux et limites ». *Droit et société* 65 (1) : 123-51, 2007.

NEILL, Ghyslaine « Classe, sexe et trajectoire socio-professionnelle : le cas de l'immigration haïtienne au Québec ». Cahiers québécois de démographie 14, no 2 (1985) : 259–273.

NEPTUNE-ANGLADE, Mireille. « L'autre moitié du développement. A propos du travail des femmes en Haïti », Montréal et Port-au-Prince, Éd. des Alizés et ERCE (1986).

NICHOLLS, David. « Idéologie et mouvements politiques en Haïti », 1915-1946. In : Annales. Histoire, Sciences Sociales. Cambridge University Press, 1975. p. 654-679.

NIXON, Angelique V. et Rosamond S. KING. « Embodied Theories: Local Knowledge (s), Community Organizing, and Feminist Methodologies in Caribbean Sexuality Studies », Caribbean Review of Gender Studies, 2013, no 7.

NWANKWO, Ifeoma CK. « Caribbean Compositions: New Histories of Writing and Identity ». 2002.

OBSERVATION SUR LE DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET L'ANALYSE DIFFÉRENCIÉE SELON LES SEXE (ORÉGAND). « Haïti – Les féministes se souviennent et se mobilisent », Avec le soutien de la fondation de l'UQO, 2010. Haïti - Les féministes se souviennent et se mobilisent - ORÉGAND (oregand.ca).

OSO, Laura et CATARINO, Christine. « Femmes chefs de ménage et migration ». *Femmes du Sud et chefs de famille*, 1997, vol. 63.

OSO CASAS, Laura. « Les femmes marocaines employées au service domestique en Espagne » . *Revue juridique, politique et économique du Maroc*, 2000, p. 111-129.

PESSAR, Patricia R. «The Role of Gender, Households, and Social Networks in the Migration Process: A review and Appraisal», in Hirschman C., Kasinitz P., DeWind J. (eds), *The Handbook of International Migration*, New York, Russel Sage Fondation, 1999, p. 53-70.

PICHÉ, Victor. « L'immigration haïtienne au Québec, modalités d'insertion », dans Philippe Antoine et Sidiki Coulibaly, *L'insertion urbaine des migrants en Afrique*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, 1989.

POIRET, Christian. « Pour une approche processuelle des discriminations : entendre la parole minoritaire », *Regards Sociologiques*, 2010, no 39, p. 5-20

POTOT, Swanie. « La place des femmes dans les réseaux migrants roumains », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21 - n° 1 | 2005, 243-257.

QRIBI, Adelhak, COURTINAT, Amélie et Yves PRÊTEUR. « Socialisation interculturelle et dynamiques identitaires chez les jeunes adultes issus de l'immigration maghrébine en France », *International Review of education*, 2010, vol. 56, p. 683-703.

QUIJANO, Aníbal. « Coloniality and modernity/rationality », *Cultural studies*, 2007, vol. 21, no 2-3, p. 168-178.

RAPHAËL, Frantz. « Grossesse hors mariage dans les familles haïtiennes ». *Santé mentale au Québec* 31, no 2 (2006) : 165–178.

REDDOCK, Rhoda. « Diversity, difference and Caribbean feminism: The challenge of anti-racism », *Caribbean Review of Gender Studies*, 2007, vol. 1, p. 1-24.

REED, Judith. « Brève histoire du féminisme au Québec ». *Relais-femmes*. Montréal, 2005.

REZZOUG, Dalila et Marie Rose MORO. « Oser la transmission de la langue maternelle », *L'Autre*, 2011/2 (Volume 12), p. 153-161.

RIUTORT, Philippe. « La socialisation. Apprendre à vivre en société », dans : , *Premières leçons de sociologie*. sous la direction de RIUTORT Philippe. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « Major », 2013, p. 63-74.

RONDEAU, Karine. « L'autoethnographie : une quête de sens réflexive et conscientisée au cœur de la construction identitaire ». *Recherches qualitatives*, 2022, vol. 30, no 2, p. 48-70.

ROSALDO, Michelle et Louise LAMPHERE. « Woman, Culture and Society ». California: Stanford University Press, 1974, p. 1-15.

ROSE-MYRLIE, Joseph. « L'articulation des rapports sociaux de sexe, de classe et de race dans la migration et le travail des femmes haïtiennes ». 2015. Thèse de doctorat. Thèse de doctorat en sociologie clinique, université Paris Diderot et université de Lausanne.

ROUTTÉ-GÓMEZ, Eneid. « *A Tale of Two Cultures* ». Springer Netherlands, 2013.

SAINT LOUIS, Jessie Marie Michèle. « La situation des citoyens haïtiens parrainés au Québec après le séisme du 12 janvier 2010 en Haïti : une étude exploratoire des expériences migratoires ». Mémoire en Service social, Université de Montréal, 2014.

SALAMANCA CARDONA, Manuel. « Les agences de placement à Montréal et le travail immigrant: une composante du racisme systémique au Québec? », *Sociologie et sociétés*, 2018, vol. 50, no 2, p. 49-76.

SAVOIE-ZAJC, Lorraine. « L'entrevue semi-dirigée. *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* », 2009, vol. 5, p. 337-360.

SCOT, Marie. « Les nouveaux débats féministes ». *Pouvoirs*, 2020, vol. 173, no 2, p. 101-116.

SOLIDARITE FANM AYISYÈN – SOFA. Qui Sommes Nous - SOFA - Solidarite Fanm Ayisyèn (sofahaiti.org), 2021.

SMOUTS, Marie-Claude. « La situation postcoloniale », Paris, Presses de Sciences Po, 2007.

SPEAR, Thomas C. « Marie-Alice Théard ». *Île en île*, 2009. <http://ile-en-ile.org/theard/>.

SPRY, Tami. « Performing autoethnography: An embodied methodological praxis ». *Qualitative inquiry*, 2001, vol. 7, no 6, p. 706-732.

STATISTIQUE CANADA. « Dictionnaire du recensement », 2011.

TALL, Serigne Mansour et Aly TANDIAN. « Entre regroupement familial et migrations autonomes des femmes sénégalaises. Quelle analyse de genre des migrations sénégalaises », 2010.

THADAL, Raymonde. « Expérience féminine du vieillissement en contexte migratoire : cas de la communauté haïtienne de Montréal » Mémoire. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Maîtrise en sociologie, 2019.

THÉRIAULT, Anne. « Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain, entre modernité et postmodernité ». *Politique et Sociétés* 28, n° 2 (2009) : 53–67.

TOUPIN, Louise et al. « Les courants de pensée féministe », J.-M. Tremblay, 2003.

TOUSSAINT, Guerline. « La participation politique des femmes haïtiennes ». Mémoire accepté. Montréal (Québec, Canada) : Université du Québec à Montréal. Septembre 2011.

TRUDEL, Flavie. « Fédération des femmes du Québec », *l'Encyclopédie Canadienne*. Historica Canada. Article publié septembre 26, 2017 ; Dernière modification novembre 16, 2017.

ULYSSE, Gina Athena. « Papa, Patriarchy, and Power : Snapshots of a Good Haitian Girl, Feminism, & Diasporic Dreams ». *Journal of Haitian Studies*, Vol.12, No 1, 2006, p.24-47.

VATZ LAAROUSSI, Michèle. « Les relations intergénérationnelles, vecteurs de transmission et de résilience au sein des familles immigrantes et réfugiées au Québec », *Enfances, Familles, Générations*, n° 6, 2007.

VATZ LAAROUSSI, Michèle. « Les usages sociaux et politiques de la mémoire familiale : de la réparation de soi à la réparation des chaos de l'histoire ». *Enfances, familles, générations*, 2008, no 7.

VAUSE, Sophie. « Genre et migrations internationales Sud-Nord : une synthèse de la littérature ». 2009.

VEGA, Marta Moreno, ALBA, Marinievas et Yvette MODESTIN (ed.). « Women warriors of the Afro-Latina diaspora », Arte Público Press, 2012.

VELEZ, LaTasha. « " It Was Like He Was Writing My Life": How Ethnic Identity Affected One Family's Interpretation of an Afro Latinx Text », *Library Trends*, 2021, vol. 70, no 2, p. 207-238.

VILLEFRANCHE, Marjorie. « Partir pour rester : l'immigration haïtienne au Québec ». *Histoires d'immigrations au Québec*, 2014, p. 145-162.

WILSON, Samuel M. « Hispaniola : Caribbean chiefdoms in the age of Columbus », University of Alabama Press, 1990.

WIEVIORKA, Michel. « L'espace du racisme », éd. du Seuil. 1991.

ZAMORA, Omaris Z., RAMIREZ, Dixa, RIVERA-RIDEAU, Petra, et al. « Expanding the Dialogues: Afro-Latinx Feminisms », *Latinx Talk*, 2017, vol. 28.

ANNEXE A GUIDE D'ENTRETIEN

Vie en Haïti

- 1) Jusqu'à quel âge (quelle année) avez-vous vécu en Haïti ?
- 2) Quelles étaient les professions de votre mère ? De votre père ?
- 3) Vos parents étaient-ils mariés ?
- 4) Quelles étaient les tâches de votre mère à la maison ? De votre père ?
- 5) Parlez-moi de votre lieu de résidence (habitez-vous en province ou en capitale)
- 6) Est-ce que votre mère faisait partie d'un groupe ou d'une organisation à vocation sociale ? Et votre père ?
- 7) Comment était la relation entre vos parents ? Ou figure paternelle et maternelle ? (Exemple de conjugalité)
- 8) Comment était votre relation avec vos parents ?
- 9) Que représente votre mère à vos yeux ? Et votre père ?
- 10) Quelles sont les valeurs ou leçons enseignées par vos parents ?
- 11) Pouvez-vous me décrire une journée complète typique lorsque vous aviez environ 8-9 ans ?
- 12) Décrivez-moi une journée d'école.
- 13) Est-ce que vos parents ont déjà participé à une manifestation ?
- 14) Avez-vous des frères et sœurs ? Si oui quel est votre rang dans la fratrie ?
- 15) Avez-vous les mêmes droits et privilèges que les membres de votre fratrie ?
- 16) Comment étaient séparées les tâches entre vos frères-sœurs ? Aviez-vous des personnes à charge ?
- 17) Avez-vous des obligations envers votre famille ? Si oui, lesquels et que pensez-vous de cette charge ?
- 18) Vos parents avaient-ils des attentes envers vous ?
- 19) Quels étaient les règlements à la maison ? règle sur les jeux, sur les vêtements, sur les sorties, sur les amoureux, sur les couvre-feux, sur les gens fréquentables, sur les études (demandez ce qu'elles pensent de ces règles)
- 20) À quel âge avez-vous été en couple la première fois ? Est-ce votre conjoint actuel ? Sinon, quel âge vous vous êtes mis avec votre conjoint actuel ?
- 21) Comment était votre relation avec votre conjoint ?
- 22) À quel âge avez-vous quitté la maison familiale ?
- 23) Êtes-vous mariées ? Si oui, en quelle année et pourquoi ? Sinon, quelle est votre statut matrimonial et pourquoi ?
- 24) Avez-vous eu des enfants en Haïti ? Si oui, combien ?
- 25) Quel est votre niveau scolaire ?
- 26) Votre parcours professionnel ou activité économique vous permettant de subvenir à vos besoins ?
- 27) Les études étaient-elles importantes pour vos parents ? Et pour vous ?

Parcours migratoire

- 1) Quels sont les motifs et les circonstances qui vous ont mené à quitter Haïti ?
- 2) Comment s'est passé le processus d'immigration ?
- 3) Quelles sont vos attentes en venant vivre à Montréal ?
- 4) Avez-vous vécu dans un autre pays avant d'arriver au Canada ?
- 5) Qui vous a accompagné pendant le voyage ?
- 6) Comment avez-vous vécu l'accueil ? Connaissez-vous des gens sur le territoire canadien ?
- 7) Comment s'est passée votre installation au pays d'accueil ? (Parlez-moi des obstacles rencontrés et de la manière dont vous les avez surmontés ou contournés)
- 8) Avez-vous bénéficié de services offerts par les institutions au Québec en vue l'accueil et l'intégration des immigrants ?

Arrivée et vie à Montréal

- 1) Votre statut à l'arrivée ?
- 2) Avez-vous reçu un accompagnement ou le soutien d'un tiers dans la recherche d'emploi ?
- 3) Faites-vous partie d'une association ou un organisme de votre communauté d'origine ? (Si oui, lequel ?)
- 4) Quels sont les différents emplois occupés, votre fonction et niveau de formation ? (Statut d'emploi : contractuel, permanent ou retraite ?) (Horaire temps plein ou temps partiel?)
- 5) Parlez-moi de votre lieu de résidence (habitez-vous en maison ou appartement ?)
- 6) Quelles sont les tâches que vous effectuez dans votre ménage et celui de votre partenaire (s'il y a lieu) ?
- 7) Comment était votre relation avec votre conjoint après l'immigration ?
- 8) Quelles sont les tâches de vos enfants ? Et pourquoi avoir attribué une telle tâche ?
- 9) Quelles sont les règles de la maison pour vos enfants ? Règle sur les jeux, sur les vêtements, sur les sorties, sur les amoureux, sur les couvre-feux, sur les gens fréquentables, sur les études ?
- 10) Comment pouvez-vous décrire votre relation avec vos enfants ?
- 11) Quels sont le niveau scolaire et l'occupation de vos enfants ?
- 12) Voulez-vous que vos enfants fassent des études postsecondaires ? Si oui, pourquoi ?
- 13) Quelles sont vos attentes envers vos enfants ?
- 14) Avez-vous déjà participé à une manifestation ?
- 15) Savez-vous qu'est-ce que le féminisme ? Quelle est votre définition ? Considérez-vous comme féministe ?

ANNEXE B FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT

Titre du projet de recherche

La démarche féministe des mères et sa transmission

Étudiante-chercheuse

Kadyjah Moreau, étudiante à la maîtrise en sociologie de l'Université de Montréal

Kadyjah.moreau@umontreal.ca

Directrice de recherche

Marianne Kempeneers, professeur titulaire et directrice du département de sociologie de l'Université de Montréal

Marianne.kempeneers@umontreal.ca

Préambule

Nous vous demandons de participer à un projet de recherche qui implique un entretien face à face ou par vidéoconférence d'une durée de 60 à 90 minutes. Avant d'accepter de participer à ce projet de recherche, veuillez prendre le temps de comprendre et de considérer attentivement les renseignements qui suivent.

Ce formulaire de consentement vous explique le but de cette étude, les procédures, les avantages, les risques et inconvénients, de même que les personnes avec qui communiquer au besoin.

Le présent formulaire de consentement peut contenir des mots que vous ne comprenez pas. Nous vous invitons à poser toutes les questions que vous jugerez utiles.

Description du projet et de ses objectifs

Mon projet de recherche vise à comprendre les valeurs transmises aux filles haïtiennes par leurs mères avant et après l'immigration. Il s'agira de faire ressortir les expériences, les représentations et les valeurs familiales des mères haïtiennes. Cette recherche tente de mieux comprendre la famille haïtienne en Haïti et à Montréal. Il s'agit d'explorer le côté féministe des femmes haïtiennes. Plus précisément, le comportement des mères haïtiennes participant à une forme d'égalité entre les hommes et les femmes.

De quelle manière les valeurs féministes des mères haïtiennes vivant à Montréal sont-elles transmises à leurs filles ? Quelles sont les conséquences des valeurs féministes sur les rôles à l'intérieur du foyer ? De quelle manière s'articule la dynamique parents-enfants à travers les valeurs féministes et traditionnelles ? Comment la démarche féministe évolue-t-elle à travers le temps et comment les valeurs égalitaires s'intériorisent ?

Ce projet fait partie intégrante de mon mémoire de maîtrise en sociologie, projet qui se déroule sur une année complète. Cette recherche qualitative est réalisée auprès de neuf femmes d'origine haïtienne qui vivent dans la région métropolitaine de Montréal.

Nature et durée de votre participation

Nous aurons une seule rencontre ensemble, d'une durée de 60 à 90 minutes, de la manière qui vous convient. Cette rencontre aura lieu la journée de votre choix, à l'heure qui vous convient le mieux. Je vous poserai quelques questions sur la division des tâches, les valeurs véhiculées, votre parcours scolaire, parcours professionnel, votre mode d'organisation familiale, etc.

Vous pourrez à tout moment interrompre l'entretien ou me demander de prendre une pause. À la suite de notre rencontre, vous pourrez me contacter via mon adresse dans le cas échéant que vous auriez des questions au sujet de ma recherche. Veuillez prendre note que l'entrevue pourrait être enregistrée sur support audio si vous y consentez. Je conserverai l'entretien audio sur mon disque dur externe dans un endroit sous clé. Vos propos seront entièrement dénominalisés et les fichiers audios seront détruits une fois ma recherche terminée. Je vais utiliser des pseudonymes et je vais enlever tous les éléments distinctifs afin de ne pas pouvoir retracer ou divulguer votre identité.

Avantages liés à la participation

Votre participation au projet vous permettra de contribuer à la recherche scientifique sur le féminisme auprès de la communauté haïtienne, qui est un sujet peu exploré. Vous participerez à l'élaboration d'une réflexion interculturelle et féministe de la transmission familiale.

Risque et inconvénients liés à la participation

Un entretien peut être un exercice fatigant et éprouvant psychologiquement. Vous pouvez vous sentir fatiguée de répondre aux questions. Si c'est le cas, vous pouvez à tout moment me demander de prendre une pause ou d'arrêter l'entretien. De plus, il est possible que vous reviviez des souvenirs difficiles ou traumatisants en abordant votre parcours migratoire. Dans le cas échéant, vous pouvez vous retirer à tout moment de l'entretien ou encore de choisir de ne pas répondre à certaines questions. Il est important de souligner, je vais pouvoir vous orienter vers des ressources d'aide si vous le souhaitez.

Confidentialité

Les données seront codées, c'est-à-dire que vos prénoms et noms de famille seront modifiés, ainsi que toute information permettant de vous identifier personnellement. Personne d'autre que moi n'aura accès aux enregistrements audio et vidéo et ils seront détruits une fois qu'ils auront été retranscrits en intégralité. Tous les documents relatifs à votre entrevue seront conservés sous clé durant la durée de l'étude. L'ensemble des documents seront détruits 7 ans après la dernière communication scientifique.

Il existe des limites à la confidentialité dans le cas où l'entrevue se fait en vidéoconférence. Dans ce contexte, il n'est pas possible de garantir une confidentialité totale de l'entrevue pour les raisons mentionnées ci-après. Notamment, en passant une entrevue en ligne, il est possible que quelqu'un de votre entourage entende vos propos. Il est donc important de bien planifier la passation de l'entrevue dans un endroit qui vous assure un minimum d'intimité. De mon côté, je m'engage à travailler dans un endroit qui limite le plus possible la potentialité des écoutes indiscretes.

Participation volontaire et retrait

Votre participation est entièrement libre et volontaire. Vous pouvez refuser d'y participer ou vous retirer en tout temps sans devoir justifier votre décision. Si vous décidez de vous retirer de l'étude, vous n'avez qu'à me contacter par téléphone ou par courriel, aux coordonnées inscrites au paragraphe ci-dessous ; toutes les données vous concernant seront détruites.

Cependant, une fois que le processus de publication des données sera mis en route, je ne pourrai pas détruire les analyses et les résultats portant sur vos réponses, mais aucune information permettant de vous identifier ne sera publiée.

Indemnité compensatoire

Aucune indemnité compensatoire n'est prévue.

Des questions sur le projet ?

Pour toute question additionnelle sur le projet et sur votre participation, vous pouvez communiquer avec les responsables du projet :

Kadyjah.moreau@umontreal.ca

Remerciements

Votre collaboration est essentielle à la réalisation de notre projet et l'équipe de recherche tient à vous en remercier.

Consentement

Je déclare avoir lu et compris le présent projet, la nature et l'ampleur de ma participation, ainsi que les risques et les inconvénients auxquels je m'expose tel que présenté dans le présent formulaire. J'ai eu l'occasion de poser toutes les questions concernant les différents aspects de l'étude et de recevoir des réponses à ma satisfaction.

Je soussigné(e) accepte volontairement de participer à cette étude. Je peux me retirer en tout temps sans préjudice d'aucune sorte. Je certifie qu'on m'a laissé le temps voulu pour prendre ma décision. Une copie signée de ce formulaire d'information et de consentement doit m'être remise.

J'accepte que l'entrevue soit enregistrée sur support audio oui [] non []

Prénom Nom

Signature

Date

Engagement du chercheur

Je soussigné(e), certifie

(a) avoir expliqué au signataire les termes du présent formulaire ; (b) avoir répondu aux questions qu'il m'a posées à cet égard ;

(c) lui avoir clairement indiqué qu'il reste, à tout moment, libre de mettre un terme à sa participation au projet de recherche décrit ci-dessus ;

(d) que je lui remettrai une copie signée et datée du présent formulaire.

Prénom Nom

Signature

Date

Personnes-ressources

Pour toute préoccupation sur vos droits ou sur les responsabilités des chercheurs concernant votre participation à ce projet, vous pouvez contacter le conseiller en éthique du Comité d'éthique de la recherche – Société et culture (CERSC) :

Courriel : cersc@umontreal.ca

Téléphone au (514) 343-6111 poste 5925

Site Web : <http://recherche.umontreal.ca/participants>.

Toute plainte concernant cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal, au numéro de téléphone (514) 343-2100 ou à l'adresse courriel ombudsman@umontreal.ca. L'ombudsman accepte les appels à frais virés.

ANNEXE C LETTRE DE SOLLICITATION

PARTICIPANTE RECHERCHÉE POUR UN PROJET DE RECHERCHE

« La démarche féministe des mères haïtiennes et sa transmission »

*Projet de mémoire réalisé dans le cadre de la maîtrise en sociologie à l'Université de Montréal
Directrice de recherche : Mariannne Kempeneers (Ph.D)
Certificat d'éthique no : CERSC-2022-048-D*

Le projet : Mon projet de recherche se concentre sur ce que transmettent les mères d'origine haïtienne, vivant dans la région métropolitaine de Montréal, à leurs filles en ce qui concerne les rapports de genre.

Votre participation : Vous êtes invitées à participer à une entrevue d'une durée d'environ une heure et demie selon la modalité qui vous convient le mieux (en présentiel, en vidéoconférence, etc.). Nous aborderons ensemble plusieurs thématiques :

- ❖ Mise en union.
- ❖ Naissance des enfants
- ❖ Parcours scolaire
- ❖ Parcours professionnel
- ❖ Organisation familiale

Pour participer, vous devez :

- ❖ Avoir plus de 18 ans
- ❖ Résider dans la région métropolitaine de Montréal
- ❖ S'identifier en tant que femme
- ❖ Avoir grandi en Haïti
- ❖ Être mère d'au moins une fille

Il n'y a pas de compensation financière associée à la participation à ce projet

Si vous êtes intéressée, vous pouvez me contacter, Kadyjah Moreau, via mon adresse courriel universitaire, par téléphone ou par message privé via Facebook :

- ❖ Kadyjah.moreau@umontreal.ca

Merci beaucoup,

Kadyjah Moreau