

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES NÉGOCIATIONS IDENTITAIRES DES JEUNES DE SECONDE
GÉNÉRATION D'ORIGINE HAÏTIENNE À MONTRÉAL

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
MARTINE SOLIMON

MARS 2022

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier ma famille de toujours me pousser à me dépasser et à ne jamais limiter mes ambitions. Merci d'avoir autant investi en moi. Merci à ma sœur qui est pour moi un modèle de détermination et de réussite. Tu es celle qui a su briser les préjugés dans lesquels on nous enferme, nous les enfants d'immigrants des ZEP de la banlieue parisienne. Merci d'avoir ouvert la voie. Merci à mon mari qui par sa joie incommensurable, son amour et son soutien, m'a permis d'aller au bout de cette maîtrise. Merci à mon directeur, Paul Eid, pour ses conseils, sa minutie et sa patience. Merci également à toutes ces personnes merveilleuses qui, en entrevue, ont accepté de me partager leurs expériences. Nos échanges ont enrichi mon parcours académique et personnel.

Enfin, j'aimerais remercier le Québec et toutes ses communautés culturelles qui ont su m'accueillir chaleureusement et m'ont offert une deuxième maison.

DÉDICACE

À Marlaine, ma mère et à Serge, mon père.

"Respekte manman nou ak papa nou, pou nou
ka viv lontan nan peyi Seyè a, Bondye nou an,
ban nou an."

Egzod 20:12

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iii
RÉSUMÉ	vi
1. OBJET DE RECHERCHE ET PROBLÉMATIQUE	1
1.1. Introduction et spécification de l'objet de recherche	1
1.2. Mise en contexte et problématique	2
1.3. Questions de recherche	7
2. REVUE DE LITTÉRATURE	8
2.1. De l'assimilation classique à des conceptions plurielles de l'identité des enfants issus de l'immigration	8
2.2. Le rôle des agents de socialisation et des différents contextes d'interaction sociale dans la transmission culturelle et dans le processus d'identification des individus	13
2.2.1. L'influence des parents.....	13
2.2.2. L'influence des contextes d'interaction extrafamiliaux	16
3. CADRE THÉORIQUE	23
3.1. L'identité en tant que produit de l'interaction sociale	23
3.2. L'identité culturelle diffusée à travers les groupes d'appartenance	26
3.3. Les relations intergroupes : catégorisation sociale et ethnicité.....	29
3.4. Les stratégies identitaires	32
4. MÉTHODOLOGIE.....	36
4.1. La méthode.....	36
4.2. L'entretien	37
4.3. L'échantillonnage.....	38

4.4. Le déroulement de la collecte de données.....	40
4.5. L'analyse de données	41
4.3. Les limites de la recherche.....	42
5. PRÉSENTATION DES PARTICIPANTS	45
6. PRÉSENTATION ET ANALYSE DES RÉSULTATS	52
6.1. Les relations en milieu résidentiel et scolaire	53
6.2. La visibilité de la frontière	62
6.3. Les réseaux sociaux.....	67
6.4. Les stratégies identitaires : des identités culturelles polysémiques	77
6.4.1. Des identités hybrides.....	78
6.4.2. L'identité haïtienne.....	84
6.4.3. L'identité québécoise.....	88
7. DISCUSSION	92
7.1. L'influence des contextes d'interaction : des identités collectivement partagées	93
7.2. Les négociations identitaires	101
CONCLUSION.....	109
APPENDICE A ANNONCE PUBLIÉE SUR FACEBOOK	115
APPENDICE B FORMULAIRE DE CONSENTEMENT.....	116
APPENDICE C GRILLE D'ENTREVUE.....	120
BIBLIOGRAPHIE	123

RÉSUMÉ

Cette recherche a pour objectif de comprendre le processus de négociation identitaire des jeunes de seconde génération en contexte de pluriculturalité. Elle vise plus particulièrement à comprendre (1) l'influence des différents contextes d'interaction sociale sur le processus d'identification ethnoculturel des jeunes Montréalais d'origine haïtienne de seconde génération, et (2) comment les jeunes adultes montréalais d'origine haïtienne de seconde génération négocient leur rapport à l'ethnicité et à la majorité dans un milieu pluriculturel qui, comme Montréal, proposent différents référents identitaires. Pour y parvenir, nous avons mené une série de onze entrevues qualitatives dans la région montréalaise auprès de jeunes adultes de 25-35 ans, nés au Québec de parents haïtiens ou qui ont immigré avec leurs parents alors qu'ils étaient encore très jeunes.

À travers cette recherche nous visons à offrir un éclairage nouveau ou, à tout le moins, différent, sur la construction identitaire des jeunes de deuxième génération. S'inscrivant dans une démarche constructiviste et interactionniste, nos principaux résultats nous permettent de mettre en exergue la dynamique complexe, hybride et contextuelle des identités des secondes générations et démontrent de quelle manière les contextes d'interaction peuvent influencer la formation de l'identité ethnoculturelle.

Mots clés : deuxième génération, hybridité, appartenance, identité.

1. OBJET DE RECHERCHE ET PROBLÉMATIQUE

1.1. Introduction et spécification de l'objet de recherche

Le Canada est une société multiculturelle dont la composition a été façonnée avec le temps par les différentes vagues d'immigration qui, aujourd'hui, participent pleinement à la diversité ethnoculturelle canadienne. Le Québec, marqué par l'interculturalisme, est alors, sur le plan des pratiques culturelles, dynamisé par la présence de communautés multiples et diverses. Du fait d'une immigration croissante et de plus en plus diversifiée que suscite la mondialisation, les contacts interculturels entre les individus et entre les groupes, respectivement porteurs de codes culturels distincts, ne cessent de se multiplier. Par ailleurs, il se peut que dans des contextes urbains pluriculturels, comme à Montréal, où différentes cultures et populations cohabitent et se rencontrent quotidiennement, les processus de socialisation complexifient les trajectoires identitaires individuelles, et ce, particulièrement pour les jeunes de seconde génération, socialisés à partir d'au moins deux codes culturels distincts. De ce fait, le postulat essentialisant selon lequel « un groupe social est égal à une culture » est difficilement applicable à l'étude des identités ethnoculturelles, a fortiori dans ce genre de société et pour cette catégorie d'individu (Pujadas, 1993, dans Molina Luque, 2002).

L'espace montréalais est un espace de sociabilité et de solidarité qui laisse entrevoir l'organisation et les interactions sociales des groupes qui y vivent. Cet espace met à la disposition des acteurs sociaux des référents, des cadres et des limites à l'intérieur desquels les individus sont appelés à bricoler leur identité et à se définir (Grafmeyer 1999). Si l'on admet que les cadres de socialisation jouent un rôle important dans la transmission culturelle, il ne suffit pas d'opposer « culture d'origine » et « culture du pays de naissance » pour comprendre la situation des jeunes de seconde génération, car, de nos jours, il est difficile de défendre une vision réifiée et homogène du rapport des individus à l'identité et à la culture.

Ainsi, dans le cadre de cette étude, nous nous attacherons à étudier les processus de construction identitaire des jeunes adultes de seconde génération insérés dans des milieux pluriculturels.

1.2. Mise en contexte et problématique

La ville de Montréal est particulièrement reconnue pour sa diversité ethnique et culturelle. En 2016, les principaux pays d'origine des immigrants du Grand Montréal – toutes périodes d'immigration confondues – étaient Haïti (8,1 %), la France (6,1 %), le Maroc (5,8 %), l'Algérie (5,8 %), l'Italie (5,2 %), la Chine (4,6 %) et le Liban (3,8 %) (Statistique Canada, 2017). De manière générale, la majorité des personnes immigrantes qui choisissent de s'établir au Québec s'installent principalement dans la région du Grand Montréal. En 2016, alors que la région métropolitaine regroupait 47,3 % de la population du Québec, elle était le lieu de résidence de 85,1 % des 1 091 300 immigrants recensés dans la province (ibid., 2017). Il est par ailleurs à noter que la proportion d'immigrants est en constante augmentation dans cette région. En effet, au cours des 30 dernières années, la part relative des immigrants dans la population totale est passée de 15,7 %, en 1986, à 24,6 %, en 2016 (ibid., 2017). À la lumière de toutes ces données, nous pouvons comprendre que la diversité culturelle constitue une donnée structurelle de la population québécoise.

La communauté haïtienne, qui, numériquement, représente le plus important pays noir d'immigration au Québec, s'est installée au Canada dans les années 1960 dans l'objectif de fuir le régime dictatorial instauré à l'époque par les présidents Duvalier père et Duvalier fils. Une première vague s'est installée à Montréal entre les années 1967 et 1977 par l'entremise de l'« opération mon pays », sous Pierre Elliott Trudeau, qui a permis aux Haïtiens arrivés à titre d'étudiants ou de visiteurs de régulariser ensuite leur statut. C'était alors une migration économique principalement composée de professionnels et d'universitaires. On jugeait à l'époque que cette élite haïtienne était

relativement bien intégrée à la société québécoise selon des critères relatifs à la langue, au travail et au mariage. En effet, ils étaient francophones, se mariaient à l'extérieur de leur groupe socioculturel et étaient particulièrement compétents. Ils répondaient aux besoins de la société québécoise de l'époque. Cette intégration favorable encouragea un accueil amical de la part des Québécois et de fortes appréciations entre Québécois et Haïtiens (Icart, 2006).

En 1978, l'« entente Couture-Cullen » (entente fédérale-provinciale sur l'immigration) permettra à un grand nombre d'Haïtiens de s'établir au Québec. Ce sont cette fois-ci des Haïtiens parrainés qui s'ajoutent à la métropole québécoise. À la différence de la première vague, qui comptait des populations hautement cultivées et francophones, cette immigration massive inclut principalement des Haïtiens provenant de couches populaires, des paysans et des personnes de la classe ouvrière. La particularité de cette vague est qu'elle est constituée de personnes faiblement scolarisées, moins qualifiées et majoritairement créolophones. À leur arrivée à Montréal ils occuperont des emplois dans les secteurs précaires, ce qui participera à mettre à mal leur intégration et la manière dont ils sont perçus par la population québécoise (Déjean, 1978). Ces deux vagues ont visiblement connu des modalités d'intégrations différenciées. Depuis, ce sont environ deux mille Haïtiens par année qui s'installent dans la région métropolitaine. Au fil du temps cette communauté s'est principalement établie dans des quartiers pauvres et/ou habités majoritairement par des populations issues de l'immigration. C'est en effet dans les arrondissements de Montréal-Nord, Rivière-des-Prairies–Pointe-aux-Trembles, Villeray–Saint-Michel–Parc-Extension, Ahuntsic-Cartierville et Saint-Léonard qu'on dénombre plus de la moitié des immigrants haïtiens de l'île de Montréal et leurs descendants (Statistique Canada, 2017).

Aujourd'hui, de manière générale, la communauté haïtienne à Montréal connaît une situation socio-économique moins enviable que la population globale. Cette communauté est confrontée à des problèmes divers tels que des difficultés scolaires

incluant du décrochage scolaire et des retards d'apprentissage, des expériences de racisme, de discrimination et de stigmatisation, des relations avec la police marquée par la suspicion et le profilage racial, des obstacles à l'insertion en emploi, etc. (Icart, 2006; Potvin et Lafortune, 2014). C'est en étudiant la population haïtienne montréalaise que Maryse Potvin (1997, 2007) a constaté que les injustices ressenties par les jeunes adolescents de la seconde génération avaient un impact réel sur leurs processus de construction identitaire. Une importante proportion parmi eux allait jusqu'à exprimer ressentir un sentiment de vulnérabilité face aux comportements dévalorisants et dépréciatifs des personnes avec qui ils entraient en interaction. Un survol des études sur la construction identitaire des jeunes de seconde génération nous a permis de constater que ces jeunes devaient alors composer avec des expériences reflétant une dialectique majoritaire/minoritaire qui influence particulièrement leur identification et les renvoient à une altérité, réelle ou imaginée (Lafortune, Kanouté, 2007; Potvin, Lafortune, 2014). Ces expériences font en sorte que même s'ils ont été socialisés au Canada ou au Québec, ces individus ne sont pas totalement perçus comme canadiens ou québécois et devront souvent justifier leur sentiment d'appartenance à la majorité nationale. Ces situations perpétuent d'une certaine manière la croyance selon laquelle ils ne pourront jamais être considérés autrement que comme des étrangers (Rajiva, 2008), alors même qu'ils sont nés ici. Un tel processus génère chez ces jeunes des sentiments d'exclusion qui mettent à l'épreuve leur appartenance à la société globale (Brooks, 2008). Potvin (1997) nous invite alors à considérer l'expérience de la seconde génération à travers une grille de lecture qui soit sensible à la tension entre leur exclusion sociale et leur intégration socioculturelle. Les rapports entre majoritaires et minoritaires dans lesquels s'inscrivent les relations entre les jeunes Québécois de seconde génération haïtienne et la majorité nationale conditionnent alors dans une large mesure la manière dont ces jeunes s'identifient (Potvin, 1997). Il en est ainsi puisque les choix d'identification des individus sont tributaires de la palette identitaire qui leur est accessible, et que cette dernière est prédéterminée par les rapports sociaux globaux.

Par ailleurs, les études sur les identifications des secondes générations à Montréal (voir p. ex : Eid 2007; Potvin 1997, 2007; Potvin et al., 2007; Meintel 1993, 2002; Meintel et Kahn 2005; Labelle 2001; Lafortune et Kanouté 2007) mettent principalement en avant l'impact des relations de pouvoir et des dynamiques d'exclusion sur les processus identitaires. L'accent est mis sur le poids de la racisation sur la formation d'identités réactives, conditionnées par un rapport de pouvoir. Cependant, la manière dont ces jeunes franchissent les frontières symboliques et la manière dont leurs identités peuvent être construites hors du paradigme de la racisation ont été moins explorées. Nous voulons alors interroger la réalité à partir d'un nouvel angle d'analyse. Considérant que la racisation ne ferme pas tous les champs des possibles identitaires, nous voulons non plus uniquement étudier les constructions identitaires des jeunes issus de l'immigration en fonction du poids des assignations et de leur rapport à la majorité, mais nous voulons cette fois-ci explorer l'influence croisée des différents contextes d'interaction et de socialisation des jeunes sur leur construction identitaire. Nous estimons que, même en tenant compte du racisme, les individus peuvent adopter des définitions identitaires non monolithiques. C'est la raison pour laquelle nous nous positionnons dans une approche qui prend acte du caractère hybride et situationnel des identités, ainsi que de l'agentivité et de l'autonomie des individus.

Dans une ville pluriculturelle comme Montréal, qui promeut un univers de possibilités variées de relations sociales avec des acteurs d'origines diverses, les groupes d'appartenance et de référence au sein desquels les jeunes sont intégrés ont la capacité de leur fournir des éléments culturels multiples qui leur permettent de négocier et de combiner les éléments de la culture de leurs parents et de la culture du pays de naissance. De nos jours, il est par ailleurs difficile d'identifier des membres de groupes qui partageraient un ensemble cohérent de traits culturels dont on pourrait circonscrire parfaitement les contours. Considérer les personnes issues de l'immigration comme membres d'une culture uniforme et homogène est devenu en pratique presque impossible dans nos sociétés modernes contemporaines. L'essor de la mondialisation,

le rapport consumériste aux loisirs et aux médias, ainsi que l'utilisation toujours croissante des réseaux sociaux, ont notamment permis de constater chez les individus, un rapport à l'identité et à la culture de plus en plus complexe, multiforme et changeant. Les individus ont désormais la possibilité de développer diverses appartenances à des groupes, au-delà des frontières ethniques, qui à leur tour viennent influencer leur rapport à l'identité (Dubar 2010). Les processus identitaires et culturels se complexifiant, est-il alors encore possible aujourd'hui de saisir les traits culturels d'un membre d'un groupe donné à partir d'une conception figée et immuable de la culture? La tâche s'avère encore plus difficile dans le cas des individus de seconde génération qui, en théorie, appartiennent au minimum à deux contextes socioculturels différents. Du fait de l'individualisation des parcours biographiques et de la diversification des réseaux relationnels et des cadres sociaux, les référents culturels ne peuvent être considérés sur un mode dichotomique ou de manière invariable. En effet, les jeunes issus de l'immigration, tout comme les non-immigrants, inscrivent leur trajectoire au sein d'espaces sociaux fort diversifiés et aux multiples influents qui les conduisent à piocher dans un lot multiple et varié de référents et de modèles d'« être », diffusés à travers des processus de socialisations (Tap, 1980) qui leur permettent de constituer leur puzzle identitaire.

Nous voulons alors explorer, dans le cadre de cette étude, de quelle manière aujourd'hui au Québec, et plus précisément à Montréal, les jeunes adultes haïtiens de seconde génération négocient leur rapport à l'ethnicité et à la majorité selon les différents contextes sociaux qu'ils rencontrent (famille, école, travail, amis, etc.), afin de rendre compte de l'effet des espaces pluriculturels sur la construction identitaire. Dans une démarche constructiviste et interactionniste, nous reconnaissons que les identités se négocient dans un rapport à l'autre et en relation avec un environnement particulier.

À travers une étude de cas portant sur les jeunes Québécois d'origine haïtienne, notre recherche a donc pour objectif de mieux comprendre les différents processus de négociation et d'identification identitaires des jeunes de seconde génération en lien avec les relations intergroupes prenant forme dans le contexte pluriculturel de Montréal.

1.3. Questions de recherche

Notre recherche sera guidée par deux questions qui s'énoncent comme suit :

- 1) Quelle est l'influence des différents contextes d'interaction sociale (ex. : famille, amis, etc.) sur le processus d'identification ethnoculturel des jeunes Montréalais d'origine haïtienne de seconde génération ?
- 2) Comment les jeunes adultes montréalais d'origine haïtienne de seconde génération négocient-ils leur rapport à l'ethnicité et à la majorité dans un milieu pluriculturel qui, comme Montréal, proposent différents référents identitaires?

2. REVUE DE LITTÉRATURE

Cette portion du travail vise à situer notre recherche par rapport aux recherches déjà produites sur notre sujet. Dans un premier temps nous voulons parcourir de quelle manière les théories sur l'identité ont évolué, depuis les années 1960, dans la mesure où l'approche substantialiste qui dominait le champ des études ethniques a graduellement laissé place à des conceptions subjectivistes et plurielles, que nous adoptons pleinement. Dans une seconde partie, nous mettrons en évidence l'influence du cadre familial et des contextes d'interaction extrafamiliaux sur les processus d'identification des jeunes des minorités ethniques.

2.1. De l'assimilation classique vers des conceptions plurielles de l'identité des enfants issus de l'immigration

Dans la littérature anglo-saxonne, les premières recherches sur les secondes générations ont connu un essor sans précédent aux États-Unis dans le premier quart du 20^e siècle, dans le contexte d'une immigration massive provenant d'Europe entre 1840 et 1924. Les immigrants et leur absorption constituaient dès lors un enjeu politique et social important et, au sein de la discipline sociologique, elle-même en plein essor à l'époque, ces thématiques devinrent un centre d'intérêt scientifique central. C'est d'ailleurs au tournant du 20^e siècle que voient le jour les théories de l'assimilation classique élaborée par Robert E. Park et ses collègues de l'École de Chicago. L'idée qui sous-tend la majorité des théories assimilationnistes était que, dans un contexte marqué par l'arrivée massive d'une immigration blanche d'Europe, le fait d'augmenter les contacts entre les immigrants et les natifs permettrait aux minorités d'être absorbées au sein de l'ensemble de la société d'accueil. Les groupes ethniques n'étaient appréhendés qu'en tant que phénomène temporaire (Alba et Nee, 2003); il était alors attendu qu'ils finiraient graduellement, au fil du temps, par ressembler à la population majoritaire sur le plan identitaire, culturel, social et économique grâce au contact répété

avec celle-ci. Il faut noter que, dans un contexte pluriethnique et multiculturel, les frontières ethniques peuvent devenir poreuses à la suite de l'exposition continue à une autre culture (Waters, 1990; Van C. Tran, 2019). De ce fait, le désir de mixité sociale favorisant l'interaction intergroupe par le rapprochement spatial dans les quartiers résidentiels était encouragé, dans la perspective assimilationniste, en vue de faciliter l'intégration des personnes migrantes au sein de la société d'accueil, dont ils pouvaient acquérir les traits culturels par apprentissage. Cette mixité était présumée nécessaire afin de briser la distance sociale entre les minoritaires et les majoritaires, car la ségrégation résidentielle était considérée comme un facteur entravant la mobilité des individus et l'adoption de l'identité nationale (Schnapper, 2007). Dans cette optique, on prévoyait que l'ethnicité était amenée à disparaître une fois que l'environnement et les relations primaires des groupes minoritaires deviendraient ethniquement hétérogènes. La réussite du projet s'appuyait sur la nécessité d'un changement social et structurel, soit la transformation permanente des modes de vie et de pensée des immigrants, et surtout de leurs descendants, en faveur de la culture américaine. On reconnaissait dès lors la force d'influence du contexte local et du lien social sur les processus d'identifications individuels. C'est dans cette logique que Milton Gordon (1964), un héritier direct de l'École de Chicago, considère que l'assimilation s'envisage principalement à travers les interactions sociales. Il estime que l'insertion des individus dans des réseaux informels et formels de la société d'accueil est primordiale afin que les membres des minorités adoptent les caractéristiques culturelles du groupe majoritaire.

Cependant, à partir des années 1960, les tenants de l'approche du pluralisme culturel soutenaient et constataient que l'assimilation des descendants d'Européens n'était pas inévitable, et que l'enjeu de la mobilité ascendante ou de l'intégration citoyenne ne dépendait pas, comme envisagé par l'École de Chicago, de l'hétérogénéité sociale des espaces résidentiels et des réseaux sociaux des minorités (Glazer et Monahan, 1963). Qui plus est, au fur et à mesure que les années et les générations passèrent on observait

que, contrairement aux résultats attendus par les tenants de l'École de Chicago, ces Eurodescendants blancs de deuxième génération ou plus, dont les origines sont italiennes, irlandaises ou grecques, combinaient leur américanité et leur ethnicité en s'identifiant en tant qu'Américain « à trait d'union » (ex. : Italo-Américain, Irlandais-Américain, etc.) (Alba, 1990; Waters, 1990), conservant ainsi un certain lien symbolique et émotif avec leur héritage culturel.

Par ailleurs, vers la fin des années 1980, Waters constatait que ces Eurodescendants blancs inventaient, voire réinventaient, leur identité ethnique en dehors de réseaux sociaux et institutionnels structurés sur une base ethnique, puisqu'ils demeuraient notamment dans des quartiers blancs multiethniques avec d'autres Eurodescendants d'origines diverses. Waters en concluait, reprenant une intuition théorique d'Herbert Gans (1979), que l'ethnicité, chez les descendants d'Européens aux États-Unis, avait un caractère « symbolique ». Une ethnicité symbolique est situationnelle, non imposée, et ne se matérialise qu'au besoin; elle n'a donc pas une grande influence sur la vie concrète des individus, à moins qu'ils n'en fassent le choix. Waters (1990) fait cependant remarquer qu'il existe une disparité importante sous ce rapport entre les Blancs descendants d'Européens et les minorités ethnoraciales, pour qui l'origine, non dissimulable, est socialement altérée. En effet, la racisation se présente comme une variable qui influence considérablement la palette identitaire qui est mise à la disposition des individus afin de bricoler leur rapport à l'ethnicité et l'identité majoritaire. Dans le cas des membres des minorités racisées, la question du choix d'identification se pose différemment, car peu importe s'ils choisissent de se définir sur une base ethnique ou non, ils seront catégorisés et renvoyés à une ethnicité figée, assignée et stigmatisée qui aura une grande incidence sur leurs processus de construction identitaire et d'insertion socioéconomique.

Les différences entre les options ethniques offertes aux Blancs et aux non-Blancs révèlent alors les limites du choix individuel en soulignant à quel point les assignations externes peuvent restreindre les choix ethniques et identitaires disponibles. Ainsi, la marge de manœuvre dont disposent les acteurs pour définir leur identité et leur ethnicité librement est assez étroite lorsque des catégories ethniques sont imposées par l'exogroupe dans le cadre de rapports majoritaires/minoritaires inégaux (Nagel, 1994). L'assimilation - ou l'incorporation - des immigrants et de leurs descendants est donc un processus complexe. Étant le produit d'inscriptions sociales, l'identité fait intervenir tout un processus d'étiquetage engagé par soi-même et par les autres. Le caractère hétérogène ou homogène des réseaux sociaux dans lesquels les individus sont insérés ne peut amener à la conclusion inévitable d'une assimilation identitaire du groupe minoritaire en faveur du groupe majoritaire. De la sorte, les liens entre l'adoption de l'identité majoritaire et la perte de l'identité et de la culture d'origine, ainsi que ceux entre la conformité au modèle dominant et la réussite économique qu'envisageait le modèle de l'assimilation classique par les contacts soutenus entre les groupes majoritaires et minoritaires, ne sont pas inéluctables.

La définition classique de l'assimilation rendait difficile l'appréhension des possibilités multidimensionnelles d'intégration sociale, identitaire et économique, et imposait un modèle universaliste selon lequel les groupes minoritaires étaient voués à perdre leurs particularismes ethniques. Le concept ne traduisait pas suffisamment les expériences multiples et variées des relations intergroupes, et occultait le fait que les dynamiques de ces rencontres généraient de nouvelles réalités identitaires et culturelles créées par les acteurs, majoritaires comme minoritaires. La théorie de l'assimilation classique a donc été nuancée face au constat de la rétention des identités et des cultures d'origine et de la préservation de la vie culturelle et communautaire des immigrants dans un contexte de citoyenneté et d'intégration économique et politique (Alba et Nee, 2003). C'est à la lumière de ces théories revisitées que nous élaborerons notre propre travail de recherche, tant sur les plans théoriques, qu'analytiques. Dans cette perspective, les

relations entre la culture du pays de naissance et celle associée au pays d'origine des parents des descendants d'immigrants ne supposent plus deux termes mutuellement exclusifs. En effet, en s'appuyant sur la réalité empirique des acteurs, l'identité des personnes migrantes est désormais appréhendée en tant que dynamique relationnelle continuellement réajustée en réponse à un contexte changeant. Il est alors question de tout un processus d'innovation et de négociation identitaire (Barth, 1969) que nous serons appelés à théoriser dans la section 3, consacrée au cadre théorique.

Les individus socialisés au sein de deux cultures témoignent d'un mode d'intégration pluraliste caractérisé par la cohabitation de ces deux cultures. Les jeunes de deuxième génération valorisent en général cette biculturalité et reconnaissent l'apport de cette dernière à leur identité culturelle (Lafortune, 2006). Les rencontres culturelles et les contextes variés de socialisation permettent une variété de combinaisons identitaires négociées selon les situations et les acteurs rencontrés.

En prenant en considération le fait que les individus sont influencés par l'ensemble des contextes dans lesquels ils évoluent, et particulièrement à travers les interactions sociales qui s'élaborent entre les acteurs rencontrés (notamment par le biais de la famille, des pairs, de même que par les institutions comme l'école et le milieu de travail), nous discuterons, dans les prochains paragraphes, du rôle des agents de socialisation et des contextes d'interaction dans le processus d'identification des individus.

2.2. Le rôle des agents de socialisation et des contextes d'interaction sociale dans la transmission culturelle et dans le processus d'identification des individus

2.2.1. L'influence des parents

Des études ont démontré l'importance des institutions de socialisation dans la construction identitaire, et plus particulièrement du rôle de la famille dans la transmission et dans le processus d'appartenance ethnoculturelle (voir Navara, Lollis, 2009; De Villers, 2005). En effet, la famille a un rôle capital à jouer à cet égard, puisqu'en tant que « premier lieu de médiatisation des signifiants de l'appartenance (...) [elle] propose un ensemble d'éléments culturels plus ou moins cohérents pouvant favoriser l'adhésion de l'individu au groupe plus large dont elle fait partie » (De Bertoli 1988 cité dans Shakroni, 2007 p.73). La socialisation familiale correspond alors à un ensemble de valeurs et d'attitudes qui permettent de façonner les univers cognitifs des individus et qui servent de substrat aux pratiques sociales. La famille, en tant que groupe social, fournit aux enfants des catégories socioculturelles sur lesquelles s'appuyer afin de leur permettre d'identifier les autres et de s'identifier. Ces catégories structurent l'univers de références des individus. Autrement dit, elles leur permettent d'orienter leurs actions, de construire leur identité et de produire des significations pour interpréter leurs expériences. Selon Dubar (1996), les catégories qui permettent d'identifier les autres et de s'identifier varient selon les espaces d'interaction et les trajectoires particulières des individus. Certains de ces référents acquièrent une légitimité avec le temps, mais cela ne signifie pas qu'ils soient immuables. Le choix identificatoire n'est pas un choix unique et définitif; il fait référence à une négociation faite par l'individu par rapport à toutes les options identitaires qui lui sont présentées à un moment de sa vie. L'identité est non seulement hybride et dynamique, mais elle est aussi polymorphe, dans la mesure où il existe plusieurs manières de s'identifier chez un même individu (Mead, 2006). Il s'est dégagé par ailleurs des recherches de Meintel (2002, 2005) que, lorsque plusieurs options d'affiliation se présentent aux enfants, les parents conçoivent des projets servant à diriger et à orienter les identifications futures

de leurs enfants à travers des stratégies éducatives déployées tout au long du processus de socialisation de l'enfant. Meintel s'est attachée à analyser, au moyen d'études qualitatives par entretiens auprès de couples mixtes, ce qu'elle désigne par le vocable de « projet identitaire parental ». Ces projets ont pour objectif de préserver et de renforcer la cohésion familiale en perpétuant la transmission des ressources matérielles, affectives et symboliques rattachées au groupe d'origine du parent minoritaire (Meintel, 2011). En pratique, ils consistent par exemple à inscrire les enfants à des cours de langue du pays d'origine, permettant à ce dernier, par la même occasion, de développer des relations amicales et de construire des réseaux composés de jeunes de la même origine. Cette démarche vise à encourager le sentiment d'appartenance et l'identification au groupe ethnique. La famille oriente concrètement les relations interethniques des jeunes à partir de l'ensemble de normes et de contraintes qu'elle impose aux fréquentations des jeunes (Laperrière et al., 1994).

Ces mécanismes de socialisation peuvent notamment se manifester par des pratiques transnationales. À cet égard, plusieurs auteurs ont permis de rendre compte du fait que, dans le cas de familles issues de l'immigration, les liens familiaux transnationaux facilitaient la pérennité des liens affectifs, de l'appartenance au pays d'origine, de la culture et de l'identité ethnique associées au pays d'origine (Ackers et Stalford, 2004; Zontini, 2010; Vatz Laaroussi 2007). En effet, les relations et les liens affectifs maintenus avec des cousins ou des grands-parents restés au pays encouragent l'identification transnationale. Certains de ces enfants d'immigrants sont donc susceptibles d'avoir acquis un sentiment d'appartenance fort envers la culture d'origine à laquelle ils ont été exposés par l'entremise de leurs parents, sans pour autant avoir grandi ou même visité ce pays. Toutefois, le rôle de la famille dans les processus d'identifications ethniques ne s'appuie pas exclusivement sur des dynamiques internes impulsées par les projets parentaux de socialisation des enfants, comme nous l'avons mentionné plus haut, mais également par des facteurs structurels, tels que le contexte ou les raisons qui ont poussé les parents à migrer. En effet, certains témoignages de

l'étude de Shahkroni (2007) révèlent, chez les jeunes adultes de seconde génération, un sens et une obligation morale d'identification transnationale, en lien avec le parcours prémigratoire des parents et leur engagement sociopolitique au pays. Par exemple, les luttes sociopolitiques vécues par les parents dans le pays d'émigration, leur ambition de quitter promptement leur pays pour offrir un avenir meilleur à leur descendance, peuvent influencer le sentiment d'attachement et d'appartenance des jeunes natifs par devoir, à partir de la recomposition des souvenirs des parents et de l'imaginaire de ces jeunes.

Le sentiment d'appartenance est abordé ici comme un élément central du processus de construction des facettes identitaires des jeunes en situation minoritaire. Il peut être compris comme l'identification à des groupes ou à des communautés. Le sentiment d'appartenance à des groupes sociaux est un concept qui permet de mettre en évidence l'articulation entre les dimensions individuelles et collectives du processus de construction de l'identité. Comme le précise Breton :

D'une part, la façon dont les individus se conçoivent eux-mêmes dépend, en partie, des caractéristiques structurelles et culturelles des groupes auxquels ils appartiennent ; d'autre part, ce qui définit le groupe - l'identité collective - est, en partie, le résultat des relations entre les individus qui en sont membres et leurs activités communes. (Breton, 1994, p.59).

Dans un contexte de pluralisme culturel permettant des appartenances à des groupes et des identifications multiples, le groupe des parents ne détient pas l'exclusivité du pouvoir de socialisation culturelle et de construction de sens. Les institutions scolaires, le travail, les associations de loisirs et de sport, etc. incarnent des espaces pluralistes qui, par leur grande diversité interne et les réseaux sociaux plus ou moins étendus qui s'y trouvent, proposent des modes de socialisation pluriels.

Par ailleurs, en s'appuyant sur des recherches dans le domaine de la génétique comportementale, qui s'intéresse à savoir dans quelle mesure un trait individuel est le

résultat d'une transmission biologique ou résulte d'une forme de transmission culturelle, Judith Harris (1995) a voulu comprendre pourquoi des enfants qui partagent un même environnement familial et un héritage génétique commun peuvent se développer de façon aussi différente. Elle constate que la seule influence des parents ne suffit pas à expliquer le comportement des individus et que la formation des caractéristiques psychologiques qui persistent jusqu'à l'âge adulte dépend principalement des expériences de l'enfant en dehors de la maison, en particulier de l'influence de leurs pairs.

Ainsi, dans les paragraphes à venir, nous développerons l'idée selon laquelle les contextes d'interaction et les cadres de socialisation influencent considérablement les processus identitaires des jeunes.

2.2.2. L'influence des contextes d'interaction extrafamiliaux

Comme abordé précédemment, les caractéristiques culturelles d'une communauté peuvent se perpétuer à travers le temps par l'entremise des parents qui déploient des mécanismes et des stratégies d'apprentissage et de transmission culturelle. Cependant, comme le soulève Harris (1995), au fil du déroulement de la vie des individus, l'influence des pairs à travers différents contextes d'interaction devient tout aussi importante que celle des parents. Les processus de socialisation ne se restreignent pas à la sphère familiale et à la phase de l'enfance. Les cadres de vie dans lesquels les individus interagissent et interprètent leur héritage familial contribuent à la formation d'univers de sociabilité. L'école, les organisations professionnelles, les institutions religieuses, les associations, les médias sont autant d'agents qui contribuent à l'apprentissage de valeurs, de normes et de rôles sociaux, et ce, d'une manière qui peut soit prolonger, soit contredire la socialisation familiale (Guimond 2010). Les différents contextes d'interaction vécus au sein des environnements extrafamiliaux permettent aux individus de découvrir et d'expérimenter des façons différentes d'agir et de penser

qui peuvent avoir des effets très structurants sur leurs représentations sociales, leurs pratiques et leurs identifications. Tout lieu de vie concourt à l'édification de l'identité individuelle et sociale par le biais des représentations qui y sont véhiculées et des interactions sociales qui y sont favorisées. En d'autres termes, chaque individu va se construire à partir des expériences développées au sein des différents espaces qu'il aura été amené à expérimenter. Ces expériences peuvent être le fruit des interactions sociales entretenues avec les personnes et groupes fréquentant ces lieux.

Par ailleurs, certaines études en psychologie interculturelle ont mis en évidence ce postulat en abordant l'existence de liens étroits entre la composition ethnoculturelle du milieu de vie et des réseaux dans lesquels les individus sont insérés et la manière dont ces derniers se représentent la diversité et l'altérité ethnoculturelle.

En étudiant le rapport de jeunes adultes à la diversité, Van C. Tran (2019) constate que les quartiers possédant une concentration majoritaire de populations issus de l'immigration permettent aux enfants de seconde génération de se sentir plus à l'aise dans un contexte de diversité, car celle-ci apparaît comme une norme au sein des groupes avec lesquels ils ont grandi. A contrario, pour les jeunes natifs blancs provenant de quartiers homogènes la diversité est quelque chose qu'ils découvrent à l'entrée dans l'âge adulte, lorsqu'ils sont amenés, par exemple, à quitter leur zone d'habitation afin de trouver du travail hors des sentiers battus et dans d'autres quartiers et milieux. En ce sens, Van C Tran (2019) a relevé qu'un changement idéologique pouvait avoir lieu lorsque la composition ethnoculturelle de l'environnement social des individus et leur groupe de référence changeait. En étudiant des jeunes ruraux blancs d'Ellis en Iowa, provenant d'un environnement composé majoritairement d'une population blanche caractérisée par un haut niveau d'ignorance des différences socioculturelles, il constate que c'est par l'intermédiaire du travail et de l'université que ces jeunes ont pu expérimenter des relations amicales et développer des liens forts avec des jeunes d'origines diverses et variées. Plusieurs jeunes de l'étude ne se

rendaient pas compte du caractère homogène de leur lieu de résidence avant d'avoir été exposés à la diversité ethnique et culturelle de leur nouveau milieu. Une jeune fille a par ailleurs révélé que, pour sa famille, envisager une relation avec une personne extérieure à son groupe racial serait déshonorant. Cependant, au fur et à mesure de son expérience dans son nouvel environnement, elle a développé une ouverture face à l'autre qui lui permet de désormais considérer possible une relation amoureuse avec quelqu'un d'extérieur à son groupe. De manière similaire, de nombreuses recherches auprès de jeunes migrants ont également révélé que la mobilité géographique pouvait entraîner une ouverture face à l'autre, de même que des changements sur le plan de l'identité personnelle (Fréchette et al., 2004; Gabriel, 2006; Pilote et Magnan, 2012). En fait, la rencontre interculturelle remet en question chez l'acteur social son ancienne modalité de catégorisation des groupes culturels et sa gestion du rapport similitude/différences et inclusion/exclusion. De nouveaux rapports vécus dans le cadre d'une autre institution scolaire peuvent conduire à une remise en question des frontières entre les divers groupes de référence. Ce constat rend compte du rôle joué par les insertions spatiales de l'individu, et donc des interactions individuelles dans un contexte socioculturel donné, sur la construction et l'évolution de ses représentations sociales et son identité.

On comprend alors que le contexte social contribue à la formation des univers de sociabilité dans lesquels se créent des perspectives de rencontres variées et des liens en tout genre. Comme nous venons de le voir, de nouvelles interactions et expériences amènent les individus à se repositionner au plan identitaire et à revoir leur rapport aux autres. Les différentes relations avec des acteurs sociaux permettent une révision des frontières Nous/Eux et de nouvelles possibilités d'identification. Comme le souligne Michel Bozon et François Héran (2006), les « cadres sociaux de sociabilité » articulent des univers sociaux dans lesquels les possibilités de rencontre et de référents identitaires sont très contrastées selon les jeunes. L'école offre un contexte d'interaction type intéressant en ce qu'il est le premier lieu de construction des réseaux

personnels hors du champ familial. Elle permet à des jeunes d'origines diverses et variées de se côtoyer et de former des opinions sur des communautés externes à leur groupe.

Dans le contexte pluriethnique de Montréal, les interactions sociales entre pairs en contexte scolaire ont fait l'objet de plusieurs études. Lafortune et Kanouté (2007) ont discuté de la situation des élèves d'origine haïtienne dans le contexte académique en mettant l'emphasis sur les expériences de socialisation marquée par le racisme. Ainsi, qu'ils soient natifs du Québec ou arrivés à un très jeune âge, ces jeunes Haïtiens sont incessamment renvoyés à leur différence, leur extranéité et à leur couleur de peau. Leur expérience sociale est marquée par la séparation qu'effectue la société québécoise entre un « eux » natif, mais toujours perçu comme immigrants, et un « nous » québécois, dont les critères d'inclusion sont déterminés par les francophones de souche. Cette disjonction entre les groupes engage ces jeunes haïtiens dans un processus de construction identitaire prenant appui sur des rapports de pouvoir, de stigmatisation et des situations d'exclusion qui participent à perpétuer leur marginalisation matérielle et symbolique (Potvin 1997 ; Labelle, 2004; Icart 2006).

Dans leur étude sur l'école québécoise, les frontières ethnoculturelles et les identités en milieu pluriethnique, Magnan, Darchinian et Larouche (2016), ont recensé plusieurs résultats de recherches menées à Montréal sur les identités des jeunes issus de l'immigration. Ce qui ressort de ces recherches est la tendance majoritaire de ces jeunes à composer des identités plurielles, tout particulièrement en mobilisant le pays de leurs parents comme matériau identitaire.

Selon Amin, Poussin et Martinez (2008), la prévalence de l'auto-identification en faveur de la culture d'origine des parents chez les jeunes minorisés de seconde génération, dépend à un certain degré des rapports intergroupes et du sentiment d'exclusion ressenti. Ces jeunes auraient ainsi tendance à se référer à une identité

ethnique en réaction aux situations dévalorisantes vécues. Par exemple, il a été constaté que le rapport à l'identité québécoise est assez distant chez les jeunes Québécois issus de l'immigration haïtienne (Potvin 2007), car il est difficile pour ces derniers de se considérer comme de « vrais Québécois » à cause des actes de discrimination et d'exclusion dont ils sont la cible, ce qui contribue à les renvoyer, à une identité immigrante et étrangère. Par ailleurs, Potvin nous mentionne qu'en plus de ne pas se reconnaître pleinement dans l'identité nationale revendiquée par le groupe majoritaire francophone québécois, ces jeunes ne se reconnaissent pas non plus complètement dans l'identité culturelle véhiculée par les premières générations. De ce fait, ils auraient alors tendance à négocier une identité singulière qui leur permet de se construire un espace de revendication et de distanciation à la fois par rapport à la première génération haïtienne et au groupe majoritaire francophone québécois (ibid, 2007).

De surcroît, plusieurs études s'intéressant aux frontières intergroupes perçues par les jeunes issus de l'immigration en contexte scolaire ont souligné le caractère modeste des contacts entre ces jeunes et les jeunes du groupe majoritaire. Ce constat est révélateur des expériences de racisme en tant que cause majeure des obstacles entre les relations des jeunes de deuxième génération et des jeunes du groupe majoritaire (Baerveldt et al. 2007; Quintana et al. 2010; Meintel et Kahn, 2005; Mc Andrew, Pagé, Jodoin et Lemire, 1999; Lafortune et Kanouté, 2007.).

Laperrière et Beaulé (2003), qui ont mené des recherches qualitatives auprès d'élèves du secondaire et du collégial à Montréal, révèlent également que la séparation entre les groupes prévaut sur le rapprochement interculturel. Les résultats de l'étude de Labelle, Salée et Frenette (2001), sur les deuxièmes générations rejoint également ce constat. En outre, leur recherche indique que, pour les jeunes haïtiens de seconde génération à Montréal, les relations avec des membres du même groupe favoriseraient, selon eux, une meilleure appréciation entre les acteurs, puisque les référents culturels partagés en commun facilitent la compréhension des codes culturels, des expressions langagières

et gestuelles, des normes et des valeurs familiales, etc. De plus, ce type de relation assurerait réconfort et soutien face aux expériences dépréciatives et avilissantes que produisent certaines expériences de la relation majoritaire/minoritaire (Labelle, Salée et Frenette, 2001).

En somme, l'ensemble de ces recherches nous invite à considérer les expériences identitaires des jeunes haïtiens issus de l'immigration comme le fruit de relations de pouvoir entre groupes majoritaire et minoritaire.

Les études mentionnées précédemment indiquent qu'au Québec, les réseaux sociaux personnels des jeunes haïtiens de deuxième génération sont majoritairement centrés sur la communauté d'origine et sur les communautés minoritaires, et que cette orientation est conditionnée par les expériences de racisme que beaucoup ont pu vivre. Au regard de ces résultats, nous nous interrogeons particulièrement sur l'impact de la composition ethnoculturelle des lieux d'interaction et de socialisation, étant donné que, comme la littérature nous le mentionne, selon les contextes d'interactions sociales, les « cadres sociaux de sociabilité » délimitent un univers particulier de relations sociales avec des acteurs sociaux déterminés. Il nous semble par ailleurs que s'interroger sur la composition de l'environnement social permettrait d'apporter un regard supplémentaire sur la tendance des minoritaires, dans divers contextes, tels que le contexte scolaire, à privilégier des relations avec des membres de l'endogroupe ou d'autres groupes minoritaires; l'établissement scolaire du jeune est-il fréquenté majoritairement par des Québécois blancs du groupe majoritaire, ou au contraire par une majorité de Québécois issus des minorités ethniques et racisées ? Cet établissement scolaire est-il implanté dans des quartiers habités majoritairement par des membres des groupes minoritaires, ou au contraire dans des quartiers où prédominent des résidents franco-québécois du groupe majoritaire ? Il nous semble que la variable « composition du cadre social de sociabilité » a quelque peu été omise dans les recherches, ou n'était pas le centre d'intérêt principal de celles-ci. Notons cependant une exception : l'étude

de Magnan, Darchinian et Larouche (2016) débouche sur le constat selon lequel l'absence de relation avec des membres du groupe majoritaire dans les écoles montréalaises semble entretenir un lien avec la composition ethnoculturelle des publics de ces institutions. Il constate ainsi que les écoles dans son étude comptent de faibles proportions de francophones québécois majoritaires dans les classes, ce qui pourrait réduire les possibilités pour les jeunes issus de l'immigration de nouer des liens et de se découvrir des ressemblances avec les jeunes des groupes majoritaires.

Ainsi l'hypothèse qui découle de ces constats est que la surconcentration d'enfants d'immigrants dans les mêmes écoles pourrait ne pas favoriser la rencontre et le rapprochement avec les Québécois majoritaires. Notons par ailleurs que, jusqu'à présent, les recherches sur la négociation identitaire des jeunes haïtiens de deuxième génération ont dirigé la focale essentiellement sur le rôle de l'école et de la famille dans ce processus. Toutefois, ces recherches ont beaucoup moins exploré l'impact des relations interpersonnelles et sociales nouées dans d'autres contextes et milieux d'interaction, tels que le travail, les institutions religieuses, les associations de loisirs et de sport, etc., sur la construction de l'identité ethnoculturelle de ces jeunes. C'est pourquoi, dans le cadre de notre recherche, nous jugeons pertinent de vérifier dans quelle mesure les jeunes d'origine haïtienne à Montréal sont insérés dans des milieux d'interaction qui leur permettent de créer des liens avec les membres du groupe majoritaire, ou si, au contraire, ils se trouvent surtout exposés à des personnes de leur groupe ethnoculturel, ou issues d'autres minorités ethniques et racisées.

En conclusion, les expériences sociales qui, dans un contexte donné, conditionnent largement les positionnements identitaires des jeunes de seconde génération nous poussent à vouloir explorer de quelle manière les différentes expériences sociales et les divers publics socioculturels rencontrés peuvent influencer les processus identitaires.

3. CADRE CONCEPTUEL ET THÉORIQUE

Ce chapitre constituant la base conceptuelle et théorique de cette recherche se développe en quatre sections : « l'identité en tant que produit de l'interaction sociale », « l'identité culturelle ou sociale diffusée à travers les groupes d'appartenance », « les relations intergroupes : catégorisation sociale et ethnicité » et « les stratégies identitaires ».

3.1. L'identité en tant que produit de l'interaction sociale

Nous considérons que la fonction identitaire est avant tout une fonction d'élaboration de sens constitutif du sujet. L'individu évolue dans un environnement social qui le conduit à s'identifier à certains groupes d'appartenance tels que la famille, l'école, les pairs et la communauté plus large. Les contextes et les agents de socialisation, étant multiples (Lahire, 1998), peuvent encourager chez l'individu des appartenances plurielles et la construction d'identités tout aussi multiples (Mead, 2006). Le travail identitaire est un processus complexe qui s'effectue de manière continue tout au long de la trajectoire individuelle et dépend à la fois du contexte et des ressources qui peuvent être mobilisées.

Selon Dubar (1996), ce processus consiste en deux transactions se déroulant selon un axe biographique et un axe relationnel. D'une part, les identités sont construites au fil du temps par la famille, l'école, le travail (axe biographique). D'autre part, elles sont le résultat d'une négociation constante entre le sentiment d'appartenance envers des groupes sociaux et la recherche d'unicité de la part de l'individu (axe relationnel). Ainsi, un individu se définit lui-même (« identité pour soi ») en même temps qu'il est défini par des institutions ou des acteurs avec lesquels il est en interaction (« identité pour autrui ») (Dubar, 1991). L'identité est alors considérée comme le produit d'une négociation au cours de laquelle plusieurs choix s'offrent à l'individu. Il peut soit

rejeter, soit accepter les identités attribuées par les autres, mais il peut aussi mettre en œuvre des stratégies visant à faire reconnaître l'identité qu'il revendique ou à réduire l'écart entre les identités pour autrui et pour soi, le tout dans l'objectif de maintenir une identité jugée positivement et une bonne estime de soi (Tajfel, 1982). De cette manière, ancrée dans l'interactionnisme symbolique, notre approche théorique est fondée sur l'idée centrale suivante : l'individu façonne son identité dans ses échanges avec les autres. C'est alors au cours de l'interaction sociale que plusieurs composantes de l'identité s'élaborent et entrent en jeu (Goffman, 1973). Les théories qui mettent l'accent sur la dimension symbolique des interactions sociales présentent l'identité comme un construit social non figé qui se transforme au gré des interactions et des expériences des individus (Berger et Luckmann, 1996.). La sociologie interactionniste nous amène à reconnaître qu'un individu n'agit jamais seul et que, même lorsqu'il affirme sa subjectivité, c'est toujours en se positionnant vis-à-vis des autres. La construction identitaire est donc à envisager dans un mouvement dialectique; dans un rapport à soi et à l'autre, dans « un mouvement relationnel de rapprochement et d'opposition, d'ouverture et de fermeture, d'assimilation et de différenciation, d'identification aux autres et de distinction par rapport à eux » (Lipiansky, 1998, p.24).

De plus, comme le conçoit Devereux (1972), la structure de l'identité est semblable à une « boîte à outils » à l'intérieur de laquelle « chaque « outil » est un élément identitaire que le sujet choisit en fonction de son adéquation à « l'opération » demandée, autrement dit, suivant la situation d'interaction dans laquelle il est » (Taboada Leonetti, 1998, p.46). Les individus négocient alors les éléments de leur identité afin de s'adapter à différents environnements. L'identité se bricole grâce aux différentes expériences et situations rencontrées par un individu en lien avec son contact avec l'autre. C'est de l'interaction que naît une reconnaissance mutuelle, et c'est la reconnaissance qui permet une prise de conscience du « moi ». Cette identification respectueuse (de soi par autrui et d'autrui par soi) apparaît comme l'un des enjeux fondamentaux de l'interaction, qui comporte toujours le risque de ne pas confirmer l'identité revendiquée par l'individu,

et par là de lui faire « perdre la face » (Lipiansky, 1990). L'identité est alors le « résultat à la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel, des divers processus de socialisation qui, conjointement, construisent les individus et définissent les institutions » (Dubar, 1991, p.111). Elle s'ancre dans des représentations et des pratiques qui dépendent elles-mêmes des milieux dans lesquels l'acteur social se meut et interagit (Blin, 1997).

Par ailleurs, une autre façon de concevoir l'identité a également attiré notre attention. Celle-ci, complémentaire à la précédente, dirige la focale vers l'affectif. En psychologie sociale, on appréhende l'identité en tant que construction subjective. On conçoit l'identité à travers la charge émotionnelle que l'individu accorde à son autodéfinition. Selon Tajfel et Turner (1979), la partie du concept de soi d'un individu résulte de la conscience qu'à cet individu d'appartenir à un groupe social, et, de la valeur et de la signification émotionnelle qu'il attache à cette appartenance. Autrement dit, sont considérées comme identitaires toutes les appartenances conscientes qui, aux yeux de l'individu, témoigneraient le mieux de ce qui le définit (Gallant, 2008). Au sein de ce lot d'appartenances, il y aurait également des appartenances ne possédant aucune valeur pour l'individu dans sa conception identitaire profonde (qui il est). Certaines de ces appartenances sont symboliques, dans la mesure où elles n'ont pas de réel impact ou d'influence dans la vie de tous les jours, mais elles sont mobilisées ponctuellement. On parle alors d'identité symbolique ou plutôt, en l'espèce, d'ethnicité symbolique (Gans, 1979; Waters 1990). Cette dernière permet à l'individu de s'approprier et de s'identifier à une origine ethnoculturelle héritée de ses ascendants, mais en l'actualisant et en l'adaptant aux besoins individuels propres à une autre époque et à un autre contexte sociétal.

En résumé, l'identité et les processus identitaires des jeunes de seconde génération sont à considérer dans leur dimension interactive, qui se réalise à l'intérieur de cadres sociaux, déterminant la position des agents et orientant leurs représentations et leurs

choix. L'identité se situe à la frontière de l'individu et du social à travers des dimensions objectives et subjectives qui s'influencent de manière réciproque.

3.2. L'identité culturelle diffusée à travers les groupes d'appartenance

Nous avons vu que les individus étaient des êtres intrinsèquement sociaux. Étant les architectes qui construisent les différentes dimensions de leur identité, les acteurs sociaux mobilisent différents matériaux afin de se réaliser. À travers cette idée, nous voulons signifier que la culture met à disposition des acteurs des ressources symboliques multiples. La culture fournit des significations partagées par des individus et par des groupes et oriente l'inscription de l'individu dans le tissu social. Chaque individu se définit alors, d'un côté, par des traits d'ordre personnel et de l'autre, par des traits ou des marqueurs d'ordre social qui les rattachent ou les distancient de certains groupes ou catégories sociales.

La question de l'identité culturelle renvoie logiquement à la question de l'identité sociale, dont elle est une des composantes. L'identité culturelle ou ethnoculturelle apparaît comme l'une des modalités de catégorisation de la distinction « nous » / « eux » fondée sur la différence culturelle, favorisant ainsi la reconnaissance des individus en tant que membre d'une culture ou d'un groupe culturel donné. Les groupes sociaux fournissent à leurs membres une identité sociale qui transite par des groupes d'appartenance qui possèdent des codes, des normes, des rôles et des rites qui régulent les interactions et contribuent à constituer des univers symboliques collectivement partagés. L'identité se caractérise alors également par le fait que les individus se repèrent, dans le système social, et définissent qui ils sont en fonction de leur appartenance sociale. L'appartenance fait référence :

Au fait que les individus sont situés quelque part, qu'ils entrent dans des catégories sociales données et qu'ils en acceptent, de façon plus ou moins explicite, les valeurs ; pour exprimer leur identité, ils vont s'appuyer sur ces critères d'appartenance et manifester ainsi leur différence, à travers des rôles et un style de vie particulier. (Fischer, 2020 p.235).

L'identité sociale se construit alors à partir d'éléments, soit de référents identitaires et culturels, qui sont pris dans des catégories sociales existantes et qui servent de « grille de lecture » aux acteurs sociaux.

En outre, en adhérant à l'idée à travers laquelle les acteurs sociaux construisent et partagent des significations qui fondent leur identification commune, la culture est un des éléments qui permet aux individus de se situer par rapport à d'autre individu et groupe sociaux sur la base de critères de comparaison.

Pour Kaes (1998), la culture renvoie à :

L'ensemble des dispositifs de représentations symboliques dispensateurs de sens et d'identité, et à ce titre organisateur de permanence d'un ensemble humain, de ses processus de transmission et de transformation. Elle comporte nécessairement un dispositif d'autoreprésentation, qui implique la représentation de ce qui n'est pas elle, de ce qui lui est étranger, ou de ce qui lui est attribué. (cité dans Boudouda, 2013, p.48).

Elle est donc le résultat de la manière dont se vivent les identités collectives. Le groupe culturel désigne le lieu par excellence où se joue l'articulation entre l'individuel et le collectif, où se définit le sentiment d'appartenance et d'exclusion, où s'élabore l'identité de chacun. Elle est pour les individus une réalité dynamique et mouvante, un héritage qui les lie au passé en les inscrivant dans une tradition, tout en étant enrichie et adaptée par les acteurs selon leurs expériences. En effet, étant donné que les individus qui composent une société suivent des trajectoires plurielles et différenciées et ne sont pas impliqués dans les mêmes cercles d'intersubjectivité, les processus de transmission et de réinterprétation de sens créent des innovations à travers des formes culturelles constamment modifiées et retravaillées (Giddens, 1987). Les significations culturelles alimentent les identités et elles sont à la fois héritées, interprétées et transmises par leur porteur (Sperber, 1996). Les différents contextes de socialisation permettent aux individus de réinterpréter les significations culturelles. Pour

l'interactionnisme, l'individu est un acteur interagissant avec les éléments de son environnement social, il n'est pas assujéti à des structures sociales ou à sa culture d'appartenance. Son univers de sens est construit à travers une activité délibérée d'injection de sens. Cependant les comportements des individus ne sont ni totalement déterminés, ni complètement libre. Ils s'inscrivent dans des ajustements permanents qui se produisent en relation avec des acteurs sociaux dans un contexte donné. L'acteur est tout de même doté d'une capacité réflexive, dans la mesure où il est libre de ses décisions dans un contexte qui n'est pas sans l'influencer (Le Breton, 2012).

Les différents contextes de socialisation permettent à l'acteur de se reconstruire et de s'adapter à des contextes changeants, tels que l'évolution professionnelle et différents événements de la vie. La socialisation se produit tout au long de la trajectoire individuelle des acteurs sociaux. Certaines expériences sociales peuvent conduire à un remodelage de l'identité sociale, comme nous avons pu le mentionner dans la revue de littérature, et à une transformation des normes et des valeurs propres à l'individu. L'identité socioculturelle d'un individu est donc le résultat mouvant d'un processus complexe lié à la multitude de ses expériences socialisatrices (Guimond, 2010).

Dans la présente recherche, le développement des identités des jeunes est abordé sous l'angle de la socialisation, en tant que résultant d'une dialectique entre « l'identification » à des groupes de référence sous l'influence d'autrui et « l'identisation » en tant que processus d'individualisation et de construction des particularités individuelles (Tap, 1980). Nous envisageons ainsi la construction identitaire comme un processus biographique d'incorporation des appartenances issues de l'ensemble des contextes d'interaction parcouru par l'individu (Dubar, 2010).

3.3. Les relations intergroupes : catégorisation sociale et ethnicité

Nous avons soutenu précédemment que la construction identitaire était un processus relationnel qui s'établissait dans la rencontre avec l'autre. L'ethnicité et l'identité ethnique devraient tout autant être interprétées en tant que produit des relations intergroupes. Ces notions sont pertinentes pour l'étude des relations entre Québécois majoritaires et minoritaires, en ce qu'elles mettent l'accent sur l'étude des frontières symboliques entre les groupes sociaux plutôt que les éléments culturels propres à ces groupes. Le groupe ethnique est le produit d'un mode de catégorisation sociale.

L'identité ethnoculturelle, ou l'ethnicité, est un construit qui s'élabore dans une relation qui oppose un groupe aux autres groupes avec lesquels il est en contact. Barth (1969) considère que,

L'ethnicité, qui est le produit du procès d'identification, peut être définie comme l'organisation sociale de la différence culturelle. Pour expliquer l'ethnicité, ce qui importe, ce n'est donc pas d'étudier le contenu culturel de l'identité, mais plutôt les mécanismes d'interaction qui, utilisant la culture de façon stratégique et sélective, maintiennent ou remettent en cause les « frontières » collectives. (Cuche 2010, p.113).

C'est ainsi que Barth (1969) met l'accent sur la création, par les acteurs sociaux, de frontières ethniques. Selon cette perspective, c'est le contact interculturel qui mène à la création et au maintien de ces frontières. La création des frontières dépend de catégories d'identification déterminées par les acteurs sociaux eux-mêmes. En outre, ce sont principalement les catégorisations provenant de l'exogroupe qui contribueraient, chez l'endogroupe, au sentiment d'identification ethnique et au processus de communalisation correspondant. Pour Barth, un groupe ethnique prend donc forme autour d'une frontière Nous/Eux qui structure les interactions intergroupes, et non autour d'une spécificité culturelle objective. Le maintien d'une frontière ethnique s'explique principalement par une dichotomisation constante entre membres et non-membres, elle prend forme à travers des dynamiques d'inclusion et d'exclusion.

Les théories des frontières ethniques sont un cadre d'analyse intéressant pour notre objet de recherche, en ce que les identifications choisies par les jeunes d'origine haïtienne seront explorées en lien avec la négociation des frontières et la tension entre leur exclusion sociale et leur intégration socioculturelle.

S'inscrivant dans une même perspective, Juteau (2015) précise que les frontières ethniques sont produites par des rapports de domination entre groupes majoritaires et minoritaires. Elle rend compte des rapports spécifiques qui constituent les groupes ethniques en s'appuyant sur une compréhension constructiviste et relationnelle des groupes. À cet effet, elle affirme que l'identité ethnique renvoie à deux processus dialectiquement liés, l'un étant externe et l'autre interne. La face externe de l'ethnicité renvoie au rapport aux « autres » et se construit à travers des rapports sociaux antagoniques inégalitaires. C'est à travers le regard du groupe majoritaire, alimenté par des rapports de domination, que la différence du groupe minoritaire est marquée. La face interne, quant à elle, renvoie au rapport que le groupe ethnique établit avec sa spécificité historique et culturelle, mais le choix des marqueurs culturels sélectionnés à des fins de construction identitaire est fortement conditionné par les rapports de domination historiquement constitués dans lesquels sont insérés les membres du groupe. Pour citer Juteau, « c'est la face externe de la frontière qui commande la construction d'une face interne spécifiquement ethnique et convertit la spécificité culturelle (...) en ethnicité » (ibid, 2015, p. 106). Sa théorie place donc les rapports de domination au centre du processus de construction de l'ethnicité dans le cadre de rapports majoritaires/minoritaires. Selon le postulat de Juteau, l'identité peut également être l'enjeu de « luttes sociales » (Bourdieu, 1980) servant à maintenir ou à renverser les rapports de domination.

De plus, comme nous l'avons souligné précédemment avec Waters (1990), il faut prendre en considération le fait que les groupes sociaux ne possèdent pas tous le même pouvoir de s'auto-identifier sur une base autonome, car ce pouvoir dépend de la

position qu'occupe un groupe social dans le système de relations qui unit les groupes entre eux. En Occident, des rapports de pouvoir asymétriques font en sorte que les groupes socialement considérés comme blancs ont la légitimité pour, d'une part, imposer leurs propres définitions d'eux-mêmes et, d'autre part, définir l'identité des groupes racisés à la place de ces derniers. Autrement dit, tous les groupes n'ont pas la même légitimité pour se nommer et s'autodéfinir, et pour nommer et définir l'Autre (ibid, 1980). En effet,

L'ensemble des définitions identitaires fonctionne comme un système de classement qui fixe les positions respectives de chaque groupe. L'autorité légitime a le pouvoir symbolique de faire reconnaître comme fondés ses catégories de représentation de la réalité sociale et ses propres principes de division du monde social, et par là même de faire et de défaire les groupes. (Cuche, 2010, p. 105).

Les Haïtiens issus de l'immigration, en tant que minorité racisée, sont donc, dans le processus identitaire, parfois limités par les processus de catégorisation essentialisant à travers lesquels le groupe majoritaire filtre, décode et fige leur altérité. L'identité ethnique est en ce sens une désignation qui réfère à la distance sociale des Blancs par rapport aux autres. Dans cette perspective, les relations de pouvoir qui se jouent au cœur du contact intergroupe déterminent les identités ethniques. Aux prises avec les exigences de ces opérations identitaires, ces jeunes issus de l'immigration se confrontent certainement à la question de l'altérité. L'ethnicité ou l'identité ethnique peut être alors comprise en partie comme une réponse culturelle à un problème social, le résultat d'un processus d'attribution et de catégorisation, un choix d'identification qui s'appuie sur des frontières, etc. C'est donc le rôle des frontières ethniques, et principalement la face externe, qui nous intéresse ici afin de mieux comprendre les catégories d'identification auxquelles adhèrent les jeunes Montréalais de seconde génération d'origine haïtienne. Il nous faut par ailleurs rappeler que nous privilégions principalement l'agentivité et la créativité des acteurs dans les processus identitaires.

Cependant, analysés sous l'angle des interactions sociales, les choix d'identification n'ont de sens qu'à la lumière du poids que les rapports de pouvoir exercent sur eux.

En somme, notre cadre d'analyse nous permet une étude du processus d'identification des jeunes de deuxième génération issus de l'immigration haïtienne à travers la négociation de frontières aux faces interne (auto-identification) et externe (catégorisation par les autres). Nous accorderons également une attention particulière aux différents facteurs culturels, économiques et autres facteurs sous-jacents à l'émergence et à la persistance des différenciations ethniques au sein de la société globale.

3.4. Les stratégies identitaires

Nous avons vu précédemment que, chez les groupes ethniques minorisés, le choix des marqueurs culturels identitaires s'opère à l'intérieur d'un rapport de domination historiquement constitué, et que l'identité est particulièrement influencée par les groupes auxquels les individus se sentent appartenir.

Par cette recherche, nous voulons également étudier la manière dont les acteurs articulent leur identité (son contenu, comme ses contours) afin d'en préserver l'unité et s'adapter aux différents contextes dans le cadre de relations intergroupes.

Comme nous l'avons mentionné, l'identité, socialement construite, est le produit d'une négociation constante entre des attributions identitaires provenant d'autrui et l'identification subjective de l'individu. Ainsi les acteurs sociaux peuvent mettre en œuvre des stratégies leur permettant de se positionner de façon cohérente par rapport aux différents systèmes culturels disponibles. Par ces stratégies, les acteurs visent, dans le cadre de l'interaction sociale, à faire reconnaître l'identité qu'ils revendiquent ou à

réduire l'écart entre les identités pour autrui et les identités pour soi (Lapperrière et al, 1992).

Lipiansky (2000) propose la définition suivante de la notion de stratégie identitaire :

La notion de stratégie implique l'idée d'un ensemble coordonné d'opérations et d'actions en vue d'atteindre un objectif ; elle recouvre aussi bien des stratégies cognitives que des conduites. Elle ne suppose pas nécessairement l'intervention d'un calcul rationnel et volontaire : une stratégie peut être intentionnelle ou non intentionnelle, consciente ou inconsciente. On peut parler de « stratégie identitaire » chaque fois qu'un sujet cherche à édifier, à affirmer, à défendre ou à faire reconnaître une certaine identité, à ses propres yeux et à ceux d'autrui. Une telle stratégie se déploie dans un contexte interactif où la conscience de soi est constamment influencée par le regard de l'autre, par les modèles identificatoires proposés par le contexte, par les mécanismes de comparaison sociale et de catégorisation et par la recherche de reconnaissance, de valorisation et d'intégration (ou de différenciation). (P. 360,361).

Ces stratégies vont donc s'organiser de manière à maintenir une cohérence et un équilibre entre l'univers interne et externe des individus. L'objectif des stratégies identitaires, consciemment recherché ou non, est de permettre au sujet de protéger l'unicité et la cohérence de son identité en fonction de l'environnement social dans lequel il est inséré. L'identité apparaît comme un moyen d'atteindre un but, elle n'est donc pas absolue, mais relative. Le concept de stratégie peut alors permettre de mettre en perspective le caractère variant des identités. Celui-ci indique également que l'individu, comme acteur social, n'est pas dépourvu d'une certaine marge de manœuvre. L'individu est au centre des processus identitaires et est acteur dans les négociations identitaires. Il utilise de façon stratégique ses ressources identitaires et choisit ses réponses face aux attentes normatives et aux modèles culturels que propose chacun de ses groupes d'appartenances. Ces réponses, ces stratégies que nous retenons, peuvent être de deux ordres : les « stratégies par cohérence simple », les « stratégies par cohérence complexe » (Camilleri, 2003, 1990).

« Les stratégies par cohérence simple » font référence à des formations culturelles et identitaires simples, car le choix qui est fait entre les codes de la culture d'origine et ceux de la culture du pays de naissance est univoque. Il se caractérise par une définition essentialiste de l'identité culturelle. L'appartenance culturelle est alors vécue de façon totalisante. Ces stratégies permettent d'éviter le conflit entre les exigences de l'un et l'autre des codes culturels concurrents en optant exclusivement pour l'un d'eux, sans chercher à les concilier. Il s'agira par exemple d'un individu qui cherche à conserver son identité et sa culture d'origine, tout en évitant volontairement des interactions ou des relations avec la société québécoise et ses membres ou, au contraire, d'un individu qui rejette sa culture d'origine afin de s'assimiler pleinement à celle du groupe majoritaire. Dans les deux cas, le choix qui est fait n'inclut qu'une seule des deux options culturelles.

« Les stratégies par cohérence complexe » renvoient quant à eux à des procédés moins exclusifs et permettent aux deux perspectives culturelles en présence de cohabiter, conduisant ainsi à des identités de type hybride. L'identité du sujet ne relève alors ni pleinement de l'une ni pleinement de l'autre, ni non plus de l'addition des deux cultures. En ce sens, l'individu cherche à maximiser les avantages de chaque code de façon subjective et personnelle, ainsi qu'à diminuer les contraintes dans une espèce de syncrétisme des cultures.

Camilleri a donc considéré une première possibilité où l'acteur opte pour la culture de la société de naissance ou pour la culture d'origine, et une seconde où il articule les deux. Notons que cette typologie ne suppose pas une alternative dont les deux termes sont mutuellement exclusifs ; elle fournit un cadre d'analyse nous permettant de rendre intelligibles les expériences des individus à l'aide d'idéaux types. De ce fait, elle nous permet de rendre compte de la manière donc les jeunes de seconde génération négocient les liens entre leur culture d'origine et celle du pays de naissance selon différents contextes d'interaction sociale.

Nous reconnaissons par ailleurs que les individus sont capables d'inventer indéfiniment de nouveaux modes d'adaptation. Pour ainsi dire, les stratégies identitaires sont utilisées « en fonction de la variation des situations et des enjeux qu'elles suscitent - c'est-à-dire des finalités exprimées par les acteurs - et des ressources de ceux-ci » (Taboada-Leonetti, 1998, p.49). Ce que vise l'individu ou le groupe en les utilisant, c'est de se définir dans la relation avec l'autre, d'être reconnu, de se différencier ou de s'assimiler, de se valoriser, de se situer dans le temps ou encore de jouir d'intérêts sociaux ou psychologiques. Il faut retenir que les stratégies ne sont donc pas des options définitives, mais dépendent des circonstances qui incitent le sujet à en adopter une forme ou l'autre, dans un contexte donné. Par conséquent, il se peut que, dans une même situation, deux individus n'adoptent pas forcément les mêmes stratégies; car les valeurs, les expériences, et les histoires propres à chacun, ainsi que les caractéristiques psychologiques et les personnalités, sont autant de facteurs susceptibles d'influencer leurs interactions. Les stratégies identitaires peuvent être complexes et particulièrement diversifiées, mais toujours situationnelles et dynamiques.

Dans le cadre de notre étude, la notion de « stratégie identitaire par cohérence complexe » nous sera sans doute particulièrement utile, dans la mesure où elle nous permettra de saisir le caractère souvent bricolé, hybride et situationnel (c'est-à-dire variant en fonction du contexte d'interaction) de l'identité ethnoculturelle des Haïtiens de seconde génération.

4. MÉTHODOLOGIE

Répondre à nos objectifs de recherche sur la négociation identitaire des jeunes adultes de seconde génération haïtienne suppose le choix et l'élaboration d'outils adéquats permettant de recueillir et de traiter les données. Cette section présente alors la manière dont nous nous y sommes pris pour d'atteindre ces objectifs; à travers la méthode de recherche préconisée, les techniques de collecte de données choisies, la composition de l'échantillon de recherche et la méthode de traitement de données mobilisée.

4.1. La méthode

En cohérence avec l'approche interactionniste qui est la nôtre, et compte tenu de la nature exploratoire de notre recherche, nous avons choisi d'inscrire notre démarche dans une approche qualitative afin de « privilégier le point de vue des acteurs sociaux dans l'appréhension des réalités sociales » (Gauthier, 1996 p.18).

À la différence des méthodes quantitatives, qui saisissent la réalité à partir d'indicateurs mesurables et visent la généralisation, les méthodes qualitatives proposent une lecture plus compréhensive de l'expérience humaine. Elles permettent d'explorer chez les individus leurs émotions, leurs perceptions, ainsi que leurs comportements et leurs expériences personnelles. Ces méthodes peuvent contribuer à une meilleure compréhension des rationalités qui sous-tendent les choix identitaires des sujets et les interactions entre ces derniers. Elles cherchent, selon Angers (1996), à établir le sens de propos recueillis ou de comportements observés et font de ce fait appel « au jugement, à la finesse de l'observation ou à la compréhension du vécu des personnes ». Dès lors, dans une recherche de type exploratoire comme la nôtre qui s'intéresse aux parcours individuels, une orientation qualitative nous a semblé plus appropriée (Poupart et al., 1997).

4.2. L'entretien

L'entretien constitue la technique qui nous a permis, sans aucun doute, de retirer le plus d'informations. Angers (1996) le définit comme une technique directe utilisée pour interroger des acteurs sociaux en vue d'une connaissance en profondeur des personnes rencontrées. Cette technique permet d'explorer les motivations des individus, de prendre connaissance des expériences des sujets, mais aussi des significations que ces derniers leur attribuent.

Le type d'entretien qui a été retenu est l'entretien semi-directif, car il laisse une plus grande marge de manœuvre pour recueillir l'information recherchée tout en laissant aux interviewés une certaine liberté quant aux sujets abordés et aux réponses données. Comme nous connaissions le type d'informations que nous voulions retirer des entretiens, nous avons procédé à des entrevues thématiques. Nous voulions dégager comment la socialisation dans les différents contextes sociaux (familiale, scolaire, professionnels, etc.) avait contribué à façonner le profil identitaire de chacun de nos participants. Pour ce faire, nos deux grands thèmes principaux étaient les suivants: les relations sociales et les stratégies identitaires.

Nous avons par ailleurs amorcé nos entretiens en nous intéressant aux « données sociodémographiques » des interviewés. Les informations recueillies nous ont permis de dresser un profil de chaque participant en retraçant le parcours migratoire de sa famille ou le sien et en recueillant un certain nombre de renseignements relatifs à l'âge, au milieu socio-économique (niveau de scolarité, profession des parents, quartier habité...), à la situation familiale (statut matrimonial des parents, nombre de frères et sœurs), etc.

« Les relations sociales » : Cette partie avait pour objectif de nous informer sur l'expérience des participants selon différents contextes d'interaction ainsi que sur les

fréquentations du sujet. Elle nous a permis de porter un regard sur les relations entre 1) nos participants et les membres de leur groupe ethnique; 2) nos participants et les membres de différents groupes ethnoculturels minoritaires, et enfin 3) nos participants et les membres du groupe majoritaire.

Notre thème explorant les relations sociales était alors composé de trois volets : 1) la qualité des liens sociaux c'est-à-dire la qualité des liens forts (parenté, amis) ou faibles (connaissances) avec les membres des différents groupes; 2) la dynamique des relations, soit la fréquence des contacts et la réciprocité des échanges avec les membres des différents groupes; puis 3) « la nature des échanges, c'est-à-dire les ressources émotionnelles et affectives, ou encore matérielles et instrumentales, que ces relations engagent.

« Les stratégies identitaires » : En nous inspirant du cadre théorique de Camilleri, il s'agissait de cerner la manière dont les individus envisageaient la relation entre les cultures auxquelles ils considèrent appartenir. Les questions posées aux participants permettaient d'identifier les stratégies mobilisées par ces derniers afin de naviguer entre les différents univers culturels dans lesquels ils sont insérés et de s'adapter à ceux-ci.

4.3. L'échantillonnage

Pour mener à bien notre étude, nous recherchions un échantillon composé de jeunes adultes d'origine haïtienne de seconde génération de 25 à 35 ans habitant dans le Grand Montréal. La spécificité du choix de cette tranche d'âge est qu'elle est caractérisée par une période de maturité et de stabilité (Phinney, 1993). Par rapport à leurs pairs moins âgés, ces jeunes adultes échappent davantage à la socialisation exclusive de la famille et de l'école et, en outre, sont plus actifs dans l'espace public, et ont donc accès à des réseaux plus étendus et diversifiés. Nous avons admis au sein de l'échantillon les jeunes qui sont soit nés au Canada ou qui ont immigré en bas âge au Canada, c'est-à-dire avant

l'âge de cinq ans, afin que tous aient été majoritairement socialisés au Canada. Afin de rendre compte de l'impact de la composition ethnoculturelle des réseaux et des relations intergroupes sur les négociations identitaires, nous voulions obtenir dans notre échantillon un équilibre entre, d'une part, des personnes habitant des quartiers où résident principalement des membres de groupes ethniques minoritaires et, d'autre part, des personnes habitant des quartiers plus mixtes où minoritaires et majoritaires partagent le même territoire.

Notre recherche initialement un échantillon composé de douze personnes au maximum, mais ce nombre pouvait au besoin être réduit en vertu du principe de saturation (Pires, 1997), c'est-à-dire si les données recueillies sont redondantes et qu'elles n'ajoutent plus aucune nouvelle information. Afin d'être minimalement représentatif de la population, notre échantillon devait être composé d'une moitié d'hommes et d'une moitié de femmes, afin d'observer également de quelle manière le genre pourrait impacter les expériences de nos participants. De plus, nous voulions une mixité au regard du niveau de scolarité. En examinant l'impact de la scolarisation sur les attitudes des jeunes et sur les rapports symboliques de ces derniers à la société, Bernier (1978) conclut que le système éducatif perpétue les différences culturelles déjà inscrites dans la stratification de la société selon le sexe et l'origine sociale. D'après ce postulat, plus les individus sont scolarisés, plus ils ont accès à des cercles et des réseaux sociaux diversifiés.

Enfin, pour trouver nos participants, nous avons décidé d'utiliser en partie la méthode boule de neige. Cette méthode nous a permis de sélectionner des individus en fonction de leur lien avec un noyau d'individus connus. Nous nous sommes basés sur les réseaux sociaux, les amitiés, les relations familiales et professionnelles, etc. pour recruter des participants. Évidemment, étant donné que chaque personne correspondant au profil recherché est amenée à fournir des noms de personnes faisant partie du même cercle social, une telle méthode peut introduire des biais en orientant les résultats dans une

direction donnée. Pour cette raison, nous avons sollicité, dès le départ, trois ou quatre personnes appartenant à des réseaux sociaux relativement isolés les uns des autres, donc s'entrecroisant le moins possible. Ces mêmes personnes nous ont ensuite recommandés à d'autres personnes à l'intérieur de leur réseau. Qui plus est, toujours dans l'optique de diversifier nos bassins de recrutement, nous avons utilisé une seconde méthode de recrutement qui consistait à utiliser le média social Facebook, afin de solliciter la participation volontaire des individus correspondant au profil recherché.

4.4. Le déroulement de la collecte de données

Nous avons construit notre grille d'entrevue (appendice C) en suivant les objectifs de recherche que nous nous étions fixés. Celle-ci nous a permis de structurer les entrevues autour des différents thèmes et sous thèmes centraux à la recherche. Les questions posées étaient principalement des questions ouvertes, afin de permettre aux participants d'exprimer librement leurs opinions, leurs croyances et leurs sentiments au regard de l'objectif de recherche, donc sans canevas de réponses préalablement établi. Les participants ont été interviewés individuellement et majoritairement par appel vidéoconférence, à cause du contexte actuel de pandémie de covid-19. Pour les personnes qui n'étaient pas à l'aise en vidéo, l'option de l'appel téléphonique classique a été adoptée. La durée des entrevues varie entre 30 et 90 minutes. Nous avons interviewé au total onze personnes, soit six hommes et cinq femmes, ayant grandi dans différents quartiers de l'île de Montréal soit Montréal-Nord, Rivière-des-Prairies, Côte-des-Neiges, Pierrefonds, Cartierville, Anjou, Laval, Saint-Léonard, Centre-Sud et Saint-Michel. Les entrevues se sont déroulées en français sur une durée d'un mois et demi, du début octobre à la mi-novembre 2020. Les questions et les objectifs de recherche ont été préalablement expliqués à nos participants avant qu'ils ne signent le formulaire de consentement. Avec l'autorisation de nos participants, les entrevues ont été enregistrées en vue d'être transcrites. Les participants ont également été informés du fait que leur anonymat et la confidentialité de leurs propos seront protégés

conformément au protocole de recherche approuvé par le Comité de certification éthique de l'UQAM.

4.5. L'analyse des données

Après avoir réalisé nos entrevues par téléphone et par vidéoconférence, nous avons procédé à l'analyse qualitative des données dans le but de donner un sens à l'ensemble des informations recueillies. La méthode de traitement des données retenues a été l'analyse thématique. Ce procédé nous a permis de faire une lecture du matériel récolté en le décortiquant à l'aide de thèmes ou, autrement dit, à l'aide d'un « ensemble de mots permettant de cerner ce qui est abordé dans l'extrait du corpus correspondant tout en fournissant des indications sur la teneur des propos » (Paillé et Mucchielli, 2008, p. 133) et de « repérer des noyaux de sens qui composent la communication » (Laurence Bardin, 1996, p.137) nous n'avons utilisé aucun logiciel ou outil informatique pour procéder à l'analyse thématique. Pour mener à bien l'analyse, nous avons dû dans un premier temps procéder à la transcription verbatim de chacune des entrevues. Une première lecture flottante a été effectuée afin de nous imprégner des données fournies par nos participants, de nous familiariser avec celles-ci puis d'en extraire les points saillants. Ensuite, grâce à une lecture plus attentive et approfondie, nous avons identifié les segments de textes qui correspondaient à nos objectifs de recherche. Nous avons donc dû procéder au codage des données afin d'isoler et de regrouper sous plusieurs catégories différents segments de texte, pour, finalement, ne conserver que ceux qui sont pertinents pour notre recherche et les regrouper sous différents thèmes. Les thèmes du guide d'entrevue (la qualité des liens sociaux, la dynamique des relations, la nature des échanges, les stratégies identitaires) ont grandement servi à orienter le codage des données. Les premiers codes (expérience scolaire, relation familiale, relation amicale, sentiment d'appartenance, stratégie par cohérence complexe, etc.) ont été créés en fonction de certains mots clés fournis par notre problématique et notre cadre théorique. D'autres (par exemple; expérience scolaire positive, expérience scolaire négative,

relation intergroupe difficile, biais endogroupes) ont été ajoutés au fil du codage de nos onze entrevues afin de saisir avec plus de précision les catégories thématiques et les unités de sens qui émergeaient des propos des participants. Nous avons ensuite comparé nos différentes données entre elles afin de les analyser puis de les interpréter à la lumière de notre cadre théorique.

La méthode d'analyse utilisée est la méthode inductive. Elle part de faits donnés afin d'en dégager les significations centrales au regard de nos questions de recherche. L'analyse se fait alors en interprétant les données brutes récoltées. L'objectif principal de l'analyse inductive est de « développer des catégories à partir de données brutes pour les intégrer dans un cadre de référence ou un modèle » (Blais et Martineau, 2006).

4.6. Les limites de la recherche

Cette recherche comporte évidemment des limites qu'il est utile de préciser. La première concerne l'échantillon. En effet, le nombre limité d'entrevues ne peut donner lieu à une généralisation des résultats. En revanche, les données qualitatives recueillies au moyen d'entretiens approfondis permettent de dégager des profils types et fournissent des clés de lecture précieuses pour saisir les univers de sens complexes dans lesquels s'inscrivent les actions, les discours et les expériences des individus (Mucchielli et Paillé, 2012). Malgré la nature exploratoire de notre recherche, nos résultats nous offrent néanmoins la possibilité d'apporter quelques éléments de réponses à nos interrogations. Un nombre plus élevé de participants aurait tout de même certainement permis d'obtenir une plus grande variété d'informations et d'atteindre une probable saturation. De plus, l'échantillon récolté n'a pas été aussi hétérogène que nous le souhaitions au départ. En effet, nous voulions des participants qui provenaient de différents quartiers du grand Montréal, des quartiers habités autant par des populations issues de l'immigration que par des populations issues des groupes majoritaires. Or dans les faits, la quasi-totalité des personnes qui ont montré leur intérêt

envers notre étude sont des personnes résidant dans des quartiers où la population est majoritairement haïtienne ou issue des minorités ethniques, à l'exception d'une d'entre elles. Nous aurions voulu que les proportions des participants qui demeurent, d'une part, dans des quartiers habités majoritairement par les membres des groupes majoritaires et d'autre part, par les membres des groupes minoritaires, soient plus ou moins égales afin de comparer les différents contextes d'interaction que ces deux types de groupes expérimentent et dans lesquels ils sont insérés.

Une seconde limite concerne la subjectivité du chercheur. Nous sommes conscients que notre position en tant que chercheuse ainsi que notre appartenance à la catégorie à laquelle appartient l'ensemble de nos participants, soit celle des jeunes adultes de seconde génération d'origine haïtienne, pourrait avoir impacté d'une manière ou d'une autre les informations fournies par nos participants lors des entretiens. Haas et Masson (2006) notent en effet que les caractéristiques individuelles du chercheur, soit son âge, son sexe, son origine sociale et culturelle, tout comme les caractéristiques individuelles des participants d'ailleurs, peuvent influencer la relation d'entretien, la perception des interlocuteurs et construire leur pensée en générant une « perception d'un autre proche, voire semblable à soi ou, au contraire, d'un autre différent » (Haas et Masson, 2006, p. 80), et donc influencer le contenu des informations transmises. Notre approche prend alors en compte notre degré d'identification à l'endogroupe. Le fait que nous faisons partie de la catégorie des jeunes adultes de seconde génération d'origine haïtienne peut comprendre des avantages, mais aussi des limites. Cette caractéristique socioculturelle partagée en commun peut être un atout permettant de libérer plus facilement la parole de nos participants. Elle peut cependant introduire des biais. La neutralité, la partialité et la réflexivité permettent alors de surmonter les possibles limites que recèleraient ses biais (Ghellab, 2015). Ainsi, nous avons adopté une attitude d'auto-analyse et de remise en question, lors des entrevues et de l'analyse des données, afin de neutraliser l'existence de quelconques idées préconçues et de réduire les biais de nos propres jugements.

Enfin, nous aimerions ajouter qu'en raison de notre thème et de nos questions de recherche, les participants ont été amenés à ne livrer qu'un portrait tronqué de leur structure identitaire, puisque la grille d'entretien les a orientés vers des questions relatives à la « race » et à la culture, invisibilisant ainsi le caractère multidimensionnel de leurs définitions de soi. Notons qu'au début des entrevues, lorsqu'on demandait à nos participants de se présenter, la définition de leur identité intégrait des qualités, des passions, des intérêts, des traits de personnalité et de caractère. Cependant, compte tenu de notre intérêt de notre recherche, nous ne nous sommes pas concentrés sur ses avenues.

Dans les chapitres suivants, nous tâcherons de présenter nos participants puis les principaux résultats de notre recherche.

5. PRÉSENTATION DES PARTICIPANTS

Dans ce chapitre nous présenterons individuellement nos onze participants et participantes. Comme abordé précédemment, notre grille d'entrevue contenait dans sa première section des questions sociodémographiques. Ces éléments recueillis nous permettent de dresser un portrait général de nos participants, de leur environnement familial et socioculturel ainsi que de nous renseigner sur leurs allégeances ethnoculturelles. Nous utiliserons alors principalement les données de notre première portion d'entrevue pour présenter chacun de nos interviewés.

- Jean-Elie, 34 ans

Jean-Elie est un homme de 34 ans de niveau universitaire évoluant dans le milieu professionnel de la comptabilité, de l'administration et des finances. Sa confession chrétienne prend une place importante dans sa vie. Né en Haïti, il est arrivé au Québec à l'âge de deux ans. Passionné de hockey, il se décrit comme une personne très sociable, un bon ami, un bon confident qui, en général, laisse une bonne opinion chez les gens avec qui il interagit. Il a grandi dans les quartiers de Montréal-Nord et Rivière-des-Prairies et a majoritairement été entouré, dans sa vie, de personnes d'origine haïtienne. À l'école, il était un bon élève et a fréquenté autant d'écoles à rivière des prairies, qu'au centre-ville ou au vieux Montréal. Dans son parcours scolaire, il a intégré des classes enrichies ce qui lui a permis de diversifier son entourage et de fréquenter, au primaire et au secondaire des Québécois du groupe majoritaire, avec qui il estime d'ailleurs avoir eu ses amitiés les plus proches et ses relations les plus solides. En entrant à l'âge adulte, il s'est rapproché des personnes d'origine haïtienne, car il passait de plus en plus de temps dans son église, qui était principalement fréquentée par la communauté haïtienne. Il se sent appartenir à la culture québécoise et à la culture haïtienne, mais s'identifie principalement à la culture haïtienne.

- Sophonie, 31 ans

Sophonie est auxiliaire de recherche. Elle se présente comme une femme noire, Montréalaise, d'origine haïtienne. Âgée de 31 ans, elle a toujours vécu dans le quartier de Côte-des-Neiges. Diplômée de psychologie et de criminologie, elle est passionnée de justice sociale et aime tout ce qui touche à la relation d'aide. Ses parents sont arrivés à Montréal au début des années 1980 en tant que travailleurs qualifiés. Sa mère a un niveau universitaire, et son père un niveau secondaire. Aujourd'hui, sa mère est infirmière et son père employé d'usine. Après le primaire, Sophonie a intégré des environnements scolaires composés d'un public favorisé comprenant très peu de personnes d'origine haïtienne ou de personnes noires. Au secondaire, son groupe d'amis était principalement constitué de personnes asiatiques et de Québécois du groupe majoritaire. Au cégep, son expérience dans une école anglophone lui a permis de rencontrer un public beaucoup plus diversifié et de se tourner vers des personnes issues de l'immigration. Sophonie se sent appartenir à la culture montréalaise « ethnique » et noire et se définit comme une « Montréalaise typique » d'origine haïtienne.

- Néphtalie, 30 ans

Néphtalie est une jeune femme de 30 ans qui a grandi dans les quartiers anglophones et multiethniques de l'ouest de l'île de Montréal. Sa mère est arrivée au début des années 1970 à travers le programme de réunification familiale et son père est arrivé un peu plus tard, dans les années 1980, grâce à ce même programme, mais n'est resté que dix ans au Québec, après quoi il est rentré s'installer en Haïti. Sa mère travaille aujourd'hui dans le secteur de la santé et demeure avec elle. Néphtalie est commerçante, entrepreneure et mère de deux enfants issus d'une relation mixte dont le père est un Québécois du groupe majoritaire. Notre participante se décrit comme une personne sociable, très colorée, joviale et extravertie. Ayant grandi dans un

environnement anglophone avec une population très diversifiée, elle estime être à l'aise dans tout type d'environnement et avec tout type de public. Elle se sent appartenir à la culture montréalaise et à la culture haïtienne tout en s'identifiant particulièrement à la culture haïtienne.

- Josué, 30 ans

Josué est un jeune homme de 30 ans né France et arrivé à Montréal à l'âge de deux ans. Depuis, il a passé la grande majorité de sa vie dans le quartier de Cartierville, situé à l'ouest de Montréal, pour s'installer finalement dans le quartier de Mont-Royal. Fréquentant et ayant grandi avec une population qu'il définit comme blanche et caucasienne, il ne connaît que très peu de personnes d'origine haïtienne ou faisant partie des minorités ethniques. Il se définit en tant que Franco-Canadien, car c'est principalement dans cette culture qu'il estime avoir été socialisé et c'est celle qu'il affectionne le plus. Complétant son certificat en génie civil, il est travailleur autonome et vient tout juste de lancer sa compagnie dans le domaine de l'alimentation. Ses parents sont arrivés au Québec au début des années 1990 en tant que travailleurs qualifiés. Diplômée du secondaire, sa mère est aide-soignante, son père est lui décédé depuis plusieurs années. Josué se définit comme une personne souriante, heureuse et qui aime aider les gens autour de lui. Il est amateur de golf, de camping et organisateur d'expositions d'arts.

- Esther, 27 ans

Esther est une jeune infirmière de 27 ans, ayant à son actif un DEC et un baccalauréat en sciences infirmières. Née d'une mère éducatrice à la petite enfance et d'un père chauffeur de taxi, elle se définit en tant que femme haïtienne et chrétienne. À leur arrivée à Montréal au début des années 1990, ses parents se sont installés dans le quartier de Montréal-Nord au sein duquel elle vit encore aujourd'hui. Sa mère a

immigré sur le territoire québécois en tant que travailleuse qualifiée et la catégorie d'admission de son père est inconnue. Esther a principalement fréquenté, dans son parcours scolaire, des établissements situés dans son quartier de résidence composés majoritairement d'un public d'origine haïtienne. Aujourd'hui son entourage regroupe essentiellement des personnes de cette même origine, car elle juge que la composition ethnoculturelle de son environnement lui facilite le maintien des relations avec cette communauté.

- Peterson, 33 ans

Peterson est un homme de 33 ans qui a grandi à Montréal-Nord. Il travaille en tant que technicien en électronique. Ses parents sont arrivés à Montréal dans les années 1980 en tant que demandeurs d'asile avec l'objectif de trouver de meilleures opportunités de travail, ainsi que de bénéficier d'une meilleure qualité de vie. Ces derniers possèdent tous deux des niveaux scolaires équivalents au niveau secondaire. Sa mère est pâtissière et son père, désormais à la retraite, était chauffeur de taxi. Peterson se considère comme un « geek » et un « otaku » aux influences japonaises. Dans son parcours scolaire, il dit ne pas avoir fréquenté d'écoles où les classes étaient « ghettoïsées », ce qui lui a permis d'être à l'aise avec tout type de personne et d'avoir une certaine neutralité par rapport aux origines des autres. Aujourd'hui, il n'entretient cependant pas de bonnes relations avec les personnes noires en général, car il dit ne pas correspondre à l'image qu'elles attendent de lui. Même s'il mentionne ne pas vouloir s'attarder sur les origines des autres ni se définir à travers ses origines, il considère tout de même que c'est l'étiquette canadienne qui lui correspond le mieux, et positionne la culture haïtienne en tant que culture « complémentaire » du fait de l'héritage de ses parents. Il ne reconnaît aucun sentiment d'appartenance à la culture haïtienne et revendique son humanité et celle des autres, avant tout.

- Ruth, 26 ans

Détentrice d'un baccalauréat en psychologie et actuellement inscrite à la maîtrise en orientation, Ruth est une jeune femme de 26 ans qui se décrit comme une personne ouverte d'esprit et ouverte aux gens. Sa mère est arrivée au Québec dans les années 1980, possède l'équivalent d'un niveau bac et exerce le métier d'infirmière. Son père, quant à lui, est arrivé dans les années 1990 et ne possède aucun diplôme. Pratiquant en tant qu'électricien en Haïti, il a travaillé au Québec en tant qu'employé d'usine avant d'arrêter afin de s'occuper exclusivement de sa mère (soit la grand-mère de Ruth) âgée aujourd'hui de 100 ans. Ruth a grandi à Anjou et à Laval avant de passer quelques années à Ottawa. Celle-ci confie ne ressentir aucune appartenance à la culture québécoise. Elle se considère comme une Canadienne d'origine haïtienne vivant au Québec.

- Frantz, 27 ans

Frantz est un étudiant en marketing de 27 ans, amateur de basketball, qui travaille dans le milieu bancaire. Ses parents sont arrivés au Québec au début des années 1990 en tant qu'étudiants. Sa mère possède un niveau scolaire universitaire et son père, décédé il y a quelques années, avait un niveau cégep. Aujourd'hui, sa mère occupe un emploi d'infirmière. Frantz a grandi à Saint-Léonard, mais a vécu quelques années à Terrebonne pendant son secondaire. Il confie que son expérience scolaire à Terrebonne a été difficile en comparaison avec Saint-Léonard, car, en tant que personne noire, il ressentait un sentiment de solitude. Il se définit en tant qu'Haïtien et en tant que noir vivant dans un milieu québécois.

- Paul, 33 ans

Paul est un homme de 33 ans qui se considère comme quelqu'un de très généreux. Détenteur d'un diplôme d'études professionnelles en comptabilité il travaille dans la logistique du transport. Ses parents sont arrivés dans les années 1980 et se sont établis dans Centre-Sud, à l'est du centre-ville de Montréal, quartier qu'il définit comme multiethnique et assez défavorisé. Sa mère est secrétaire et son père représentant pour une compagnie. Paul a grandi entouré autant de personnes issues de l'immigration que de personnes québécoises du groupe majoritaire et se définit comme un jeune Haïtien né au Canada.

- Samara, 30 ans

Samara est une jeune femme de 30 ans qui possède un baccalauréat en communication. Arrivés dans les années 1970, ses parents se sont établis à Saint-Michel, quartier au sein duquel elle vit depuis son plus jeune âge et qu'elle décrit comme défavorisé. Ses parents ont un niveau d'étude secondaire. Sa mère est éducatrice en garderie et son père travaille dans la machinerie. Ayant passé une partie de son parcours scolaire dans une école à Outremont avec un public qu'elle considère comme particulièrement favorisé, elle estime avoir eu des interactions de qualité qui ont joué un rôle prépondérant sur ses relations sociales d'aujourd'hui, et ce, peu importe l'origine. Samara se sent appartenir à la culture canadienne et haïtienne.

- Jefferson, 29 ans

Jefferson est un jeune entrepreneur et musicien professionnel de 29 ans étudiant dans le domaine dans l'entrepreneuriat. Passionné par les arts et le monde des affaires, il se définit comme un jeune Montréalais et Canadien avec un héritage haïtien. Ayant grandi dans l'est de Montréal, ses parents ont immigré au Québec dans les années 1980 en tant

que demandeurs d'asile. En Haïti, son père était enseignant de français et sa mère, aînée d'une famille nombreuse, n'a pas eu l'opportunité d'aller à l'école. Au Québec, sa mère est désormais infirmière auxiliaire et son père est entrepreneur et chef de ligne pour une compagnie. Jefferson a grandi à Pointe-aux-Trembles dans un quartier à dominance québécoise du groupe majoritaire. Dans son jeune âge, il avait pour vocation de se faire accepter par cette majorité blanche, en essayant par différents moyens de leur ressembler. Ayant vécu du racisme et un rejet par ses pairs québécois blancs, il a fini par s'identifier et s'assimiler à la communauté afro-américaine et à la communauté noire autour de lui. Jefferson confie avoir décroché de son identité québécoise, car il a été et est encore constamment renvoyé à sa couleur de peau. Aujourd'hui, il se considère tout de même comme le produit de différentes cultures, dont la culture haïtienne et québécoise.

6. PRÉSENTATION ET ANALYSE DES RÉSULTATS

Cette section vise à présenter et à analyser les points saillants qui ressortent de nos données d'entrevues. La recherche documentaire, dont les résultats ont été exposés précédemment, nous a permis d'analyser nos données à la lumière des recherches et des débats existants, nous permettant ainsi d'interpréter ces dernières plus adéquatement. Ayant gardé en tête nos questions de départ, nous tenterons d'y répondre à travers l'analyse des données. Afin d'y arriver, nous allons illustrer nos propos en mobilisant et associant des extraits d'entrevues aux concepts théoriques que nous avons développés à la section 3. La présentation des résultats sera répartie en plusieurs sections, afin de nous permettre de classer distinctement et de manière intelligible les idées pertinentes qui ressortent de nos entrevues. En suivant notre grille d'entrevue (APPENDICE C), nous présenterons les résultats en lien avec les relations sociales de nos participants en contexte d'interculturalité selon les différents contextes d'interaction qu'ils ont expérimentés, ainsi que ceux en lien avec les stratégies identitaires mobilisées par ces derniers. L'objectif est de répondre à nos deux questions de recherche, que nous reproduisons ici à titre de rappel :

- 1) Quelle est l'influence des différents contextes d'interaction sociale (ex. : famille, école, amis, etc.) sur le processus d'identification ethnoculturel des jeunes Montréalais d'origine haïtienne de seconde génération ?
- 2) Comment les jeunes adultes montréalais d'origine haïtienne de seconde génération négocient-ils leur rapport à l'ethnicité et à la majorité dans un milieu pluriculturel qui, comme Montréal, proposent différents référents identitaires?

6.1. Les relations en milieu résidentiel et scolaire

Afin d'explorer de quelle manière les différents contextes d'interactions sociales influencent le processus d'identification ethnoculturel des personnes interrogées, ces dernières ont été amenées à s'exprimer sur leurs expériences sociales, dans un premier temps en faisant une introspection sur leur parcours scolaire, la composition ethnoculturelle des établissements fréquentés, les relations qui se tissaient dans le contexte scolaire ainsi que la qualité de ces relations. La grande majorité de nos participants nous ont confié avoir conscience que leurs expériences en milieu scolaire et les relations qui s'y sont déroulées ont eu un impact considérable sur la manière dont ils conçoivent aujourd'hui leur identité ethnoculturelle et sur leur rapport à l'identité québécoise. À travers notre corpus, différents profils et expériences se dessinent.

La majorité de nos participants, à une exception près, ont grandi dans des quartiers composés par une population diversifiée et issue de l'immigration. Samara, habite depuis son plus jeune âge à Saint-Michel, quartier qu'elle qualifie de « pluriculturel et défavorisé ». Dans son parcours scolaire, elle a fréquenté, de la maternelle au secondaire, un établissement situé dans le quartier d'Outremont. Contrairement à la description qu'elle nous fait du quartier où elle a grandi, Samara estime que la population d'Outremont était composée de personnes « favorisées », « riches » et comprenait une faible proportion de personnes d'origine haïtienne ou membres des groupes minoritaires. Concernant son expérience scolaire à Outremont, elle considère ne jamais avoir eu de difficultés relationnelles, bien au contraire, elle était généralement très bien acceptée par ses pairs et considère même avoir été une personne « populaire », ce qui lui a permis de se sentir à sa place. Tout au long de son parcours, il a été très facile pour Samara de tisser des liens avec des Québécois majoritaires autant qu'avec des membres des groupes minoritaires. En nous partageant de quelle manière son expérience à Outremont aurait influencé la manière dont elle se définit culturellement, notre participante se compare à des personnes qui ont fréquenté des écoles dans des

quartiers similaires à celui de Montréal-Nord, soit composé principalement par des minorités ethnoculturelles. Pour elle, avoir fréquenté Outremont lui a permis de diversifier son cercle amical, de ne pas le centrer uniquement sur sa culture d'origine et également de se dissocier de certains attributs qui l'associeraient inévitablement à l'image qu'elle se fait d'un Haïtien de Montréal-Nord, caractérisé à ses yeux par une identité haïtienne forte.

Disons que les interactions que j'ai eues dans cette école-là étaient quand même de qualité et cela a joué un rôle prépondérant dans mes relations avec mes amis. Je veux pas être péjorative, mais si j'avais été dans une école à Montréal-Nord je n'aurais pas eu le même langage, je pense. (Samara, 30 ans)

Tout comme Samara, Néphtalie reconnaît que le fait d'avoir côtoyé très tôt des écoles composées d'un public hétérogène lui a permis de fréquenter des personnes de toutes origines, sans se soucier de leur appartenance culturelle. On retrouve également dans le discours de Néphtalie et Sophonie cette même distinction que nous avait faite Samara, précédemment citée. Nous comprenons alors du discours de nos participantes que, selon elles, des personnes qui auraient grandi et fréquenté des établissements scolaires dans Montréal-Nord ou Saint-michel, du fait de la grande concentration des membres de la communauté haïtienne dans ces quartiers, seraient des personnes beaucoup plus « ancrées » dans leur culture d'origine, car elles seraient plus exposées à des codes, des pratiques, des langages et des référents propres à la communauté culturelle haïtienne. À ce sujet Néphtalie nous dit :

Moi j'venais d'un milieu très, très anglophone où y'a pas tant d'Haïtiens que ça, où y'a pas tant de québécois que ça, malgré qu'y'en a, on n'était pas en majorité dans ces milieux-là, y'avait beaucoup d'autres cultures. Là j'habite Saint-Michel depuis quatre ans et je vois que si j'avais grandi dans ce quartier, je serais beaucoup plus ancrée dans ma culture par rapport à où j'ai grandi, là-bas dans l'ouest. J'sais pas comment l'expliquer autrement, mais y'a pas beaucoup d'Haïtiens dans Pierrefonds. (Nephtalie, 30 ans)

Sophonie nous dit également :

J'me rends compte que j'ai pas la même expérience qu'une personne haïtienne qui a vécu à Saint-Michel, Montréal-Nord ou Rivière-des-Prairies, je sais que pour moi c'est pas la même chose. J'dirais que justement en raison du fait que je n'ai pas nécessairement vécu dans les quartiers où il y a une plus forte concentration de personnes haïtiennes j'ai l'impression que des fois « i missed out on certain things ». (Sophonie, 31 ans)

De son côté, Esther, qui a principalement fréquenté des écoles implantées à Rivière-des-Prairies et Montréal-Nord, estime que son rapport à la culture haïtienne et son identification en tant qu'Haïtienne ont été impactés par le fait qu'un grand nombre des habitants de son quartier et du public des écoles qu'elle a fréquentés était de même origine qu'elle.

Le fait que j'ai grandi dans un quartier où les gens sont majoritairement de la même nationalité, ça a fait en sorte que je me sois attachée à ma culture. Puis étant donné que je ne suis pas nécessairement sortie de cet environnement-là, c'était plus facile de tisser des liens des gens avec de la même origine. Puis, tout ça, ça me définit en tant qu'Haïtienne. (Esther, 27 ans)

Tout comme Esther, Josué a su s'assimiler à son environnement socioculturel ou selon ses propos, à s'« acclimater au quartier et à son ambiance ». Ayant grandi avec une population « caucasienne, blanche » il considère que son quartier de résidence « n'était pas très mixé ». À l'école, la population était semblable à celle de son quartier. Dans son parcours, il n'a alors que très peu fréquenté de personnes des groupes minoritaires et il estime que le fait d'être majoritairement entouré par des membres du groupe majoritaire, qui se considèrent comme des Canadiens français, lui a valu d'adopter naturellement cette identité:

J'ai grandi dans l'esprit canadien, donc je me définis comme Canadien, je ne me considère pas vraiment comme étant français parce je suis né là-bas, ni comme un Haïtien à cause de mes origines. (Josué, 30 ans)

Jefferson, lui, a aussi grandi dans un quartier à dominance blanche québécoise. En nous partageant son expérience, il nous confie avoir adopté comme groupe de référence, dans son enfance, les jeunes Québécois blancs de son quartier, car ils étaient en plus grand nombre. Notre participant nous confie qu'il recherchait une identité à travers le groupe des Québécois majoritaires et que cette appartenance et cette identification étaient essentielles pour lui (Tajfel et Turner 1979, 1986). À travers son expérience, il est alors possible d'observer comment l'identité socioculturelle se construit à travers une négociation entre une identité pour soi et une identité pour autrui (Dubar, 2010).

Au primaire, j'avais tout fait comme les blancs, j'avais été accepté, j'avais vraiment été accepté des blancs. Mes amis noirs jouaient au basket, le sport qui les intéressait c'était le basket alors que moi c'était j'avais c'était jouer au hockey. (...) Les noirs me disaient « arrête de vouloir être comme eux, le hockey c'est un sport de blanc, est c'est que tu vois qu'à la ligue nationale y'a des noirs? Ça sert à rien que tu joues au hockey, joue au basket avec nous ». Donc quand j'ai vu que mes parents ne voulaient pas m'inscrire au hockey, parce que c'était trop cher, j'me suis mis au basket tout naturellement. Mais sinon j'faisais du skate, j'avais fait du skate parce que les blancs faisaient du skateboard donc j'avais fait aussi. J'essayais de m'habiller comme eux. C'était à la mode, c'est que j'voyais que les blancs portaient le plus c'était c'est que moi j'portais aussi. (...) j'avais vraiment leur ressembler, j'parlais jouale, un jouale forcé. (Jefferson, 29 ans)

Le passage précédent témoigne du fait que, pour ce participant, ses relations sociales en contexte scolaire étaient influencées par un processus de différenciation et de catégorisation des groupes entre eux. Jefferson nous en parle clairement en utilisant certains attributs tels que le style vestimentaire, le langage et d'autres marqueurs afin d'identifier ce qui ressort des Québécois majoritaires. Dans le discours de ses amis racisés, on observe également une distinction nette qui est faite entre ce qui réfère au «

nous », en tant que noirs, et au « eux », en tant que blancs québécois. Il a été relevé chez la majorité de nos participants que leur identification culturelle résultait de la conscience qu'ils avaient d'appartenir à un groupe social (op cit. 1979, 1986). Des analyses portant sur l'influence des référents identitaires ont montré que l'identité se construisait à travers une sélection de signes repérés chez des personnes importantes tenant lieu de symboles pour l'individu (Feldman et Ruble, 1981). Ainsi en faisant appel à un processus décisionnel complexe, les individus vont puiser, parmi les caractéristiques d'un groupe donné, des éléments à travers lesquels ils pourront ressembler à ce dernier et également faire en sorte que la façon dont ils se présentent soit l'objet d'une approbation de la part des membres de ce groupe. Le cas de Jefferson, susmentionné, illustre bien ce type de processus identitaire. Notre participant recherchait dans le groupe majoritaire une validation et une reconnaissance de l'identité qu'il véhiculait. Cependant ayant vécu des discriminations et du racisme de la part de ses pairs québécois blancs, il nous confiera avoir vécu « une cassure ». Comme le soulève Waters (1990), les personnes des minorités ethnoraciales n'ont pas un libre choix quant à leur identification, car les assignations externes peuvent les renvoyer à une ethnicité immuable. C'est ainsi que l'identité qu'il revendiquait, n'ayant pas été socialement confirmé, l'a poussé à réévaluer son désir d'appartenance au groupe majoritaire. C'est à travers ses expériences de discrimination vécues qu'il a été amené à explorer subséquemment son identité ethnoraciale (Quintana, 2007).

C'est ainsi que, suite à ses expériences qu'il estime dévalorisantes, Jefferson a entamé un processus de repositionnement identitaire en prenant cette fois-ci pour référence un groupe avec lequel il considère aujourd'hui avoir plus de points en commun, un groupe qui a su influencer son mode de vie et également l'accepter en retour. Dans son cas, l'identité ethnique lui a permis de contrer la menace que les évaluations négatives du groupe majoritaire pesaient sur lui (Phinney 1990) et de se sentir en adéquation avec l'identité qu'il revendiquait. De ce fait, il nous dit :

Arrivé vers la sixième année j'ai noué un peu plus de lien avec les autres noirs autour de moi, donc mon style vestimentaire a commencé à changer, ma façon de parler a commencé à changer, j'essayais de moins forcer à parler jouale. Mais après au secondaire, là ça m'était égal, j'étais attaché à ma culture (...). Les personnes ressurcent, les personnes que j voulais dans mon entourage c'était des « blacks », la musique que j'écoutais c'était du hip-hop. C'était à 13-14 ans donc là j me détache du désir de ressembler et de me comporter comme un jeune québécois d'ici. (Jefferson, 29 ans)

De manière similaire, Peterson nous partage des expériences en contexte scolaire où son identité a été remise en question par des membres du groupe auquel il pensait appartenir (les personnes noires), car il n'entrait pas dans les catégories établies et ne se conformait pas aux normes comportementales attendues. En effet, en raison de certaines catégories essentialisées et socialement assignées, un certain rôle a été attendu de lui en lien avec sa couleur de peau. Aujourd'hui, il avoue ne pas entretenir de bonnes relations avec les personnes noires du fait qu'il ne correspond pas à leurs attentes stéréotypées. Il nous explique que, dans son enfance, les personnes noires de son école, à Montréal-Nord, s'attendaient à ce qu'il ait des « réactions de noirs typiques ».

Je me rappelle qu'une fille m'a dit que je n'agis pas comme un noir, mais que j'agis comme un blanc. (...) moi en tant que tel j'ai pas un comportement typique attendu. J'ai un comportement un peu mélangé. Moi j'adore la culture japonaise et ma mentalité est en lien avec cette culture-là. (...) Les noirs ne me voient pas tel que je suis, ils s'attendent à ce que j'aie une mentalité rattachée à mes origines, mais j'ai pas un lien très fort à l'origine de mes parents, mais plutôt un lien fort à mon pays de naissance. (Peterson, 33 ans)

Les expériences de Peterson et Jefferson nous permettent de mettre en lumière le rôle normatif des identités sociales et collectives. En effet, identifier quelqu'un en tant que membre d'un groupe ou utiliser une étiquette qui permet d'assigner à un acteur une « identité sociale » donnée, le soumet à des normes comportementales (Appiah, 2014). Comme nous l'avons abordé dans notre cadre théorique, les groupes sociaux fournissent à leurs membres une identité sociale qui transite par des groupes

d'appartenance possédant des codes, des normes, des rôles et des rites. Or contrairement à ces schémas attendus, Peterson décide d'exister et de se définir de manière indépendante et autonome et ne sent pas le besoin de s'affilier à un groupe ethnoculturel ou social pour concevoir son identité. L'identité qu'il lui a été attribué ne concorde pas avec son identité pour soi. Le caractère ethnique de son identité n'a pas de poids dans sa propre définition de soi. Dû à ces dissonances entre catégorisation et auto-identification, il s'autodéfinit non pas selon un critère racial, mais plutôt en lien avec son affiliation nationale. Il se définit en tant que Canadien, car ses façons d'agir et de penser sont, selon lui, assimilables à cette culture-là. Il explique également que sa famille a joué un rôle important dans son mode d'identification culturelle et que le contexte scolaire dans lequel il a évolué lui a permis d'être à l'aise avec un public assez diversifié.

Dans la famille on a un respect envers les autres cultures et on a appris très tôt à ne pas se fier à des préjugés quand on voit les autres. Puis je n'ai pas fréquenté d'école où les classes étaient ghettoïsées. Ça m'a permis d'être à l'aise avec tout le monde et d'avoir une certaine neutralité par rapport aux origines des autres. (Peterson, 33 ans)

À son tour, Jean-Elie fait un lien entre, d'une part, les contextes sociaux expérimentés, les publics au sein de ces contextes et les interactions qui s'y sont déroulées et, d'autre part, la qualité de ses relations sociales et de son identification. En effet, il évoque le fait que toute sa vie il a particulièrement été entouré de personnes d'origine haïtienne et issues de l'immigration. Cependant, à l'école primaire et secondaire, ses relations les plus solides étaient entretenues avec des Québécois du groupe majoritaire. Parce qu'il était dans un programme enrichi, la majorité du public avec qui il interagissait était du groupe des Québécois majoritaires et le contexte dans lequel il évoluait lui a permis de tisser des liens forts avec ce groupe, de qui il était bien perçu.

Plusieurs de mes relations les plus solides que j'ai eues quand j'étais plus jeune, c'était beaucoup avec des Québécois, mes meilleurs amis étaient québécois au primaire. J' parle du primaire, mais même au secondaire. C'était pas des Haïtiens, c'est ça qui est bizarre. Oui j'étais entouré de beaucoup d'Haïtiens, mais mes amitiés les plus proches n'étaient pas avec des Haïtiens. (...) Quand j'suis entré au secondaire mes deux premières années étaient en classe enrichie, puis sans vouloir être péjoratif envers la communauté, y'avait pas beaucoup de noirs dans nos classes (...) mes deux premières années du secondaire je les ai vécues avec la communauté québécoise, plus blanche, plus asiatique, arabe aussi. (Jean-Elie, 34 ans)

En essayant de fournir une explication au fait qu'à une période de sa vie il était particulièrement proche des Québécois majoritaires, Jean-Elie fait valoir qu'il y avait certaines activités, comme le basket et la musique, qui regroupaient une majorité de personnes issues de la communauté noire, mais qui ne suscitaient pas d'intérêt chez lui. Il pense que c'est une des raisons pour lesquelles son groupe d'amis était principalement composé de membres du groupe majoritaire; leurs intérêts mutuels se recoupaient davantage. Cependant, en grandissant et en s'impliquant dans son église, la composition de son groupe d'amis a changé. Ce n'est qu'en grandissant qu'il s'est beaucoup plus rapproché de la communauté haïtienne. Au regard des relations qui perdurent encore aujourd'hui, notre participant nous confie que ses amitiés les plus proches sont maintenues avec des personnes de sa communauté. Jean-Elie a grandi dans un quartier majoritairement composé d'Haïtiens et est très impliqué dans son église ainsi que dans le milieu chrétien haïtien de Montréal. Il exprime que sa proximité avec la communauté haïtienne a largement façonné son identité en tant qu'Haïtien.

Comme pour Jean-Elie, Sophonie constate que la manière dont elle conçoit son identité a évolué selon les différents contextes sociaux où elle a évolué ainsi que selon son entourage. Notre participante a fréquenté un établissement primaire à Côte-des-Neiges au sein duquel le public était très diversifié, mais ne comprenait pratiquement aucun « Québécois de souche » selon ses termes. C'est en intégrant une école privée au secondaire qu'elle a été exposée à une majorité d'enfants « blancs et québécois ». Ce

nouveau contexte social l'a conduit à tisser des liens avec des personnes du groupe majoritaire et elle explique que son seul lien vécu avec la communauté haïtienne l'était à travers ses relations avec sa famille et ses parents. Étant très bien perçue et acceptée par ses pairs, elle nous confie ne pas avoir eu à cette époque un sentiment d'appartenance fort envers les personnes issues de l'immigration, ce qui a changé à partir du Cégep. Au Cégep elle a intégré une école anglophone pluriethnique et n'y fréquentait pas de Québécois francophones du groupe majoritaire. En redécouvrant la diversité et en passant une grande partie de son temps entourée de personnes issues de l'immigration, elle a vu chez elle émerger un sentiment fort d'appartenance et d'identification envers ce groupe qui, pour elle, partageait des significations qui fondent leur identification commune. En se remémorant son parcours scolaire, elle nous partage que c'est à partir du Cégep et de l'université que son identification aux « people of colour » s'est forgée.

En somme, cette section met en évidence l'importance de considérer les contextes dans lesquels prennent par les relations sociales des individus et le rôle des pairs dans le développement de l'identité, car, comme le témoignent nos participants, l'identité se façonne et se transforme à travers les échanges avec les autres. En effet, nous avons pu observer dans cette section qu'au cours des interactions sociales l'identité peut être rejetée, attribuée ou reconnue par les autres à travers un rapport dialectique et dynamique entre autocatégorisation et catégorisation par autrui (Dubar, 2010). Dans certaines situations, l'identité pour soi et l'identité pour autrui concordent, auquel cas aucun ajustement n'est nécessaire pour éliminer une tension ou un inconfort. Dans le cas où l'identité revendiquée n'est pas reconnue, les individus usent de différents stratagèmes et stratégies pour réduire l'écart entre l'identité pour soi et l'identité pour autrui dans le but de maintenir une identité sociale positive.

6.2. La visibilité de la frontière

Certaines de nos données nous permettent de mettre au jour le caractère interrelationnel du processus de construction des frontières entre les groupes sociaux (Barth, 1969; Juteau, 2015). Pour certains de nos participants, leurs expériences identitaires en contexte d'interculturalité ont engendré chez eux une configuration des relations sociales menant vers la construction d'une frontière entre un « nous » faisant référence aux jeunes racisés de seconde génération, et un « eux » désignant les Québécois majoritaires. Au cours des rencontres intergroupes, nous avons relevé à travers le discours de certains de nos participants que ceux-ci avaient tendance à se définir et à définir les autres en lien ou en opposition avec une identité collectivement partagée, qu'ils fondent sur des caractéristiques partagées en commun.

En effet, Ruth et Frantz ont tous deux expérimenté un changement d'établissement scolaire et un déménagement vers une nouvelle ville. Leurs expériences ont permis de rendre visibles certaines modalités de négociation des frontières Nous/Eux. Nos deux participants ont un parcours particulièrement similaire. Ruth et Frantz ont grandi respectivement à Anjou et Saint-Léonard, dans des milieux socioculturels comptants des proportions significatives de membres de la communauté haïtienne et des minorités ethnoculturelles. Ils considèrent tous deux que la diversité et les relations avec les membres des groupes minoritaires constituent une norme qui leur procure un sentiment de sécurité et leur permet de se sentir acceptés et à leur place, et ce, sans avoir le sentiment d'être soumis à un système racisé de classement. Chacune des écoles qu'ils ont fréquentées, jusqu'au secondaire, était implantée dans leur quartier respectif. À partir du secondaire, leurs parents les ont envoyés dans une école privée à Terrebonne. Cette transition a été vécue difficilement par chacun de nos participants, car leur nouveau milieu leur paraissait étranger du fait que le public qui la fréquentait n'était plus représentatif des populations issues de l'immigration, mais composées très majoritairement de Québécois majoritaires.

Frantz nous partage son impression de « se sentir et être comme les autres » dans le quartier où il a grandi, à Saint-Léonard. Pour lui, être entouré de personnes partageant les mêmes caractéristiques phénotypiques et culturelles que les siennes renforce son sentiment d'appartenance au groupe et lui accorde une identité de soi positive. Il ne se sent pas inférieur par sa couleur de peau du fait qu'elle constitue un dénominateur prédominant autour de lui. Étant quelque chose d'ordinaire (car courant) dans ce quartier, le fait d'avoir la peau foncée n'est pas vu par Frantz comme une particularité qui le met à part, car sa pigmentation non blanche est en conformité avec son environnement physique et socioculturel. À Terrebonne, il a connu une tout autre réalité sociale, puisque sa nouvelle école était dorénavant dominée par un public majoritaire. Sa couleur de peau, qui auparavant pouvait être invisibilisée, car la diversité dans son ancien établissement le prémunissait contre l'altérisation, était désormais devenue un outil de différenciation lui permettant de faire une différence entre un « nous » majoritaire et un « eux » dont il estime faire partie.

À Montréal j'étais perçu comme un élève comme les autres. Du fait que je sois noir et y'avait d'autres noirs on était vraiment juste perçu comme des élèves. Y'avait pas de « notre race est supérieure à toi » ou « on te voit comme une personne qui est minoritaire ». Donc on voyait vraiment qu'il n'y avait pas de dominance au niveau de la nationalité. C'est plus quand on était à Terrebonne, c'est là que j'le sentais un peu plus. Par exemple, j'pouvais entrer dans une classe et je sentais que les yeux étaient sur moi, ils étaient rivés sur moi comme si... pas comme si j'étais un intrus, mais comme si j'devais faire ma place pour démontrer que « je suis comme vous », que « je suis une personne comme vous, un élève comme vous ». (Frantz, 27 ans)

Comme en témoignent ses propos, Frantz a vécu un paradoxe. Dans un environnement où il est désormais considéré comme une minorité, il sent que son particularisme est mis en surbrillance et qu'il ne peut plus le cacher, ce qui a créé un inconfort chez lui. En effet, cette nouvelle réalité sociale à laquelle il fait référence a engendré chez lui un sentiment de vulnérabilité et d'altérisation qu'il n'avait pas dans son environnement socioculturel précédent. Ce passage témoigne de la nature interactionnelle et

contextuelle des représentations individuelles et des significations ethnoculturelles. La conception que Frantz se fait de son statut minoritaire est à lire en relation avec le changement de contexte qu'il a vécu, le regard de l'autre et les rapports sociaux antagoniques dans lesquels s'inscrivent et se construisent les identités ethniques. Comme le conçoit Juteau (2015), c'est à cause de la face externe de la frontière, soit en raison du rapport inégalitaire avec le groupe dominant, que la différence est accentuée et que par conséquent la frontière interne, chez les minoritaires, devient largement conditionnée par le regard catégorisant du majoritaire. En effet, dans le cas de notre participant, « être noir » à Saint-Léonard était une norme, car c'était un marqueur collectivement partagé et reconnu. Lorsque ce marqueur n'est plus une norme partagée, il gagne en visibilité et revêt alors une tout autre signification dans la mesure où il devient interprété et envisagé différemment par le public environnant. À travers l'expérience de Frantz, on voit que le critère « racial » devient un vecteur de différenciation et une modalité de distinction entre les groupes en présence, principalement sous l'effet de la racisation (Guillaumin, 1972).

Le changement d'environnement scolaire qu'a entraîné le déménagement de Frantz et Ruth à Terrebonne a entraîné une saillance du critère « ethnoracial » dans leur conception de soi et un renforcement de leur identification au groupe respectif auquel ils se sentent appartenir, soit les noirs pour Frantz et les Haïtiens pour Ruth, ce qui les a tous deux conduits à adopter certains biais endogroupes (Tajfel et Turner, 1979, 1986), par opposition aux Québécois majoritaires. En effet, à la suite de leur changement d'établissement scolaire, nos deux participants mentionnent ne pas avoir cherché à favoriser le rapprochement ou les interactions avec les membres du groupe dominant, mais d'avoir plutôt adopté des stratégies favorisant les relations endogroupes tout en maintenant une distance avec l'exogroupe dans le but de retrouver une certaine familiarité et une aisance relationnelle et sociale au sein de leur nouveau milieu, comme en font foi les extraits d'entretien suivants :

Quand j'ai déménagé à Terrebonne c'est là que, j'veais pas dire que c'était difficile, mais c'était un peu plus complexe. Exemple, pour m'intégrer à l'école en tant que telle, parce que dans la majorité des cours que j'avais on peut dire que j'étais; soit le seul noir, où y'avait un autre noir avec moi. Donc automatiquement mon réflexe c'était de, exemple si je devais me faire ami/ami avec quelqu'un, j'allais vers la personne qui était de même origine que moi pour au moins avoir ce sentiment d'appartenance et de me dire que je suis pas tout seul. (Frantz, 27 ans)

J'avais un groupe d'amis dans mon niveau, mais quand j'ai remarqué qu'il y avait des noirs dans des niveaux plus jeunes, j'me suis fait un autre groupe d'amis. Donc on était tous des noirs de différents niveaux. C'était pas quelque chose qu'on voyait beaucoup dans notre école, des gens de différents niveaux être amis à part si y'avait un frère ou une sœur plus jeune ou plus vieille (...), c'est le cercle d'amis de ton frère ou ta sœur, mais là c'était vraiment des gens avec qui on avait aucun lien, mais c'était justement le fait qu'on était des Haïtiens qui faisait en sorte qu'on avait notre petite clique. (Ruth, 26 ans)

La construction et la négociation des frontières intergroupes, telles que présentées dans le parcours de nos deux participants, semblent provenir du fait que les écoles fréquentées auparavant étaient principalement pluriethniques et comptaient de faibles proportions de québécois majoritaires dans leurs enceintes. La composition ethnoculturelle des publics scolaires a largement influencé la manière dont nos participants ont envisagé les relations intergroupes et leur tendance au favoritisme endogroupe. Il nous faut toutefois mentionner qu'il serait trompeur de tirer des propos de ces deux participants une lecture simpliste et monolithique des stratégies qui peuvent être adoptées lors des relations intergroupes. Comme nous l'avons vu jusqu'à présent, l'individualité et les expériences de chacun complexifient les schémas explicatifs qu'on peut convoquer pour rendre sociologiquement intelligibles leurs expériences. En fait, nos entrevues nous démontrent que plusieurs scénarios et cas de figure sont possibles, comme en témoigne la participante suivante.

Sophonie a grandi à Côte-des-Neiges, également entourée de personnes de différentes origines ethnoculturelles. Comme son portrait le spécifie (voir la section 5), au primaire, elle fréquentait un établissement multiethnique puis, à partir du secondaire et jusqu'au cégep, elle a fréquenté des écoles plutôt homogènes, composées d'un public majoritairement blanc francophone et favorisé. Sa stratégie diffère de celle de Frantz et Ruth, car dans son cas, bien qu'elle affiche une certaine fierté envers ses origines haïtiennes, la composante racisée de sa palette identitaire ne s'est pas intensifiée au contact des membres de la majorité. Cette réaction est principalement due au fait que, dans son environnement scolaire, il n'y avait aucun membre de son groupe avec qui elle aurait pu partager des éléments de la culture haïtienne. Ainsi, dans le but de se sentir acceptée et d'être assimilée dans un environnement majoritairement blanc, elle a délibérément passé sous silence ses origines, sans tenter de les revendiquer. Elle ne prenait pas non plus en considération le critère « racial » à travers la sélection de ses amitiés; c'est un procédé qui s'élaborait naturellement avec les personnes de sa classe et de son programme sans égard à leur groupe d'appartenance.

J'avoue que pour survivre dans un milieu blanc francophone, surtout au secondaire ou t'es en quête d'identité ou t'es en train de te forger, j'avoue que la culture haïtienne a un peu été mise sur le « back burner », ça restait plus dans la sphère familiale. (...). On dirait que j'avais pas d'amis avec qui partager cette culture-là, pis aussi à l'époque être Haïtienne dans une école de blancs c'était pas à la mode, c'était pas « trendy », pis ça devrait pas être une mode en soi, mais c'était pas nécessairement accueilli ou célébré, c'était pas vu positivement tandis que moi j'ai toujours été fière d'être haïtienne, mes parents m'ont inculqué cette fierté, comme ma mère qui répète à gauche à droite « se ayisyen ou ye »¹. Tout ça, ça a jamais été un enjeu, mais dans l'environnement où j'étais, c'était pas perçu positivement. J'dirais que c'est aussi du fait des personnes avec qui je me tenais. J'ai jamais vraiment essayé de leur partager ma culture, de leur parler de ma culture, c'est pas que je sentais qu'ils seraient fermés à ça, mais j'avoue que c'était plus un choix personnel, j'gardais ça pour la famille et quelques amis à l'extérieur de l'école, mais pas à l'école. C'était

¹ « Tu es haïtienne »

un milieu très blanc qui permettait pas de « show case » ça. (Sophonie, 31 ans)

Cependant à partir de l'université, après avoir traversé différents contextes socioculturels, Sophonie s'est mise à privilégier les relations avec les personnes issues de l'immigration, du fait que son identification à la communauté noire est devenue de plus en plus forte au fil des années. Elle reconnaît que c'est après avoir atteint l'âge adulte que son identification à la culture haïtienne et aux communautés noires a pris de la valeur et est devenue plus saillante.

Comme nous l'avons mentionné, les stratégies employées diffèrent d'un individu à l'autre. Comme la plupart de nos participants, Frantz, Ruth et Sophonie ont une conscience des différences catégorielles entre les groupes. Cependant, lors des relations intergroupes, ils n'ont pas les mêmes réactions. Pour Frantz et Ruth, la perception qu'ils ont d'eux-mêmes est grandement influencée par leur appartenance de groupe. En conséquence leurs relations intergroupes vont être marquées par cette conscience d'appartenance à un groupe minorisé. Les stratégies déployées par ces deux participants démontrent une certaine dynamique de conservation ou de « repli » (Potvin, 1997) afin de se protéger des effets négatifs que pourrait engendrer leur position de minoritaire sur leur identité, tandis que, pour Sophonie, on aurait plus tendance à parler d'une stratégie d'invisibilisation (Laperrière et al., 1992) ou d'assimilation (Taboada Leonetti, 1989) en réaction à la minorisation, du moins jusqu'à ce qu'elle entre à l'université.

6.3. Les réseaux sociaux

Jusqu'ici, les discours de nos participants nous en disent un peu plus sur la représentation qu'ils se font de leur catégorie d'appartenance et celle de l'exogroupe considéré, ce qui nous permet d'appréhender un peu mieux de quelle manière ils se positionnent dans le cadre de relations intergroupes et négocient leur identification.

Analyser la configuration du réseau relationnel dans différents contextes et s'intéresser aux relations que les jeunes issus de l'immigration entretiennent avec leur entourage nous permet d'élargir notre compréhension sur la manière dont ils se définissent et négocient leur rapport à l'ethnicité et à la majorité en contexte de pluriculturalité.

Pour la majorité de nos participants, leurs expériences au travail leur permettent de côtoyer des personnes d'origines diverses et variées au quotidien. Très majoritairement, nos participants nous ont confié que les relations dans un cadre professionnel sont bien vécues. Ils estiment que les caractéristiques objectives de la situation donnée, soit le cadre de collaboration et de coopération qu'instaure le contexte professionnel, leur permettent de bien s'entendre avec tout type de personne. Les relations s'opérationnalisent dans un cadre propice à l'entente, mais, pour la majorité, elles ne dépassent pas le stade des relations courtoises et professionnelles. Les attitudes qu'ils adoptent lors des relations intergroupes dans le contexte de travail prolongent les comportements développés au sein du contexte scolaire. Les attitudes de ces jeunes et l'expérience des frontières ethnoculturelles se déclinent de la même façon dans le cadre du travail alors que la composition des publics se modifie. L'analyse de leurs réseaux sociaux nous permet de comprendre un peu mieux la nature de ce comportement.

Lorsqu'on les interroge plus spécifiquement sur leurs groupes d'amis, la majorité des personnes interrogées mentionnent entretenir des relations de qualité avec des personnes d'origines haïtiennes ou bien issues des minorités, à l'exception toutefois de Josué, pour qui son réseau d'amis est exclusivement composé de personnes du groupe majoritaire parce qu'il a été, tout au long de sa vie, exposé à ce groupe socioculturel. Aujourd'hui, il s'identifie et se réfère naturellement à celui-ci. En outre, certains nous expliquent que le caractère non blanc de leur cercle d'amis est le fruit d'un choix délibéré, car ils trouvent plus simple d'entretenir des relations avec des personnes haïtiennes ou issues des minorités et de s'identifier à eux. Pour d'autres, ce choix est une réponse à des situations de racisme et de discrimination vécues et, pour le reste,

l'entre-soi se serait imposé à eux naturellement, car ils n'ont pas ou très peu eu l'opportunité de rencontrer des personnes extérieures à leur groupe. Ces trois scénarios ne sont évidemment pas mutuellement exclusifs, puisqu'ils se recoupent et s'entremêlent selon des combinaisons variables.

Sur onze de nos participants, sept d'entre eux nous ont confié privilégier ou affectionner particulièrement les relations avec les personnes issues de l'immigration, au motif qu'ils partagent avec eux une culture commune et vivent des expériences auxquelles ils arrivent mutuellement à s'identifier (Magnan et al., 2016). Dans ce cas-ci, on relève un fort désir chez ces jeunes de se regrouper avec d'autres jeunes appartenant à la même communauté ethnoculturelle ou avec des jeunes issus des minorités. Le maintien de la frontière est alors alimenté par la dichotomisation entre un « eux » et un « nous » qui amène ces jeunes à essentialiser les ressemblances avec l'endogroupe et les différences avec l'exogroupe, ce qui conduit à réduire la perméabilité des frontières. Les propos de Jefferson résument bien cette tendance majoritairement observée au sein de notre corpus. Celui-ci perçoit un fossé culturel tel entre les groupes qu'il en vient à accentuer les similitudes intragroupes et les différences intergroupes sur la base de critères de comparaison. Il s'identifie à un endogroupe (les Haïtiens et plus largement les non-Blancs) et se sert de cette identification pour se définir et se situer par rapport au groupe des Québécois majoritaires (les blancs) sur la base de caractéristiques distinctives considérées comme saillantes et importantes.

Je me reconnaissais dans leur mode de vie (les personnes noires). Quand j'allais chez mes amis blancs, quand j'étais au primaire, tout me choquait. Leur mode de vie était complètement différent du mien, complètement, complètement, complètement. (...) Donc quand j'allais chez eux je tombais directement dans la comparaison alors que quand j'entrais chez mon pote haïtien j'me reconnaissais, c'était chez moi, c'était comme chez moi. Après le primaire, généralement dans mes cercles d'amis tu retrouvais toujours au moins un Africain, un Haïtien, un Arabe et un Latino. On est tous influencé par la culture américaine, en termes de musique on écoutait la

même musique, tous intéressés par le rap, par le R&B. En termes de fashion, on s'habillait pareil, on a tous les mêmes idoles, les mêmes modèles, en termes de basket on aimait Michael Jordan, on a grandi de la même façon, on discutait de comment nos parents se comportaient avec nous et t'as ton pote africain qui dit que c'est la même chose pour lui, pareil pour ton pote latino. Nos parents ils étaient tous sévères, moins libérales, donc on voit notre enfance, on voit notre vie et c'est la personne en face de nous donc ça devient tes frères, c'est encore plus facile de se connecter. (Jefferson, 29 ans)

Le passage ci-dessus suggère que, pour Jefferson, les membres d'un même groupe sont perçus à travers le filtre du stéréotype qui est associé à leur groupe d'appartenance et qui permet leur identification commune. Ce dernier juge que ses amis, issus des minorités, sont semblables à lui et semblables entre eux, car il les présume porteurs de caractéristiques similaires. Ces biais ou jugements évaluatifs pro-endogroupe conduisent Jefferson et certains autres de nos participants à favoriser concrètement les membres de leur groupe sur le plan comportemental, conformément à un processus bien décrit et analysé par Tajfel (1982).

De manière similaire, Jean-Elie considère qu'en amitié il est plus facile d'entretenir des relations avec des personnes issues de l'immigration et « des personnes de couleur », car il juge être plus enclin à se retrouver dans leur culture. En termes de choix conjugal, il a toujours témoigné d'une orientation endogame. En effet, très jeune, il avait déjà conscience qu'il se marierait avec une femme d'origine haïtienne partageant des codes culturels similaires aux siens, un même langage, un même univers de références culturelles partagées qui leur permettrait de se reconnaître à travers certaines pratiques et favoriserait une meilleure compréhension entre eux. Ne voulant pas simplement nous limiter à ces observations, nous avons demandé à notre participant de retracer le parcours qui l'a conduit à opter pour l'endogamie conjugale, et ce, dans le but de pouvoir appréhender ce choix à partir de « cadres sociaux de sociabilité » (Bozon et Héran, 2006). Jean-Elie nous confie alors que son choix est fortement en lien avec sa

socialisation et l'importance qu'il accorde à son « bagage culturel » et qu'il est renforcé par son environnement socioculturel.

Quand j'étais plus jeune, primaire peut être début secondaire j'avais vraiment une attirance pour les filles blanches, les Québécoises. Pas nécessairement les filles immigrantes, j'avais pas une attirance envers ces personnes-là. (...) (Aujourd'hui) j'trouve que la femme haïtienne c'est celle qui « relate » le plus avec moi, dans l'sens que y'a beaucoup de notions, de bagages culturels que j'ai pas besoin d'expliquer. Y'en a qui vont dire que c'est toujours beau de pouvoir partager, oui c'est beau, mais t'sais y'a certaines choses qui, comment j'avais dit au début j'suis « picky » sur certaines choses, pis ma femme j'veux pas avoir à lui expliquer c'est quoi les «bannan peze»², c'est banal, mais t'sais... J'ai un certain bagage culturel, même si j'ai grandi et vécu à Montréal, au Québec, mon bagage culturel est à 95% haïtien, fait que tout c'que j'connais, c'est haïtien pis comme j'ai dit tantôt mes parents c'étaient des Haïtiens de souche, donc tout ce qu'ils m'ont partagé c'est la mentalité et la culture haïtienne. Donc moi personnellement j'ai l'impression que j'aurais trouvé ça énormément « challengeant » de me mettre dans le bain d'une autre culture. Là avec ma femme, elle est haïtienne, j'peux être moi-même, qui est haïtien. J'suis québécois, canadien, montréalais, « whatever », mais Haïtien pis j'ai pas de restrictions à avoir avec elle parce que le langage que je parle, les choses auxquelles je fais référence, elle les comprend parce qu'elle a grandi avec cette culture-là. (Jean-Elie, 34 ans)

De son côté, Peterson a dans son cercle amical des personnes de diverses origines culturelles. Il nous explique avoir une certaine facilité relationnelle avec les personnes de seconde génération, car, avec ces derniers, il ne ressent pas le besoin de devoir justifier son identité et les expériences identitaires qu'il vit.

Lorsque je rencontre des personnes issues de la deuxième génération d'immigrant, j'ai beaucoup plus de facilité parce qu'eux et moi on se connaît, on connaît nos difficultés et c'est plus facile de se mettre dans la peau des autres. Si je rencontre des Canadiens qui ont une deuxième origine autre que canadienne, c'est plus facile de se parler parce qu'on vit la même chose. La question identitaire on se l'est déjà posée très tôt dans l'enfance. Lorsqu'on regarde un Québécois de souche, on se demande alors « moi, qui je suis? ». Parce que je suis né au Canada, mais j'ai pas les traits

² Plat typique haïtien

particuliers d'un Canadien, mais en même temps j'ai les origines de mes parents, mais j'ai pas le même vécu que mes parents. J'suis pas né dans leur pays, je ne le connais pas, je ne connais que le pays où j'suis né. Donc avec ce genre d'individus qui ont le même background que moi c'est beaucoup plus facile. (Peterson, 33 ans)

On voit que Peterson considère partager des affinités culturelles et identitaires avec ces autres jeunes de deuxième génération qui, comme lui, ne sont ni tout à fait de là-bas, ni tout à fait d'ici, mais plutôt des deux à la fois. Ce participant cherche donc à retrouver parmi ses amis cette même hybridité qui caractérise sa propre identité culturelle.

À son tour, Esther établit un lien entre le quartier dans lequel elle a grandi et son rapport à la culture haïtienne. Pour elle, au départ, ce n'était pas un choix conscient, mais sa socialisation a été tributaire du contexte social dans laquelle elle s'est réalisée. Son espace résidentiel et les types de relations sociales qui en découlaient étaient particulièrement teintés des propriétés culturelles héritées de la communauté haïtienne, ce qui a favorisé ses relations avec les personnes de même origine qu'elle. Le parcours d'Esther est révélateur du caractère modeste de ses contacts avec les membres du groupe majoritaire. C'est cette absence de rencontre et d'interactions qui, de son propre aveu, génère chez elle une tendance à favoriser son groupe dans son choix d'amis.

En fait, c'est que j'ai plus d'affinité, à cause de l'environnement dans lequel j'ai grandi où j'avais des gens qui me ressemblaient plus. J'ai plus de facilité à maintenir des relations avec eux (les personnes d'origine haïtienne). (Esther, 27 ans)

Tout comme Esther, Frantz nous explique comment le fait d'être entouré de personnes haïtiennes et de les fréquenter au quotidien a favorisé son identification à la culture haïtienne. La communauté lui a servi de support dans le développement de son identité culturelle. Frantz maintient un lien fort avec la culture haïtienne, et ses amis et leur famille lui ont permis d'en apprendre plus sur la culture.

À la fin d’une journée si on est tous des Haïtiens, techniquement parlant, on va tous s’affilier à la culture haïtienne, puis dans un sens les amis vont te faire en apprendre plus sur la culture haïtienne et en même temps les parents de ces amis peuvent te transmettre leur culture ou ce qu’ils savent d’Haïti. La majorité de mes amis proches quand j’habitais à Saint-Léonard étaient Haïtiens, j’allais souvent visiter leurs parents, j’allais chez eux, ils venaient chez moi et la majorité de leurs parents me parlaient, par exemple, de leur séjour en Haïti, ils disaient « en Haïti c’est comme ça, comme ça » y’avait beaucoup de corruption en Haïti, y’avait d’autre chose, mais ils mettaient toujours de l’avant ce qui était de la culture haïtienne donc culturellement parlant oui, ils jouent un rôle quand même important, mes amis ont joué un rôle quand même assez important sur la culture haïtienne, comment je la vois puis comment ça me définit. (Frantz, 27 ans)

Pour Ruth, bien que le choix de fréquenter une majorité de personnes d’origine haïtienne se soit imposé à elle par la force des choses, elle souhaiterait diversifier davantage son cercle d’amis. Se considérant comme une personne « ouverte » qui « aime le fait d’être haïtienne, d’être entouré d’Haïtiens, elle tient en effet à préciser qu’elle « aime encore plus la diversité », ce qui l’amène à vouloir rencontrer des personnes extérieures à son groupe culturel.

Mon noyau est plus haïtien, le contexte de l’école fait en sorte que je rencontre des personnes de toutes nationalités surtout plus québécoises, mais quand même à l’école, d’une manière ou d’une autre, j’m retrouve toujours à rester collé à des Haïtiens. J’ai rencontré une fille qui vient de Laval aussi, c’est une Haïtienne, pis la y’a une autre fille que j’ai rencontré cette session, c’est une Haïtienne. T’sais on finit toujours par se retrouver ensemble au sein des Québécois et des autres nationalités (...). Sinon je vais t’avouer que j’ai un problème avec le fait que mon cercle ne soit pas diversifié donc j’essaye de rencontrer de nouvelles personnes ou des gens qui ne me ressemblent pas ou des Québécois. (Ruth, 26 ans)

Pour Samara et Nephtalie, qui ont fréquenté des écoles ou habité dans des quartiers dont la population était représentative de la diversité ethnoculturelle de Montréal, c’est autre chose. Ayant autant été entourée par des personnes des groupes minoritaires que du groupe majoritaire en grandissant, elles ont été exposées très tôt à public diversifié,

ce qui leur permet aujourd'hui, selon elles, de ne pas restreindre leur cercle à un unique type de personne. Nephtalie nous dit :

Si on regarde mes contacts, mon entourage, c'est coloré, y'a de tout. (...) Mon amie J. est haïtienne, mon amie F. est colombienne/polonaise et mon autre amie elle est québécoise. Le parrain de mon fils est pakistanais. Alors c'est varié. (Nephtalie, 30 ans)

Dans ce même élan, Sophonie rejoint cette idée. Ayant grandi à Côte-des-Neiges, elle fait remarquer que la composition ethnoculturelle plurielle de son quartier résidentiel est pour elle une norme qui permet à chaque personne, quelles que soient ses origines, de se sentir désirée et à sa place. Possédant un cercle d'amis culturellement diversifié regroupant des personnes issues de groupes minoritaires, mais également du groupe majoritaire (elle fréquente les membres des groupes majoritaires uniquement selon certaines conditions, que nous mentionnerons par la suite), Sophonie souligne qu'il est néanmoins plus facile pour elle d'entretenir des liens de qualité avec des personnes qui lui ressemblent, soit celles issues des minorités ethniques. En leur présence, Sophonie est confortée dans l'idée qu'en tant que minorité, elle est à sa place. Dans son cas, les dynamiques de racisme et de discrimination contribuent à façonner des attitudes et des rapports sociaux qui nourrissent chez elle des revendications à la fois identitaires et politiques.

Là au HEC mes amis c'était pas mal des personnes de couleur et aussi je fais partie de l'association pour la diversité donc ça m'a permis aussi de rencontrer des gens. Déjà avant même de faire partie de ce groupe-là, j'allais plus vers les personnes de couleur, les personnes noires puis ce sont ces personnes-là aussi qui sont restées dans mon cercle d'amis. J'avoue que j'me sentais plus à l'aise d'aller vers ces personnes. Ça me rappelle l'importance de notre voix à nous. Au HEC, cette école est connue pour être très élitiste, très blanc, c'est des fils de PDG, des futurs entrepreneurs et PDG aussi donc ça me rappelle que j'ai ma place dans ce monde-là, j'suis tout aussi compétente, donc ça renforce l'importance pour moi d'avoir plusieurs voix dans les instances de décisions et de ne pas avoir peur d'utiliser ma voix, d'assumer mes propos et d'assumer mes idées. (Sophonie, 31 ans)

Comme nous l'avons mentionné ci-haut, Sophonie côtoie des personnes québécoises du groupe majoritaire. Cependant, tout comme Jefferson, elle nous précise que les personnes des majorités qu'elle fréquente sont des personnes à l'aise avec la diversité. Elle nous dit que ce sont des personnes « woke », « conscientisées et respectueuses et qu'ils ont une meilleure conscience des réalités des personnes noires, donc c'est plus facile. ». De manière similaire, pour Jefferson, les Québécois du groupe majoritaire dont il recherche la compagnie sont des personnes « très éclairées, qui sont d'actualité par rapport à nous, aux noirs, aux enfants d'immigrés et qui sont sans jugement ». Il ajoute pouvoir les fréquenter « quand leur acceptation est magnifique et quand dans leur cercle les origines sont mélangées. » Il est donc important pour nos participants que, dans leur cercle d'amis, les personnes qui ne font pas partie des groupes minoritaires aient une certaine conscience des enjeux auxquels sont confrontés les groupes minoritaires et une certaine sensibilité au pluralisme culturel.

Les résultats obtenus en lien avec les relations amicales démontrent que plus le critère ethnoracial est saillant dans les définitions identitaires de nos participants, plus leur tendance au favoritisme endogroupe sera prononcée en amitié. En majorité, cette saillance est influencée par les contextes et les réseaux d'interactions homogènes dans lesquels ils ont été socialisés et/ou par des dynamiques de racisme. En somme, nous observons que l'environnement social dans lequel sont insérés ces jeunes adultes possède une influence déterminante sur les comportements, notamment sur ceux relatifs au rapport avec les autres. Les expériences qu'ils ont forgées dans leur cercle relationnel ont un impact sur leurs schémas d'identification et la manière dont ils se représentent les exogroupes et le groupe auquel ils se sentent appartenir. Le fait de côtoyer fréquemment des personnes faisant partie de l'endogroupe, que ce soit de manière subie ou choisie, a tendance, à créer chez nos participants un favoritisme endogroupe.

De plus, interrogés sur leurs relations avec les Québécois majoritaires, nos participants nous ont en majorité révélé n'avoir que très peu ou pas d'amis québécois du groupe majoritaire. La grande majorité de nos participants s'accordent pour dire que les relations sont bonnes et courtoises dans un cadre professionnel, mais vécues de manière plutôt distante dans un cadre intime ou amical. Pour deux de nos participants, ces relations sont vécues plus difficilement. Ainsi, pour Sophonie les relations sont « de plus en plus difficiles », car elle se rend compte de l'impact du racisme systémique sur la vie des personnes noires. Elle considère que peu de personnes blanches reconnaissent l'existence des discriminations systémiques et que les jeunes du groupe majoritaire ne s'attaquent pas suffisamment au problème. Elle déclare adopter une stratégie « d'évitement » avec certaines de ces personnes et apparente son geste à un « defence mechanism », pour reprendre son expression, et développe également une attitude critique à l'endroit de l'exogroupe dominant.

Jefferson, lui, aborde dans son discours certaines « maladresses » dans la manière dont les Québécois majoritaires discutent des communautés ethnoculturelles, qu'il associe à de l'ignorance. Pour ce dernier, elle est une des raisons pour laquelle il préfère se tenir avec des personnes de son groupe.

J'suis devenu distant avec mes recherches, j'suis devenu distant avec c'que j'ai appris, avec c'que je vois autour de moi, les commentaires que j'lis sur les réseaux sociaux, j'suis quand même devenu distant d'eux. Y'en a qui sont cools, mais des fois les commentaires que t'entends sont super gênants. Par exemple pour prendre une anecdote, je jouais un soir et durant l'entracte y'a un Québécois qui me dit à moi et des membres de mon groupe, « waw c'est une belle brochette d'hommes noirs, vous êtes super beaux, c'est drôle parce que j'me suis jamais fait un noir. Est c'que c'est vrai c'qu'on dit sur vous? » puis il est parti à rire. J'imagine qu'il faisait cette blague-là pour briser la glace, mais le commentaire, la généralisation n'était pas nécessaire, l'échange était devenu bizarre et je préfère éviter ça et rester avec des gens de mon cercle. Mon rapport avec eux est professionnel, courtois, mais pas plus. (Jefferson, 29 ans)

Le passage ci-dessus témoigne d'un procédé cognitif commun à toute activité de catégorisation. Les référents symboliques et les dissimilitudes intercatégorielles – parfois réelles, mais le plus souvent imaginées, comme en l'espèce – peuvent être utilisés pour marquer la différence entre les groupes et le particularisme perçus chez l'exogroupe. Les généralisations engendrées par le processus de stéréotypification, ici l'utilisation stigmatisante d'un schéma essentialisant, ont un impact réel, dans ce cas-ci néfaste, sur les relations interpersonnelles entre majoritaires et minoritaires.

6.4. Les stratégies identitaires : des identités culturelles polysémiques

Comme mentionné, nos entrevues couvraient des thématiques qui se divisaient en deux grandes catégories, soit les relations sociales et les stratégies identitaires. Au cours de notre deuxième portion d'entrevue, nous avons demandé à chacun de nos participants de réfléchir à leurs appartenances et à leurs identifications culturelles. La plupart des participants s'identifient particulièrement à l'origine de leurs parents et présentent des identités culturelles composées (à trait d'union) et plurielles. Parmi les pôles identitaires répertoriés chez nos participants, on trouve des identités majoritairement haïtiennes, mais aussi québécoises, canadiennes, noires, afro-américaines et également montréalaises. Cependant, ces appartenances ne s'excluent pas les unes les autres, nos participants ont majoritairement présenté leur identité, non pas selon un modèle monolithique, mais en formulant des identifications culturelles interreliées.

Dans l'objectif de mieux appréhender l'articulation des univers culturels de nos jeunes, les places respectives qu'occupent la culture d'origine et la culture québécoise dans la vie de nos participants, ainsi que de saisir la place accordée et le degré d'importance de chacune des cultures auxquelles ils considèrent appartenir, nous allons dans un premier temps mettre en évidence, donnée à l'appui, la conception assez hybride que ces jeunes adultes ont de leur identité, puis, dans une seconde et troisième partie, nous aborderons la manière dont nos interviewés conçoivent leur rapport à la culture haïtienne, puis à la culture québécoise.

6.4.1. Des identités hybrides

D'après le récit de nos participants, le fait d'avoir grandi dans une société comme Montréal leur a forgé une mentalité et des façons de faire hybrides qui expriment les différentes composantes culturelles de leur identité. Jefferson nous avait partagés avoir fait l'expérience, très jeune, d'une rupture avec son identité québécoise à cause des situations d'exclusion qu'il a vécues. Cependant, ayant grandi à Montréal, il reconnaît tout de même l'apport de la culture québécoise dans la construction de la personne qu'il est aujourd'hui. Il admet par ailleurs que lui et sa famille sont attachés d'une certaine manière à la société québécoise dans laquelle ils vivent, mais que, cependant, ils ne revendiquent pas leur appartenance au Québec de la même manière qu'ils le font pour leur attachement à Haïti ou au Canada. En effet, il nous dit : « j'ai un drapeau haïtien à la maison et je n'ai jamais eu de drapeau québécois. Mes parents ont déjà eu des chandails Haïti ou Canada, mais jamais du Québec. ». La différence se situe, dans un premier temps, au niveau de la fierté qu'ils éprouvent d'être haïtiens et de l'intensité de leur sentiment d'appartenance à la culture haïtienne et, dans un second temps, du fait qu'ils estiment que le Canada les reconnaît et les accepte davantage que le Québec. Jefferson et sa famille célèbrent alors leurs appartenances fièrement à travers des objets symboliques qu'ils affectionnent. Notre participant nous confie être, tout comme sa famille, grandement passionné et épris de la culture haïtienne, une passion dont témoigne son désir de la voir « fleurir » plus que tout. Cependant, il explique que sa manière de vivre au quotidien ne témoigne pas des mêmes codes ou idéaux culturels adoptés par ses parents. Inspiré grandement par la culture afro-américaine, Jefferson fait valoir que son métier de musicien lui permet de naviguer entre différents univers linguistiques et culturels. Il nous confie alors avoir développé une mentalité et des façons de faire mixtes, représentatives des diverses cultures avec lesquelles il est en contact et auxquelles il se réfère. Sa manière de se représenter le monde au quotidien est particulièrement liée à son parcours personnel, teinté d'une socialisation marquée par diverses positions culturelles, ce qui lui permet d'entremêler certains éléments de

la culture québécoise et haïtienne. Ainsi, comme bon nombre de nos participants, il envisage son identité comme le résultat d'un assemblage de toutes les cultures au sein desquelles il a été socialisé. Libre de se composer une identité avec les éléments culturels qu'il juge le représenter au mieux, tout en agissant en adéquation avec la personne qu'il estime être ou aspire à devenir, il est engagé au quotidien dans un processus de sélection de référents culturels lui permettant de se reconnaître simultanément dans la culture haïtienne et québécoise, selon des combinaisons variables.

Le fait d'avoir grandi ici, j'ai une mentalité à moitié québécoise et à moitié haïtienne donc j'arrive à voir le juste milieu. Y'a certaine chose de la culture haïtienne auxquelles j'arrive pas à me rattacher et certaines de la culture québécoise avec lesquelles je n'arrive pas à me rattacher donc ça fait en sorte que je laisse certaines choses et que je prenne certaines choses dans les deux cultures. (Jefferson, 29 ans)

De cette même manière, Ruth considère également piocher des éléments culturels avec lesquels elle est en accord dans chacune des cultures qui l'entoure.

C'est comme un entre-deux, mais en même temps c'est sûr que j'm'identifie pas nécessairement à la culture québécoise en tant que telle, mais des fois y'a certaines choses par rapport à la culture haïtienne que... (...) c'est sûr que dans toute culture y'a du bon pis du mauvais, mais y'a certaines choses dont je n'adhère pas avec la culture haïtienne, c'est tout ce qui est relatif à la relation parent-enfant. L'enfant est souvent rabaissé dans la culture haïtienne. Donc c'est comme un entre-deux, un « melting pot ». Je prends un peu de la culture québécoise, de la culture canadienne, de la culture haïtienne. (Ruth, 26 ans)

Tout comme notre participante précédente, Peterson emprunte les composantes culturelles de plusieurs cultures afin de bâtir son identité. En effet, il nous partage que « La culture canadienne ressemble plus à ma nature à ce que je suis ». Cependant, pour saisir toutes les composantes de son identité, il ne faut pas s'arrêter à sa culture d'origine ou à son pays de naissance. Notre participant se définit comme un « otaku »,

c'est-à-dire un « geek » grandement inspiré par la culture japonaise, et, en ce qui concerne les valeurs qu'ils véhiculent, ses idéologies et sa vision du monde, il dit que c'est à la culture amérindienne, pour laquelle il est en admiration, qu'il s'affilie.

En repensant à son parcours de vie, Sophonie nous confie qu'elle a navigué et continue à naviguer au sein de différentes communautés culturelles et linguistiques et qu'elle ne considère pas appartenir à une seule de ces catégories en particulier, puisqu'elle utilise plutôt un peu de chacune d'entre elles pour se construire.

Quand j'y pense à ma transition secondaire cégep, pour mes amis plus franco certains vont dire que j'suis anglo, je suis franco, mais un peu entre les deux. Moi c'est sûr que j'suis plus à l'aise en français, mais par rapport à certaine discussion, des fois c'est plus facile d'avoir cette discussion en anglais. J'm'identifie pas nécessairement à la culture francophone québécoise, j'm'identifie pas non plus complètement à la culture anglophone québécoise ou même anglophone canadienne, mais pas complètement non plus à la culture américaine, mais c'est un peu un morceau de chacune des cultures. (...) Avec les écoles dans lesquelles j'ai été, j'ai pris un peu de chacun si on veut faire la personne que je suis. (Sophonie, 31 ans)

Nos participants font preuve d'une grande liberté réflexive à travers la manière de construire leur identité. Il est clair que les éléments propres à chaque culture leur ont été proposés à travers un processus de socialisation, mais ils ne leur ont en rien été imposés mécaniquement. Nos participants considèrent être libres de sélectionner les normes et les pratiques culturelles avec lesquelles ils jugent être en accord, selon leur personnalité et leur point de vue personnel. Ainsi, dans l'affirmation de leur identité, certains de nos participants montrent une certaine autonomie et revendiquent un espace identitaire affranchi des cadres imposés de l'extérieur.

Dans l'ensemble, nos participants reconnaissent ne pas être autant haïtiens que leurs parents et, à ce titre, affirment un certain particularisme identitaire propre à la deuxième génération. Les ascendances ne sont pas pour autant effacées, mais leur insertion dans

la société pluriculturelle québécoise a tout naturellement un impact sur eux. L'ancrage culturel n'est alors pas unique, mais multiple. Nos participants se reconnaissent majoritairement haïtiens avec « une mentalité d'un enfant issu du Québec ».

De plus, nous avons constaté que plusieurs de nos participants se représentent Montréal comme un espace de solidarité, qui leur permet de se sentir à leur place au sein d'une diversité inclusive. Cette allégeance à Montréal se présente comme une parfaite alternative pour nos participants qui sont peu enclins à utiliser l'étiquette québécoise, cette dernière renvoyant pour eux à une définition symboliquement douloureuse, car trop exclusive. Bon nombre des personnes interrogées considèrent ne pas remplir les conditions d'inclusion dans l'espace symbolique de la nation québécoise. Une telle exclusion serait attribuable à leurs yeux à l'existence d'une idéologie du « Québécois de souche » qui les disqualifie à cause de la visibilité épidermique de leurs origines. C'est ce que nous dit Nephtalie :

Je me considère pas une Québécoise parce que y'a toujours cette notion qu'on est pas québécois de souche, ou qu'on est issu de l'immigration, que j'trouve un peu farfelue parce que y'a du monde qui sont irlandais qui ont immigré, mais y'a toujours ce stigmate qui dit que si tu es de couleur, malgré le fait que tu sois né ici, tu n'es pas québécois. (Nephtalie, 30 ans)

L'analyse de nos données confirme l'idée selon laquelle l'identité se nourrit des expériences d'un individu à travers son contact et son rapport avec l'« Autre », et que les membres des groupes minoritaires vivent certaines restrictions quant aux choix identitaires qui leur sont disponibles, principalement du fait de leur couleur de peau (Waters, 1990; Nagel, 1994). Comme abordé dans notre cadre théorique, c'est dans l'interaction que les individus vont procéder à une reconnaissance mutuelle, et c'est cette reconnaissance qui confère une certaine « validité » aux identités. Nephtalie nous confie alors ne pas pouvoir se définir pleinement en tant que Québécoise, car cette identité revendiquée ne serait pas validée par les membres « légitimes » du groupe québécois, du fait de sa couleur de peau. C'est pourquoi d'ailleurs l'étiquette

montréalaise lui convient nettement mieux, car celle-ci lui permet d'englober toutes les dimensions de ce qui la définit. Notre participante possède un parcours de vie qui lui a permis d'être à l'aise avec tout type de public, comme en témoigne son cercle d'amis, qui inclut autant de minorités que de personnes du groupe majoritaire. En exerçant ses compétences multilingues, ainsi qu'en combinant les comportements culturels qu'elle a hérités des différents milieux au sein desquelles elle a été socialisée, elle tire parti de l'identité et des pratiques hybrides comme ressource d'inclusion. Son identification en tant que Montréalaise témoigne de son aptitude à manier les différentes composantes de son identité.

Je suis née d'une mère francophone, haïtienne, puis j viens d'une famille haïtienne, mais j'ai grandi dans un milieu anglophone où il y avait peu de francophones, y'avait pas non plus tant d'Haïtiens que ça, je m'identifiais plus à Montréal en général. J vais plutôt dire que j suis montréalaise parce que ça représente beaucoup plus le côté multiculturel anglophone/francophone. Ça a été bénéfique pour moi parce que je m'adapte bien à plusieurs environnements différents, grâce à ça.
(Nephtalie, 30 ans)

Nous constatons alors que, dans une société multiculturelle comme Montréal qui propose différents référents identitaires, le fait de se définir uniquement en tant que québécois ou haïtien aurait tendance à réduire la marge de manœuvre dont nos participants ont besoin pour construire leur identité bricolée et métissée. Le fait de pouvoir autant se mouvoir dans des cultures créolophones, anglophones et francophones leur confère une multiplicité de référents qui les rattachent à plusieurs environnements en même temps. Utiliser Montréal comme référence identitaire permet alors de synthétiser toutes les allégeances culturelles auxquelles nos participants adhèrent.

Sophonie trouve en effet que ce qui la représente le mieux, c'est « la culture montréalaise ethnique et culture montréalaise noire spécifiquement », car elles représentent pour elle « un mélange de différentes ethnies, de différentes races, de

différentes langues ». Elle définit également la culture montréalaise comme « une culture très accueillante, très chaleureuse. C'est une culture « easy-going », t'es le bienvenu, on rit ensemble, très convivial, et avec le côté ethnique convivial, facile à vivre. ». Elle fait un lien entre la culture afro-américaine à laquelle elle s'identifie et la culture montréalaise, mentionnant qu'il existe diverses manières d'être afro-américain autant qu'il en existe d'être montréalais. En somme, cette participante considère que les membres de ces deux groupes révèlent une identité multidimensionnelle et complexe, et que la culture montréalaise, tout comme la culture afro-américaine, « représente bien les différentes manières dont on peut être noir. » Une telle conception rejoint celle de Jefferson, pour qui Montréal représente plusieurs communautés qui vivent ensemble. Ces communautés lui ont offert une place lorsqu'il aspirait à se rapprocher de certains Québécois majoritaires à l'école et qu'il était rejeté par ces derniers. À cause de ce rejet, il s'est longtemps considéré comme un immigrant, et non comme un natif, car peu importe à quel point il revendiquait son appartenance à la société québécoise, il se sentait renvoyé à son extranéité (Waters 1990, Nagel 1994). La « communauté » montréalaise se présente alors comme une alternative identitaire beaucoup plus inclusive parce que compatible avec le pluralisme ethnoracial.

Comme nous le voyons jusqu'ici, les entrevues ont été dirigées de manière non seulement à permettre aux jeunes adultes de réfléchir consciemment à leur identité, mais aussi à recueillir des renseignements connexes indiquant s'il y avait des liens entre cette identité et les pratiques culturelles signalées. En consonance avec les modes d'identification hybrides relevées ci-devant, les pratiques culturelles des participants se sont révélées tout aussi diverses et plurielles.

L'ensemble de nos participants nous ont dit utiliser différentes langues, entre le français l'anglais et le créole, suivant l'environnement dans lequel ils se trouvaient. Parfois ses langues sont utilisées de manière simultanée, ce qui permet à nos participants de s'identifier à des univers culturels et linguistiques pluriels et leur permet de se

connecter et de naviguer entre une variété de groupes. L'adaptation de la langue d'usage au contexte spécifique d'interaction est un exemple de la façon dont les jeunes recourent à des pratiques culturelles hybrides. Ces hybridités de comportements permettent à nos jeunes de naviguer avec aisance à travers plusieurs réalités socioculturelles.

Ainsi, comme nous l'avons mentionné, une appartenance ou une pratique culturelle n'est pas forcément déployée contre d'autres pratiques ou appartenances concurrentes. Nos participants peuvent avoir des allégeances identitaires très affirmées, mais témoigner tout de même de pratiques et d'identités croisées et complexes. Toutefois, en majorité, nos participants ont plus de facilité à exprimer tout ce qui a trait à leur identité haïtienne, d'autant plus qu'ils estiment que c'est une identité qui les accueille et les « reconnaît » naturellement. Lorsqu'ils en parlent, ils mettent en lumière des éléments culturels qu'ils reconnaissent, qu'ils situent et qui leur permettent autant d'apprécier « leur » culture que de la dissocier des autres, bref, qui les aident à s'auto-identifier en tant que membre de cette communauté. Par ailleurs, ils reconnaissent l'apport de la société dans laquelle ils vivent, puisque les identités ne se forment pas dans le vide. Nos participants expriment néanmoins une sorte de dualité entre la reconnaissance de l'impact de la culture québécoise sur le développement de leur identité et le désir de ne pas être assimilé à cette culture, en raison d'une définition de l'identité québécoise qu'ils perçoivent comme trop rigide et exclusive. De ce fait, ils ont tendance à ne pas pouvoir, ou vouloir, dépasser cette définition pour l'adapter à leur réalité.

6.4.2. L'identité haïtienne

Comme nous l'avons mentionné, la grande majorité de nos participants, soit neuf participants sur onze, ont un fort sentiment d'appartenance et d'identification envers la culture de leurs parents. Si une conception hybride de l'identité prévaut chez nos

participants, nous constatons que, de manière générale, l'appartenance à la communauté haïtienne possède pour eux un poids beaucoup plus important et conséquent.

En nous intéressant aux liens que nos jeunes entretiennent avec le pays de leurs parents, nous avons porté un regard sur les facteurs d'attachement ou les raisons qui poussent ces jeunes à se définir selon leur identité haïtienne. L'ensemble de nos participants entretiennent des liens symboliques forts avec leur pays d'origine. Ce lien est majoritairement préservé par l'entremise de la famille et des amis. Le lien que nourrissent les parents avec le pays d'origine est transmis aux enfants à travers différents éléments, tels que la langue. En effet, bien que l'ensemble de nos participants s'expriment couramment en français, ils ont unanimement déclaré utiliser, à des degrés différents, le créole avec leurs amis ou avec leur famille, et parfois en le mélangeant au français ou au « franglais », qui est une langue qu'ils admettent pratiquer la plupart du temps. De plus, lorsque nos participants discutent de leur identité ethnoculturelle, ceux-ci font valoir à quel point la culture haïtienne impacte leur quotidien et leurs habitudes de vie. Nous constatons que dans l'ensemble, la culture d'origine est présente chez les participants depuis leur jeune âge comme « quelque chose d'ancré » et est surtout matérialisée à travers leur style alimentaire, la musique, l'adoption de certaines valeurs, d'un mode de vie et l'emploi de la langue créole.

À ce sujet Esther nous dit :

Pour moi être haïtienne, c'est le fait de s'identifier à l'histoire d'Haïti à la terre. Il y a plusieurs valeurs qui pourraient m'aider à m'identifier comme le langage, la façon de parler, la gestuelle, la culture en général pour moi c'est multifactoriel, c'est toutes ces choses qui fait que je m'identifie comme haïtienne. (Esther, 27 ans)

Pour nous faire part de la place qu'occupe la culture haïtienne dans sa vie, Ruth nous dit :

En ce moment j'suis dans ma cuisine, j'viens de faire le riz avec la viande en sauce, donc c'est même dans la manière de faire le riz, la manière dont je mange, ce que je mange, comment je parle, c'est ma vision du monde. (...) c'qui fait de moi une Haïtienne c'est une certaine manière de faire et d'agir et même si je ne veux pas agir comme ça, c'est c'que j'ai en moi, c'est c'que j'ai enregistré et plus que j'ai été exposée plus que j'vais reproduire. Donc c'est dans les habitudes quotidiennes. (Ruth, 26 ans)

De son côté, Nephtalie se réfère à son identité haïtienne et la légitime en comparaison aux autres cultures.

J'ai été huit ans avec un Québécois, j'ai fréquenté plus qu'un homme québécois donc j'suis habituée d'être avec des hommes québécois et je vois que c'est pas ma culture à 100%. Ma belle-famille ne partage pas du tout la même culture que moi. Alors en allant à la campagne chez ma belle-mère, je me suis rendu compte que je mange pas nécessairement les plats typiquement québécois et toutes ces affaires-là. (Nephtalie, 30 ans)

Elle se définit en tant qu'haïtienne non pas uniquement sur le plan symbolique, mais également sur le plan des pratiques, car, explique-t-elle, ses manières de faire en témoignent.

Je porte la culture en moi, dans l'sens ou j'parle créole, je mange haïtien, je danse haïtien, je vis quand même comme une haïtienne malgré que je sois au Canada. Je pourrais pas dire québécoise parce que j'ai une partie de moi qui fait les choses comme le ferait une Haïtienne normalement. (Nephtalie, 30 ans)

De plus, comme nous l'avons mentionné, un des éléments qui figurait au sein des discours de certains de nos participants et qui symbolise une forme d'attachement au pays d'origine est la valeur attribuée à la famille. Comme Samara, certains de nos participants ont mentionné que les valeurs familiales étaient importantes à leurs yeux,

des valeurs qu'ils considèrent comme centrales dans la culture haïtienne et qui leur avaient été transmises par leurs parents. Lors de nos entrevues nous avons posé la question suivante à nos participants : « si vous aviez à décrire/qualifier la culture haïtienne comment le feriez-vous ? ». Nos participants nous ont majoritairement présenté cette culture comme une culture axée sur la famille, l'entraide et la communauté, et beaucoup d'entre eux se sentent interpellés par ces aspects culturels là. De ce fait, plusieurs de nos participants ont mentionné concrètement ne pas pouvoir envisager de placer leurs parents dans des centres d'hébergement pour aînés. Plusieurs participants mentionnent l'importance des valeurs communautaires et d'entraide, contrairement à la société québécoise qui est, à leurs yeux, très individualiste. Paul nous résume bien ce constat, lorsqu'il nous dit :

Moi j'ai vécu toute ma vie avec mon grand-père. Pour nous c'était impossible qu'on envoie mon grand-père dans un centre d'hébergement ou un centre pour personne âgée. Pour nous c'était impensable. Il y a aussi l'aspect communauté l'aspect familial, quand j'étais au primaire et que ma mère ne pouvait pas m'emmener à l'école ou quand elle n'était pas là bah elle me disait d'aller chez la voisine haïtienne. Des fois la voisine était déjà devant la maison parce qu'elle savait que mes parents n'allaient pas être là. Cet aspect communautaire là il est très haïtien. Comme en Haïti ton enfant généralement c'est l'enfant de toutes les grandes personnes du quartier.
(Paul, 33 ans)

Au sein de notre cadre conceptuel et théorique, nous avons mis en exergue la dimension affective de l'identité. En effet, nous avons retenu que le concept de soi d'un individu résultait de la valeur et de la signification émotionnelle que celui-ci attache à son appartenance et de la charge émotionnelle qu'il accorde à son autodéfinition. En étant sensible à cet aspect de l'identité, nous avons constaté très majoritairement que le lien que nos participants entretiennent avec la culture de leurs parents, en plus de se traduire par des gestes concrets dans le quotidien, était notamment ou principalement nourri par la fierté qu'ils éprouvent à l'égard de leur origine culturelle et par « un lien d'appartenance fort par rapport à cet endroit même s'il est

oultre-mer » (Frantz, 27 ans). Pour plusieurs de nos participants, s'identifier à la culture haïtienne se fait consciemment et volontairement en célébrant et en revendiquant cette appartenance. Paul nous traduit ce constat en nous faisant savoir qu'être haïtien, pour lui, « ce n'est pas seulement une ethnie ou une culture. C'est un mode vie, un état d'esprit, c'est une fierté ».

6.4.3. L'identité québécoise

Les questions que nous avons posées lors de nos entrevues sur les différentes cultures auxquelles s'identifient et se sentent appartenir nos participants nous ont amenés à comprendre jusqu'ici comment se manifestent et prennent place la conception hybride de l'identité de nos jeunes et leur rapport à culture haïtienne. Dans cette dernière section, nous aborderons leur rapport à la culture québécoise.

Plusieurs de nos participants reconnaissent que certaines valeurs et certains idéaux auxquels ils adhèrent sont empruntés de la culture québécoise. On recense parmi ces valeurs l'émancipation des jeunes, l'écoute des enfants par les parents, l'indépendance financière, le libre choix de carrière, la démonstration des sentiments et de l'affection. Jefferson nous confie qu'il a été bercé par la musique de son pays natal et qu'il affectionne la musique québécoise. Samara mentionne quant à elle que « la poutine » et « le chialage » participent à son auto-identification en tant que Québécoise. Très majoritairement, nos participants reconnaissent que, par l'entremise de leurs amis et par leur socialisation dans le contexte québécois ou montréalais, ils ont eu accès à des valeurs et à des façons de faire et de penser qui diffèrent, voir même dans certains cas s'opposent, à des manières de faire qu'ils associent à la culture haïtienne telle que véhiculée par la première génération.

Pour nous parler de la place qu'occupe la culture québécoise dans sa vie, Josué nous explique qu'il a plus de facilité à s'associer à la culture québécoise, car elle représente

bien ses valeurs, qu'il centre autour de l'amour et de la loyauté. De ce fait il reconnaît que :

La culture québécoise est plus démonstrative que la culture haïtienne. (...) Mes parents m'ont montré l'amour et la loyauté, mais d'une façon moins directe que dans la culture québécoise où c'est fait de manière plus directe et ouverte. (Josué, 30 ans)

Pour Jean-Elie se définir en tant que québécois est une question d'appréciation et d'appropriation. Ayant vécu presque toute sa vie au Québec, il hérite son appartenance au Québec et reconnaît en lui des caractères propres à la culture québécoise, tels que des manières de penser et même son accent, qui lui permettent de ne pas être forcément étiqueté en tant que personne noire ou haïtienne.

J'me suis toujours dit haïtien, mais ça fait 32 ans que j'habite au Québec, quand les gens parlent avec moi, j'ai pas d'accent, j'ai pas un accent créole ou un accent prononcé haïtien, les gens au téléphone pensent juste que j'm'exprime bien, mais il ne distingue pas nécessairement ma couleur. Donc encore là c'est encore une question d'embrasser sa culture, apprécier cette culture-là. Ça va aussi avec la mentalité, la façon de voir les choses. Moi mes parents ils avaient une certaine mentalité qui venait d'Haïti, c'est sûr qu'il y a beaucoup de choses que j'ai gardées, mais il y a beaucoup de choses que je sais que je ne ferais pas de la même façon. (Jean-Elie, 34 ans)

Cependant, nos discussions nous amènent à constater que certains de nos participants ont du mal à se représenter la culture québécoise. Lors de nos entrevues, nous avons posé la question suivante : « Si vous aviez à décrire ou qualifier la culture québécoise comment le feriez-vous? ». L'exercice était de pouvoir se représenter la culture en question afin de mettre en lumière les éléments qui rapprocheraient nos jeunes ou les distancieraient de celle-ci, ainsi que d'examiner si elle leur était familière. Nous avons constaté que, majoritairement, l'exercice était beaucoup plus facile pour eux lorsque la question était posée relativement à la culture haïtienne; les silences et les réflexions étaient alors beaucoup plus courts et les réponses beaucoup plus riches et spontanées.

Nous en avons conclu que leur connaissance de la culture québécoise ou la manière dont ils se la représentaient était beaucoup moins évidente, substantielle et étoffée que pour la culture haïtienne. Ainsi, après beaucoup d'hésitations et un long temps de pause, Paul a admis ne pas savoir répondre à la question, alors que Ruth a mentionné que le fait d'être proche de la nature et les activités telles que le camping et les randonnées étaient des caractéristiques qui représentaient bien la culture québécoise à ses yeux, avant d'ajouter qu'elle n'était pas capable d'en dire plus parce qu'elle réalise ne pas connaître grand-chose sur la culture québécoise. Elle reconnaît que l'une des raisons pour lesquelles elle ne peut en parler de manière plus approfondie, c'est parce que, toute sa vie, elle a été principalement exposée à la communauté haïtienne et à ses codes culturels. Ruth associe la culture québécoise aux Québécois du groupe majoritaire, et, n'ayant pas développé de relations profondes avec des membres de ce groupe, elle considère ne pas avoir été suffisamment exposée à des « manières de faire québécoises » pour pouvoir appréhender les éléments constitutifs de cette culture.

J'trouve que ma famille a quand même joué un gros rôle dans la manière dont je perçois mon identité en tant qu'Haïtienne. On mange de la nourriture haïtienne, on parle créole, chaque été y'avait ma grand-mère qui venait nous voir d'Haïti, puis quand j'y pense, ça m'a quand même beaucoup influencé. J'me rappelle que j'ai jamais été dans un camp de jour pendant l'été. Moi ça me marque quand même. J'ai jamais été dans un camp de jour, c'est toujours ma grand-mère qui prenait soin de nous et qui nous gardait, donc j'pense que où est c'que j'aurais pu un peu plus être exposée à des manières de faire québécoise, ou propre à la culture québécoise, j'l'ai pas eu parce que si j'étais pas à l'école j'étais à l'église, entourée d'Haïtiens, avec ma famille, des Haïtiens. (Ruth, 26 ans)

De son côté, Esther éprouve également des difficultés à décrire ou à définir ce que représente la culture québécoise pour elle. Ayant également eu des interactions limitées avec des membres du groupe majoritaire, elle avoue ne pas savoir distinguer ce qui a trait en propre à cette culture.

J'ai pas de mots pour la décrire. Je vais être honnête avec toi, c'est une culture que j'ai encore du mal à percevoir, parce qu'en côtoyant mes collègues ou les quelques amis québécois que j'ai, ou peut-être qu'ils ne le montrent pas, j'ai l'impression qu'ils n'ont pas de culture attitrée, peut-être qu'ils en ont une, mais j'ai l'impression de pas la voir. C'est pour ça que j'ai un peu de difficulté à répondre à la question. (Esther, 27 ans)

Comme Esther, certain de nos participants associent la culture ou l'identité québécoise aux Québécois du groupe majoritaire et vont donc, pour la définir, mettre en avant certaines caractéristiques observées chez les membres de ce groupe, comme s'il n'existait pas pour eux une multiplicité de manières d'être québécois et comme s'il n'arrivait pas à voir en eux des éléments reflétant la « québécoité ». Dans ce cas-ci, l'identité et la culture québécoises sont, chez nos participants, conçues à travers un prisme essentialisant et à travers une représentation figée, restreinte et exclusive.

Dans la section suivante, nous rappellerons nos objectifs de recherche afin de pouvoir discuter et analyser, à la lumière de notre problématique, nos questions de recherche et notre cadre théorique, des grandes tendances que notre travail nous a permis de dégager.

7. DISCUSSION

Cette recherche avait pour vocation de mieux comprendre les processus de négociation identitaire des jeunes de seconde génération qui ont grandi et vivent dans la pluriculturalité montréalaise. Afin d'approfondir la question, notre objectif était d'explorer les différents contextes d'interaction et de socialisation expérimentés par nos jeunes afin d'en entrevoir les influences sur leur processus identitaire et leur identification culturelle. Notre recherche partait du constat que les études sur les identifications des secondes générations à Montréal étaient principalement axées sur l'impact des relations de pouvoir et des dynamiques d'exclusion sur les processus identitaires en mettant l'accent sur le poids de la racisation sur la formation d'identités conçues Fconbstrualors comme réactives, c'est-à-dire conditionnées par un rapport de domination. Plutôt que d'adopter une lecture s'appuyant exclusivement sur les conséquences du racisme et de l'exclusion sociale, nous estimions que, dans le contexte montréalais, les individus avaient également la capacité d'adopter des définitions identitaires polysémiques, influencées par les contextes d'interactions sociales dans lesquels ils étaient insérés. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi d'adopter une approche qui prenne acte du caractère contextuel et hybride des identités ainsi que de l'agentivité des acteurs sociaux dans le processus de construction identitaire.

Notre recherche était alors guidée par les deux questions suivantes :

- 1) Quelle est l'influence des différents contextes d'interaction sociale sur le processus d'identification ethnoculturel des jeunes Montréalais d'origine haïtienne de seconde génération ?

- 2) Comment les jeunes adultes montréalais d'origine haïtienne de seconde génération négocient-ils leur rapport à l'ethnicité et à la majorité dans un milieu pluriculturel qui, comme Montréal, proposent différents référents identitaires?

Les données que nous avons obtenues de nos entrevues nous permettent de saisir quelques dynamiques identitaires et relationnelles qui nous permettent de formuler des éléments de réponses à nos questions de recherche. Certains de nos résultats appuient les constats des chercheurs sur le sujet, tandis que d'autres nuancent et apportent de nouveaux éléments aux recherches existantes.

La discussion ci-après est divisée en deux parties se rattachant chacune à l'une des questions qui a guidé ce travail. Ainsi, dans une première partie, nous traiterons de la question de l'influence des différents contextes d'interactions sociales sur le processus d'identification ethnoculturelle des jeunes Montréalais d'origine haïtienne de seconde génération, puis, dans une seconde partie, nous discuterons de la manière dont nos participants négocient leur rapport à l'ethnicité et à la majorité.

7.1. L'influence des contextes d'interaction : des identités reconnues et collectivement partagées

Dans cette première partie sont discutés les résultats relatifs à l'influence des différents contextes d'interaction sociale sur le processus d'identification ethnoculturel de nos onze participants de seconde génération. Les constats les plus saillants nous ont permis d'entrevoir la manière dont nos jeunes négocient leur identité en contexte de rencontre intergroupe. Afin d'explorer cette question, nous avons demandé à nos jeunes de seconde génération de partager avec nous certaines expériences vécues liées à leur processus de socialisation et à leurs interactions sociales. Ces expériences nous ont permis de faire des liens avec les concepts théoriques clés qui ont été exposés au chapitre 3 et qui orientent cette recherche. Elles nous ont également permis de dégager de nos entrevues deux profils types qui nous permettront de mieux comprendre et de

nuancer les expériences identitaires de nos interviewés. Le premier profil type (« profil A ») correspond aux individus qui ont été socialisés dans des contextes où leurs interactions sociales ont principalement eu lieu avec des personnes d'origine haïtienne et/ou issues d'autres groupes minoritaires. Le deuxième profil type (« profil B ») fait référence aux individus qui ont été socialisés dans des contextes relativement mixtes, c'est-à-dire des contextes regroupant des personnes des groupes majoritaires et minoritaires.

Les études antérieures suggèrent que les individus qui ont les identités ethniques les plus fortes ont été socialisés dans des communautés de personnes de même origine dans l'enfance (Alba 1990; Harris 1995; Sanders, 2002). L'accent est alors mis sur l'importance des interactions précoces avec des pairs du même groupe ethnique dans la formation de l'identité. En effet, dans notre recherche, le contexte scolaire s'est révélé être un facteur important dans le processus d'identification de nos participants et dans notre compréhension de la manière dont ils envisagent leurs relations en situation de rencontre intergroupe. Nos participants du « profil A », qui ont grandi dans des quartiers composés majoritairement d'une population immigrante et haïtienne, ont dans leur enfance et tout au long de leur parcours scolaire, été exposés à des personnes des groupes minoritaires. Ils estiment avoir pu tisser des liens sociaux de qualité avec ces derniers et s'auto-identifient principalement selon une identité haïtienne et noire plutôt que québécoise. Chez ces jeunes, l'appartenance à la communauté haïtienne est centrale dans leur identification. Cette tendance à l'auto-identification en tant qu'haïtien s'explique par le fait que nos participants ont été insérés dans des réseaux sociaux de leur communauté et parce qu'ils sont reconnus comme tels par les membres de leur groupe (Wu et al., 2010).

Par ailleurs, notre recherche révèle que la dynamique ethnique exprimée par nos jeunes ne s'appuie pas uniquement ou principalement sur la conservation des coutumes du pays d'origine, mais plutôt sur les liens étroits qui sont développés et maintenus entre

les groupes issus de l'immigration vivant dans le même quartier. Nos répondants du « profil A » incluent dans un « nous » commun différentes collectivités ethniques possédant une origine transnationale. Ils expliquent majoritairement la composition de leur cercle amical, ou leur préférence pour des interactions avec d'autres jeunes de deuxième génération de même origine ou bien issus d'autres groupes minoritaires, par le fait qu'ils estiment se reconnaître en elle et à travers elle. La logique de l'identification suit alors les modes d'insertion des individus dans leurs groupes d'appartenance. Nos jeunes du « profil A » démontrent ainsi une tendance à la « transnationalité » et à la « transethnicité » (Meintel, 1993). Ils conjuguent des solidarités entre personnes originaires du même pays (solidarités « transnationales ») avec des solidarités entre membres de différents sous-groupes (solidarités « transethniques »). Ces derniers s'assimilent majoritairement aux jeunes issus de l'immigration selon des attributs qu'ils reconnaissent partager en commun. Ces attributs sont d'ordre culturel (majoritairement le rapport à la famille et les expériences vécues dans le foyer familial) et structurel (l'expérience du racisme, la concentration géographique, une situation économique peu avantageuse et la classe sociale). D'autre part, nos jeunes du « profil A », qui fréquentent aussi bien des membres d'autres groupes ethnoculturels que des gens de même origine, nouent plus rarement des liens amicaux forts avec les Québécois majoritaires, comme le constatait déjà Meintel (1993). Pour ainsi dire, leur identification et leur attachement envers les communautés issues de l'immigration engendrent des biais perceptifs. Ces jeunes mobilisent des référents symboliques et des dissimilitudes intercatégorielles afin de marquer les différences réelles et imaginées entre les groupes minoritaires et les Québécois francophones majoritaires, ce qui les amène à mettre l'accent sur la dichotomie qui existe entre le « nous » et les « autres » et à favoriser l'endogroupe au détriment de l'exogroupe. Ce résultat est conforme aux théories qui suggèrent que l'identité ethnique est le produit des relations intergroupes et émerge souvent lorsque les différences perçues entre les groupes sont importantes. Ces différences perçues peuvent également alimenter des typifications, des préjugés et des essentialisations que le manque

d'interactions et de proximité entre les groupes tend à faire perdurer. Qui plus est, les interactions avec les membres d'un exogroupe majoritaire, quand elles sont marquées au sceau de la catégorisation, peuvent motiver un désir de distinction culturelle chez les minorités (Juteau, 2015). En somme, la composition du contexte résidentiel et scolaire explique les faibles liens que les jeunes du « profil A » entretiennent avec les Québécois majoritaires, ainsi que leur sentiment d'appartenance prononcé envers l'endogroupe. Cependant, tous ne restent pas fermés à la possibilité de développer des relations à l'extérieur de leur groupe.

À l'inverse, chez les jeunes du « profil B », qui ont fréquenté des écoles avec une présence plus prononcée d'un public québécois majoritaire et tissé des liens de qualité avec cette même population, nous avons constaté que ceux-ci franchissent plus facilement les frontières symboliques qui séparent les minoritaires des majoritaires. Plus précisément, leur rapport aux autres est beaucoup moins influencé par leur appartenance groupale minorisée et leur identité québécoise semble beaucoup moins limitée par une conception ethnoraciale de la « québécity ». Leur identification et leur attachement envers les communautés issues de l'immigration sont tout aussi présents, mais ne résultent pas tant des mêmes biais ou filtres cognitifs utilisés par nos jeunes du « profil A ». En s'appuyant sur l'expérience de nos participants des deux profils, on observe alors une corrélation entre, d'une part, l'engagement et l'implication personnelle dans un groupe et la saillance de l'identité ethnoculturelle et d'autre part, la probabilité d'avoir un sentiment fort d'appartenance au groupe et de se comporter lors des relations intergroupes en fonction de cette appartenance.

Il nous faut rappeler, pour introduire la suite de notre discussion, que tel que présenté dans notre revue de littérature au chapitre 2, l'hypothèse classique en sociologie de l'immigration, qui s'appuyait sur le contexte et l'expérience des immigrants européens aux États-Unis, postulait que la concentration d'une population immigrante dans un même quartier, et donc l'homogénéité ethnosécifique des espaces résidentiels, pouvait

se dresser comme un obstacle à l'assimilation « identificationnelle » des personnes immigrantes du fait d'un manque de contact avec les membres du groupe majoritaire, soit les natifs blanc anglo-saxon (Schnapper, 2007). Dans cette perspective, la mixité ethnoculturelle dans les quartiers ou dans les écoles aurait la possibilité de créer des opportunités de rencontres intergroupes et participeraient à favoriser les relations positives entre les groupes (Fong et Wilkes, 2003). Nos résultats suggèrent effectivement, jusqu'à un certain point, que les jeunes qui évoluent dans des « cadres de sociabilité » regroupant des membres des groupes minoritaires (« profil A ») ont tendance à adopter plus facilement une forte identification ethnique, des attitudes pro-endogroupes et à maintenir des relations de qualité avec des membres d'autres groupes minoritaires – en particulier de deuxième génération - et des relations de distance (non conflictuelle a par ailleurs) avec les membres du groupe majoritaire. À l'inverse, les participants qui témoignent d'une attitude plus ouverte et positive envers les membres du groupe majoritaire et qui entretiennent des relations de proximité et de qualité avec ce même groupe sont ceux qui ont fréquenté une plus grande diversité ethnoculturelle (« profil B »). Pour établir ce constat, nous avons interrogé les fréquentations de nos participants afin d'examiner la qualité de leurs liens sociaux, c'est-à-dire la qualité des liens forts ou faibles entretenus avec les membres de différents groupes, ainsi que la fréquence des contacts et la réciprocité des échanges avec les membres de ces derniers. Nous avons aussi exploré la nature et la dynamique des échanges intergroupes, c'est-à-dire les ressources émotionnelles et affectives, ou encore matérielles et instrumentales, que ces relations engagent. Les données récoltées ont été mises en rapport avec les contextes de socialisation de nos jeunes. L'analyse du récit des épisodes d'interaction permet de mieux comprendre la dynamique identitaire de nos répondants lors des contacts avec l'autre à l'occasion de rencontres intergroupes. Nous constatons alors dans un premier temps que les récits de nos jeunes, dans l'ensemble, révèlent l'existence de frontières intergroupes. Ce n'est pas tant la distance qui génère des frontières entre les groupes, mais bien la rencontre entre eux (Barth, 1969). C'est en particulier lors de situations d'interaction avec l'autre que les frontières deviennent

visibles. Ce qui différenciera entre nos deux profils types, c'est la réponse et la réaction des acteurs sociaux lors de la rencontre intergroupe. Dans le cas de nos jeunes du « profil B », les interactions vécues dans leur environnement social les ont conduits à développer des appartenances plus larges et à diversifier la palette de leurs sources d'identification en fonction des différents groupes qu'ils ont rencontrés. La proximité relationnelle vécue à l'endroit des minoritaires et des majoritaires, dans le contexte scolaire principalement, leur a permis de réduire l'écart catégoriel perçu entre les groupes. Lorsque des liens d'amitié sont créés, les individus se sentent proches les uns des autres et, ensemble, ils arrivent à atteindre une reconnaissance mutuelle plus importante. Lorsqu'au contraire la frontière est saillante et étanche, la distance entretenue entre les groupes contribue au maintien de la frontière ainsi qu'à la production de stéréotypes. Nos données d'entrevue nous montrent par ailleurs que le rapprochement interculturel peut permettre de mieux résister aux préjugés et de relativiser les différences culturelles. Selon Clanet (1990), la rencontre interculturelle n'est pas le simple fait des cultures qui coexistent dans un même contexte géographique. En effet, il ne suffit pas que les individus de différents groupes ethnoculturels partagent un espace donné pour qu'il y ait une rencontre interculturelle significative. Ainsi, comme on a pu l'observer avec les interviewés du « profil B », c'est dans un processus d'interrelation, de coopération et de réciprocité que nos jeunes ont développé une plus grande appréciation des différences entre les groupes. Opérationnalisées dans un cadre et un climat propice au contact (le cadre scolaire), les relations intergroupes vécues par nos jeunes du « profil B », par la fréquence, la durée et la proximité des contacts, ont engendré des sentiments relationnels positifs et ont permis à nos jeunes de découvrir des similarités intergroupes qu'une distance sociale n'aurait peut-être pas permis de voir émerger (Allport, 1954). Nous avons également constaté à travers ce profil type que cette interrelation entre les groupes a permis à nos jeunes de s'approprier certains traits et caractéristiques culturelles propres au contexte hétérogène particulier dans lequel ils ont été socialisés. Ces éléments sont détectables à travers le langage ou au regard de certains intérêts, pratique et loisirs. La rencontre

interculturelle favorise alors un processus menant à des transformations identitaires. Lors de la rencontre interculturelle, ce sont les individus porteurs de culture qui se rencontrent. Chacun peut alors, au cours des interactions, s'approprier certains traits, références, symboles à sa façon et selon sa trajectoire personnelle (Lipianski, 1989; Cohen-Émerique, 2000). C'est de cette manière que l'individu acquiert et façonne les différentes facettes de son identité culturelle et que celle-ci se voit dynamisée lors des rencontres interculturelles.

Rappelons par ailleurs que, dans notre corpus, le « profil A » s'est révélé être le profil dominant du fait du contexte relationnel et résidentiel dans lequel a été socialisée la majorité de nos répondants. Cependant, la structure identitaire de certains de nos participants n'est pas tout à fait en adéquation avec les portraits types se rapportant à nos profils A et B. À titre illustratif, une de nos participantes qui a été socialisée dans des milieux relativement homogènes et dont le cercle amical est, par choix, principalement composé de personnes haïtiennes, a révélé considérer aujourd'hui que son cercle n'était pas suffisamment diversifié et que, même si elle a longtemps privilégié les relations avec des personnes du même groupe, elle fait en sorte dorénavant d'intégrer davantage des personnes du groupe majoritaire à son réseau amical. L'un de nos participants, qui lui a principalement fréquenté dans son jeune âge des contextes hétérogènes et entretenu des relations avec des personnes du groupe majoritaire à l'école et dans son cercle amical, a démontré lors son entrée à l'âge adulte des comportements en faveur de l'endogroupe et une prise de distance envers le groupe majoritaire du fait de la nature de ses activités orientées vers la communauté haïtienne et de son engagement dans des réseaux communautaires ethnospcifiques. Ces participants ont donné à voir le caractère mouvant et dynamique des identités en nous exprimant à quel point leur identification et leur sentiment d'appartenance ont été amenés à évoluer et/ou à s'intensifier à différents moments de leur parcours de vie, selon les différents contextes qu'ils ont connus et les différents rôles sociaux qu'ils ont été amenés à jouer. Ces articulations identitaires témoignent de la dynamique évolutive

des identités et également du fait que les acteurs sociaux sont libres de mettre en œuvre des stratégies qui leur permettent de s'adapter et de se positionner de façon cohérente, selon les différents univers culturels qu'ils rencontrent. Face à la multiplicité des expériences vécues et des différents rôles intériorisés par les acteurs, ces derniers s'organisent de manière à maintenir une cohérence et un équilibre entre leur univers interne et externe. L'individu est acteur dans les négociations identitaires et il choisit ses réponses face aux attentes normatives et aux modèles culturels que propose chacun de ses groupes d'appartenances. Dans cette optique, nos participants usent de stratégies « par cohérence complexe » (Camilleri, 2003) qui leur permet de ne pas se limiter à des formations culturelles et identitaires figées et totalisantes, mais à naviguer entre différents univers culturels. Les différents contextes sociaux fournissent à ces jeunes des références multidimensionnelles essentielles pour leur construction de soi.

Pour conclure cette section, notons que, dans la majorité des cas, les identités ethnoculturelles ne s'érigent pas mécaniquement contre d'autres groupes. En outre, comme on le verra plus en profondeur dans la section 7.2, les procédés de catégorisation sociale et les biais de favoritisme endogroupe mobilisés par certains de nos participants n'impliquent pas forcément des identités mutuellement exclusives. Bien que les dynamiques relevées et les profils types établis nous permettent de saisir certaines tendances, les résultats sont à considérer avec une certaine prudence. Nous ne pouvons pas essentialiser les phénomènes des rencontres intergroupes, car la réalité sociale est beaucoup plus complexe et est marquée par des phénomènes d'appartenance croisée, c'est-à-dire par des individus qui appartiennent à plusieurs catégories en même temps, comme c'est le cas chez certains de nos participants. Ceux-ci se reconnaissent comme appartenant à l'exogroupe à certains égards, mais également à l'endogroupe sous d'autres rapports.

7.2. Les négociations identitaires

Dans cette seconde partie, nous discuterons des résultats relatifs à la deuxième question qui a guidé notre travail : « Comment les jeunes adultes montréalais d'origine haïtienne de seconde génération négocient-ils leur rapport à l'ethnicité et à la majorité dans un milieu pluriculturel qui, comme Montréal, proposent différents référents identitaires? ».

Nos entrevues nous ont permis d'entrevoir la complexité du processus de construction identitaire de nos participants, qui comprend des allégeances culturelles multiples et variées. Certains auteurs, par exemple Denise Helly (2000), considèrent que la politique multiculturaliste canadienne encourage les identités hybrides qui s'agencent par un trait d'union. Sans surprise, il est logique que les identités hybrides prévalent dans une société mondialisée et pluriculturelle comme Montréal qui connaît des flux migratoires importants. Les entrecroisements culturels donnent lieu à un espace de négociation d'hybridité. Cette réalité nous paraît d'autant plus inévitable pour les Québécois dont les parents sont de la première génération d'immigration, puisque, pour eux, les foyers de références culturelles sont multipliés et proviennent au moins d'un cadre double. L'hybridité va alors de soi pour ces jeunes, qui, dans leurs discours, rejettent majoritairement les conceptions essentialisantes et totalisantes de leur identité (Potvin, Eid et Venel, 2007), une tendance largement tributaire de la mondialisation et des flux migratoires.

Dans le cadre de notre travail, aucun de nos participants n'a affiché une allégeance univoque en faveur d'une seule culture. Tous ont évoqué utiliser différents codes et éléments culturels empruntés à un minimum de deux cultures, soit la culture haïtienne et la culture québécoise, chacun à des degrés différents et selon des combinaisons variables. Dans la mesure où les cultures auxquelles se sentent appartenir nos participants proposent une multiplicité de référents identitaires, les individus

s'autodéterminent en évaluant et en sélectionnant les éléments proposés, et ce, en accord avec leurs aspirations et leur individualité. Au sein de notre corpus, il ne semble pas exister de cas de figure extrêmes, mais plutôt des configurations multiples dans la manière de faire coexister les deux cultures et leurs sentiments d'attachement à ces dernières. Soulignons néanmoins que nos données nous ont permis d'entrevoir une intensité émotionnelle particulièrement forte envers la culture haïtienne. Les jeunes adultes de seconde génération, surtout ceux du « profil A », ont indiqué que s'identifier à leur héritage haïtien ou à leur culture haïtienne était une source de fierté et constituait une partie déterminante d'eux-mêmes. Cette forte identification à l'endogroupe n'aliène cependant pas le sentiment d'appartenance à la culture québécoise, mais une distinction entre ces deux cultures a été faite par la grande majorité de nos participants. Cette différence se situe au niveau de l'affection qu'ils portent davantage à l'une et l'autre de ces deux cultures.

Pour nos jeunes qui se reconnaissent une identité nationale d'origine haïtienne, les liens qu'ils entretiennent avec la culture haïtienne ne sont pas simplement d'ordre symbolique, ils sont vraisemblablement ancrés dans des pratiques concrètes et soutenues. En effet, différents éléments tels que l'éducation, les codes langagiers, le style culinaire, la musique, le mode de vie, les réseaux, les valeurs et l'importance de la famille les amènent à s'auto-identifier comme haïtiens. De plus, la qualité des relations sociales qu'entretiennent nos participants avec les membres de leur groupe (famille et amis) apparaît également comme un élément important qui encourage un fort sentiment d'appartenance à la culture et à l'identité haïtienne. Par ailleurs, certains chercheurs ont souligné l'importance des liens affectifs entre l'individu et les autres membres du groupe culturel pour que se développe un sentiment d'appartenance à ce dernier (Chao et al., 2015). Des études en psychologie sociale évoquent l'importance des facteurs socioémotionnels dans la cohésion et le sentiment d'appartenance au groupe (Fisher, 2020). Plusieurs conditions sont essentielles pour accentuer le sentiment d'appartenance chez les individus, soit des interactions sociales de qualité,

une reconnaissance des pairs, ainsi qu'un contexte facilitant le développement de ce sentiment. En effet, l'expression de la reconnaissance par les pairs s'est révélée centrale au processus d'identification ethnoculturelle des personnes interviewées. Conformément à l'idée selon laquelle les individus veulent acquérir ou maintenir une identité sociale positive (Tajfel, 1982), nous avons constaté que plusieurs facteurs peuvent favoriser les processus d'identification culturelle et sociale, comme le sentiment que l'identité revendiquée est acceptée et reconnue. Leur reconnaissance en tant que membre de l'endogroupe leur renvoie une image positive de leur identité culturelle (Renault, 2016), ce qui participe à renforcer leur sentiment d'appartenance à la communauté haïtienne.

En revanche, s'identifier en tant que Québécois est parfois une tâche plus ardue. De manière générale, les conditions susmentionnées préalablement ne semblent pas être remplies s'agissant du rapport de nos participants à la communauté nationale québécoise, qu'ils tendent à définir sur une base ethnique réduite à la majorité d'origine canadienne-française, dans laquelle ni ils ne se reconnaissent ni ils ne se sentent reconnus. En effet, l'identité québécoise, contrairement à l'identité haïtienne, leur fait souvent subir un déficit de reconnaissance. Une proportion importante de notre échantillon, composée majoritairement (mais pas exclusivement) de jeunes du « profil A », considère ne pas pouvoir pleinement se dire Québécois parce qu'ils se sentent bien souvent étiquetés en fonction de leur phénotype non blanc.

De manière générale nos participants se sentent plus acceptés et reconnus au sein de la culture haïtienne, car, par comparaison, l'identité québécoise est définie par le groupe majoritaire de façon trop rigide à leurs yeux. Ils estiment ne pas entretenir de liens forts avec les membres du groupe majoritaire, qui, pour eux, constituent les gardiens de l'accès à l'identité québécoise légitime. Cette distance symbolique les priverait donc de l'expression d'une reconnaissance de la part de leurs pairs québécois majoritaires. Certains vont également jusqu'à constater que les médias et la trame narrative, dans le

milieu scolaire, tendent à ne pas les inclure positivement, et donc les privent de cette reconnaissance identitaire.

Les Québécois majoritaires détiennent un certain pouvoir symbolique pour faire reconnaître comme fondées et légitimes leurs schèmes de représentation de l'identité québécoise historiquement construite (Cuche, 2010). Cette image homogénéisante de l'identité québécoise, inspirée d'un répertoire de perceptions réduites à certains traits saillants, va limiter le champ des possibles des personnes racisées qui cherchent à trouver leur place dans le récit identitaire dominant. L'ensemble des définitions identitaires sont alors soumises à un système de classement et de catégorisation qui fixe les positions respectives de chaque groupe. C'est dans ce système alimenté par des rapports de domination aux assises économiques, politiques et symboliques, que la différence du groupe minoritaire est marquée et altérée. Par conséquent, les choix identitaires des groupes racisés sont influencés par des frontières symboliques qui se construisent à travers un rapport de pouvoir asymétrique entre majoritaire et minoritaires. De ce fait, nos jeunes du « profil A » se sentent contraints par une structure de pouvoir racisé qui limite leurs choix identitaires et ne leur permet pas, par conséquent, d'affirmer pleinement une identité québécoise (Waters 1990; Song 2003; Waters 2001).

Micheline Labelle (2001) observait déjà cette tendance dans ses travaux. Elle constatait que les jeunes racisés de la deuxième génération rencontrent des défis identitaires de taille. La volonté des politiques québécoises d'encourager l'appartenance des citoyens de toutes origines à la communauté politique en faisant la promotion du pluralisme culturel, des valeurs égalitaires, justes et démocratiques à travers des politiques multiculturelles et inclusives se heurtent au nationalisme identitaire de certains Québécois francophones.

À la lumière des données analysées, nous avons alors pu observer une certaine appréhension du racisme qui pesait sur quelques-uns de nos participants à travers leur parcours scolaire et socioprofessionnel. Dans un contexte de menaces perçues, de persécution, de discrimination et d'exclusion, l'identité ethnique peut s'intensifier (Rumbaut, 2008). Par ailleurs, en accord avec quelques travaux sur les secondes générations à Montréal (Eid 2007, Potvin 1997, 2007, Meintel 1993, 2002; Meintel et Kahn 2005; Labelle 2001; Lafortune et Kanouté 2007), chez nos participants qui ont vécu des situations discriminantes, l'expérience du racisme a contribué à susciter chez eux l'émergence d'identités réactives liées à l'endogroupe et à développer un biais défavorable envers l'exogroupe. On observe alors un « épaissement » de l'identité haïtienne chez certains jeunes en réponse à un racisme perçu, subi ou appréhendé (Portes et Rumbaut, 2001). Ayant expérimenté des situations de racisme, certains de nos jeunes, formant une minorité, entretiennent désormais une certaine méfiance envers les Québécois majoritaires et développent un certain type de repli sur le groupe d'origine et sur les groupes issus de l'immigration.

Toutefois, de manière générale, qu'il s'agisse du « profil A » ou du « profil B », l'attachement au groupe d'origine, qui est particulièrement présent dans le discours de nos jeunes, n'est pas uniquement la conséquence d'un racisme vécu ou appréhendé. Plusieurs de nos participants reconnaissent s'identifier particulièrement aux personnes issues de l'immigration, aux noirs ou aux Haïtiens, parce qu'ils affectionnent ces communautés culturelles avec lesquelles ils ont grandi. Dans ces cas-là, leurs identités ne se construisent pas uniquement à travers des rapports de domination, mais également par la valorisation de plusieurs éléments culturels du groupe qui sont mobilisés de manière à créer et renforcer leur identité haïtienne. Il semble donc que l'appartenance au groupe ethnique ainsi que la valeur de l'identité sociale ne se construisent pas simplement selon une modalité « nous » / « eux », mais aussi en fonction de la relation que les membres d'un groupe social donné ont entre eux et par rapport aux valeurs internes du groupe. La face interne n'est alors pas entièrement inféodée à la face

externe, puisque les membres du groupe minorisé s'appuient sur des référents culturels et des symboles de la culture d'origine pour construire leur identité (Juteau, 2015). Toutefois, nos données montrent aussi, comme Juteau l'a théorisé, que le « Nous » ethnique se construit dans un rapport dialogique, et souvent par contraste, avec le groupe majoritaire.

Par ailleurs, au sein de notre échantillon, la distance perçue entre les groupes minoritaires et majoritaires fait en sorte que ces jeunes vont tendre à adopter une identité composée, en conjuguant leur identité civique québécoise ou canadienne avec une identité minorisée transnationale (Labelle, 2001). Malgré des difficultés à dépasser une vision ethnicisée (canadienne-française) et racialisée (blanche) de l'identité québécoise, on constate chez nos répondants une volonté d'appartenance à la société québécoise qui se situe en tension avec un favoritisme communautaire. En effet, le seul fait d'avoir été socialisé au Québec amène la majorité des participants, y compris ceux du « profil A », à reconnaître au sein de leur identité l'apport de la culture québécoise tant dans leur vision du monde que dans leur rapport au monde. Il s'agit alors pour eux d'une évidence difficile à contester. En général, ils revendiquent leur « québécoisité » en opérant une distinction nette par rapport à certains éléments de la culture haïtienne, tels que véhiculés par leurs parents. Certaines façons de faire de ces derniers sont jugées plus conservatrices et archaïques et s'harmonisent difficilement avec la réalité des jeunes Québécois. De ce fait, l'expression d'une identité hybride prévaut chez nos répondants et plusieurs pratiques qui caractérisent cette hybridité leur servent d'outils efficaces pour s'engager avec de multiples groupes et trouver un terrain d'entente pour transcender les frontières et négocier des formes d'inclusion et d'appartenance bricolées (Bolland, 2020).

D'autre part, nos répondants convoquent souvent une identité montréalaise afin d'exprimer avec fierté une identité dans laquelle ils se sentent inclus et qui témoigne de leur hybridité culturelle et identitaire. En effet, l'espace montréalais, qui se veut un

espace inclusif, cosmopolite et pluriculturel, représente un univers socioculturel qui pour eux témoigne bien de la complexité de leur identité. D'après les propos tenus par la majorité de nos participants, se réclamer d'une identité montréalaise, c'est reconnaître que l'on vit dans un milieu au sein duquel les identités linguistiques et culturelles s'entrelacent et se combinent. Faisant référence à leur sentiment d'appartenance à la mosaïque montréalaise, les participants ont indiqué clairement ne pas appartenir à une seule communauté, mais à plusieurs en même temps. En effet, ils considèrent qu'ils revêtent plusieurs étiquettes variant selon les situations et les contextes d'interaction d'une part, et que la pluralité de leurs identités se chevauche souvent d'autre part.

La grande majorité de nos participants parle au minimum trois langues, soit le français, l'anglais et le créole. L'utilisation de ces langues dépend des contextes d'interaction dans lesquels ils sont insérés. Cette faculté langagière leur permet de se connecter et de naviguer entre une variété de groupes et démontre leur habileté à modeler leur identité en tenant compte des particularités propres à chaque contexte et situation. Les frontières linguistiques et culturelles sont constamment traversées grâce à ce type de bricolage. On observe alors un « brouillage » des frontières et des marqueurs identitaires (Lamarre, 2007). Non seulement parler de brouillage de frontières rejoint l'idée selon laquelle l'identité est non figée et singulière, mais la façon dont ces jeunes se représentent leur rapport à l'identité indique qu'ils considèrent vivre dans plus d'un monde à la fois (Gérin-Lajoie, 2011). Cette notion de brouillage des frontières évoque également l'idée d'une atténuation des clivages entre les groupes sociaux, car, dans cette logique, les différences culturelles apparaissent de manière moins nette et tranchée.

Bien que ce qui fonde le sentiment d'appartenance des participants aux personnes « issues de l'immigration, aux noirs ou aux Haïtiens » tienne surtout aux affinités culturelles constituées lors de la socialisation primaire et secondaire, il semble par

ailleurs que la catégorie « Québécois » tende à avoir chez ces jeunes une résonance identitaire assez faible, voire nulle dans certains cas, une tendance indissociable du fait que le pouvoir d'être reconnu comme membre à part entière de la communauté nationale s'inscrit dans un contexte de domination, et n'est donc pas distribué également entre le groupe majoritaire et les groupes minoritaires (Waters, 1990).

CONCLUSION

Cette recherche avait pour objectif de comprendre le processus de négociation identitaire des jeunes de seconde génération en contexte de pluriculturalité. Elle visait plus particulièrement à comprendre (1) l'influence des différents contextes d'interaction sociale sur le processus d'identification ethnoculturel des jeunes Montréalais d'origine haïtienne de seconde génération, et (2) comment ces derniers négocient leur rapport à l'ethnicité et à la majorité dans un milieu pluriculturel qui, comme Montréal, proposent différents référents identitaires. Pour y parvenir, cette recherche s'est répartie en sept chapitres, permettant chacun à sa manière d'approfondir l'analyse à la lumière de nos objectifs.

Notre problématique nous a permis d'exposer et de situer l'objet de notre recherche portant sur les secondes générations d'origine haïtienne. Nous avons réalisé par la suite une revue de la littérature sur les théories de l'identité et leur évolution en lien avec la réalité des jeunes issus de l'immigration ainsi que l'influence des différents contextes d'interaction sur l'identité de ces jeunes. Les différentes recherches recensées nous renseignent, entre autres, sur la manière dont les jeunes haïtiens de seconde génération à Montréal construisent leur identification ethnoculturelle sur la base d'un rapport entre majoritaires et minoritaires. Nous avons soutenu qu'une lecture qui mettait l'accent sur le poids de la racisation sur la formation d'identités de type réactif constituait une grille de lecture, importante certes, mais partielle, parce qu'elle ne permet pas de saisir pleinement la réalité complexe des jeunes de seconde génération à Montréal. C'est la raison pour laquelle nous voulions explorer les négociations identitaires de nos participants à partir d'une approche plus large, qui prendrait en compte l'influence des différents contextes d'interaction que rencontrent ces jeunes. C'est ainsi qu'à travers une démarche constructiviste et interactionniste, nous avons adhéré à l'idée selon laquelle les identités se négociaient dans un rapport à l'autre et en relation avec des environnements sociaux particuliers.

Le survol des connaissances théoriques sur la notion d'identité nous a permis de considérer celle-ci non seulement dans une perspective dynamique, mais aussi de tenir compte de l'influence des différents contextes et variables pouvant moduler sa construction. De ce fait, il était opportun de considérer l'individu comme un acteur ayant une conscience de sa position et possédant une certaine capacité d'action sur ses choix identitaires, qui prennent forme à travers des relations dialogiques toujours renouvelées avec différents publics. De plus, afin d'appréhender l'expérience de nos jeunes sous l'angle des relations interculturelles, nous avons jugé pertinent d'appréhender l'ethnicité en tant que produit des relations sociales afin de considérer, dans notre analyse, le rôle des frontières et l'influence des groupes d'appartenances et des rapports de pouvoir dans la construction identitaire des jeunes racisés. Enfin, le recours au concept de stratégie identitaire s'est avéré heuristique, car il permettait de saisir le caractère hybride et contextuel de l'identité ethnoculturelle des Haïtiens de seconde génération. Considérant que nos participants appartiennent à au moins deux codes culturels différents, nous voulions explorer de quelle manière ceux-ci négociaient leur identité à travers l'accès à une multiplicité de référents culturels. Le concept de stratégies identitaires nous permettait ainsi d'accéder à une compréhension du sens que ces jeunes de deuxième génération accordent à chacune de leurs appartenances culturelles.

Les résultats de cette recherche auront permis de comprendre que les modes d'identification des jeunes de deuxième génération d'origine haïtienne à Montréal étaient complexes et que leur sentiment d'appartenance envers des groupes socioculturels était influencé par les réseaux qu'ils côtoyaient, mais également par les expériences vécues lors des relations intragroupes et intergroupes.

Pour rappel, deux modes de formation de l'identité ethnique sont suggérés par les théories classiques de l'assimilation. D'une part, certains auteurs constatent que parfois la formation de l'ethnicité peut être réactive, résultant alors de situations subies,

perçues ou appréhendées, de discrimination ou d'exclusion, ce qui pourrait expliquer l'exacerbation plutôt que l'érosion de l'ethnicité au fil du temps (Rumbaut 2005, 2008; Portes et Rumbaut, 2001; Massey et Sánchez 2010). D'autre part, en s'appuyant sur l'exemple des descendants d'immigrants blancs européens, certains auteurs postulent que l'identité ethnique serait amenée à se transformer à travers un processus d'incorporation ayant pour effet d'affaiblir les appartenances ethniques qui, au fil du temps, ne deviendraient qu'une option facultative mobilisée ponctuellement par les individus (Alba 1990; Gans 1979; Waters 1990). Nos résultats suggèrent quant à eux que la plupart des jeunes adultes de cette étude ont développé des identités qui tombent quelque part entre ces deux pôles. Par exemple, seule une poignée de nos participants semble avoir développé une identité ethnique de type réactif façonnée par une conscience permanente de la discrimination, de stéréotypes négatifs et d'un contexte sociopolitique hostile. Une proportion beaucoup plus importante de nos participants s'identifie fortement aux origines nationales de leurs parents parce qu'ils entretiennent des liens forts et positifs à l'égard des pratiques familiales et culturelles liées à leurs origines ethniques. Ces jeunes s'identifient majoritairement, selon des combinaisons variables, à la fois à leurs origines nationales et à leur identité tantôt montréalaise, québécoise ou canadienne. Ces participants maintiennent de forts attachements culturels dans un contexte social qu'ils perçoivent comme accueillant envers la diversité et la pluralité ethnoculturelle.

Par ailleurs, nous constatons que ceux parmi nos participants qui ont été confrontés à des contextes plus hostiles et ont vécu des situations discriminantes sont aussi plus susceptibles d'avoir développé une identité ethnique forte, d'avoir des liens ethniques étroits avec leur communauté d'origine et de maintenir des pratiques culturelles associées à leur origine ethnoculturelle. Cela ne veut cependant pas dire que le maintien d'une forte identité culturelle haïtienne les empêche d'adopter des modèles de comportement de la société québécoise. Au contraire, la plupart des participants ont

également déclaré que leur mode de vie au quotidien et les comportements qu'ils adoptent sont largement teintés par la culture québécoise.

Cette recherche nous aura aussi permis d'explorer comment les constructions identitaires individuelles sont ancrées dans des contextes d'interactions sociales particuliers (Elder, Johnson et Crosnoe, 2003). Certains contextes d'interaction possèdent une plus grande influence sur l'auto-identification des participants, soit la famille, le cercle amical et le contexte scolaire. Deux profils sont ressortis de nos analyses sous ce rapport : pour le premier profil type, « profil A », la socialisation dans des contextes socioculturels caractérisés par une prédominance de la communauté d'origine et de communautés minoritaires débouche en général sur une plus grande identification à l'endogroupe et sur une tendance à la « transnationalité » et à la « transethnicité ». Les jeunes de ce premier profil, pour qui le critère ethnique structure leur définition identitaire, font preuve d'un favoritisme endogroupe qu'ils justifient par le fait que les relations entre personnes du même groupe culturel facilitent pour eux les relations sociales. Par un procédé d'étiquetage et de catégorisation qui déterminent leur légitimité au sein du groupe, ces jeunes effectuent un va-et-vient entre l'identité pour soi et l'identité pour autrui dans le cadre de leurs « négociations » identitaires. L'identité ethnique se forme chez ces participants à partir de la prise de conscience de leur appartenance culturelle collectivement partagée et du fait d'être membre d'une communauté culturelle distincte (Tajfel et Turner 1979, 1986). De l'identification au groupe émane un sentiment d'appartenance qui s'intensifie par des rencontres intragroupes. De plus, nos résultats nous ont montré que la reconnaissance et la validation de l'identité revendiquée possédaient un poids conséquent sur la manière dont ces jeunes de deuxième génération se définissaient et s'identifiaient.

En ce qui concerne notre deuxième profil type, « profil B », nous constatons une plus grande perméabilité des frontières intergroupes ainsi qu'une plus grande appréciation et compréhension des différences ethnoculturelles. Cette porosité des frontières est

principalement due à une proximité relationnelle entretenue avec une population culturellement diversifiée ne se restreignant pas aux seuls membres des groupes minoritaires.

Nous reconnaissons par ailleurs que cette étude est exploratoire et devrait servir de point de départ afin d'approfondir le sujet. Dans l'ensemble, cette étude suggère que les formations identitaires parmi la deuxième génération sont complexes et variées. Les données que notre recherche nous a permis de récolter, de l'enfance à l'entrée de l'âge adulte, ont fait ressortir le caractère mouvant et malléable des identités ethniques au gré des parcours de vie des individus. Pour certains, leur identité culturelle a beaucoup varié au cours de leur vie et certains éléments de leur identité sont devenus plus saillants ou, à l'inverse, se sont atténués dès l'entrée à l'âge adulte en fonction des différents contextes sociaux dans lesquels ils ont évolué. Les recherches futures devraient explorer davantage la manière dont les identités ethnoculturelles se transforment selon les périodes de vie et les contextes sociaux rencontrés. Nous avons pu constater que les identités ethniques des deuxièmes générations peuvent évoluer de l'adolescence à l'âge adulte, mais nous savons encore peu de choses sur la façon dont l'ethnicité et les identités changent à mesure que les adultes vieillissent. À notre connaissance, peu d'études à ce jour ont examiné, à travers une perspective longitudinale, le changement d'identité ethnique au fur et à mesure que les enfants d'immigrants passent de l'adolescence à la mi-vingtaine, puis à la fin trentaine, etc. L'adolescence est certes une étape cruciale de la vie durant laquelle les identités se développent (Erikson, 1968), et l'identité ethnique est censée se stabiliser quelque peu au début de l'âge adulte (Phinney, 1993). Toutefois, l'identité individuelle continue d'évoluer tout au long de la vie. En outre, parce que les expériences de vie façonnent l'identité par transitions (Elder, Johnson et Crosnoe 2003), la manière dont se définissent les individus, ainsi que la signification et l'importance qu'ils attachent à leur identification ethnique, devrait être appréhendée aux différents stades de la vie. Il serait donc intéressant de procéder à une étude longitudinale qui, à partir de méthodes à la fois qualitatives et quantitatives,

porterait sur une durée de vie plus étendue afin de saisir pleinement l'évolution de l'identité culturelle des jeunes de deuxième génération selon les différentes périodes de leur vie, et ce, toujours en lien avec les contextes sociaux rencontrés.

Pour conclure, cette recherche s'ajoute aux écrits de la littérature scientifique qui traitent des identités des secondes générations au sein du contexte cosmopolite montréalais. À la lumière de ce qui précède, nous pensons que la présente étude comporte une certaine pertinence autant scientifique que sociale et nous espérons qu'elle permettra d'enrichir les connaissances sur la réalité riche et complexe des jeunes issus de l'immigration.

APPENDICE A

ANNONCE PUBLIÉE SUR FACEBOOK

Bonjour à tous,

Je m'appelle Martine Solimon, je suis actuellement étudiante à l'université du Québec à Montréal et dans le cadre de ma maîtrise en sociologie j'entreprends une recherche sur les jeunes adultes issus de l'immigration haïtienne.

Je suis à la recherche d'hommes et de femmes d'origines haïtiennes, qui ont plus ou moins entre 25 et 35 ans et qui sont né-e-s dans la région du Grand Montréal ou y ont migré avant l'âge de 5 ans. Si ce profil vous correspond, j'aimerais m'entretenir avec vous, pendant une heure environ, afin de comprendre un peu mieux comment dans la société montréalaise d'aujourd'hui, les jeunes adultes de seconde génération haïtienne vivent leur rapport à la culture haïtienne et à la culture québécoise et quelle est l'influence des différents contextes d'interaction sociale (ex. : famille, amis, collègues, etc.) sur leur processus d'identification ethnoculturel.

Si ce projet vous intéresse, communiquez avec moi afin que nous puissions nous entendre sur une date et une heure de rendez-vous qui vous conviendront. Je me tiens également disponible afin de vous fournir plus amples informations au sujet de ma recherche et de son déroulement.

N. B. Veuillez noter que dans les circonstances sanitaires présentes, la rencontre se fera par vidéoconférence ou appel téléphonique uniquement afin de préserver la sécurité de chacun.

Merci.

Courriel : Solimon.martine@courrier.uqam.ca

APPENDICE B

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT



FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT (Participant majeur)

IDENTIFICATION

Nom du projet : Les négociations identitaires des jeunes adultes de seconde génération d'origine haïtienne à Montréal

Étudiante-chercheuse responsable du projet : Martine Solimon

Programme d'études : Maitrise en Sociologie

Adresse courriel : Solimon.martine@courrier.uqam.ca

BUT GÉNÉRAL DU PROJET ET DIRECTION

Vous êtes invité.e à prendre part au présent projet visant à comprendre un peu mieux comment est-ce que dans la société montréalaise d'aujourd'hui, au sein de laquelle se vivent et se côtoient des cultures diverses et variées, les jeunes adultes de seconde génération haïtienne vivent leur rapport à la culture haïtienne et à la

culture québécoise et quelle est l'influence des différents contextes d'interaction sociale (ex. : famille, amis, collègues, etc.) sur leur processus d'identification ethnoculturel. Ce projet est réalisé dans le cadre d'un mémoire de maîtrise réalisé sous la direction de Paul Eid, professeur du département de sociologie, de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Il peut être joint par courriel à l'adresse suivante : eid.paul@uqam.ca.

PROCÉDURE(S) OU TÂCHES DEMANDÉES AU PARTICIPANT

Votre tâche consiste à participer à une entrevue individuelle au cours de laquelle nous échangerons sur votre propre expérience et parcours en lien avec le but général de la recherche qui a été présenté ci-dessus. Cette entrevue est enregistrée numériquement avec votre permission et prendra environ une soixantaine de minutes de votre temps. Étant donné le contexte sanitaire que nous vivons actuellement et afin de préserver la sécurité de chacun, celle-ci se déroulera exclusivement par vidéoconférence sur la plateforme de votre choix (ex. : Zoom, Facetime vidéo ou Whatsapp vidéo). Nous conviendrons de l'heure de l'entrevue selon vos disponibilités. Suite à cet échange, une transcription de notre entrevue sera effectuée sur support informatique. Notez que celle-ci ne permettra pas de vous identifier et donc que votre anonymat est garanti.

AVANTAGES ET RISQUES

Votre participation contribuera à faire avancer la recherche sur les jeunes issus de l'immigration. De plus, étant donné que cette recherche implique de fournir de l'information personnelle, il n'est pas impossible que certaines questions puissent créer de l'inconfort émotionnel. Dans l'objectif de minimiser ces risques, vous demeurez libre de ne pas répondre à une question que vous estimez embarrassante, de mettre fin à l'entrevue et de vous retirer en tout temps sans avoir à vous justifier. De surcroît, soyez assuré qu'il est de la responsabilité de la chercheuse de suspendre ou de mettre fin à l'entrevue si elle estime que votre bien-être est menacé.

ANONYMAT ET CONFIDENTIALITÉ

Il est entendu que les renseignements recueillis lors de l'entrevue sont confidentiels et que seuls, la responsable du projet et son directeur de recherche, auront accès à l'enregistrement et au contenu de sa transcription. Le matériel de recherche incluant, enregistrement numérique et transcription codés, ainsi que votre formulaire de consentement seront conservés séparément sous clé par

l'étudiante-chercheuse responsable du projet pour la durée totale du projet. Les données ainsi que les formulaires de consentement pourront être détruits 5 ans après le dépôt final du travail de recherche.

PARTICIPATION VOLONTAIRE

Votre participation à ce projet est volontaire. Cela signifie que vous acceptez de participer au projet sans aucune contrainte ou pression extérieure, et que par ailleurs vous êtes libre de mettre fin à votre participation en tout temps au cours de cette recherche. Dans ce cas, les renseignements vous concernant seront détruits. Votre accord à participer implique également que vous acceptez que le responsable du projet puisse utiliser aux fins de la présente recherche les renseignements recueillis à la condition qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement à moins d'un consentement explicite de votre part. Dans le cadre de publications tirées de cette recherche, vos propos pourront être cités de façon anonyme, c'est-à-dire en utilisant un pseudonyme, ce qui ne permettra à personne de vous identifier.

DES QUESTIONS SUR LE PROJET OU SUR VOS DROITS?

Vous pouvez contacter l'étudiante-chercheuse responsable du projet pour des questions additionnelles sur le projet à l'adresse courriel suivante : Solimon.martine@courrier.uqam.ca. Vous pouvez également discuter avec le directeur de recherche des conditions dans lesquelles se déroule votre participation et de vos droits en tant que participant de recherche.

Le projet auquel vous allez participer a été approuvé par le comité d'éthique de la recherche avec des êtres humains de la Faculté des sciences humaines de l'UQAM. Pour toute question ne pouvant être adressée au directeur de recherche ou à l'étudiante responsable, ou pour formuler une plainte ou des commentaires, vous pouvez contacter la coordinatrice du comité d'éthique de la recherche pour étudiants (CERPE1), Madame Julie Sergent, par courriel à cerpe.fsh@uqam.ca.

REMERCIEMENTS

Votre collaboration est importante à la réalisation de ce projet et nous tenons à vous en remercier.

SIGNATURES

Je reconnais avoir lu le présent formulaire de consentement et consens volontairement à participer à ce projet de recherche. Je reconnais aussi que la responsable du projet a répondu à mes questions de manière satisfaisante et que j'ai disposé suffisamment de temps pour réfléchir à ma décision de participer. Je comprends que mon identité et mes données seront anonymes et confidentielles et que ma participation à cette recherche est totalement volontaire et que je peux y mettre fin en tout temps, sans pénalité d'aucune forme ni justification à donner. Il me suffit d'en informer le responsable du projet.

Signature du participant, de
la participante.

Date

Nom (lettres moulées) et coordonnées :

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages, les risques du projet et avoir répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées.

Signature de l'étudiante-
chercheuse responsable du
projet

Date

Nom (lettres moulées) et coordonnées :

APPENDICE C

GRILLE D'ENTREVUE

Comment les jeunes adultes montréalais d'origine haïtienne de seconde génération négocient-ils leur rapport à l'ethnicité et à la majorité dans un milieu pluriculturel qui, comme Montréal, proposent différents référents identitaires?

Quelle est l'influence des différents contextes d'interaction sociale (ex. : famille, amis, collègue, etc.) sur le processus d'identification ethnoculturel des jeunes Montréalais d'origine haïtienne de seconde génération?

- INFORMATIONS SOCIODÉMOGRAPHIQUES

Date de naissance et lieu de naissance

Situation maritale du répondant

Niveau d'étude du répondant

Profession du répondant

Date d'arrivée des parents

Raison de la migration des parents

Catégorie d'immigration admise (travailleur qualifié, demandeur d'asile...) des parents

Situation maritale des parents

Niveau d'étude des parents

Profession des parents au pays d'origine et au Québec

Frères et sœurs

Si j'avais à vous poser la question « qui êtes-vous » que me répondriez-vous?

- LES RELATIONS SOCIALES

Dans quel quartier avez-vous grandi?

À quoi ressemblait la population du quartier ?

(Comment décririez-vous la composition ethnique du quartier ?)

Quelles écoles avez-vous fréquentées?

À quoi ressemblait la population des écoles fréquentées?

(Comment décririez-vous la composition culturelle des écoles ?)

Comment se passaient les relations avec vos pairs à l'école?

Comment étiez-vous perçu par vos pairs? vous sentiez-vous généralement bien accepté?

À l'école, avec qui était-il plus facile de lier des liens de qualité dans votre cas?
Pourquoi?

Avez-vous conservé ces liens jusqu'à présent?

Selon vous, est-ce que le quartier que vous fréquentiez a pu jouer un rôle sur la manière dont vous vous définissez culturellement? Si oui, de quelle manière?

Selon vous, est-ce que l'école que vous fréquentiez a pu jouer un rôle sur la manière dont vous vous définissez culturellement? Si oui, de quelle manière?

Aujourd'hui, de quelle origine sont les personnes avec qui vous êtes le plus en contact?
De quelle origine sont vos amis les plus proches?

Quelle influence possède votre cercle d'amis sur la manière dont vous vous identifiez et vous définissez culturellement?

Au travail, quelles sont les origines des personnes avec qui vous liez des liens plus naturellement? Avez-vous des liens fréquents avec ces personnes?

Quelle influence possède votre milieu de travail sur la manière dont vous vous identifiez et définissez culturellement?

Comment occupez-vous votre temps libre, en termes d'activités ou de sorties, ou lorsque vous voulez passer du temps de qualité (avec vos amis)?

Quels sont les lieux et les quartiers que vous fréquentez le plus pour réaliser ces activités ou sorties?

Avec qui êtes-vous plus porté à effectuer ces d'activités ou sorties? À quelle fréquence?

Avec lesquels de vos amis ou membres de votre famille passez-vous le plus de temps (collègue, amis d'enfance, frère, sœur, conjoint)?

Est-ce que l'origine a une grande incidence sur vos relations sociales? (Choix du partenaire, amitié...)

Comment vivez-vous les relations avec les Québécois du groupe majoritaire? Avec des personnes d'origines haïtiennes? Et avec des personnes d'autres groupes culturels?

Êtes-vous proche de votre famille?

Est-ce que les attentes familiales influencent le choix de vos amis ou de votre partenaire? Si oui, de quelle manière?

Quelle influence possède votre entourage familial sur la manière dont vous vous identifiez et vous définissez culturellement?

- LES STRATÉGIES IDENTITAIRES

Combien de langue parlez-vous? Dans quelle langue vous exprimez-vous le plus souvent à la maison, avec vos amis ou votre famille?

Quels valeurs ou principes vous tiennent en particulier à cœur (ex. : famille, autonomie, respect de l'autorité...)?

Dans quelle mesure considérez-vous vos valeurs comme plus haïtienne, plus québécoise ou autre? Pourquoi?

Pourriez-vous m'expliquer comment vous pensez avoir hérité ou développé ses valeurs?

Quelle est la culture ou quelles sont les cultures auxquels vous vous sentez appartenir ?

Quelle est la culture ou quelles sont les cultures auxquels vous vous identifiez?

Si vous aviez à décrire/qualifier la culture X mentionnée, comment le feriez-vous?

Si vous aviez à décrire/qualifier la culture Y mentionnée, comment le feriez-vous?

En quels points vous sentez-vous appartenir à la culture X mentionnée?

En quels points vous identifiez-vous à la culture X mentionnée?

En quels points vous sentez-vous appartenir de la culture Y mentionnée?

En quels points vous identifiez-vous à la culture Y mentionnée?

En quoi sentez-vous que vous ressemblez à vos amis, à vos connaissances ou aux membres de votre famille?

Quelle incidence ces ressemblances ont-elles sur votre quotidien?

Vous êtes-vous déjà senti victime de racisme ou de discrimination? Dans quelle circonstance?

En conclusion après m'avoir partagé tout cela, comment vous définiriez-vous culturellement?

BIBLIOGRAPHIE

Ackers, H.L. & Stalford, H.E. (2004). *A Community for children? Children, Citizenship and Internal Migration in the EU*, London: Ashgate.

Alba, R. (1990). *Ethnic Identity: The Transformation of White America*. Yale University Press.

Alba, R., Nee V. (2003). *Remaking the American mainstream. Assimilation and contemporary immigration*. University Press.

Allport, G. W. (1954). *Nature of Prejudice*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Amin, A., Poussin, M. et Martinez, F. (2008). Le rôle du sentiment d'exclusion et des perceptions de la société dans le processus d'identification chez les jeunes Français issus de l'immigration. *Les Cahiers internationaux de Psychologie sociale*, numéro 80(4), 27-38.

Angers, M. (1996). *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines*. Anjou (Québec): CEC.

Appiah, K. A. (2014). *Lines of Descent: W.E.B. du Bois and the Emergence of Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 147-152.

Baerveldt, C. & al., (2007). Ethnic Boundaries in High School Students' Networks in Flanders and the Netherlands, *International Sociology*, 22(6), 701-720.

Barth, F. (ed.), 1998 (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Long Grove: Waveland Press.

Berger, P. et Luckmann, T., (1996). *La construction sociale de la réalité*. (2^e ed.) Masson/Armand Colin, Paris.

Bernier, L. (1978). L'impact de la scolarisation postsecondaire sur les représentations sociales des jeunes Québécois. *Revue des sciences de l'éducation*, 4(1), 81–104.

Berry, J. et Sam, D. (1997). Acculturation and adaptation. Dans J. W., Berry, M. H. Segall et Ç. Kagitçibasi (dir.), *Handbook of cross-cultural psychology*. Boston: Allyn & Bacon, 3, 291-326.

Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.

Blin J.-F. (1997). *Représentation, pratiques et identités professionnelles*. Paris : L'Harmattan, Action et Savoir.

Boland, C. (2020). Hybrid identity and practices to negotiate belonging: Madrid's Muslim youth of migrant origin. *CMS* 8, 26.

Boudouda, N. E. (2013). *Les immigrés maghrébins à l'épreuve du vieillissement : Concept de soi et qualité de vie* (thèse de doctorat, Université de Lorraine, France).

Bourdieu, P. (1980). L'identité et la représentation. Dans: *Actes de la recherche en sciences sociales*. 35.

Bozon, M. et Héran, F. (2006). La formation du couple: Textes essentiels pour la sociologie de la famille. Paris: La Découverte.

Breton, R. (1994). Modalités d'appartenance aux francophonies minoritaires, *Sociologie et sociétés*, (26)1, 59-69.

Brooks, M. (2008). Imaginer le Canada, négocier l'appartenance. *Diversité canadienne*, 6(2), 84-87

Brunsma, D. L. (2006). Public Categories, Private Identities: Exploring Regional Differences in the Biracial Experience. *Social Science Research*, 35(3), 555–76

Camilleri, C. et Cohen-Emerique, M. (2003). Chocs des Cultures : concepts et enjeux pratiques de t'interculturel. Paris: L'Harmattan.

Camilleri, C. (1990). Identité et gestion de la disparité culturelle : Essai d'une typologie. Dans C. Camilleri et al. (dir.), *stratégie identitaire*, Paris, Presses universitaires de France.

Chao, A., Hsieh, T.C., Chazdon, R.L., Colwell, R.K. & Gotelli, N.J. (2015). Unveiling the species-rank abundance distribution by generalizing the Good-Turing sample coverage theory, *Ecology* 96(5), 1189-12m01.

Clanet, C. (1990). L'interculturel. Introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

Cohen-Emerique, M. (2000). L'approche interculturelle auprès des migrants. Dans G. Legault (dir.), *L'intervention interculturelle*. Boucherville : Gaëtan Morin, 161-184.

Cuche, D. (2010). VI. Culture et identité. Dans : Denys Cuche éd., *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris: La Découverte. 97-114.

Déjean, P. (1978). *Les Haïtiens au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Québec.

Devereux G. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion.

De Villers, J. (2005). Entre injonctions contradictoires et bricolages identitaires : quelles identifications pour les descendants d'immigrés marocains en Belgique? *Lien social et politique*, (55), 15-27.

Dubar, C. (2010). *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*, 4e éd., Paris, Armand Colin.

Duong, L. et Kanouté, F. (2007). Les interactions sociales de l'élève immigrant à Montréal. *Revue de l'Université de Moncton*, 38(2), 73–105

Eid, P. (2007). *Being Arab Ethnic and Religious Identity Building among the Second Generation*. McGill-Queen's University Press, Montreal

Eid P. et Venel N. (dir.), *La 2e génération issue de l'immigration: une comparaison France-Québec*. Outremont, Athéna, 137-170.

Elder, G. H., Johnson, M. K., & Crosnoe R. (2003). The Emergence and Development of Life Course Theory. In *Handbook of the Life Course*, edited by Jeylan T. Mortimer and Michael J. Shanahan. New York: Kluwer

Ellemers, N., Paulien K. et Jaap W. O. (1999). Self-categorisation, Commitment to the Group and Group Self-Esteem as Related but Distinct Aspects of Social Identity. *European Journal of Social Psychology*, 29(2-3). 371-389.

Erikson, E. (1968). *Identity: Youth and crisis*. New York: W. W. Norton & Company.

Feldman N.S., & Ruble, D.N. (1981). Social Comparison Strategies: Dimensions Offered and Options Taken , *Personality and Social Psychology Bulletin*, 7, 1, 11-16.

Fischer, G. (2020). Chapitre 7. L'identité sociale. Dans : G. Fischer, *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*. Paris: Dunod. 237-266

Fong, E. & Wilkes, R. (2003). Racial and Ethnic Residential Patterns in Canada. *Sociological Forum*. 18, 577-602.

Fréchette, L., Desmarais, D., Assogba, Y. et Paré, J.-L. (2004). L'intégration des jeunes de la ville : une dynamique de repérage spatial et social. In LeBlanc, P. et Molgat, M. (dir.). *La migration des jeunes. Aux frontières de l'espace et du temps*. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.

Gabriel, M. (2006). Youth migration and social advancement: How young people manage emerging differences between themselves and their hometown. *Journal of Youth Studies*. 9(1). 33-46.

Gans, H. (1979). Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. *Ethnic and Racial Studies* 2(1).

Gauthier, B. (1996). *Recherche sociale, de la problématique à la collecte de données*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Gérin-Lajoie, D. (2011). *Youth, Language and Identity: Portraits of Students from English Language High Schools in the Montreal Area*. Toronto Canadian Scholars' Press.

Ghellab, G. Scarfò. (2015). L'auto-socio-analyse du sociologue ou les conditions pour garantir la rigueur scientifique de la sociologie, *SociologieS*. Récupéré de <http://journals.openedition.org/sociologies/5145>

Giddens A., 1987 (1984). *La Constitution de la société*, Paris, PUF.

Glazer, N. & Moynihan, D. (1963). *Beyond the melting pot The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York city*. Cambridge MIT Press.

Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne, tome 1 : La présentation de soi*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Gordon Milton M. (1964). *Assimilation in American life: the role of race, religion, and national origins*. New York, Oxford University Press.

Grafmeyer, Y. (1999). La coexistence en milieu urbain: échanges, conflits, transaction, *Recherches sociologiques*, 1(30), 157-176.

Grandjean, P. (2009). *Construction identitaire et espace*. Paris, France : L'Harmattan.

Guimond, S. (2010). *Psychologie sociale : perspective multiculturelle*. Wavre, Belgique: Mardaga.

Harris, J. R. (1995). Where is the child's environment? a group socialization theory of development. *Psychological review*, 102, 458-489.

Harris, D. (1995). Exploring the Determinants of Adult Black Identity: Context and Process. *Social Forces*, 74, 227-241

Helly, D. (2000). Le multiculturalisme canadien, *Cahiers de l'Urmis*, 6. Récupéré de <http://journals.openedition.org/urmis/320>

Icart, L. (2006). Haïti-en-Québec : notes pour une histoire. *Ethnologies*, 28 (1),45–79.

Juteau, D. (2015). L'ethnicité et ses frontières. Deuxième édition revue et mise à jour. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

Kaës, R. dir. (1998). Différence culturelle et souffrances de l'identité. Paris Dunod.

Kanouté, F. (1999). Les statuts sociométriques et les profils d'acculturation d'élèves d'origine immigrante à Montréal. Montréal : Université de Montréal, Faculté des sciences de l'éducation. Thèse de doctorat.

Kanouté, F., Gosselin-Gagné, J., Guennouni Hassani, R. et Girard, C. (2016). Points de vue d'élèves issus de l'immigration sur leur expérience socioscolaire en contexte montréalais défavorisé. *Alterstice*, 6(1), 13

Labelle, M. (2001). Options et bricolages identitaires dans le contexte québécois, dans Jocelyn McLure et Alain G. Gagnon (dir.), *Repères en mutation. Identité et citoyenneté*

dans le Québec contemporain, Montréal Québec Amérique, Collection Débats, 295-320.

Labelle, M. (2004). The “language of race”, Identity, Options, and “belonging” in the Quebec context. in Fiona Devine & Mary C. Waters (dir.), *Social Inequalities in Comparative Perspective*. Malden (MA), Blackwell Pub : 39-65.

Labelle M., Salée, D. et Frenette Y. (2001). *Incorporation citoyenne et/ou exclusion? La deuxième génération issue de l'immigration haïtienne et jamaïcaine. Rapport de recherche*, Toronto, Fondation canadienne des relations raciales, Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté.

Ladmiral, J.-R. et Lipianski, E. M. (1989). *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin, 318.

Lafortune, G. (2006). *Vécu scolaire et stratégies identitaires d'adolescents montréalais d'origine haïtienne de première et de deuxième génération (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal)*.

Lafortune, G. et Kanouté, F. (2007). Vécu identitaire d'élèves de 1^{re} et de 2^e génération d'origine haïtienne. *Revue de l'Université de Moncton*, 38(2), 33-71.

Lahire, B. (1998). *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris : Nathan.

Lamarre, P. (2007). Anglo-Quebec today: Looking at community and schooling issues, *International Journal of the Sociology of Languages*, 185, 109-132.

Laperrière, A., Compère, L., D'Khissy, M., Dolce, R., Fleurant, N. et Vendette, M. (1992). Relations ethniques et tensions identitaires en contexte pluriculturel. *Santé mentale au Québec*, 17(2), 133–155.

Laperrière, A., Compère, L., D'khissy, M., Dolce, R., Fillion, G., Fleurant, N., Eet Vendette, M. (1994). L'émergence d'une nouvelle génération cosmopolite? *Revue internationale d'action communautaire*, 31(71), 171-184.

Laperrière, A., et Denis, B. (2003). Franco-Québécois et Québécois des minorités ethniques: lignes de fracture et de suture, dans Lucille Guilbert (dir.), *Médiation et francophonie interculturelle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 55-81.

Le Breton, D. (2004). *L'interactionnisme symbolique*. Paris : Presses universitaires de France.

Le Breton, D. (2012). 2. Les grands axes théoriques de l'interactionnisme. Dans : , D. Le Breton, *L'interactionnisme symbolique* (pp. 45-98). Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

Lipiansky, E. M. (1998). L'identité personnelle. In Ruano-Borbalan, J. C. (dir.). *L'identité, l'individu, le groupe, la société*. Auxerre : Éditions Sciences Humaines. 21-29.

Lipiansky, E. M. (2000). Hétérogénéité culturelle, stratégies identitaires, et interculturalisation paradoxale. *Cahiers de la recherche en éducation*, 7 (3), 359–373.

Magnan, M.-O., Darchinian, F. et Larouche, É. (2016). École québécoise, frontières ethnoculturelles et identités en milieu pluriethnique. *Minorités linguistiques et société / Linguistic Minorities and Society*, (7), 97–121.

Marc, E. & Picard, D. (2004). Interaction. In J. Barus-Michel, E. Enriquez & A. Levy (Ed.) Vocabulaire de psychosociologie. Ramonville Saint-Agne : Editions érès. 189-196

Massey, D. S. & Sánchez M. (2010). Brokered Boundaries: Creating Immigrant Identity in Anti-Immigrant Times. New York: Russell Sage Foundation

Mc Andrew, M., Pagé, M., Jodoin, M. et Lemire, F. (1999). Densité ethnique et intégration sociale des élèves d'origine immigrante au Québec, Canadian Ethnic Studies = Études ethniques au Canada, 31(1). 5-24.

Mead, G. H. (2006). L'esprit, le soi et la société. Paris : Presses universitaires de France

Meintel, D. (1993). Transnationalité et transethnicité chez les jeunes issus de milieux immigrés à Montréal, Revue Européenne des Migrations Internationales, 9(3), 63-79.

Meintel D. (2002). Transmitting Plural Identities: Mixed Unions in Montreal, Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada, 34(3), 99-120.

Meintel, D. et Kahn, E. (2005). De génération en génération : identités et projets identitaires de Montréalais de la « deuxième génération ». Ethnologies, 27 (1), 131-163.

Meintel, D. et Le Gall, J. (2011). Liens transnationaux et transmission intergénérationnelle : le cas des familles mixtes au Québec. Autrepart, 57-58 (1), 127-143.

Molina Luque, F. (2002). Entre l'identité et l'identification : un problème complexe de la recherche sociologique dans le domaine de l'interculturalité. *Sociétés*, 76 (2), 59-70.

Nagel J. (1994). Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture Author(s): Source: *Social Problems*, 41(1), Special Issue on Immigration, Race, and Ethnicity in America, 152-176.

Navara, G. et Lollis, S. (2009). How Adolescent Children of African Jamaican Immigrants Living in Canada Perceive and Negotiate their Rôles within a Matrifocal Family. *Family Process*, 45(3), p.441-458.

Nicole G. (2008). Choix identitaires et représentations de l'identité issue de l'immigration chez la deuxième génération, *canadian ethnic studies*, 40(2), 35-60.

Nizet, J. et Rigaux, N. (2005). *La sociologie de Erving Goffman*. Paris: La Découverte.

Paillé, P. et Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris: Armand Colin.

Paugam, S. (2010). Concepts. Dans : Serge Paugam éd., *Les 100 mots de la sociologie*. Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France. 44-112.

Pilote, A et Magnan, M.-O., (2012). La construction identitaire des jeunes francophones en situation minoritaire au Canada : négociation des frontières= linguistiques au fil du parcours universitaire et de la mobilité géographique. *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*. 37(2), 169-195.

Phinney, J. S. (1990). Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research. *Psychological Bulletin*, 108(3), 499–514.

Phinney, J. S. (1993). A Three-Stage Model of Ethnic Identity Development in Adolescence. In *Ethnic Identity: Formation and Transmission among Hispanics and Other Minorities*, edited by Martha E. Bernal and George P. Knight. Albany: State University of New York Press

Pirès, A. P. (1997). Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique. Dans Poupart J., Deslauriers J.-P., Groulx L.- H., Laperrière A., Mayer P. et Pirès A.P., *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Boucherville : G. Morin. 113-172.

Portes, A. & Rumbaut, R. G. (2001). *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley / New York: University of California Press / Russell Sage Foundation

Poupart, J. et al. (1997). *La recherche qualitative enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Gatan Morin.

Potvin, M. (1997). Les jeunes de la deuxième génération haïtienne au Québec : entre la communauté « réelle » et la communauté « représentée ». *Sociologie et sociétés*, 29(2), 77–101.

Potvin, M. (2007). Blackness, haïtianité et québécoisité : modalités de participation et d'appartenance chez la deuxième génération d'origine haïtienne au Québec », in M. Potvin,

Potvin, M., Eid, P. et Venel N. (dir.), (2007). *La deuxième génération issue de l'immigration, une comparaison France-Québec*, Athéna éditions, Québec.

Potvin, M. et Lafortune, G. (2014). Introduction. Les jeunes d'origine haïtienne au Québec, d'hier à aujourd'hui. *Diversité urbaine*, 14(2), 3–12.

Prentice, D. A., & Miller, D. T. (1993). Pluralistic ignorance and alcohol use on campus: Some consequences of misperceiving the social norm. *Journal of Personality and Social Psychology*, 64 (2), 243–256.

Quintana, S. M. (2007). Racial and Ethnic Identity: Developmental Perspectives and Research. *Journal of Counseling Psychology* 54, 259-270.

Quintana, S. M., Herrera, T. A. S. & Nelson M. L., (2010). Mexican American High School Students Ethnic Self-Concepts and Identity, *Journal of Social Issues*, 66 (1), 11-28.

Rajiva, M. (2008). Bridging the génération gap: exploring the différences between immigrant parents and their Canadian-bom children. *Canadian Issues*, 25-28.

Ramos, E. (2006). *L'invention des origines : Sociologie des ancrages identitaires*. Paris, France : Armand Colin.

Renault, E. (2016). En quête de reconnaissance. Dans : Catherine Halpern éd., *Identité(s): L'individu, le groupe, la société*. Auxerre, France: Éditions Sciences Humaines. 119-125.

Rumbaut, R. G. (2005). Sites of Belonging: Acculturation, Discrimination, and Ethnic Identity Among Children of Immigrants. In *Discovering Successful Pathways in Children's Development: Mixed Methods in the Study of Childhood and Family Life*, edited by Thomas S. Weisner. Chicago: University of Chicago Press.

Rumbaut, R. G (2008). Reaping What You Sow: Immigration, Youth, and Reactive Ethnicity.” *Applied Developmental Science* 22(2), 1–4.

Sanders, J. M. (2002). Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies. *Annual Review of Sociology* 28, 327-357.

Schnapper, D. (2007). *Qu’est-ce que l’intégration?* Paris : Éditions Gallimard, 238.

Shahrokni, S. (2007), Identification transnationale chez les jeunes adultes iraniens de seconde génération vivant à Montréal. *Diversité urbaine*, 7(1), 69-84.

Smith, R. C. (2014). Black Mexicans, Conjunctural Ethnicity, and Operating Identities: Long-Term Ethnographic Analysis. *American Sociological Review* 79(3), 517–48

Song, M. (2003). *Choosing Ethnic Identity*. Cambridge: Polity Press

Sperber, D. (1996). *La contagion des idées*. Paris : odile Jacob.

Statistique Canada (2017). Immigration et diversité ethnoculturelle : faits saillants du Recensement de 2016, *Le Quotidien*, 8. récupéré de <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025b-fra.htm>.

Taboada Leonetti, I. (1989). Stratégies identitaires et minorités dans les sociétés pluriethniques. *International Review of Community Development / Revue internationale d’action communautaire*, (21), 95–107

Taboada-Leonetti, I. (1998). Chapitre II. Stratégies identitaires et minorités : le point de vue du sociologue. Dans : Carmel Camilleri éd., *Stratégies identitaires*. Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France. 43-83.

Tajfel, H. (1982). *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tajfel, H. & Turner, J. C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. Dans W.G. Austin et S. Worchel (dir.), *The social psychology of intergroup relations* Monterey : Books/Cole.

Tajfel, H. & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel and W. Austin (Eds), *Psychology of intergroup relations* (2nd ed., pp. 7-24). Chicago: Nelson-Hall.

Tap, P. (1980). L'identification est-elle une aliénation de l'identité? In P. Tap (dir.), *Identité individuelle et personnalisation*. Toulouse: Privat. 237-250.

Tropp, L. R., & Wright S. C. (2001). Ingroup Identification as the Inclusion of Ingroup in the Self. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 27(5), 585-600.

Van C. Tran (2019). Coming of age in multi-ethnic America: young adults' experiences with diversity, *Ethnic and Racial Studies*, 42(1), 35-52.

Vatz Laaroussi, M. (2007). Les relations intergénérationnelles, vecteurs de transmission et de résilience au sein des familles immigrantes et réfugiées au Québec. *Enfances, Familles, Générations*, (6).

Verhoeven, M., (2006). Stratégies identitaires de jeunes issus de l'immigration et contextes scolaires: vers un renouvellement des figures de la reproduction culturelle, *Éducation et francophonie*, 34(1), 95-110.

Waters, M. C. (1990). *Ethnic Options: Choosing Identities in America*. Berkeley: University of California Press.

Waters, M. C. (2001). *Black Identities: West Indian Immigrant Dreams and American Realities*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Wu, Z., C. Schimmele C. M., & Hou. F. (2010). *Social Integration of Immigrants and Their Children in Canada's Urban Neighborhoods*. Metropolis British Columbia Working Paper Series. Working Paper No 10-10

Zontini, E. (2010). *Transnational Families, Gender and Local Contexts: The Experiences of Moroccan and Filipino Women in Bologna and Barcelona*, Oxford, Berghahn, 270.