

Entre racialisation et subjectivité.
Analyse critique de la construction identitaire
chez des femmes biraciales francophones au Québec

Magalie Lefebvre

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa

dans le cadre des exigences du programme
de Maîtrise ès arts en sociologie

École d'études sociologiques et anthropologiques

Faculté des sciences sociales Université d'Ottawa

© Magalie Lefebvre, Ottawa, Canada, 2022

Remerciements et demande de pardon

Je tiens d'abord à remercier les participantes ayant collaboré à cette recherche. Par le biais de conversations à la fois tristes, drôles, mais toujours éloquentes et pertinentes, leur parole et trajectoire, gentiment offertes, m'ont permis réaliser que je n'étais pas seule à chérir certains questionnements. Je n'aurais jamais pu arriver à cette analyse sans leur générosité et ouverture dans les recoins les plus intimes de leurs cheminements.

Quel incommode exercice que de nommer et remercier des gens. Il y a de ces humains qui vous soutiennent de manière inusitée, mais oh combien essentielle ! (mention spéciale à Sarah, Brynn, Barbara, Jasmine, Kim, Nicolas, Jessica et Zacharie). Évidemment, il y a des gens que le conscient oublie, parce que tout va toujours trop vite, mais dont le subconscient se souviendra toujours. Même si votre nom s'est échappé, je vous porte dans mon cœur. Bref, je désire remercier tous les gens qui m'ont soutenue et surtout écoutée, lorsque j'étais dans une basse vibration énergétique. Parmi ceux-ci : Xavier, Maged, Annick, Josiane, Thierry, ma grand-mère, Elisabeth et mon réseau de soutien féministe.

Les collègues du domaine universitaire, qui parfois sont les seules personnes au monde qui peuvent comprendre le torrent dans la tête d'une sociologue féministe biraciale – Noire. Parmi elleux : Karine, Khaled, Zihan, Natasha, Gina, Daniella, Marina, Walner, Magalie, Rougui, Faisal, Rose-Marie, Sandrine, Khalil, Trevor et tellement d'autres en dehors de l'Université d'Ottawa...

J'ai rencontré des enseignant.e.s exceptionnel.le.s qui m'ont offert de la précieuse guidance à des moments opportuns. Les plus influent.e.s étant : Gulzar, Celia, Corrie, Abdoulaye, Stéphanie, Agnès, Maïka et Marie-Josée. Merci également à mon éditrice Andrée pour sa patience, sa pertinence et sa minutie.

Je tiens également à remercier le peu d'ami.e.s qui me reste hors de la sphère universitaire, notamment Marianne, Marie-Pier, Jasmir, Geneviève, Antoine, Sylvain et Félix-Antoine qui ont élargi leurs horizons de pensée, dépassé la fragilité blanche pour accueillir ma démarche et l'entièreté de ma fougue.

Bien sûr, je remercie ma superviseuse pour son soutien multiple, notamment pour m'avoir accueillie en larmes à plusieurs reprises pendant que je grandissais au sein de cette

expérience... Je me suis isolée, je me suis retrouvée, je suis tombée en amour, j'ai été rejetée, tout comme vous j'ai traversé une pandémie parsemée de racisme hebdomadaire, je me suis perdue, mais surtout, je me suis relevée. Rédiger une première recherche a été extrêmement épuisant et Leila a toujours été là pour me rappeler les raisons à la source de mon cheminement. De plus, même si je n'ai point de sentiment d'appartenance à l'Université d'Ottawa, je veux souligner la gratitude que j'ai eue d'écrire une thèse de maîtrise sur des histoires de femmes biraciales et d'aborder l'esclavage des Noir.e.s au Québec. Avoir la liberté d'écrire sur ce qui me rend vivante est le plus beau des cadeaux.

Enfin, malgré leurs absences complètes dans le processus, je tiens à remercier mes parents, qui sont ma source d'inspiration depuis le début. Maman, je t'ai perdue pendant la rédaction de cette recherche, mais je sais que tu serais fière de mon accomplissement.

Je demande pardon à ma famille d'avoir rendu publique mon histoire, notre histoire.

À maman, à papa
et à toutes les personnes biraciales d'un parent Noir.e
et d'un parent blanc qui aboutiront ici par curiosité ou quête de sens.

Table des matières

Remerciements et demande de pardon.....	ii
Table des matières	v
Résumé	viii
Abstract	ix
Introduction	1
FRAGMENTS D'INTIMITÉ	4
DIVISION DE LA RECHERCHE.....	10
Chapitre 1. Problématique L'effet du passé colonial et esclavagiste sur les interactions raciales d'États colonisateurs. Le cas du Canada et du Québec.....	12
1.1 LA MISE EN ESCLAVAGE DES FEMMES NOIRES	13
1.2 ENTRE CONTROVERSE ET POLÉMIQUE, LES COUPLES INTERRACIAUX À L'ÉPOQUE ESCLAVAGISTE	15
1.3 UN QUÉBEC MULTIETHNIQUE ET UNE AUGMENTATION DU NOMBRE D'ENFANTS MIXTES	18
1.4 CLIMAT DES DÉBATS SUR LES IDENTITÉS RACIALES AU QUÉBEC	19
1.5 OBJECTIFS DE CETTE RECHERCHE.....	21
Chapitre 2. Revue de littérature/Recension des écrits et approches théoriques	27
2.1 RACE ET RACISME ANTI-NOIR.E.S	27
2.1.1 Provenance de la race et du racisme anti-Noir.e.s	28
2.1.2 La blanchité.....	29
2.2 INSTRUMENTALISATION DE LA RACE ET DU RACISME ANTI-NOIR.E.S	32
2.2.1 Capitalisme racial.....	32
2.2.2 Capitalisme racial genré.....	34
2.3 PERSONNE N'A DE RACE, MAIS TOUT LE MONDE EST RACIALISÉ	35
2.3.1 Historique du concept de racialisation	36
2.3.2 L'utilité du concept	37
2.3.3 Débats et critiques autour du concept.....	37
2.3.4 Racialisation, socialisation raciale et famille	39
2.3.5 Racialisation et conformité	40
2.4 LA BIRACIALITÉ	41
2.4.1 Réorganisation du système social	45
2.4.2 Qu'est-ce que la biracialité ?.....	46
2.4.3 La biracialité et le colorisme	47

Chapitre 3. Méthode de collecte de données et analyse des entrevues	54
3.1 RECONNAISSANCE ET ACCEPTATION DE MA POSITIONNALITÉ	56
3.1.1 <i>Éthique</i>	58
3.2 ANALYSES DES ENTREVUES.....	60
3.3 CRITÈRES DE SÉLECTION	61
3.3.1 <i>Recrutement</i>	62
3.4 PRÉSENTATION DES PERSONNES BIRACIALES PARTICIPANTES	63
3.4.1 <i>Description des participantes</i>	63
3.5 DÉROULEMENT DES ENTRETIENS ET OBSERVATIONS	64
3.6 PROBLÈMES RENCONTRÉS ET ADAPTATION	65
Chapitre 4. Assignment raciale : enjeux et violence	67
4.1 IDENTIFICATION DES PARTICIPANTES	68
4.1.1 <i>Répondante 1 : Laura</i>	68
4.1.2 <i>Répondante 2 : Eugénie</i>	68
4.1.3 <i>Répondante 3 : Aisha</i>	69
4.2 ENJEUX DE L’AUTO-IDENTIFICATION ET VARIATIONS DES RÉPONSES IDENTITAIRES	70
4.2.1 <i>Qui es-tu ? Analyse de la question</i>	71
4.2.2 <i>Assignment raciale</i>	72
4.2.3 <i>Moments de reproduction raciale</i>	73
4.2.4 <i>Les récits identitaires et leurs fonctions de résistances</i>	74
4.3 LA FAMILLE EN TANT QUE RACINE IDENTITAIRE.....	76
4.3.1 <i>Absence de discussions sur les enjeux raciaux dans la maisonnée</i>	77
4.3.2 <i>Causes et conséquences de l’absence</i> <i>de discussions sur les enjeux raciaux dans la maisonnée</i>	79
4.3.3 <i>Absence de support de la famille face aux enjeux raciaux</i> <i>et racismes anti-Noir.e.s</i>	81
4.3.4 <i>Quand grandir dans une famille québécoise blanche</i> <i>rime avec racisme ordinaire</i>	84
4.4 LE BESOIN DE CONNEXION ET DE REPRÉSENTATIVITÉ AVEC LA FAMILLE NOIRE.....	90
4.5 L’ENVERS DU DÉSIR D’INTÉGRATION AUX COMMUNAUTÉS NOIRES	94
4.6 RETOUR SUR LE CHAPITRE.....	97

Chapitre 5. Reprise du pouvoir sur soi :

auto-identification et rapprochement à sa propre noirceur	100
5.1 LE <i>WHITE PASSING</i> : DÉPLOIEMENT HÉTÉROCLITE SELON L'ÂGE DE LA PERSONNE	101
5.1.1 <i>Désir d'être blanche</i>	104
5.1.2 <i>Approfondissement du race switching à l'âge adulte</i>	108
5.1.3 <i>Le rejet de la culture québécoise/blanche comme positionnement politique</i>	110
5.2 STRATÉGIES DE RÉSISTANCE À L'ÂGE ADULTE	113
5.2.1 <i>Embrace your Blackness</i>	114
5.2.2 <i>Réappropriation du soi et effets sur la subjectivité</i>	115
5.2.3 <i>Éducation, langue et savoirs</i>	116
5.2.4 <i>Relations amoureuses comme tentative de rapprochement et évitement d'agressions</i>	117
5.2.5 <i>Esthétique Noire et la symbolique des cheveux</i>	119
5.2.6 <i>La musique</i>	122
5.2.7 <i>Pop culture</i>	123
5.2.8 <i>Habillement</i>	124
5.3 RETOUR SUR LE CHAPITRE.....	124
Conclusion	127
ÉCRIRE, C'EST HURLER SANS BRUIT. RETOUR SUR MA PROPRE EXPÉRIENCE	132
CRI DU CŒUR.....	138
Bibliographie choisie	142

Résumé

Cette étude mobilise trois histoires de vie afin d'étudier la construction des subjectivités de femmes biraciales au Québec en 2021. En plus de s'inscrire dans les études sociologiques de la famille, cette recherche dévoile également l'articulation d'un dialogue entre la littérature issue des *mixed-race studies*, les études critiques de la race, les études de la blanchité. Annexé au savoir expérientiel des répondantes, cela permet de mettre en lumière certains enjeux rencontrés face à l'articulation des identités raciales des femmes issues d'une union interracial (Noire-blanche). Ainsi, les objectifs spécifiques de ce travail sont d'analyser les impacts de ces enjeux raciaux sur la construction du soi. Les concepts de la racialisation mouvante, voire aléatoire, la binarité de la race ainsi que l'invalidation des identités raciales dans divers espaces de socialisation sont particulièrement explorés. C'est avec un bref rappel historique du passé esclavagiste de la « Belle Province » (Québec) que je démontre que la domination blanche en tant que système est au fondement des stéréotypes raciaux socialement construits qui continuent à définir (ou de laisser se définir) les corps noir.e.s et biraciaux. Quoique cette emprise racialisante soit un frein aux articulations complexes des identités biraciales, cette recherche illustre qu'il est néanmoins possible, par le biais de la résistance et de l'agentivité, que des femmes biraciales construisent leurs subjectivités en dehors des cadres fixes, objectivants et imposés socialement.

Abstract

This study mobilizes three life stories that explore the construction of biracial women's subjectivities in Quebec in 2021. In addition to being part of sociological family studies, this research also reveals the articulation of a dialogue between literature from mixed-race studies, critical race studies and whiteness studies. When appended to the experiential knowledge of the respondents this allows us to shed light on issues encountered during the conversation of racial identities of women from interracial unions (Black-white). The objective of this research is to analyze the impacts of racial issues on the construction of the self. In particular, the concepts of shifting, even random racialization, the binarity of race, and the invalidation of racial identities in various socialization spaces are explored. With a brief historical review of the province's slave-owning past, I demonstrate that white domination as a system is at the root of socially constructed racial stereotypes that continue to define (or allow to be defined) Black and biracial bodies. While this racializing hold is a hindrance to the complex articulations of biracial identities, this research illustrates that it is nonetheless possible, through resistance and agentivity, for biracial women to construct their subjectivities outside of fixed, objectifying, socially imposed frameworks.

Introduction

Let me begin by saying that I came to theory because I was hurting-the pain within me was so intense that I could not go on living. I came to theory desperate, wanting to comprehend-to grasp what was happening around and within me. Most importantly, I wanted to make the hurt go away.

bell hooks (1991).

J'étais couchée dans mon lit. Des dizaines de mains noires me tiraient d'un côté et simultanément, des dizaines de mains blanches me tiraient de l'autre. J'étais tirillée, mais je ne bougeais pas réellement du centre. Je me suis réveillée en sursaut, en pleurant dans ce même lit imaginé par mon subconscient. J'avais fait un mauvais rêve. J'avais quatre ans.

C'est dans cet état psychique que ma quête identitaire s'amorça; enfin je crois. Telle une plante à croissance lente qui possède des besoins très spécifiques pour évoluer, cette thèse de maîtrise a germé en moi pendant des années. Dès mon jeune âge, j'ai ressenti que ma famille québécoise m'a imposé un modèle de hiérarchie raciale, celui qui positionne les personnes blanches québécoises sur un piédestal et qu'il était primordial d'aspirer à faire partie intégrante de ce groupe.

Dans ses ouvrages, *Peau noire, masques blancs* (1952) ainsi que les *Damnés de la terre* (1961-1968), Franz Fanon a exposé comment les notions d'infériorité Noire¹ et de supériorité blanche ont imprégné et modelé à la fois les perceptions individuelles et les systèmes culturels. Pour Fanon, les personnes blanches en sont venues à représenter la moralité, la beauté, l'intelligence, la rationalité et le respect. À l'opposé, les personnes Noires, qui lorsqu'elles sont considérées comme des humaines à part entière, symbolisent plutôt les émotions inférieures, les mauvaises inclinations, le côté sombre de l'âme (Fanon, 1952). Suivant cette logique de domination raciale, les Lefebvre, ma famille blanche québécoise, représentent le bon. De leur côté, les Jean, ma famille Noire haïtienne, représentent le mauvais et surtout, ne pourront accéder à cette représentation positive tant

¹ En m'appuyant sur la pratique des féministes Noires états-uniennes des années 1970, qui consistait à mettre systématiquement une majuscule à certains termes désignant des groupes politiques minorisés, notamment à « Noir.e.s », je choisis de mettre systématiquement des majuscules à Noir.e.s et à Autochtones.

estimée. Moi, au centre, je suis une Être fluide et par conséquent complexe, puisque je suis une descendante de mes deux familles. Être différente des autres membres de ma famille et ne pas avoir de référent racial direct a toujours été ma norme. En me coupant de mes racines haïtiennes, les Lefebvre croyaient peut-être qu'il était possible, voire nécessaire, de me « sauver » de ma noirceur. Je crois fermement que l'on a essayé, par amour et protection, de me blanchir culturellement de multiples façons. Un des exemples les plus flagrants de leur tentative est ma courte, mais foisonnante, carrière de patineuse artistique. Sport inaccessible, car lié à la bourgeoisie, superficiel par son idéal esthétique très étroit et majoritairement blanc, surtout à un niveau de compétition élevé, j'ai dû plus d'une fois me conformer pour franchir les échelons et me faire accepter. Or, je n'y suis jamais réellement arrivée, car une personne non blanche de peau, et avec des caractéristiques corporelles qui ne cadrent pas avec les critères blancs, est rarement admise dans ces espaces artistiques blancs et ne peut que rarement, voire difficilement, accéder aux privilèges accordés aux personnes blanches.

Cela dit, mon questionnement sur les enjeux de la mixité raciale m'habite depuis longtemps. À l'université, dans un cours intitulé « Anthropologie de la Caraïbe », j'ai rédigé mon premier essai sur les identités métissées aux Caraïbes et au Québec. J'essayais notamment de comprendre, à partir de mon expérience, pourquoi la société québécoise clamait haut et fort affectionner les enfants mixtes, mais qu'elle leur faisait vivre autant de racisme à l'âge adulte. Je ne comprenais pas la transition entre le fait être désirée enfant et évitée à l'âge adulte. Aujourd'hui, je constate que je ressentais exactement ce que Bernard Dicale écrivait dans *Maudits métis*, et ce, bien avant de le lire:

Être métis n'est pas uniquement un plaisir, contrairement aux jolies chansons que l'on entend ou aux belles paroles écrites çà et là. [...] Aujourd'hui, c'est une situation toujours inconfortable, souvent douloureuse, parfois dramatique. Comme s'il suffisait d'être une idée à la mode (2011 : 12).

Ensevelie sous les questions, je n'étais qu'à la recherche d'un sentiment d'appartenance. Toutefois, certains modèles, surtout des femmes racisées dans le monde universitaire, et ma première rencontre avec la professeure Noire Agnès Berthelot Raffard m'ont donné la permission de parler sans peur des oppressions multiples que vivent les femmes biraciales et Noires. De ce fait, je crois que cette thèse est un exercice thérapeutique, parce qu'elle

me permet d'apposer des mots sur des joies, des peines ainsi que sur des questions sociales réelles. Cette recherche fait également office d'une modeste contribution aux savoirs pour les biraciales de ce monde, et ce, au travers des champs sociologiques de la famille, des études critiques de la race, du féminisme noir et des études de la blanchité. Plus précisément, je m'interroge sur les rapports de pouvoir interraciaux dans une même famille et comment cela a construit la subjectivité des personnes biraciales.

Cette thèse de maîtrise est un portail. Un portail vers ma voix. Un portail vers ma vision subjective d'une certaine vérité. Pour cela, j'ai entrepris cette recherche sociologique en interviewant des femmes biraciales francophones, c'est-à-dire issues d'un parent Noir et d'un autre blanc. Afin de ne pas invisibiliser la multiplicité des expériences, je tiens à souligner qu'il existe de nombreuses variations identitaires chez les personnes biraciales. Certaines personnes, ayant un parent Noir et un parent blanc, peuvent ne pas s'identifier comme biraciales, déclarant plutôt vivre leur quotidien comme des personnes Noires ou autre (Rockquemore et Brunsma, 2008 : 41). De plus, des personnes multiraciales peuvent, par exemple, décider de s'identifier différemment à l'âge adulte qu'à l'adolescence (Ulysse, 2018 : 140), dévoilant que les identités sociales ne sont jamais figées de manière permanente, puisqu'elles s'inscrivent dans des contextes spécifiques.

Accéder aux récits de femmes biraciales est, certes, un privilège, mais c'est également la clé pour cheminer dans chaque partie de ma compréhension des enjeux sociaux abordés dans cette étude. Cette recherche s'articule comme une tentative de créer du lien entre le passé et le présent et de faire (re)vivre des récits intimes rarement partagés au grand public. Théoriques, émotionnels, poétiques et parfois même issus de mémoires fragmentées, ces récits, qui font à la fois partie de ma vie et de celle de tant d'autres femmes biraciales, m'ont permis de recoller des morceaux de casse-tête éparpillés dans le savoir collectif et d'en faire sens. Un de mes souhaits est d'illustrer la manière dont les traumatismes raciaux qui habitaient ma famille ont engendré les miens et surtout d'explorer si cela est une situation sociale isolée. Il était impératif d'explorer et de valider le fait que je n'étais pas seule... La littérature, issue des *mixed race studies*, m'a montré que ces questionnements étaient à la fois de nature émotionnelle et sociologique. La poésie d'une thèse a ses raisons que la raison ne connaît visiblement pas.

Fragments d'intimité

J'écris ces mots parce que cela me donne l'impression que quelqu'un m'écoute et m'entend... ou bien plutôt qu'enfin je m'écoute moi-même. Enfant, j'ai en grande partie été élevée par mes grands-parents québécois et, de manière un peu plus limitée, par mon grand-père haïtien. Je savais où vivaient mes parents, mon père haïtien habitait au Mexique et puis, la plupart du temps, je dormais chez ma mère québécoise blanche où habitait occasionnellement mon petit frère. Loin de moi le désir d'édulcorer la part de responsabilité de ma mère dans mon éducation. Seulement, la majorité de mes savoirs d'enfance venait de mes grands-parents, puisque je passais la plupart de mon temps avec elleux. Bien que cela ait été globalement agréable, du plus loin que je me souviens, je demandais régulièrement à mon grand-père québécois pourquoi il médissait à propos de mon père. Par ailleurs, grand-papa avait une voix forte et autoritaire ainsi qu'une personnalité flamboyante. Mon caractère découle largement du sien d'ailleurs. Ayant travaillé aux côtés de René Lévesque, c'était un séparatiste incontesté. Ayant exercé le métier de policier, il me disait souvent qu'il avait vu « des choses » dans les communautés Noires.

Ce sont ces « choses » subjectives et obscures qui, je crois, alimentaient son droit autoattribué de tenir, sans aucune retenue, des propos négatifs sur mon père, qu'il ne connaissait que très peu. Avec du recul, je crois que ce n'était pas mon père à proprement parler le « problème », mais la conception même que mes grands-parents avaient des Noir.e.s, qui elle fait partie intégrante des vestiges de la formation et du fonctionnement des colonies de peuplement et post-esclavagistes. C'est ce racisme anti-Noir.e.s, cautionné par l'État, qui façonne les subjectivités ainsi que les rapports entre les individus (Maynard, 2018 : 46). C'est à cet égard qu'enfant, je n'arrivais pas à articuler le malaise que je ressentais face à leurs propos. Il m'a fallu plusieurs années de développement de pensée critique et de déconstruction avant de comprendre que l'on a caricaturé mon père, tel un personnage rempli de stéréotypes raciaux façonnés par le racisme. Ce que mon grand-père ne semblait pas apercevoir, c'est que chaque fois qu'il me disait que mon père était un horrible personnage, car il ne voulait pas d'enfant – donc de moi – et que, par conséquent, il ne m'aimait pas, il me faisait comprendre indirectement que je ne devais pas aimer une partie de moi. Adulte, j'ai compris la nuance dans ce récit : mon père ne voulait pas

d'enfant à 21 ans, simplement parce qu'il considérait que c'était trop tôt. Après tout, il n'était qu'un jeune adulte immigrant désirant terminer ses études en médecine, afin de soutenir financièrement sa famille.

Ma mère. Ma mère, très sensible et facilement submergée par les conflits, appuyait en grande partie le discours de mon grand-père. Malgré que ce qui suit puisse sembler dur, je n'ai pas l'intention de dire du mal de la femme qui m'a mise au monde. Je l'aime de tout mon cœur et, dorénavant, je l'aime d'une manière beaucoup plus consciencieuse depuis qu'elle a quitté ce monde récemment. Je peux faire des éloges sur tout ce que ma mère et ma famille ont fait de bien, car il y a eu une tonne de bons coups. Par contre, ici, il ne s'agit pas essentiellement de ma famille, il s'agit de la façon dont la société a cultivé cette mission de faire internaliser des croyances universalistes qui, elles, ont endoctriné ma famille (Taylor, 2018 : 37) et qui, par conséquent, nous ont ensuite été transmises à mon frère et à moi. Leur amour ne nous a pas protégés du racisme. L'élaboration de cette recherche m'a démontré que les enchevêtrements complexes de la blancheur, de la famille et de l'amour ne sont pas des cas isolés et cela est devenu particulièrement évident lors des entretiens avec les participantes. Ces croyances néfastes et fallacieuses ont le pouvoir de persister et de se manifester de génération en génération, à moins que, en tant que société, nous décolonisons nos esprits.

En revanche, j'ai éprouvé un malaise lorsque j'ai également appris que ma mère avait délibérément menti à mon père, en lui laissant croire qu'elle était sous contraception lorsque j'ai été conçue. Par conséquent, je suis venue au monde sans un commun accord avec mon père. Bien que je sois d'avis que la mère n'a pas besoin du consentement du père pour mener une grossesse à terme, je pense que l'on peut tout à fait être féministe, faire valoir l'autorité des femmes pour décider de leur corps, tout en trouvant qu'il y a un problème éthique à manipuler autrui sous de faux prétextes. Dans ces circonstances, je peux comprendre qu'il ne se réjouissait pas de ma naissance... Son identité Noire a donc été instrumentalisée pour nourrir le désir de ma mère d'avoir « des beaux bébés chocolats ». Plus tard, lorsqu'il essayait de contribuer financièrement en me donnant des cadeaux d'anniversaire, j'ai vu ma mère déchirer les chèques, en me disant que c'était

« l'argent du diable » et que nous n'allions pas l'utiliser. Je m'en souviens, j'avais neuf ans.

Sans relâche, on continuait de me faire croire que je devais me tenir loin des Noir.e.s, particulièrement de mon père. On m'a dit tellement de choses que je n'ose pas écrire ici. De fil en aiguille, mon grand-père s'est construit lui-même dans mon imaginaire comme image paternelle sécurisante à l'opposé de celle de mon père. D'ailleurs, puisque cette stratégie, de construire le blanc à l'opposé du Noir, dans une logique binaire « bon versus mauvais », est l'un des multiples héritages du racisme colonial (Mc Watt, 2021), le discours répétitif de mon grand-père n'était pas considéré comme une forme de maltraitance ou d'abus psychologique d'enfant. Je n'explorerai pas cette avenue ici, mais c'est une piste de réflexion attrayante nécessitant toutefois une mobilisation de perspectives issues du domaine de la psychologie...

Par ces perpétuels propos racistes, mon grand-père a voulu me faire comprendre que lui, contrairement à mon père, il me voulait plus que tout au monde. Mes grands-parents souhaitaient avoir douze enfants et ma mère était enfant unique, alors iels m'ont tout donné, comme si j'étais leur deuxième fille tant désirée. Il m'a raconté des dizaines de fois que 10 minutes après ma naissance, le 14 juin 1987 à 3 h 49, il me tenait dans ses bras. Ce que j'ai appris, trente ans plus tard, après avoir questionné mes proches, est que mon père voulait également venir à l'hôpital et que mon grand-père avait refusé qu'il soit présent. Ce n'était donc pas vrai « qu'il ne voulait pas de moi ». Ma famille a construit cette histoire qui m'était spécialement dédiée. Malgré tout, je n'ai jamais douté de l'amour de mon grand-père, l'amour n'étant pas immaculé et sans failles. Encore au moment où j'écris ces lignes, j'ai la forte certitude que personne au monde ne m'a démontré autant d'amour que mon grand-père québécois. Ses agissements articulaient un mélange d'exercice du pouvoir intimement lié à certains mécanismes de défense ancrés dans des traumas non réglés au sein de son propre cheminement personnel. Je pardonne, mais je reste marquée.

Mon questionnement identitaire ayant commencé très tôt, je me suis souvent demandé pourquoi je ne portais qu'un nom de famille québécois, celui de ma mère. Étant donné que ce n'est pas commun dans une culture patriarcale, j'y voyais une possible vertu féministe. En fait, j'ai rapidement compris que c'était une stratégie de « protection » raciste face à

mon père qui, apparemment, selon ma mère, « aurait pu me kidnapper et m'amener dans son pays ». Cela est une des multiples raisons pour laquelle on me demandait fermement de me tenir loin de ma famille haïtienne. Ce n'est que récemment que j'ai compris pourquoi les rares fois où je voyais mon père, toujours dans un lieu public, mon grand-père restait à nous observer, non loin de là, « juste au cas où ». Toute ma jeunesse, on m'a affirmé que je serais libre de les côtoyer lorsque j'aurais dix-huit ans. Toutefois, je me souviens qu'au primaire, après l'école, il m'arrivait d'aller chez mon grand-pa haïtien pour manger *diri ak sòs pwa epi pratike dans kompa* ². Ma famille québécoise n'a jamais soupçonné que je voyais ma famille haïtienne en cachette. Avec du recul, je crois qu'une partie de moi me manquait déjà et que j'essayais de renouer avec elle.

Il faut dire que je sentais que j'étais différente, même petite, car au primaire, des enfants refusaient de jouer avec moi à l'école. Je me rappelle précisément trois petites filles qui me disaient : « On ne veut pas jouer avec toi, t'es un chocolat. » Apparemment, la militante était déjà en éveil, car je répondais : « Je ne suis pas un chocolat, je suis un caramel et de toute façon vous êtes du chocolat blanc et ce n'est même pas bon ! » Maman m'a gentiment rappelé ça en riant, juste avant de mourir.

En revanche, malgré mon désir de renouer avec une partie de moi-même, j'ai également senti de la résistance à mon égard de la part des personnes haïtiennes et Noires de mon entourage. Ne parlant pas créole, n'ayant pas le rêve ultime d'avoir des enfants et n'étant pas chrétienne pratiquante, on m'a fait sentir à plus d'une occasion que je n'étais pas une « vraie » Haïtienne, et que j'étais beaucoup trop blanche culturellement. Évidemment, ce ne sont pas tous les membres de la diaspora haïtienne qui possèdent ces attributs et codes culturels, et ce ne sont pas tous les membres de ma famille qui m'ont blâmée de la sorte. Toutefois, le sentiment évoqué ci-haut m'est apparu à maintes reprises et continue d'apparaître dans d'autres espaces sociaux, spécifiquement avec mes collègues Haïtiens à l'université. Quoique je comprenne leurs points de vue, ce sentiment de ne pas « être assez Noire » « assez haïtienne » à leurs yeux est omniprésent lorsque je passe du temps avec elleux. C'est par le biais de commentaires taquins qu'on me passe sur la nourriture, ma

² Phrase en créole qui signifie : « Manger du riz avec sauce pois et pratiquer la danse kompa » (danse traditionnelle haïtienne).

couleur de peau, le créole et ma manière d'interagir sur les réseaux sociaux... En tant qu'*insider/outsider*, je constate qu'être biraciale me rapproche et m'éloigne de manière contradictoire, mais tout de même suivant une logique, dans mes interactions avec mes deux communautés d'appartenance, et ce, autant dans ma vie personnelle que dans le cadre de cette recherche.

De la même manière qu'Abu-Lughod (1988) et Hill-Collins (2016) affirment que les chercheur.e.s qui étudient un groupe auquel iels appartiennent (*insider*) ont un avantage parce qu'iels sont capables d'utiliser leurs connaissances issues d'un savoir expérientiel pour avoir une vision plus intime de l'opinion des sujets étudiés, ainsi qu'une confiance de réciprocité, j'arrive parfois dans mon quotidien à connecter de manière transitoire avec des membres issus de mes deux communautés d'appartenance, mais jamais entièrement. Cependant, telle que l'affirme Beverly Mullings, enseignante Noire en économie politique féministe, la binarité impliquée dans les débats sur le thème « *insider/outsider* » est loin d'être réelle, car elle cherche à figer les positions et suppose que le fait d'être « initié » ou « étranger » est un attribut fixe (traduction libre, Mullings, 1999: 340)³.

En réalité, cette binarité « *insider/outsider* » est une frontière non seulement très instable, mais qui ignore aussi le dynamisme des positions dans le temps et dans l'espace. Aucun individu ne peut rester constamment un *insider* et rares sont ceux qui restent complètement *outsiders* (Mullings, 1999 : 340).

De plus, en creusant sur ma propre identité raciale, j'ai beaucoup appris, notamment en faisant des recherches approfondies sur mon arbre généalogique, en parlant de longues heures avec des membres de ma famille éloignée, en fouillant dans les livres, etc. Je ressens fascination et bonheur à l'idée d'établir des connexions généalogiques et de faire ressurgir des histoires enfouies de mes ancêtres. De la même manière que l'autrice canadienne guyanienne, Tessa McWatt (2021 : 98), j'ai également découvert que des membres de ma famille, soit mes ancêtres Lefebvre de ma lignée québécoise, ont possédé des esclaves Noir.e.s et Autochtones (Trudel, 1990). Même si Karis Champion soutient que l'identification des personnes biraciales ne nécessite pas toujours une excavation des arbres généalogiques et des lignées ancestrales, et qu'au contraire, les sentiments d'enracinement et d'appartenance peuvent également exister dans des environnements immédiats et être

³ Sauf indication contraire, toutes les traductions sont de l'autrice.

cultivés dans des contextes locaux (2022 : 19), cet élément a été pour moi la pierre angulaire de l'émergence de ma curiosité. Ainsi, je comprends mieux que j'incarne, à même mon corps, cette dualité de deux entités, l'une dominante, l'une dominée, qui ont été longuement et volontairement séparées. Le nombre de personnes rencontrées dans une situation similaire à la mienne au cours de ma vie dépasse l'entendement. Des enfants inconnus au parc, des adolescent.e.s, envoyé.e.s par des connaissances lointaines, venaient discuter avec moi et me questionner sur la complexité d'être mixte. Comme si cela était un sentiment viscéral et intuitif, mais que nous ne pouvions pas mettre des mots dessus. Je me souviens très bien de ce sentiment, car il surgit encore de temps à autre.

Lorsque j'ai réalisé qu'il existait peu de littérature scientifique, mais qu'inversement il y avait beaucoup de blogues informels autant en France que dans les Caraïbes, j'ai constaté l'ampleur des questionnements chez les personnes biraciales et ainsi compris l'importance d'écrire sur le sujet. De plus, le peu de littérature sur les personnes biraciales dépeint la plupart du temps la souffrance de l'ambiguïté identitaire et par conséquent insinue un tiraillement interne maladif d'exister dans un entre-deux racial (Laplantine et Nous, 1997 ; Bonniol, 2001 ; Massé, 2008). J'étais convaincue que la biracialité, en tant que réalité vécue, ne pouvait pas être uniquement néfaste et chaotique et que quelque chose d'harmonieux et de positif s'y trouvait également. L'ironie est que j'écris d'une position douloureuse et de peine, justement reliée à ma positionnalité et à l'incompréhension de mes propos face à mon entourage concernant les questions de tensions raciales, sujet qui restera toujours, malheureusement, d'actualité. Toutefois, mes proches sont souvent surpris que je possède cette capacité d'adaptation. Je comprends viscéralement mes proches blanc.he.s, tout autant que je saisis mes proches Noir.e.s. Bien que la société québécoise me considère généralement comme une personne Noire, c'est en raison de mes privilèges de couleur de peau Noire-claire que je ne me considère ni Noire ni blanche. Je ne suis pas Noire et blanche non plus.

Cette section, qui est un regard sur ma propre perception des tensions de la positionnalité biraciale, dévoile certains éléments de ce qui constitue une problématique sociale plus large. Au chapitre suivant, je tenterai de mettre en évidence les impacts de l'esclavage au

Québec et au Canada, ce qui donne des pistes intéressantes pour ancrer une analyse sur le rapport de la race Noire et la race dite « ambiguë » au Québec.

Division de la recherche

Cette thèse, qui mettra de l'avant une perspective féministe postcoloniale et antiraciste, se divisera comme suit. En premier lieu, je présenterai, au chapitre 1, la problématique et l'importance de réfléchir sur les enjeux de la biracialité au Québec. Dans un second temps, le chapitre 2 combine la recension des écrits de trois concepts clés de cette recherche exploratoire soit : les processus de la racialisation, l'émergence et la multiplicité de la biracialité et le colorisme intracommunautaire. Faire la revue de la littérature m'a permis de parcourir les débats conceptuels qui apportent une meilleure compréhension théorique des enjeux que vivent les femmes biraciales. La compréhension des pratiques d'objectivation racialisante est nécessaire pour comprendre les processus de construction des subjectivités, car ces processus contribuent à la négociation du soi dans les multiples sphères de socialisation. La biracialité étant un processus d'expériences fluides, je ne cherche pas à le définir, mais plutôt à comprendre les impacts matériels, psychiques et idéologiques que ces expériences ont dans la vie des femmes. Explorer les enjeux de colorisme est également pertinent, dans la mesure où cela cible spécifiquement les interactions identitaires et raciales au sein des communautés et de certaines familles Noires. Puisque le milieu géographique qui est exploré dans cette recherche aborde les enjeux vécus au Québec, et que les participantes ont principalement grandi dans leur famille blanche, il était nécessaire d'explorer également les expériences vécues avec des membres de leur appartenance raciale minoritaire. Les dynamiques raciales qui en découlent offrent une perspective supplémentaire et permettent d'approfondir l'état des connaissances sur la construction des subjectivités biraciales. Par l'exploration de la fluidité de la biracialité, cette recherche permet donc de contribuer à ajouter à la connaissance sociologique des stratégies de résistances et de négociation perpétuelle.

Le troisième chapitre aborde la méthode et la méthodologie associées à l'élaboration de cette recherche exploratoire. Ce chapitre articule la démarche de cueillette de données et la stratégie d'analyse ainsi que ses limites potentielles. Les données recueillies empiriquement ont été approfondies par questionnement analytique et c'est dans cette

perspective que deux chapitres d'analyse ont été établis. Plusieurs citations directes provenant des participantes sont utilisées afin de conserver l'intégrité des propos. Annexés à la littérature provenant des *mixed races studies*, des études critiques de la race et de féministes Noires, les propos permettent de soulever les enjeux majeurs entourant la biracialité.

Le premier chapitre analytique (chapitre 4) montre que l'assignation des subjectivités raciales, vécue telle une invalidation raciale par les participantes, est un élément transversal dans l'entièreté des espaces de socialisation. Cependant, la sphère familiale sera particulièrement touchée parce que les entretiens ont relevé qu'elle est importante et déterminante. Par ailleurs, les questions de (re)productions raciales, c'est-à-dire par le biais de questions « qui es-tu ? »/d'où viens-tu ? », jouent également un rôle important dans le rapport objectivation/subjectivation. C'est par ces deux pôles d'interaction que je cherche à illustrer les enjeux fondamentaux de l'assignation raciale sur la construction des subjectivités des participantes biraciales.

Enfin, dans le chapitre 5, j'examine de manière critique les stratégies de résistances utilisées à l'enfance par les participantes pour articuler leurs subjectivités raciales. Ce passage permet également de mettre en avant le cheminement de la conscience raciale dans un espace-temps défini. Leurs savoirs expérientiels de validation et d'assignation raciale témoignent à la fois de l'évolution du parcours de leur conscience raciale propre et d'une modification de leurs stratégies de résistance à l'âge adulte. Cette conscience raciale est déterminante dans le choix d'une positionnalité identitaire choisie. En montrant comment les stratégies de résistances se déploient dans des domaines différents, j'explore comment cela façonne la manière dont la subjectivité est constamment négociée. Ce chapitre fournit une analyse contextuelle d'une politique interne et personnelle, contribuant donc à approfondir l'état des connaissances sur un sujet peu exploré : comment les femmes biraciales, issues d'un parent Noir et d'un parent blanc, construisent-elles leurs subjectivités dans le contexte québécois ?

Chapitre 1. Problématique

L'effet du passé colonial et esclavagiste sur les interactions raciales d'États colonisateurs. Le cas du Canada et du Québec

Aux États-Unis et dans les Caraïbes, la question raciale est débattue sous plusieurs angles. Plus au nord, c'est-à-dire au Canada incluant la province du Québec, lieu où cette recherche ancre son analyse, c'est plutôt l'inverse. Ces territoires ont plutôt opté pour un silence politique et social à l'égard de ces questions sociales. Néanmoins, cela ne fait pas en sorte que ces territoires échappent à une histoire de domination raciale et que la discussion est obsolète. Comme le décrit l'anthropologue Émilie Nicolas, « Plutôt que de réaliser ces évidences, on préfère [au Québec], la plupart du temps, s'imaginer que la race est un concept qui n'a pas eu une incidence sur notre histoire, mais seulement sur celle des États-Unis » (2020 : 44). Or, ce n'est que l'approche à la problématique qui change. De ce fait, le Québec n'est pas une société aussi distincte qu'on voudrait parfois le croire (Nadeau et Zaazaa, 2019 : 18). Selon Geneviève Dorais, la centralité des mythes de la bienveillance et de l'innocence raciale possède un rôle clé dans le maintien de la suprématie blanche au Canada et au Québec (2020 : 136). C'est ce que l'historienne appelle le mythe de l'innocence raciale, c'est-à-dire ce refus par une majorité des Québécois.es de reconnaître l'existence et le fonctionnement de la suprématie blanche. Le Canada est aussi une colonie de peuplement dans laquelle la colonisation s'est propagée, d'Est en Ouest, pendant plusieurs centaines d'années (Kwan-Lafond et Winterstein, 2019 : 75). Bien que les peuples Autochtones et les colonisateurs, arrivés par vagues, à partir des années 1600 (Kwan-Lafond et Winterstein, 2019 : 75), sont souvent les deux acteurs principaux nommés dans l'histoire du pays, la présence des personnes Noir.e.s est souvent marginalisées, alors que « les Noir.e.s ont toujours fait partie de l'expérience québécoise dès les premières explorations jusqu'à aujourd'hui » (Williams, 1998 : 9). La littérature a démontré à maintes reprises la présence de personnes Noires ailleurs au pays. L'ouvrage de Ted Rutland *Displacing blackness : planning, power, and race in twentieth-century Halifax* (2018), pour ne donner qu'un exemple, détaille la présence des Noir.e.s en Nouvelle-Écosse ainsi que les enjeux qui en découlent. Quoique cette facette de l'histoire canadienne ne soit que très peu mise de l'avant, les études afro-canadiennes ont toutefois

dévoilé un passé esclavagiste sur des territoires autochtones, qui sont majoritairement non cédés (Walcott, 2014 ; Berthelot-Raffard, 2019 ; Mugabo, 2019 ; Nelson, 2019).

L'esclavage a été pratiqué au Canada pendant plus de deux siècles et cet assujettissement avait des utilités politique, sociale, économique et sexuelle (Mackey, 2013 : 35). Cela a été rendu possible principalement parce que les personnes blanches acceptaient l'esclavage comme faisant partie de l'ordre naturel de la société (*ibid.*). Sur le territoire aujourd'hui appelé Québec, l'esclavage est également prouvé grâce aux archives et au « Code Noir » en application de 1685 à 1728 (McKittrick, 2006 : 110). Ce dernier était une ordonnance du roi de France qui définissait juridiquement la pratique de l'esclavage dans « ses » colonies françaises. Selon des historiens et archivistes, pas moins de 4185 noms d'esclaves ont été répertoriés en Nouvelle-France. De ce nombre, 65 % étaient Autochtones et 35 % étaient Noir.e.s (Trudel, 1990 ; Gay, 2004 ; Webster, 2019). La récente série documentaire *Afro Canada*, réalisée par le Montréalais Henri Pardo, met brillamment en lumière la réalité de l'esclavage au Québec et au Canada (2022). Le grand nombre de spécialistes abordant la thématique au sein de la série démontre que ces savoirs existent, sont accessibles et ont un pouvoir de sensibilisation transformateur.

1.1 La mise en esclavage des femmes Noires

Le travail forcé et non rémunéré des esclaves Noir.e.s joue un rôle décisif dans la croissance économique de l'Ontario, du Québec et des provinces atlantiques (Maynard, 2018 : 37). Notamment parce qu'en enfantant, les femmes Noires étaient source de créations de main-d'œuvre gratuite. Tout comme en France où les esclaves étaient des objets de prestige « [à] Montréal les femmes esclaves Noires constituaient des biens à la mode très appréciables » (Maynard, 2018 : 37). Angela Davis, féministe Noire américaine, a largement exploré les rôles des femmes Noires pendant l'esclavage et après son abolition. Dans un article intitulé « Reflections on Black women's role in the community of slave », elle évoque que même si les femmes Noires subissaient des oppressions uniques en lien avec la maternité, elles n'étaient pas traitées avec plus de compassion ni avec moins de sévérité que les hommes Noirs (Davis, 1971 : 7). Plus tard, dans son ouvrage, *Femmes, Race et Classe*, elle affirme que même « suite à l'abolition de l'esclavage, même si les femmes Noires étaient “libres”, elles continuaient d'être terriblement exploitées dans leur travail » (Davis, 1983 : 47).

Considéré par les femmes comme l'extension de l'esclavage, seul le mouvement abolitionniste provenant des femmes elles-mêmes leur permit de s'affirmer indépendamment de leur rôle de mère, d'épouse et ainsi de combattre la phallocratie et le racisme anti-Noir.e.s.

Si l'oppression post-esclavage a continué de décimer les personnes Noires, il est nécessaire de souligner que certaines activités étaient intrinsèquement axées sur la survie et étaient elles-mêmes une forme de résistance (Davis, 1971 : 8). La survie était d'ailleurs la condition préalable à tous les niveaux supérieurs de la lutte (*ibid.*). D'ailleurs, les travaux de Délice Mugabo, parmi tant d'autres, dépeignent spécifiquement les multiples visages de la résistance provenant des femmes Noires pendant l'époque de l'esclavage au Québec (2017-2019). Ses recherches mettent en lumière les diverses formes de violence qui structurent la vie des femmes Noires. En faisant un travail d'archives, Mugabo contribue à rendre justice à un angle mort sexospécifique de l'histoire de l'esclavage du Québec. Souvent romancée, la littérature sur l'esclavage au Québec, notamment par Trudel et Mackey, invisibilise certaines facettes du quotidien et de la résistance des femmes. Ne pas aborder les actes de résistances a pour conséquence de faire planer le doute que les Québécois.es n'ont jamais été bourreaux ou bien même, que les esclaves étaient satisfait.e.s de leurs conditions. Or, l'esclavage doux n'existe pas.

Plusieurs historien.nes, intellectuel.les et militant.e.s antiracistes du Québec s'efforcent depuis des décennies à mettre en évidence les processus historiques larges de colonisation et de racisme anti-Noir.e.s. desquels ont pleinement participé les sociétés canadienne et québécoise (Dorais, 2020 : 136).

Si cela peut paraître historiquement surprenant pour certaines personnes, Katherine McKittrick prouve l'inverse dans son ouvrage, *Demonic Grounds* (2006), en stipulant que :

[...] les sujets Noir.e.s remettent en question la manière dont nous connaissons et comprenons la géographie; en abordant sérieusement l'espace et le lieu dans le quotidien, à travers le site de la mémoire et dans la théorie et le texte, ils s'opposent également à l'objectivation sociospatiale en offrant une autre vision de la manière dont la géographie est et pourrait être vécue (2006 : 92).

Discourir sur l'existence de l'esclavage des Noir.e.s au Québec est un devoir de mémoire, en plus de symboliquement donner une voix de représentation à tous.tes nos ancêtres Noir.e.s oublié.e.s, ce qui est en soi une tentative de contrer la volonté d'oubli (Gay, 2004 : 19). Comme Toni Morrison l'a si magnifiquement écrit :

Il n'y a pas d'endroit où vous ou moi pouvons aller, pour penser ou ne pas penser, pour évoquer les présences ou nous souvenir des absences des esclaves [...]. Il n'y a pas de mémorial approprié, de plaque, de couronne, de mur, de parc ou de hall de gratte-ciel. Il n'y a pas de tour de 300 pieds. Il n'y a pas de petit banc au bord de la route [...] Et parce qu'un tel endroit n'existe pas (à ma connaissance), le livre a dû faire office de (Morrison, 1989 dans Long, 2016).

À l'exception de travaux originaux des historien.ne.s Dorothy W. Williams et Sean Mills, ou de quelques études portant sur des moments de crise ponctuelle, force est de constater à quel point les travaux universitaires francophones s'intéressent peu aux contributions des afro-descendant.e.s dans la société québécoise (Dorais, 2020 : 139). Cette rareté est telle qu'il est surprenant et révélateur que l'ouvrage de Marcel Trudel sur l'esclavage en Nouvelle-France et sous le régime anglais (1960) fasse encore aujourd'hui figure de référence en la matière.

La chose est d'autant plus problématique que les conclusions que Trudel propose, notamment à l'égard du caractère bienveillant au Canada des maître.esse.s face à leurs esclaves, continuent d'alimenter, de façon consciente ou non, les récits de nombreux.se.s historien.ne.s (Dorais, 2020 : 139).

C'est en ce sens qu'évoquer la présence historique des personnes Noires et oser un discours d'affranchissement des préjugés anti-Noir.e.s de nos prédécesseur.e.s sont des actes de résistance, car cela renouvelle et actualise leurs vécus. Quoique le refus de raconter soit tout aussi valide, puisque le silence protège d'éventuelles souffrances que peuvent transmettre certaines mémoires, ma perspective est que de raconter leurs histoires d'un point de vue situé est la matérialisation d'un acte d'amour dotée d'une juste reconnaissance. Quoi qu'il en soit, aborder l'esclavage permet également d'élucider la manière dont étaient perçus les premiers couples interracialisés et leurs enfants biraciaux.

1.2 Entre controverse et polémique, les couples interracialisés à l'époque esclavagiste

Les représentations contemporaines de la mixité raciale sous-entendent généralement que cette réalité sociale est un phénomène nouveau, émergent, et qu'il s'inscrit généralement dans des discours et perspectives futuristes (Campion, 2022 : 10). Comme évoqué précédemment, malgré l'effacement des Noir.e.s de l'historiographie, un travail d'analyse d'archives réalisé par des universitaires et militant.e.s (prenons par exemple Aly Ndiaye, alias Webster qui effectue un travail de sensibilisation hors institution) permet, d'une part,

de retracer la présence des Noir.e.s dès l'aube de la colonisation des Français et des Anglais, et, d'autre part, de dévoiler l'historicité de l'existence polémique d'union interracial (Trudel, 1990 ; Gay, 2004 ; Mackey, 2013 ; Mugabo, 2017 ; Webster, 2019). Comme le démontre Nikki Khanna,

[l]es premiers contacts entre divers groupes tels que les Européens, les Africains, les Autochtones et les Asiatiques ont donné lieu à des relations amoureuses, sexuelles et matrimoniales interraciales, avec pour conséquence directe la naissance d'enfants aux origines raciales multiples (2011 : 30).

L'acceptation sociale graduelle des couples interraciaux, ainsi que la suppression de certaines règles racistes, des politiques racialisantes adoptées à l'époque (et dont les ramifications se font toujours sentir) ont à ce jour des impacts au quotidien par leur continuel renforcement et institutionnalisation (Walcott, 2014 ; Maynard, 2018 ; Archer, 2021). L'interaction entre la suprématie blanche, la souffrance des Noir.e.s et les effets qui en résultent se manifeste aujourd'hui tels des cadeaux non désirés perpétuellement offerts (Archer, 2021 : 81).

Dans son ouvrage, l'historien Noir Daniel Gay (2004 : 32) affirme en effet que « [...] les [N]oirs n'ont donc pas commencé à immigrer au Québec dès le premier tiers du dix-neuvième siècle, à partir de la Seconde Guerre mondiale ou au début des années 1960 ». Néanmoins, les Noir.e.s sont pratiquement absent.e.s de l'historiographie du Canada, sauf dans les ouvrages spécialisés consacrés à « l'histoire des Noirs », mais ils sont ici chez eux (Mackey, 2013 : 31). Selon Gay,

[e]n Nouvelle-France et au début du Bas-Canada, les mariages entre [b]lancs et Noires, ou inversement, sont tantôt interdits, tantôt tolérés dans certaines circonstances [...] [q]uoi qu'il en soit, l'union interraciale est l'objet de répression légale ou sociale, ou les deux (2004 : 36).

L'encadrement des relations entre personnes Noires et blanches « vise l'extension de l'infériorité sociale que symbolisent l'esclavage et l'impureté du sang par la descendance » (Gay, 2004 : 36). À la source de la réglementation des unions interraciales, il y avait cette croyance que la population blanche pût être contaminée par le « sang nèg** » ou le « sang sauvage ». Cette croyance « [...] est alimentée par une idéologie proprement raciste : en effet, elle juge qu'une condition sociale comme l'esclavage est susceptible de conférer une tare héréditaire par la voie de la génération » (Fau, 1970 : 53-54). Gay élabore sur l'histoire

d'un enfant né Noir d'une mère blanche en 1790 dans le Faubourg de Montréal. L'histoire de la naissance de cet enfant, nommé comme « objet non désiré », tourna d'une manière dramatique, puisque liée à des tabous raciaux très graves, « le sens de la honte, de la perfidie, etc., qui anima les fiancés blancs, fut si intense qu'il provoqua chez la jeune mère une fièvre lactée qui mit fin à ses jours en peu de temps » (*The Quebec Herald journal* 1790, cité dans Gay, 2004 : 37).

Si l'esclavage était vraisemblablement considéré comme faisant partie de « l'ordre naturel de la société », les couples interracialisés étaient controversés pour la raison inverse. Les « mélanges de races » et le métissage étaient considérés par plusieurs, notamment grâce à l'influence et à la notoriété de l'abbé Léon Provancher – qualifié d'« ancien missionnaire des sauvages » dans le *Naturaliste canadien* (1868) –, comme une

violation des principes de l'ordre qui règne dans la nature et qui est fondé sur les valeurs de la durée et [de] la permanence des espèces [ou des races] avec leurs caractères indélébiles d'instincts et de mœurs. Il en est donc contre nature [...] et le créateur tient à la conservation des espèces! (Le chien et ses principales races, dans Provancher, dans Gay, 2004 : 37).

Les propos, ainsi que la théorie de Provancher, ne concernaient pas que les animaux, ils ont été

réfléchi[s] sur la situation non seulement des mulâ**** antillais, mais aussi des Noirs américains ou des Noirs en général et impliquai[en]t des discours religieux reléguant les unions mixtes au « démon de la négricité ». [...] Malgré que le « mélange racial », celui du soi-disant « sang noir » avec le soi-disant « sang blanc », n'est évidemment pas, ou du moins selon toute apparence, un phénomène massif [au Québec] (Provancher, dans Gay, 2004 : 37).

Le peu de littérature concernant l'esclavage au Québec, qui aborde de manière limitée les enfants biraciaux nés d'union interracialisée, était loin d'être nuancé. À titre indicatif, l'historien Daniel Gay affirme qu'entre 1713 et 1881, 157 enfants clairs, issus d'unions interracialisées sont nés au Québec (2004 : 45). Nous ne savons que peu de choses sur ce qui est arrivé aux enfants biraciaux vers la fin de l'esclavage et dans les années qui ont suivi son abolition et l'historien évoque l'hypothèse d'une émigration des Noirs.e.s du Québec vers les États-Unis.

Malheureusement, aucune étude scientifique à ce jour précise n'a encore été entreprise pour vérifier l'hypothèse de la véracité, ou au contraire, la fausseté

de la multiplication au Québec de descendants de familles racialement ou culturellement métissée (Gay, 2004 : 38).

Toutefois, Délice Mugabo a répertorié des violences reproductives dans le régime esclavagiste de la Nouvelle-France et souligne que de nombreux enfants mulâ**** nés de femmes Noires leur étaient retirés dès leur naissance et envoyés au loin, dans les « régions ». La féministe et géographe Noire nous apprend que « L’ascendance mixte de ces enfants et l’arrachement des nouveau-nés à leur mère sont le signe d’une profonde déshumanisation et de l’extrême violence sexuelle qui étaient infligées aux femmes, aux enfants, aux familles et aux collectivités noires » (Mugabo, 2015, dans Maynard, 2018 : 33). Dans le cas inverse, il pouvait arriver qu’une blanche veuve d’un homme Noir, particulièrement si elle avait eu des enfants métissés, soit marquée à vie comme femme ne pouvant convenir à un blanc (Mckay, 2003 : 439).

Néanmoins, il est, d’une part, intéressant de constater que le Canada assiste actuellement à une hausse considérable de naissances d’enfants biraciaux et multiraciaux et, d’autre part, d’explorer si la controverse sociale rattachée aux personnes mixtes et au racisme ambiant est encore d’actualité. Selon Dorais, l’ostracisme historique de la présence des Noir.e.s au Québec a été et demeure encore aujourd’hui largement représenté dans la mémoire collective et dans l’enseignement comme une « simple parenthèse » sans incidence historique sur le passé ou le devenir de la nation (2020 : 138). Cela expliquerait en partie le refus d’introspection des Québécois.es sur cette thématique. À la lumière de ces faits, ce n’est qu’une question de temps avant que le Québec ne puisse échapper aux discussions sur les identités biraciales.

1.3 Un Québec multiethnique et une augmentation du nombre d’enfants mixtes

La littérature sur l’histoire des Noir.e.s sur le territoire québécois a démontré l’existence d’un petit nombre d’enfants issus d’union interracial à l’époque coloniale. Actuellement, 188 ans après l’abolition de l’esclavage, le Canada, auquel le Québec est politiquement lié, connaît une réalité inverse. Le pays voit une augmentation du nombre de personnes se disant issues d’une certaine mixité. Plusieurs événements sociohistoriques, tels que les migrations, les divers flux de mouvements de populations et bien sûr la colonisation, sont à la source de la mixité démographique, ce qui influence le nombre d’unions interraciales

(Statistique Canada, 2009 ; Kitossa et Deliovsky, 2017 ; Kwan-Lafond et Winterstein, 2019 ; Aathavan, 2021). Le recensement de 2011 dévoile que l'ensemble des couples mariés ou en union libre disant former une union mixte a augmenté de façon constante, passant de 2,6 % de tous les couples en 1991 à 3,1 % en 2001, à 3,9 % en 2006 et à 4,6 % en 2011 (Statistique Canada, 2011). Si ces estimations montrent que la proportion d'unions mixtes demeure relativement faible, le pourcentage a pratiquement doublé au cours de ces deux décennies (Aathavan, 2021).

Les unions mixtes déclarant avoir une personne se définissant comme Noir.e.s au sein du couple sont le troisième groupe racialisé le plus susceptible de former des unions mixtes avec un taux de 40,2 % (Statistique Canada, 2011). Il est essentiel de noter que les données sur les unions mixtes sont en fait un indicateur inestimable de l'évolution de la composition des familles, mais on ne peut pas supposer que tous ces couples ont ou auront des enfants, ni que les enfants métissés n'existent pas en dehors de ces unions mixtes. En 2016, 62,7 % de la population Noire de troisième génération ou plus a déclaré plus d'une origine, contre 40,7 % et 17,3 % respectivement pour la deuxième et première génération (Statistique Canada, 2019). Divers facteurs peuvent expliquer pourquoi des gens déclarent plus d'une origine, comme les mariages mixtes entre personnes d'origines ethniques ou culturelles différentes ou la connaissance de l'histoire familiale (Davis, 1971 : 8).

De ce fait, le pays voit apparaître de nouvelles frontières des identités politiques et sociales. Par le biais de cette recherche exploratoire, je désire mettre en lumière les enjeux que vivent des personnes biraciales, qui sont en nombre croissant. Les questionnements au centre de cette thèse permettent d'aborder des enjeux qui ne sont pas nouveaux, mais qui sont à ce jour inexplorés ou dans l'angle mort des recherches critiques de la race, de la blanchité, champ encore émergent, dans la société québécoise. D'ailleurs son intersection avec la sociologie de la famille est une contribution pertinente.

1.4 Climat des débats sur les identités raciales au Québec

La question du racisme systémique semble être dans l'angle mort des débats actuels au Québec (Nadeau et Zaazaa, 2019 : 17). Il s'agit pourtant d'un problème central pour le respect des droits humains (*ibid.*). Si l'actuel premier ministre du Québec, François Legault, croit que le racisme systémique a déjà existé à l'époque des pensionnats

autochtones (le Québec n'étant pas encore à l'aise avec l'idée d'aborder publiquement la question de l'esclavage des Noir.e.s), il estime que ce type de situation « où le racisme part d'en haut, des dirigeants, et englobe tout un système » n'est pas un fait d'actualité au Québec (Delphine Jung, Radio-Canada, 2021). Par racisme systémique, il faut entendre les oppressions diverses, mais toujours connexes vécues par les personnes racisées dans toutes les sphères de socialisation (Nadeau et Zaazaa, 2019 : 17). Ces propos sont symptomatiques d'une certaine ignorance blanche et d'un déni concernant les enjeux abordant les identités raciales plurielles, et ils sont également en hausse. Bien que les débats sur la race et les identités raciales soient de plus en plus d'actualité au Québec, le déni reste la norme discursive. Tel que stipulé par la chercheuse Karine Coen-Sanchez,

Oui, le Canada a toujours donné l'image d'être à l'avant-garde des lois libérales sur l'immigration et de la promotion du multiculturalisme. Cependant, il y a un manque de discussion sur le racisme institutionnel et sur la façon dont il est si poli au Canada (2020).

De la sorte, plutôt que de se diriger vers un État qui reconnaît de manière inclusive les nombreuses façons d'être Québécois.es, le Québec a plutôt affaire à une forme de censure de l'histoire et à un rejet des débats de fond sur les identités raciales. C'est à partir de cette perspective que Legault, et d'autres personnalités publiques, désignent par le mot *woke*, de manière péjorative, toutes personnes soulignant l'importance d'avoir des débats sur le racisme et sur les identités autres que « québécoises ». Toutefois, il y a tout de même une exception. Depuis la controverse sur le *N word* à l'Université d'Ottawa, certaines discussions semblent émerger et participent à démocratiser ce sujet, ce qui est nécessaire dans le processus d'évolution de la pensée raciale au Québec. Cependant, alors que cet événement aurait pu être une opportunité de progrès, d'équité et ultimement de décolonisation des corps Noirs, le tout échoue considérablement. La problématique réside dans le fait qu'un grand nombre de Québécois.e.s tiennent mordicus à utiliser ce terme dégradant, et ce, malgré la résistance des communautés Noires. En plus d'être occultées des discussions grandement médiatisées, on se moque et on étouffe systématiquement leurs voix lorsqu'ils argumentent sur les multiples raisons historiques d'omettre l'utilisation de ce mot. Il s'agit là d'un refus de consentement public et délibéré à grande échelle, d'une preuve tangible de « qui décide pour qui » dans la hiérarchie raciale. Néanmoins, une question demeure. Pourquoi les blanc.he.s désirent tant prononcer ce mot ? Que cachent-

iels sous le « débat » sur la liberté d'expression ? Ne serait-ce pas qu'une matérialisation de la réaffirmation du pouvoir de la suprématie blanche au Québec ?

À cet égard, il est controversé d'aborder les enjeux d'identités raciales au Québec, notamment parce que l'histoire de l'esclavage est taboue et est dissimulée au grand public. Cela renforce le statu quo et permet que le racisme anti-Noir.e.s soit ignoré et nié perpétuellement. « Au Canada, nous aimons traiter la race comme un invité indésirable à une fête et l'ignorer » (Camper, 1994 : 208). Le silence et le déni induisant indirectement un état de tolérance, une sorte de « juste milieu » n'implique ni le respect ni l'amour de « l'Autre ». Ainsi, il s'avère d'autant plus difficile d'examiner les enjeux d'identités biraciales, ainsi que les enjeux adjacents, puisque cela demande de sortir du paradigme binaire de la race (personnes blanches versus personnes Noires). L'absence de discussions s'immisce dans toutes les sphères de socialisation, incluant au sein de la maisonnée, car ce sujet est considéré comme tabou et délicat, se matérialise tel un obstacle face à la manière dont les enfants biraciaux se construisent en tant que sujet. Nonobstant le fait qu'une grande partie de la société québécoise se montre de mauvaise foi, l'antiracisme accomplit des pas de géants chaque jour, par des initiatives pertinentes et novatrices (Nadeau et Zaazaa, 2019 : 19). Pour sa part, Dorais exprime que lorsque les enjeux raciaux de l'époque coloniale à aujourd'hui sont abordés, ils sont grandement minimisés. Elle nomme cela « le postulat du moindre mal » (2020 : 143).

À la lumière du passé de domination coloniale, et du traitement actuel de la problématique au Québec, comment les enjeux raciaux ont-ils des impacts sur la représentation du soi dans la société ainsi que sur la formation d'une appartenance collective identitaire dans un tel contexte ? Le cas échéant, et considérant que certaines personnes biraciales vivent une polarisation sociale « en elles-mêmes » (Gillem et Thompson, 2004 : 51), n'appartenant pleinement à aucun des deux groupes raciaux, mais en y étant également reliés de manière concrète, je me questionne sur l'apport de ce climat perpétuel de violences raciales dans le processus de la construction de leurs subjectivités.

1.5 Objectifs de cette recherche

Ce travail de recherche examine les processus qui déterminent comment des femmes francophones biraciales, d'un parent Noir et d'un parent blanc, se conçoivent en tant que

sujettes dans la société québécoise. Je commencerai par souligner que les politiques individuelles des subjectivités biraciales sont inextricablement constituées par la période et le lieu où les participantes ont vécu leurs expériences. Ainsi, c'est en retraçant les contextes sociohistoriques de ces lieux, qui sont la toile de fond du contexte global, que je garde à l'esprit la spécificité géographique des enjeux. Une importante littérature nous informe sur les enjeux d'identification à un groupe racial et met en évidence que les identités mixtes englobent la multiplicité et la malléabilité, et que la fluidité de l'identité est un aspect sain, normal et légitime des expériences biraciales (Root, 2001 ; Ifekwunigwe, 2004 ; Khanna, 2011 ; Song, 2012 ; Paragg, 2017 ; Campion, 2019-2022). Toutefois, ces mêmes fluidité et malléabilité empêchent les personnes biraciales d'accéder à leurs deux groupes d'appartenance à part entière.

Cela dit, l'identification à plusieurs catégories raciales, et leur déni et acceptation circonstancielle, reste une problématique moins bien explorée et comprise (Albuja, Sanchez et Gaither, 2019 : 416). Les systèmes structurants de nos sociétés se caractérisent par des logiques raciales, hétérosexistes et patriarcales, si bien que les femmes de couleur continuent d'être impliquées dans des systèmes d'oppression interdépendants hérités du colonialisme et de l'esclavage (Campion, 2022 : 102).

Il est important de noter que la biracialité, en tant que réalité vécue, est peu abordée dans les recherches au Québec. Toutefois, ces questionnements sociologiques sont en émergence ailleurs dans le monde et sont particulièrement étudiés aux États-Unis et en Angleterre. L'intérêt sociologique d'une telle thématique prend racine dans l'interprétation du caractère ambigu du concept de la biracialité et des frontières raciales fluides des identités mixtes (Zackodnik, 2010 ; Song et Aspimall, 2012a ; Reece, 2019).

L'objet de cette recherche est de contester des processus mettant en lumière la mixité raciale en tant que construction sociale, c'est-à-dire que la race est d'abord une perception et non une donnée biologique. Comme le montrent plusieurs intellectuel.le.s et chercheur.e.s ancré.e.s dans les études critiques de la race, l'intelligibilité de la race est le fruit de la construction sociale (Hall, 1991 ; Omi et Winant, 1994 ; McKittrick, 2006 ; Walcott, 2014 ; Nelson, 2017 ; Maynard, 2018). Parallèlement, la race est globalement comprise comme binaire (Noir versus blanc) dans les sociétés occidentales post-

esclavagistes (Khanna, 2011 ; Campion, 2019). La dichotomie entre la noirceur et la blancheur est souvent jugée significative dans les expériences des personnes biraciales Noires (Campion, 2022 : 95). Ces expériences étant généralement comprises comme n'étant « ni l'une ni l'autre » à part entière, les enjeux entourant la construction de leurs subjectivités sont donc peu visibles sociologiquement et sont souvent relégués à la marge. Ce phénomène dévoile le produit de la racialisation binaire, laissant le Noir et le blanc en perpétuelle opposition, dans un état qui alimente la mentalité de la plantation (McWatt, 2021 : 224).

Nonobstant que le terme biracial lui-même puisse être jugé fautif, parce qu'il n'existe matériellement pas de « vrai Noir » ou de « vrai blanc », ces termes seront employés tout au long de cette recherche. Peu importe sa popularité linguistique, l'utilisation du terme « métis » a été disqualifié, car il constitue un terme légal décrivant un des trois groupes Autochtones du Canada. Les Métis sont une nation précanadienne, dont les origines remontent aux unions entre des femmes Autochtones et des commerçants de fourrures français, presque exclusivement masculins, envoyés de France à partir des années 1600 (Kwan-Lafond et Winterstein, 2019 : 84). Les Métis sont donc un groupe unique dans la mesure où ils possèdent une culture, une cosmologie et une langue distincte (appelée michif) (O'toole, 2017 ; Kwan-Lafond et Winterstein, 2019).

Quoique les enjeux identitaires chez les personnes biraciales puissent être analysés sous plusieurs angles, cette recherche se démarque par deux éléments. Dans une perspective d'exploration de la racialisation et en vue de comprendre les processus de construction de la subjectivité des femmes biraciales, les objectifs généraux de cette thèse sont les suivants :

- 1) Saisir les effets des questions identitaires, interprétées comme des moments quotidiens de (re)productions raciales ;
- 2) Explorer les relations familiales des participantes à l'égard des enjeux de racisme et d'identité raciale.

Les deux sphères de socialisation observées, soit la société et la famille, sont des endroits déterminants à l'égard de l'articulation de la racialisation, cette dernière étant un obstacle à la construction de la subjectivité. L'analyse sera guidée par la question de recherche

suivante : Comment les femmes biraciales, nées d'un parent Noir et d'un parent blanc, construisent-elles leur subjectivité dans le contexte québécois ?

Dans le premier cas, il s'agit d'analyser les interactions des personnes biraciales avec des inconnu.e.s issu.e.s du groupe majoritaire à l'égard de leurs identités raciales. La question du phénotype de peau et de ses interprétations est un sujet d'analyse à part entière. Cependant, cette étude se contente de partir de résultats de recherches transnationales affirmant que même lorsque les personnes biraciales Noires affirment leurs subjectivités raciales, elles sont souvent considérées comme des Noires uniquement, et non blanches (Brunsma et Rockquemore, 2008 ; Khanna, 2011 ; Song, 2012 ; Joseph-Salisbury, 2018 ; Champion, 2022).

Dans les contextes occidentaux, en raison du regard blanc, historiquement teinté par les mécanismes de constructions raciales découlant du *one-drop rule*, les personnes biraciales ne sont que très rarement – voire jamais en raison de circonstances improbables – considérées comme étant des personnes blanches. La loi dite *one-drop* votée aux États-Unis a créé une logique raciale qui a dominé l'assignation raciale des personnes biraciales. Cela impliquait qu'une personne possédant un.e ancêtre Noir.e était systématiquement catégorisée comme Noire, peu importait le nombre d'ancêtres de race blanche. Cette règle raciale « de la goutte de sang » permettait de préserver et de maintenir l'idéologie de la « pureté raciale blanche », et de maintenir les personnes Noires dans des positions de domination. Malgré que cette règle ne soit plus en vigueur depuis 1940 (Khanna, 2010), elle a laissé de nombreuses traces dans toutes les sphères de socialisation, incluant les logiques raciales canadiennes. Aujourd'hui, seule l'articulation de cette loi diffère. Cela s'avère l'héritage d'une certaine continuité idéologique issue des rapports de pouvoir autour de la construction sociale des hiérarchies raciales.

Dans un deuxième temps, cette recherche aspire à mettre en lumière les relations familiales, leurs structures et leurs impacts sur les processus de construction des subjectivités biraciales. Selon Kukutai *et al.* (2020), les liens culturels entre l'identité ethnoraciale et le fonctionnement psychosocial sont bien établis dans la littérature. Le sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou racial est positivement associé à de nombreuses caractéristiques telles que la confiance en soi, les objectifs de vie, l'autonomie, le sentiment

de protection, etc. (2020 :76). Un nombre croissant de travaux théoriques et empiriques suggère qu'une identité raciale dite « sûre » ou « solide » est liée à l'utilisation de stratégies d'adaptation, telles que le soutien social (2020 : 76). Si la littérature issue des *mixed race studies* états-uniennes dévoile que la sphère familiale est le noyau intime à la racine de l'auto-identification (Reece, 2019 ; Kukutai *et al.*, 2020 ; Weaver-Block, 2020), elle montre également que les personnes biraciales vivent diverses violences raciales au sein de leurs familles Noires et blanches (Rockquemore et Brunσμα, 2008 ; Pew Research Center, 2015 ; Campion, 2019).

Selon Albuja *et al.*, ces expériences de déni d'identité, de manque de support envers le racisme, sont liées à de mauvais résultats psychologiques, car ils ont le pouvoir de contrecarrer l'autonomie identitaire (2019 : 418). À ces obstacles à la construction de soi s'ajoutent les microagressions et les conflits de colorisme intracommunautaire (Campion, 2019), l'absence de conversations sur les enjeux raciaux (Tatum, 2007) et le manque de représentativité (Rockquemore et Brunσμα, 2008). Par conséquent, la qualité globale des relations familiales a un impact direct sur la création d'une base identitaire (Weaver et Block, 2020 : 13-14). Cette dernière devient la pierre angulaire dans les interactions à l'extérieur de la sphère familiale et des effets sur la prise de conscience politique des jeunes femmes biraciales. Cependant, un des angles morts de cette thématique est la manière dont des femmes biraciales francophones naviguent face à ces enjeux, notamment dans le contexte québécois qui véhicule des discours raciaux différents, voire plus discrets et subtils qu'en France ou aux États-Unis. Selon un sondage Léger, « Au Québec, une personne sur cinq (20 %) a une tendance raciste ou s'évalue comme étant raciste [...] en comparaison avec 35 % des gens en France, et ce taux atteint les 50 % aux États-Unis » (Radio-Canada, 2020).

Cette recherche vise à examiner si le racisme anti-Noir.e.s, omniprésent dans la société québécoise, et au sein de la sphère intime familiale, influence la construction du soi en tant que sujet. Ensuite, elle cherche à comprendre l'articulation des assignations identitaires des personnes biraciales de la part de leurs deux communautés respectives. Une hypothèse serait que la fluidité raciale a un désir d'inclusion à plus d'un groupe d'appartenance. Toutefois, une question demeure, soit la différenciation entre la fluidité raciale et la

performativité raciale. « L'objet n'est donc jamais saisi purement, directement, sans équivoque, pour ce qu'il est, mais à travers le sens qu'il revêt pour le témoin, dans les contextes qui sont les siens et ceux de sa société, sa culture. » (Paillé et Muccheli, 2021 : 77) L'analyse des moments d'interactions clés racontés par les participantes fournira un regard intéressant sur la question.

Pour synthétiser, cette étude a pour but d'explorer comment les femmes biraciales sont affectées par la racialisation constante. Un des objectifs est de mettre en évidence que le racisme anti-Noir.e.s au Québec est transversal. Par le biais d'une recherche terrain, je cherche à mettre en lumière certains obstacles à la construction de soi. Plus précisément, je désire sonder si elles font appel à certains comportements stratégiques pour se définir et, le cas échéant, analyser l'articulation de ces mécanismes en vue de construire leur subjectivité.

Chapitre 2. Revue de littérature/ Recension des écrits et approches théoriques

To study race...is to enter into a world of paradox.

Omi et Winant (1994: XI).

Ce chapitre montre comment la suprématie blanche et l'objectivation des corps sont des éléments fondateurs de la race et du racisme. Définir la race et ses effets est nécessaire pour pouvoir identifier les concepts centraux de cette recherche. Ensuite, je présenterai de manière non exhaustive une description de la racialisation et certains débats sur l'articulation du concept. Enfin, je parcourrai la théorisation de la biracialité. Ses enjeux et son historique seront mis en lumière afin de terminer par les débats qui entourent le concept de colorisme. Ensemble, ces composantes théoriques permettent de circonscrire le sujet d'étude.

2.1 Race et racisme anti-Noir.e.s

Pour comprendre la teneur des débats abordés dans cette recherche, il est crucial de définir ce qu'est la race. Est-ce un concept biologique, social ou une imbrication des deux ? La théorie de la formation raciale stipule que la « race » est à la fois biologique et sociale (Omi et Winant, 2015 : 110). Selon le philosophe Adam Hochman : « Le côté biologique est considéré comme une illusion, tandis que le côté social est considéré comme réel » (2019 : 1248). Toujours selon Hochman, la race biologique peut être comprise telle une catégorie biologique qui ne réfère à rien au monde ; en revanche, les groupes racialisés sont plutôt des groupes compris à tort comme des races biologiques, mais qui sont bien réelles (2019 : 1248). De cette manière, s'il n'y a pas de races biologiques, alors soit la race n'est pas réelle, et sociologiquement nous devons cesser d'utiliser le terme, soit elle est réelle, mais pas biologique. « Dans les deux cas, nous devons abandonner l'idée que les individus et les groupes appartiennent simplement à des races et commencer à réfléchir en termes de *processus* » (Hochman, 2019 : 1246. Italiques dans l'original). Je me positionne du même côté que certain.e.s auteur.trice.s critiques de la race qui déclarent que la race n'est qu'une fiction, une construction imaginaire dont les origines se trouvent dans ces mythes

biologiques (Mahtani, 2014 : 23) dont les legs se perpétuent aujourd'hui. Pour le sociologue et professeur afro-américain Robert. L. Reece :

L'idée que la race est une « construction sociale » a imprégné le discours public au cours des dernières décennies, reconnaissant apparemment que le concept de race n'est pas biologique et immuable, mais qu'il s'agit d'un artefact culturel créé à l'intersection de l'inégalité et de la loi et de la façon dont nous transposons ces concepts sur le phénotype (2019 : 290).

Toutefois, la race, en tant que donnée culturelle, a été instrumentalisée pour légitimer des agressions (Memmi, 1994 : 40) qui, elles, incarnent un racisme multidimensionnel dans toutes les sphères sociales selon la positionnalité de chaque personne. Par exemple, selon Bryan Hotchkins, spécialiste de la théorisation de microagressions raciales, il existe une spécificité de l'expérience des personnes Noires dans l'éducation et des microagressions qu'elles subissent (2016). Il affirme que cela nécessite une attention particulière. En ce sens, être Noir.e, ce n'est pas une boîte vide ou mystérieuse que les universitaires remplissent avec la nationalité, la race, la classe, la langue et le genre, mais un site de leur simultanéité (Harris et Leonardo, 2015 : 15). Le racisme anti-Noir.e.s et la mise en esclavage sont intrinsèquement liés et continuent de se manifester de multiples manières.

2.1.1 Provenance de la race et du racisme anti-Noir.e.s

Les enjeux liés à la race et au racisme anti-Noir.e.s sont ancrés dans des discours issus du colonialisme et de l'esclavage et, par conséquent, à l'instar des autres sociétés occidentales, le Canada n'est pas racialement et géographiquement neutre (McKittrick, 2006 : 95). Les doctrines qui sous-tendent colonialisme et esclavage ont rendu possibles des siècles de violence raciste qui façonnent les corps et les identités qui deviennent alors politiques. Elles ont également structuré les rapports de pouvoir qui construisent et représentent les corps blancs, Noirs et tout le continuum de couleur entre ces deux races. Ancré dans un racisme se voulant scientifique (Scott, 2016 : 1285), cet imaginaire racial est bâti sur des croyances fallacieuses (Collins, 2009 : 77). Les stéréotypes raciaux ont été définis comme des représentations cognitives qui contiennent les connaissances, les croyances et les attentes d'un perceuteur au sujet d'un groupe social (Maddox et Gray, 2002 : 245). Ces étiquettes servent à justifier l'oppression des Noir.e.s, d'une part en dépeignant les hommes comme inhumains, plus résistants à la souffrance ou même prédateurs sexuels (Zellars, 2018 : 117)

et, d'autre part, par l'objectivation des femmes Noires à l'aide d'archétypes péjoratifs soit : la nounou, la mère assistée sociale, la matriarche ou la pute (Collins, 2016 : 133).

Cette objectivation raciale contribue à créer des rapports de domination réels rendant certaines personnes plus désirables et privilégiées que d'autres. Dans une analyse binaire et dichotomique, créer « l'Autre » (le groupe minoritaire) en tant qu'indésirable construit nécessairement le groupe de personnes blanches comme un idéal et une norme. La position par défaut et la neutralité dans ce monde, c'est d'être blanc (Nakayama et Krizek, 1995 ; Winddance Twine et Gallagher, 2008 ; Houston, 2009 ; Cancellmo et Muller, 2019). L'humanité entière est codée comme blanche. Le Noir, par contre, est considéré comme « l'Autre » et doit donc être vu comme une menace (Eddo-Lodge, 2018 : 85).

Au-delà de la réalité de la construction de la race, celle-ci est systémique et constitue un puissant mode de division (Mahtani, 2014 : 23). En dépit de l'abolition de l'esclavage au Canada en 1834, les Noir.e.s restent dévalorisé.e.s, surveillé.e.s dans leurs moindres mouvements, confiné.e.s (Maynard, 2018 : 46). Les colons blancs et leur gouvernement implantent ainsi une société divisée selon des lignes de fractures raciales, et dans laquelle un Noir vaut toujours moins qu'un blanc (*idem*). Les effets de cette domination raciale se font encore sentir aujourd'hui et alimentent une gamme d'émotions chez les gens ciblés par le racisme anti-Noir.e.s. Pour Audre Lorde, écrivaine et féministe Noire, le racisme se définit comme : « La croyance en la supériorité inhérente d'une race sur toutes les autres et donc le droit à la domination, manifeste et implicite » (1984 : 124). Dans son poème *The Uses of Anger : Women responding to Racism* (1987), elle évoque la puissance des sentiments qui émanent du racisme et qui motivent une lutte individuelle et commune.

2.1.2 La blanchité

Comme cela a déjà été mentionné, le colonialisme et l'esclavage sont profondément liés au concept de blanchité qui peut être compris

tel le résultat de processus sociaux et culturels enracinés dans une histoire globale de colonialisme européen, d'impérialisme et d'esclavage transatlantique et maintenus aujourd'hui à travers diverses institutions, idéologies et pratiques sociales quotidiennes (Cancelmo et Mueller, 2019 : 1).

Les théories critiques des études autochtones canadiennes mettent en évidence les façons dont l'exploration et la conquête ont entraîné le déplacement violent et le génocide des

communautés des Premières Nations⁴. En effet, cette « fabrication » du Canada a donné lieu à une lutte qui mêle la race, la blancheur et le sol, car ces trois éléments sont liés aux revendications juridiques, politiques et idéologiques de la nation en matière de suprématie coloniale (McKittrick, 2006 : 95).

La blanchité normalisée et institutionnalisée est rarement reconnue par les personnes blanches, mais façonne néanmoins la proximité de certains corps et l'absence d'autres dans des espaces collectifs ou publics (Scott, 2021 : 36). Quand les personnes blanches dominent largement une institution, elles déterminent les objectifs à poursuivre et les intérêts qui priment (*ibid.*). Les connaissances et les appareils critiques qui en découlent ont des impacts sur la manière de concevoir le savoir, spécialement ceux traitant des enjeux raciaux. Hazel Carby, pionnière des épistémologies féministes Noires, nomme cet état de fait « le point blanc dans l'espace à partir duquel nous avons tendance à identifier la différence » (1992 : 193). Cet appareillage social issu d'un système hégémonique et suprématiste confère une dominance aux blanc.he.s (Scott, 2021 : 34). C'est dans le même ordre d'idée que Barbara T. Christian, professeure d'études afro-américaines, affirme que les penseurs occidentaux ont modifié le langage de la littérature, réinventé le sens de la théorie pour l'adapter à leurs propres objectifs. Elle ajoute : « [...] la théorie est devenue une marchandise qui aide à déterminer si nous sommes embauchés ou promus dans les institutions, ou pire encore, si nos voix sont entendues ou pas » (1998 : 67). Cela confère un pouvoir immense.

La blanchité est complexe. Elle possède à la fois une réalité matérielle, liée au pouvoir économique et politique disproportionné exercé par les personnes blanches et une réalité symbolique, façonnée par les significations culturelles attachées à la blancheur comme une forme de valeur, de moralité, d'esthétique et de civilisation dominante (Cancelmo et Mueller, 2019 : 1). Les personnes blanches tirent des avantages multiples d'un système créé par elles et pour elles (Nakayama et Krizek, 1995 ; Houston, 2009). À ce propos, la journaliste Reni Eddo-Lodge souligne une nuance nécessaire :

Lorsque je parle du privilège blanc, je ne veux pas dire que les blanc.hes ont la vie facile, qu'ils n'ont jamais lutté ou qu'ils n'ont jamais vécu dans la pauvreté. Le privilège blanc, c'est le fait que si vous êtes blanc, votre race aura

⁴ Voir par exemple les travaux de Leanne Betasamosake Simpson, Audra Simpson et Glen Coulter.

certainement un impact positif sur la trajectoire de votre vie d'une manière ou d'une autre. Et vous ne le remarquerez probablement même pas (2018 : 87).

Ces conditions normalisées masquent la nature injuste de la domination blanche, ce qui a notamment permis d'objectiver les personnes racisées depuis l'époque coloniale. De plus, il est essentiel de garder à l'esprit la nature historique de la racialisation et de se poser la question « qui est blanc.he ? ». De quelle manière la blancheur s'est-elle étendue au Canada pour inclure certains groupes européens autrefois racialisés et s'étend-elle maintenant, selon la région et le contexte social, à certain.e.s Asiatiques et Latinos blanc.he.s (Deliofsky et Kitossa, 2013 : 126) ? « De nombreux immigrants autrefois distincts d'origines européennes “pas tout à fait blanches”, comme les Irlandais, les Italiens et les Juifs, ont été redéfinis comme une population “blanche” euro-américaine singulière [...] » (Scott, 2016 : 1290). C'est ce que Barot et Bird appellent la déracialisation, c'est-à-dire supprimer les caractéristiques raciales des traits (2001 : 602). Le blanchiment des Canadiens.ne.s français.es passe par l'affirmation de « valeurs québécoises communes, comme l'égalité, la laïcité, etc. ». Comme Corrie Scott le mentionne :

La blancheur sans nom cache les inégalités socio-économiques entre les communautés francophones québécoises et les populations de nouveaux immigrants. Elle enferme les termes du débat dans un registre religieux et culturel et nie la persistance du racisme et de l'islamophobie. Il réifie « notre » culture et « la leur » comme étant incompatible, ce qui justifie à son tour l'intolérance des groupes sociaux marginalisés, comme les immigrants et les Premières Nations (2016 : 1293).

Alors je pose la question suivante : Est-ce que certains groupes anciennement racisés ont, en plus d'avoir adopté « des valeurs communes », dû embrasser le racisme anti-Noir.e.s pour se blanchir socialement ? Des recherches supplémentaires en ce sens, abondamment détaillées par les *Whiteness studies*, pourraient mettre en évidence comment cette problématique s'articule au Québec. La littérature permet de démontrer qu'après l'abolition de l'esclavage, des pratiques ségrégationnistes à grande échelle ont été implantées dans toutes les sphères de la société pour garantir l'assujettissement des Noir.e.s (Maynard, 2018 : 47). La nation et l'identité nationale du Canada se sont érigées sur la suprématie blanche – et sur une tolérance raciale de façade (Maynard, 2018 : 47). Ainsi, il semblerait que la blancheur est utilisée pour répondre à des besoins de société précis, notamment en ce qui concerne la création d'inégalités.

2.2 Instrumentalisation de la race et du racisme anti-Noir.e.s

Le racisme tient précisément dans le fait d'établir une démarcation entre un groupe de personnes et un autre sur la base d'un critère qui relève d'abord de la construction sociale (Nadeau et Zaazaa, 2019 : 16). En prévention d'une présumée menace latente, ancrée dans la peur de ce qui est différent, tous les jours la race et le racisme tuent (Jolly, 2020). Tout compte fait, le racisme contemporain est une continuation et une adaptation, sous une autre forme, une autre apparence politique, de stratégies de systèmes (Nelson, 2017). Instrumentalisée, la race est devenue un concept social puissant qui continue de perpétuer ces fausses différences et renforce la division classant les individus dans des ordres sociaux et politiques. À leur tour, ces ordres sociaux et politiques déterminent nos relations économiques de pouvoir et de classe (Maynard, 2018 : 37).

Bien que le racisme canadien ne soit peut-être pas aussi explicite que celui de nos voisins du sud, le racisme appris ici consiste souvent en un éclairage psychologique en niant les expériences des personnes racialisées d'être ignorées, négligées ou sous-évaluées avec le sourire (Coen-Sanchez, 2020).

2.2.1 Capitalisme racial

Le capitalisme racial est essentiel pour comprendre la surveillance et la violence envers les corps Noirs. Pour les anticapitalistes, la lutte contre le racisme est l'élément clé pour réduire le pouvoir de la classe dirigeante, car ces deux forces oppressives se renforcent l'une l'autre. Le capitalisme est, pour le décrire brièvement, un système économique fondé sur l'exploitation d'un groupe majoritaire en nombre, par un groupe minoritaire détenant l'entière des pouvoirs, des privilèges et du capital. Les inégalités qui découlent de ce rapport de domination utilisent de multiples outils idéologiques pour justifier ce rapport économique et social. Le racisme et toute la déshumanisation qu'il symbolise matériellement sont un de ces outils. Pour faire court, le seul besoin en main-d'œuvre gratuite, ou sous-payée, suffirait à expliquer l'articulation entre le racisme et le capitalisme. La compréhension critique dominante du terme du capitalisme racial provient de son créateur, Cedric Robinson, dans son ouvrage fondamental *Black Marxism: The Making of a Black Radical Tradition* (1983). Ce terme a été développé pour corriger le développementalisme et le racisme qui ont conduit Marx et Engels à croire, à tort, que la société bourgeoise européenne rationaliserait les relations sociales (Melamed, 2015 : 76).

Le terme permet de réfléchir à la nature raciale du capitalisme, perspective absente des critiques marxistes classiques, notamment en pointant le fait que le racisme consacre des inégalités nécessaires au fonctionnement du capitalisme (*idem*). Parmi ceux-ci, des éléments historiques tels que l'esclavage, le colonialisme, les génocides, l'exploitation des migrant.e.s, mais également des éléments plus contemporains tels que les guerres raciales, l'individualisme, le libéralisme, les régimes d'incarcération, etc. sont au cœur de l'articulation du capitalisme racial (Robinson, 1983 ; Melanèd, 2015 ; Gilmore, 2020).

Selon la géographe Noire Ruth Wilson Gilmore (2020), le capitalisme a toujours été racial depuis ses débuts et continuera ainsi tant que ses pratiques seront hiérarchiques et raciales. Sa perspective dévoile que nous ne pouvons pas socialement déconstruire le racisme sans déconstruire le capitalisme (2020). Les effets de cette structure peuvent être explorés en parallèle à l'aide de la pensée du chercheur décolonial Anibal Quijano, notamment avec le concept de colonialité de pouvoir. Cette dernière constitue une matrice opérant à travers le contrôle hégémonique de l'État-nation, et par extension sa structure capitaliste pour manœuvrer le travail et son exploitation, l'autorité, la sexualité, le quotidien allant jusqu'à la vision du monde (1992). Le pouvoir ne peut être efficace et perpétuel que si les mécanismes de domination sont bien ancrés dans la société.

Un dernier exemple qui mériterait d'être exploré davantage, notamment à la lumière des travaux de Robyn Maynard, Rinaldo Walcott, Katherine McKittrick, serait le concept de surveillance envers les corps Noir.e.s au Canada, et plus précisément au Québec. Inspirée par l'ouvrage de Caryl Philip's *The Cargo Rap* (1989), qui évoque de manière créative les brutalités de l'esclavage et ses séquelles, Simone Browne évoque, dans *Dark Matters*, des liens intéressants entre le Panopticon, la captivité, le bateau négrier, l'esclavage de plantation, le racisme et les pratiques carcérales contemporaines (2015 : 43). Tous ces éléments analysés en parallèle témoignent du système de racisme maintenu par un système de surveillance bien établi depuis des siècles. La surveillance racialisante du « slave pass system » était une régulation violente de la mobilité des Noir.e.s qui a encore des échos aujourd'hui (Browne, 2015 : 53). Cependant, la déhumanisation des Noir.e.s n'a pas disparu à l'abolition de l'esclavage. L'historique dévalorisation des personnes Noires s'est modernisée et a ainsi instauré un climat de vulnérabilité face à la coercition économique

qui se perpétue de nos jours, car cela est nécessaire aux exigences économiques évolutives du capital (Melanèd, 2015 ; Gilmore, 2020).

2.2.2 Capitalisme racial genré

De nombreux.ses chercheur.e.s et féministes Noires ou décoloniales ont démontré les liens provenant des inégalités matérielles entre le travail domestique et reproductif des femmes, exacerbé par le racisme. Angela Davis démontre qu'aux États-Unis, le travail des femmes esclaves Noires différait de celui des femmes blanches. La vie des femmes Noires était caractérisée par « un travail acharné avec leurs hommes, l'égalité au sein de la famille, la résistance, la flagellation et le viol » (1983 : 27). Davis parle également du « travail d'utilité par opposition à celui d'échange » (1977 : 176) et certifie que le travail domestique n'est pas un travail abstrait. Elle soutient que le travail domestique a toujours été dissocié du travail salarié et qu'il existe une « séparation structurelle fondamentale entre l'économie domestique et l'économie du capitalisme axée sur le profit » (1983 : 228). Au sein du capitalisme, le travail domestique, ne générant que la valeur d'utilité, n'est plus lié à l'appareil productif. De la sorte, les femmes éprouvent une double infériorité : il leur est d'abord interdit, en vertu de leur statut familial, d'accéder de façon constante et égale au point de production. De plus, le travail qu'elles continuent à effectuer n'est pas « à la hauteur » du travail caractéristique de la société capitaliste (Davis, 1977 : 176).

En 2014, le *Bureau of Labor Statistics* démontrait que les femmes Noires américaines sont, dans une plus grande mesure, à la fois des travailleuses salariées et reproductives que les femmes blanches. La part des femmes qui sont doublement exploitées par le capital en tant que salariées et employées de maison est plus importante chez les Noires que chez les blanches aux États-Unis (BLS, 2014 : tableau 4). Ainsi, la valeur de la force de travail domestique et reproductif est depuis toujours considérée, dans le système capitaliste, comme une marchandise gratuite et fait du corps des femmes Noires une marchandise précieuse et nécessaire au processus de (re)production du capitalisme (Davis, 1983 : 233-234). Parallèlement, dans son ouvrage, *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme* (2017), Françoise Vergès met en lumière certaines politiques de reproduction, plus précisément celles impliquant les stérilisations et les avortements forcés. Dans son travail, Vergès démontre l'adaptation de ces politiques en vertu des exigences qu'elle

appelle « la ligne de couleur » En d'autres mots, les utérus des femmes ont été racialisés et hiérarchisés (Hergoz et Schields, 2021 : 160) teintant, d'une part, le rapport aux corps différenciés et, d'autre part, les impacts tangibles dans l'organisation du travail médical face à ces mêmes corps. Cela démontre qu'une seule des multiples facettes de l'articulation du capitalisme racial affecte le corps des femmes Noires et racialisées. Enfin, les hommes blancs ne sont pas les seuls à exploiter et à abuser des corps de ces femmes. Selon Moya Bailey, les hommes Noirs hétérosexuels instruisent sans relâche les femmes Noires sur ce qu'elles doivent faire de leur corps. Alors que l'autrice et militante Queer fait allusion au désir supposé hétérosexuel cis que les femmes Noires devraient posséder et incarner ainsi que sur la façon dont elles échouent à être désirables, Bailey théorisa le terme misogynoir.

Pour moi, nommer la misogynoir consiste à noter à la fois une misogynie anti-Noire historique et une dynamique de genre interracial problématique qui avait de larges implications dans la culture populaire. Le misogynoir peut provenir d'hommes Noirs, d'hommes et des femmes blanches et même d'autres femmes Noires (2018 : 762).

2.3 Personne n'a de race, mais tout le monde est racialisé

La section précédente qui évoque le capitalisme racial illustre, entre autres, que les phénotypes raciaux, visibles, sont constamment déployés comme un raccourci à l'égard d'indices sur l'identité personnelle. Plus précisément, ils sont considérés à tort comme un axe central, mais mouvant, des relations sociales, et comme une catégorie d'organisation sociale centrale aux structures, aux institutions et aux discours. La section précédente démontre également qu'il existe une relation profonde et douloureuse entre les phénotypes (caractéristiques physiques) et les génotypes (caractéristiques biologiques et génériques) perçus (Mahtani, 2014) ainsi qu'entre le sexe et le genre (Davis, 1983). Le phénotype reste le principal déterminant de la race et de la division et inclut, mais n'est certainement pas limité, la couleur de la peau, la texture des cheveux et les caractéristiques du visage, etc. (Ifekwunige, 1999 ; Mahtani 2014). La prochaine partie démontre comment ces concepts se sont articulés matériellement chez les corps racisés.

En 1952, Frantz Fanon écrivait dans *Peau Noire, masques blancs* : « Le Nè**** n'est pas, pas plus que le blanc » (187). Ainsi, Fanon rejetait l'idée que l'histoire esclavagiste et son héritage l'enfermaient en tant qu'homme Noir dans une objectivité passive. C'est dans ce même ordre d'idée qu'être Noir dépend directement des logiques de racialisation et Fanon

démontre comment s'extraire de certaines limitations à cet égard. Effectivement, la racialisation est un des concepts de base pour comprendre les assises politiques critiques ayant la race en son centre. Ce concept a été utilisé pour comprendre le processus par lequel une signification raciale est attachée à une identité sociale et politique (Gonzalez-Sobrinho et Goss, 2019 : 505). La racialisation est un processus qui produit des injustices, notamment par l'apposition de traits différentiels aux corps racisés. Elle sert à justifier des traitements différenciés expérimentés quotidiennement autant par les personnes de race blanche que par les personnes de couleur.

2.3.1 Historique du concept de racialisation

Malgré que Fanon (1968) ait utilisé le concept pour la première fois dans une discussion sur les intellectuels décolonisés, suivi par Michael Banton en 1977, la formation raciale, en tant que théorie développée par Michael Omi et Howard Winant, a émergé dans les années 1970 dans leur livre *Racial Formation in the United States*. Omi et Winant définissent la racialisation comme « l'extension de la signification raciale à une relation, une pratique sociale ou un groupe précédemment non classifié sur le plan racial » (1986 : 111). Déjà cette définition apporte une certaine confusion et ouvre la porte à des débats sociologiques. Omi et Winant utilisent « racialisation » et « formation raciale » comme des synonymes. Par exemple, en stipulant : « la racialisation a commencé très tôt aux États-Unis et n'a jamais disparu, bien que les processus de formation raciale aient considérablement varié dans le temps et dans l'espace » (Omi et Winant, 2015 : 247). Les deux concepts articulent les mêmes réalités et processus. D'ailleurs, de nombreux théoriciens de la race pensent que la « racialisation » est synonyme de « formation raciale » (Hochman, 2019 : 1246). Étant donné le statut hégémonique de la théorie de la formation raciale, il n'est pas surprenant que cette utilisation du terme par Omi et Winant se soit répandue (Hochman, 2019 : 1246). De son côté, Robert Miles, également reconnu comme l'un des premiers sociologues à fournir une explication à ce phénomène social, affirme que la racialisation sert « à désigner les cas où les relations sociales entre personnes ont été structurées par la signification des caractéristiques biologiques humaines de manière à définir et à construire des collectivités sociales différenciées » (Miles, 1989 : 75).

2.3.2 L'utilité du concept

La racialisation est un processus idéologique, spécifique à l'histoire. « L'idéologie raciale est construite à partir d'éléments conceptuels (ou, si l'on préfère, "discursifs") préexistants et émerge des luttes entre des projets et des idées politiques concurrents qui cherchent à articuler différemment des éléments similaires » (Miles, 1989 :75). Ces racialisations deviennent la base de cette différenciation, et la compréhension de la racialisation met l'accent sur la manière dont le phénomène de la corporalité acquiert un sens à travers les processus sociaux (Gonzalez-Sobrinio et Goss, 2019 : 506). Ainsi, les races sont les outils centraux qui participent au projet de formation raciale, et portent en elles des stéréotypes péjoratifs qui altèrent. Ces déterminismes sont caractéristiques de la racialisation, entendue comme l'attribution extensive de caractéristiques raciales à des individus, des groupes ou des relations sociales et qui consiste à définir un ordre social qui interprète, représente et explique des dynamiques raciales (Omi et Winant, 1994 : 56). Ces classifications provenant du regard externe sont généralement monolithiques, et les études féministes occidentales n'y font pas exception (Christian, 1998 : 75). C'est en ce sens que les humains ne sont pas racisés par essence, ils deviennent racialisé.e.s, ou du moins ils sont conditionné.e.s à se considérer naturellement et principalement comme un être racial (Ulysse, 2018 : 63).

2.3.3 Débats et critiques autour du concept

Le concept de racialisation fait généralement consensus sur le fond, c'est-à-dire à propos du fait qu'il ne peut être compris comme un élément statique. Cela est le cas parce que le concept même implique des changements et des pratiques continues qui attachent des significations raciales aux gens selon plusieurs circonstances (Gonzalez-Sobrinio et Goss, 2019 : 506). Cependant, d'autres aspects de la définition ne font pas consensus. Comme pour leur utilisation sans distinction du concept de formation raciale et de racialisation, certain.e.s chercheur.e.s soutiennent que la définition d'Omi et Winant peut être limitante lorsqu'on étudie des groupes qui subissent de nouvelles formes de racisme différentes des pratiques racistes passées, comme l'islamophobie (Garner et Selod, 2015).

D'un autre côté, certain.e.s chercheur.e.s font valoir que le terme racialisation devrait remplacer celui de « race » parce que la race est un terme scientifique invalide (Banton,

1997 ; Hochman, 2019). Toutefois, cette idée a été formulée comme un moyen de ne pas réifier l'idée de la race en tant que catégorie biologique ou naturelle, et de mettre en évidence les façons dont la racialisation est corporelle et va de pair avec la création de catégories raciales (Gonzalez-Sobrinho et Goss, 2019 : 506). D'autres chercheur.e.s soulignent que la racialisation ne se produit pas seulement de manière descendante, mais que les groupes peuvent également se racialiser eux-mêmes (Miles et Brown, 2003). Par ailleurs, à l'inverse de ce que Garcia exprime, « une “race” est quelque chose que l'on a, “la racialisation” est quelque chose qui est *fait* à un groupe, *par* un agent social, à un certain moment, *pendant* une période donnée, *dans* et à *travers* divers processus, et *par rapport* à un contexte social particulier » (2003. Italiques dans l'original), la racialisation peut également être auto-proclamée.

C'est effectivement ce qu'Adam Hochman stipule : « Bien que la racialisation soit souvent comprise comme quelque chose que des groupes puissants font aux autres, c'est aussi quelque chose que les groupes se font à eux-mêmes. Nous pouvons appeler ce processus “l'autoracialisation” » (2019 : 1250). J'ai remarqué que cette stratégie est utilisée par certains groupes marginalisés ou d'activistes qui cherchent une reconnaissance publique et juridique, notamment afin de défendre certains droits collectivement. Par ailleurs, la racialisation se produit également au niveau individuel. « La nature processuelle de la racialisation met en évidence non seulement la production historiquement contingente des groupes racialisés, mais aussi la production développementale et contextuelle des individus racialisés » (2019 : 1250). Par exemple, certaines femmes biraciales peuvent s'autodéfinir comme Noires, selon le moment et le lieu (Brunsma et Rockquemore, 2008 ; Khanna, 2011 ; Campion, 2022).

Selon Adam Hochman, la critique la plus virulente envers le concept de racialisation est celle de David Theo Goldberg, car il évite même d'utiliser la notion, sous prétexte que le concept n'a pas de fondement analytique (2019 : 1252). Ce point de vue insinue que la racialisation n'est pas un processus réel (*ibid.*). Ce faisant, cela empêche toute discussion critique autour du terme.

Enfin, la racialisation peut également être une manière de s'auto-définir à une identité raciale. Tendai Mutukwa, écrivaine féministe, affirme que d'arborer certaines coupes de

cheveux, dans le cas présent des *dreadlocks*, est une forme de résistance, de subjectivité, mais également de racialisation consciente (2016 : 72). Les propos de l'activiste féministe et chercheure Sika Varyanne appuient cette perspective, dans le sens où elle affirme que le choix vestimentaire des femmes Noires n'est pas anecdotique, mais bel et bien issu d'un processus conscient, qu'il soit délibéré ou non (2014).

Dans tous les cas, la racialisation est comprise comme une logique raciale qui délimite les frontières entre certains groupes sociaux et structures sociales et fait partie intégrante des expériences que vivent les personnes racisées. Murji et Solomos soutiennent que les significations raciales sont souvent traitées comme des problèmes sociaux, principalement parce que la race apparaît comme le facteur clé dans la façon dont les humains sont définis et compris (2005 : 3). Un dépassement de cette vision réductrice est profitable et la perspective de Murji et Solomos favorise la compréhension du concept de racialisation comme un phénomène autoattribué et elle démontre que le concept peut être vu autrement qu'un problème provenant d'un rapport de pouvoir externe sur un groupe passif. Cela permet un passage de l'objectivité à la subjectivité.

La racialisation offre les outils théoriques pertinents pour comprendre les mécanismes entre divers groupes raciaux. Le concept a donc la potentialité d'offrir une compréhension d'expériences issues d'un continuum plus large entre leur descendance monoraciale Noire/*blackness*, opposée à leur ascendance blanche qui permet un élargissement des connaissances des rapports sociaux, en plus d'une praxis de libération des constructions raciales. Comme Katherine McKittrick l'entend, il faut faire (ré)émerger l'histoire plurielle du *Black Canada* (2006 : 92). Ajoutons que les études de la blanchité *whiteness studies*, malgré certains pièges créant des amalgames monolithiques des groupes blancs, est un des ajouts « contemporains » à la compréhension de la racialisation et peut être une perspective théorique pertinente pour comprendre la biracialité.

2.3.4 Racialisation, socialisation raciale et famille

Puisque la racialisation est présente dans toutes les sphères de la société, elle se produit également au sein de la famille. Les parents d'enfants Noir.e.s au Québec, comme tous les parents étant des agents de socialisation clés, ont la responsabilité d'élever leurs enfants selon un système de valeurs et de principes qui les préparent à vivre en société. À cette

« tâche » s'ajoute un enseignement sous de multiples formes. Cependant, l'objectif d'un enseignement familial devrait permettre une capacité à naviguer, voire survivre, dans une société qui transmet des messages raciaux discriminatoires de manière continuelle et omniprésente (Tatum, 2007 : 65). Devoir contrecarrer, renforcer, atténuer les messages auxquels leurs enfants sont confrontés au sein de la société peut être une lourde tâche (Yancey, 2007 ; Taylor, 2018 ; Okpokiri, 2020). Selon la poète et militante Sonya Renee Taylor, la façon dont les parents enseignent à leurs jeunes, ou s'abstiennent d'enseigner, comment naviguer à travers certains messages raciaux, souvent contradictoires, peut s'avérer conflictuelle (2018 : 33). Parfois, la socialisation raciale est intentionnelle, comme un père qui achète à sa fille des livres dans lesquels les personnages principaux sont Noir.e.s. D'autres fois, la socialisation raciale est un hasard, comme un fils observant sa mère qui a l'air dérangée lorsqu'elle regarde la télévision et qu'il y a une altercation entre un homme Noir et la police. Ce que certaines personnes ne réalisent peut-être pas, c'est qu'elles socialisent et racialisent leurs enfants qu'elles abordent les enjeux ou non (Kukutai *et al.*, 2020 ; Weaver et Block, 2020 ; Karimi, 2021 ; Champion, 2022). Même choisir de ne pas discuter explicitement de la race, des valeurs liées à celle-ci ou des événements sociaux actuels, communique des croyances sur la race (Taylor, 2018 ; Champion, 2019 ; Abaied et Perry, 2021). Le professeur de sociologie George Yancey affirme que les enfants biraciaux sont particulièrement affectés de la perception de leur famille blanche (2007). Ainsi, les parents qui font un effort conscient d'embrasser les enjeux raciaux auprès de leurs enfants ont une capacité d'atténuer les potentiels effets négatifs rencontrés dans la société (Weaver et Block, 2020 : 14). Ce qui, par le fait même, a la potentialité d'encourager des identités Noires positives (Twine, 2004 ; Joseph-Salisbury, 2018a).

2.3.5 Racialisation et conformité

La racialisation aide à comprendre qu'attribuer un groupe à une race est toujours lié à un stéréotype. Selon la sociologue Nikki Khanna, c'est en fonction de son apparence en tant que membre de certains groupes raciaux et, dans un effort de cohérence interne (à soi-même) et externe (face à autrui), que la personne biraciale construit un concept de soi racial conforme à sa racialisation (Khanna, 2004). En conséquence, la racialisation peut-elle également être interprétée comme un processus d'alignement, d'adaptation et de conformité ? Cette conformité objectivante est-elle en soi un obstacle à la subjectivation ?

Puisque la perception externe des personnes biraciales varie selon des caractéristiques phénotypiques, comme la couleur de peau (qui est elle-même variable dans une même année), d'autres attributs physiques, ainsi que la perception de la personne qui catégorise (selon son rapport et son expérience à la race), la racialisation des personnes mixtes peut difficilement être fixe et rigide. Cela demande donc une amplitude adaptative, impliquant des actions, pour répondre aux attentes raciales. Ces attentes sont également garantes de l'accès à certains privilèges notoires. Sims (2016) a constaté que ses répondant.e.s multiraciales américain.e.s et britanniques de diverses origines raciales réfléchissaient aux regards externes qu'ils recevaient, remettant parfois en question leurs propres identités lorsqu'ils étaient confronté.e.s, remis.es en question. Les personnes biraciales cherchent constamment à créer une cohérence entre leur monde interne et externe et perçoivent, ajustent et recherchent l'équilibre tout au long de leur vie. Fanon démontre que ce que fait le cerveau est lui-même culturellement déterminé par la médiation du sentiment socialisé de soi et par la « situation sociale » dans laquelle ce soi est placé, ce qui peut entraîner un phénomène réactionnel (1952 : 183).

Les effets désirés de cet alignement sont multiples, tels un sentiment de confiance accru, un sentiment d'estime de soi, une image personnelle et professionnelle renforcée par les sentiments d'accomplissement, des interactions positives dans les multiples espaces sociaux (Self, Symbols et Society, 2002). Dans le cadre de cette recherche, le concept de racialisation permet d'explorer les connexions entre les corps, tout en citant les multiples façons dont ces individus troublent la race par des actions et stratégies de résistances formant leurs subjectivités particulières. Quoique les discours sur la race et les processus de racialisation changent selon les époques, l'Amérique entière demeure hautement inégale et divisée racialement (Rockquemore et Brunsma, 2008 : 3). Les effets de la division dichotomique du *one drop rule*, qui a longtemps été interprétée de manière binaire, invisibilisent l'existence de personnes biraciales. Dépasser le concept de racialisation pour explorer la biracialité donne la possibilité d'approcher le sujet central de cette recherche.

2.4 La biracialité

Les mots évoluent selon l'usage linguistique et les cultures qui les habitent. En dépit du fait que le terme soit peu courant dans la littérature francophone – on entend plus souvent

des expressions reliées au métissage –, la biracialité n'est pas un concept nouveau. Ce terme « remplace » d'autres mots empruntés pour nommer une même réalité, soit celle d'être issu d'une union interracial. À l'époque coloniale, on nommait péjorativement ces enfants « mulâ*** » et ils étaient majoritairement issus de l'expérience tragique du viol de colons blancs sur les esclaves Noires (McNeil, 2010 ; Gordon, 2015 ; Maynard, 2018). Considérés comme la possession du propriétaire, les corps des femmes étaient abusés, entre autres, afin d'installer un système de reproduction de main-d'œuvre gratuite (Hartman, 2016 ; Brown *et al.*, 2021). Lorsque les propriétaires d'esclaves blancs violaient des femmes Noires réduites en esclavage et que ces dernières enfantaient, les enfants issus de ce viol étaient généralement plus clairs de peau (Brown *et al.*, 2021 : 1). Cela explique l'ambiguïté de la complexité identitaire et politique que peuvent porter en elles les personnes biraciales, soit être le produit à la fois du colonisateur et du colonisé.

Puisque le terme « mulâ*** » a longtemps dépeint ce groupe social, il faut souligner sa force et visée déshumanisante. Ce terme provient du terme mulet, un animal hybride stérile, résultat de la saillie d'un âne et d'une jument (Buffon, 1749 dans Curran, 2012 : 189). Autrement dit, la conception d'un « bâtard », quelque chose qui ne devrait pas être. Comme les universitaires qui m'ont précédée, je considère que le terme « mulâ*** » est offensant (Jackson-Lowman, 2013)⁵. Depuis que les enfants biraciaux existent, ils sont marginalisés, quoique différemment, par ces deux appartenances monoraciales (Khanna, 2011 ; Marn, 2018 ; Champion, 2022). Les membres du groupe racial inférieur peuvent considérer les enfants biraciaux comme la manifestation littérale de leur oppression et de leur incapacité à maintenir une spécificité raciale. Pour les membres du groupe dominant, ces enfants peuvent représenter la crainte d'une dégénérescence raciale, l'échec d'une régulation sexuelle morale ou la preuve d'autres transgressions (Deliovsky et Kitossa, 2017 : 130). En dépit du fait que ces définitions ont majoritairement pris forme dans les espaces géographiques où il y avait davantage de personnes biraciales dues à l'esclavage par exemple dans les plantations, les pays du Nord ont hérité de ces définitions péjoratives.

⁵ C'est Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon, naturaliste et philosophe français (1707-1788) qui l'a créé. Cependant, le terme a été réapproprié par certaines communautés noires, comme en Haïti par exemple, et ne possède pas une connotation négative, au même type que le mot en N par exemple. Selon l'anthropologue Raymond Massé, en Martinique, le terme est défini par cette progéniture comme contre-nature, ainsi ces enfants étaient considérés comme des traîtres de la race (Massé, 2008 : 128).

Dans la littérature et les archives québécoises, comme dans plusieurs exemplaires du journal montréalais *La Minerve*, publié de 1826 à 1899, le terme « mulâ*** » et son féminin sont souvent associés à des crimes, des fuites, des disparitions ou des conflits (*La Minerve*, 1854). Ces nouvelles et avis de recherche se retrouvent notamment dans la section du journal appelée « scènes de la vie des esclaves ». Davantage de mise en dialogue entre les archives québécoises et une analyse sociohistorique à perspectives féministes permettrait d'enrichir la littérature contemporaine. Un angle d'analyse qui m'interpelle particulièrement serait la mise en parallèle de l'impact de la construction des corps Noir.e.s à l'époque esclavagiste avec la construction actuelle de ces mêmes corps dans l'espace québécois. Établir les liens, ou l'absence de liens, et la fluctuation des archétypes corporels bonifierait cette analyse sur les couples interracialisés et les enfants découlant de ses unions.

Peu importe le terme utilisé, la symbolique commune veut que les personnes biraciales soient généralement dépeintes comme un « groupe social tampon » entre les personnes Noires et blanches (Lu, 2012 ; Song et Aspinall, 2012 ; Törngren *et al.*, 2019). Surnommé aussi le « pont », parce qu'on demande à ce groupe d'adopter des stratégies cognitives flexibles pour faire face aux environnements sociaux (Gaither, 2015 ; Törngren *et al.*, 2019). En outre, les preuves contemporaines et historiques indiquent que les personnes biraciales, dans un monde conscient de la race et dans des contextes monoraciaux imaginés, sont souvent des objets d'ambivalence, de peur et de pathologisation (McNeil, 2010).

Lorsqu'il s'agit de la littérature contemporaine abordant les enjeux de la mixité, les termes que nous venons de voir sont obsolètes. Malgré que « biracial » soit le terme utilisé dans cette recherche, il est important de souligner qu'il peut, dans d'autres contextes, référer au produit d'une union interracialisée impliquant deux groupes racialisés socialement (Paragg, 2015 : 22). La littérature sociologique nous apprend qu'il y aurait plusieurs manières d'appréhender le concept de biracialité (Rockquemore et Brunsma, 2008 : 18). Toutefois, pour la plupart des spécialistes des *mixed race studies*, « race mixte » signifie qu'au moins un des deux parents biologiques de la personne est non-blanc (Kwan-Lafond et Winterstein, 2019 : 80), ce qui met en évidence la centralité de la blanchité normative. Pour Kerry Ann Rockquemore et David Brunsma, le terme « biracial » suppose que la biracialité est intrinsèquement liée à la trajectoire historique du *one-drop rule* comme norme

culturelle et raciale, puisque l'objectif était de marquer une ferme différence entre qui est – irréalistement – blanc « pur » et les « Autres ». Ainsi, le terme biracial est utilisé dans cette recherche pour décrire les combinaisons raciales spécifiques de répondantes ayant un parent Noir et l'autre blanc (Rockquemore et Brunsma, 2008 :18).

Toutefois, plusieurs chercheur.e.s assument que l'hérédité raciale n'est pas automatiquement traduite par une identité raciale correspondante, et que cette dernière serait donc fluide et circonstancielle (Khanna, 2011 ; Mahtani, 2014 ; Paragg, 2017 ; Campion, 2019). Dans un monde où la couleur de peau est de première importance, et définie perpétuellement par la blanchité, la biracialité est souvent invisibilisée, distordue (Zackodnik, 2010 ; Rocha et Aspinall, 2020). Il serait sans doute plus adéquat d'utiliser le terme multiracial, puisque le Noir, tout autant que le blanc, n'est pas racialement « pur » (Bonniol, 2001 : 16), mais le concept de la biracialité cerne la spécificité sociale d'être né d'une union interracial et ainsi facilite l'analyse.

La biracialité et plusieurs thématiques transversales sont particulièrement explorées au sein du courant des *Critical mixed races studies* (CMRS). Un collectif multi et interdisciplinaire états-uniens analyse et critique les institutions sociales, culturelles et politiques fondées sur des conceptions dominantes de la race. La recherche critique sur les races mixtes a mis en évidence que la « mixité », et les personnes qui « comptent » comme des métissées, ont toujours été liées au système plus large d'oppression et de domination raciales au Canada (Kwan-Lafond et Winterstein, 2019 : 80). La biracialité joue un rôle complice en assurant les pratiques suprématistes blanches au Canada et cela faciliterait donc l'articulation du racisme systémique structurant la vie des Noir.e.s et des Autochtones (Mahtani, 2014 : 7). Il est donc nécessaire de repenser les cadres épistémologiques existants dans les *mixed race studies*, car selon Minelle Mahtani, ils ont révélé une tendance inquiétante à rebiologiser la race en se concentrant sur qui était et qui n'était « pas autorisé à faire partie du mouvement *mixed race* » (2014 : 22).

Par ailleurs, les connaissances ont été nuancées et améliorées par une communauté de chercheur.e.s qui étudient et théorisent les expériences des personnes racialement mixtes, notamment sur les enjeux d'un continuum de couleur de peau (qui peuvent ou non passer

pour des blancs), ou qui peuvent partager des traits phénotypiques avec des personnes de couleur.

2.4.1 Réorganisation du système social

Le phénomène de la biracialité requiert une réorganisation du système social.

Plutôt que d'effacer la ligne de couleur actuelle de l'oppression raciale [la biracialité] en dessinerait une autre qui poserait de nouveaux problèmes au mouvement pour la liberté des Noir.e.s et à la communauté Noire. Cela est donc un projet raciste (Makalani, 2001 : 84).

L'auteur ajoute : « La question centrale est donc l'impact qu'une reclassification raciale des personnes mixtes aura sur la structure de l'oppression raciale des communautés Noires » (*ibid.*). Les nouvelles complexités identitaires provoquent une fragilisation d'un groupe juridiquement uni sous le terme « Noir ». Makalani appréhende les personnes biraciales comme de nouveaux problèmes, car elles ajoutent une classification raciale et donc prennent part activement au projet de hiérarchie sociale. Il y a donc un danger à souligner la nature socialement construite de la race (Mahtani, 2014 : 23). Parmi plusieurs chercheurs, Naomi Zack et G. Reginald Daniel, chercheur.e.s africain.e.s-américain.e.s, sont arrivé.e.s à la conclusion que la biracialité devrait apporter la fin des catégories raciales et, par conséquent, le racisme. Selon eux, l'augmentation du nombre d'enfants mixtes amènera assurément un affaiblissement des frontières raciales et donc un effacement de la ligne de couleur ; ce qui amoindrira les distinctions raciales et culturelles (Kalmijn, dans Kitossa et Devliosky, 2017 : 128). Milan et Hamm (2004) suggèrent que les unions interraciales favorisent les attitudes racistes progressistes. Par leur existence, les couples interraciaux ont une qualité pédagogique antiraciste. Ce qui signifierait, d'une part, que la biracialité est interprétée comme l'espoir ultime d'enrayer des centaines d'années de domination raciale et, d'autre part, que les sociétés occidentales seraient dans une ère post-raciale.

Cette idée largement répandue est contestée par deux auteur.e.s canadien.ne.s, soit Tamari Kitossa et Katerina Deliovsky. Pour eux, l'idée que les unions interraciales, et leurs enfants mixtes, soient la solution au racisme est largement problématique. « Compte tenu des effets persistants du colonialisme et du racisme, l'affirmation selon laquelle les couples interraciaux sont un vecteur de changement est une idée séduisante » (2007 : 119).

Toutefois, les sociologues affirment que ce discours est spéculatif et ancré dans l'idéologie du multiculturalisme canadien. « En prenant comme point de départ cet idéal de tolérance centré sur l'État, les analystes et les chercheur.e.s du gouvernement font simultanément des unions interraciales des objets qui réifient le déni du colonialisme, de l'esclavage et du racisme au Canada » (2017 : 119). Les défis et les contradictions de la vie des couples interraciaux sont rendus invisibles par le raisonnement statistique et la célébration du multiculturalisme. Deliovsky et Kitossa affirment que les couples interraciaux ne sont pas à l'abri de réaffirmer les récits dominants de la race, de la racialisation et du racisme (2017 : 125). Autrement dit, ni les partenaires interraciaux ni leurs enfants ne sont intrinsèquement et assurément des acteur.trice.s antiracistes dans une société raciste. Au contraire, la tolérance à la différence raciale est plus garante de tensions coloristes que d'antiracisme, notamment par la stratification et la multiplication des catégories raciales. Puisque le discours commun avance que plus les gens sont « métissés », moins il y aura de racisme, la tolérance à la différence devrait s'accroître, car elle serait soi-disant porteuse d'une avancée sociale.

Deliovsky et Kitossa contestent largement ce présupposé (2017 : 125) en avançant que le nombre de couples interraciaux au Canada reste un fait de société marginal avec un taux de 4,6 % (Statistiques Canada, 2011). Cette idéologie signifierait que le racisme systémique pourrait être enrayé par des actions individuelles, sans changement structurel et étatique, mais seulement par la multiplication du nombre de personnes issues d'unions interraciales. Donner la responsabilité aux enfants métissés d'enrayer le racisme par leur simple existence est utopique (Mahtani, 2014 ; Deliovsky et Kitossa, 2017 ; Campion, 2022).

2.4.2 Qu'est-ce que la biracialité ?

Les *mixed race studies*, notamment dans différents contextes nationaux, se demandent qui s'identifie comme biracial et que signifie réellement cette identification. Bien sûr, nous l'avons vu, savoir ce que constitue la race est important pour comprendre qui est racialement compris comme issu d'une mixité. Les recherches portant exclusivement sur les identités mixtes ne sont apparues que récemment (Khanna, 2010, Campion, 2022), car les races étaient historiquement réfléchies de manière binaire. Dans une idéologie prônant

la pureté raciale, l'intérêt politique et social d'analyser les personnes biraciales comme groupe distinct n'était ni pertinent ni désiré. En plus d'être discriminatoire et réducteur, le *one-drop rule* assurait un contrôle sur les populations Noires. L'homogénéisation de la catégorie Noire se révèle une stratégie déshumanisante efficace pour objectifier et invisibiliser les expériences plurielles. Même si la loi fut jugée inconstitutionnelle en 1967, les biais raciaux liés à cette « drop of black blood » ont consciemment ou inconsciemment teinté l'imaginaire collectif et identitaire des personnes Noires certes, mais également biraciales. La délégitimation de la subjectivité des Noir.e.s, ainsi doublée d'une atlérisation racialisante, est l'une des plus grandes victoires du système.

Les travaux universitaires transatlantiques publiés vers 1990 ont remis en question les représentations pathologiques du métissage produites au début et au milieu du XX^e siècle. La plupart de ces travaux recadraient la mixité comme une identité raciale positive et légitime (Root, 2001 ; Ifekwunigwe, 2004). Parallèlement, on a assisté à l'augmentation constante de la reconnaissance internationale du métissage en tant que catégorie et identification viable. La littérature et les études traitant de manière critique de l'émergence de la « race mixte », en tant que catégorie sociale, ont joué un rôle central dans la critique face aux histoires et stéréotypes qui surgissent dans les sociétés multiculturelles à propos des personnes métissées (Kwan-Lafond et Winterstein, 2019 : 80). En 1999, Kerry Ann Rockquemore a établi un modèle multidimensionnel de l'identité biraciale, afin de comprendre les différentes articulations potentielles des identités des personnes mixtes. La sociologue a théorisé quatre identités raciales différentes : l'identité singulière (Noire ou blanche), l'identité frontalière (biraciale), l'identité protéiforme (parfois Noire, parfois blanche ou parfois blanche ou parfois biraciale) ou la *transcendent identity*, c'est-à-dire pas d'identité raciale (Rockquemore et Brunisma, 2008 : 41). Malgré qu'il puisse sembler limitatif avec ses quatre catégories, le travail de Rockquemore était avant-gardiste et permet de comprendre la multiplicité des identités biraciales et les variables liées au concept.

2.4.3 La biracialité et le colorisme

Le colorisme évoque une multitude d'émotions, de pensées et de sentiments, y compris le désir de comprendre l'histoire et les complexités (Blay, 2013). Le terme a été introduit par

l'activiste et écrivaine Alice Walker en 1983 dans son ouvrage *In Search of Our Mothers' Garden*. Dans cet essai, elle définit le colorisme comme un « traitement préférentiel des personnes de même race, fondé uniquement sur la couleur de leur peau » (1983 : 291). Walker réfère précisément aux divisions entre les femmes Afro-américaines en lien avec la couleur de peau et affirme que le colorisme est aussi nuisible que le colonialisme, le racisme et le sexisme. Le colorisme est un phénomène mondial (Hall, 2013) et la discrimination fondée sur la couleur de la peau des biraciaux-Noirs dans les communautés diasporiques des Caraïbes trouve son origine dans les sociétés de plantation (Campion, 2022 : 91). « La blanchitude est un état d'esprit qui encourage l'iniquité » (*ibid.*) et à l'époque esclavagiste, les personnes biraciales étaient souvent relayées au travail domestique et, par conséquent, exemptées du travail dans les plantations. Ce type de privilèges accordés par les maîtres créa une distinction hiérarchique raciale encore tangible aujourd'hui. Le colorisme est plus populaire ces dernières années, autant dans la littérature sociologique que dans des films et des documentaires (Anderson, 2015 ; Gassam Asare, 2020 ; Hall, 2021). Toutefois, certain.e.s historien.ne.s soutiennent que ce problème se pose depuis la naissance du premier enfant biracial (Hunter, 2005 ; Berry et Durke, 2011).

Minkah Makalani, spécialiste de la « mulatto history », soulève qu'aux États-Unis, les personnes biraciales avaient jadis une expérience historique distincte des Afro-Américain.e.s, en raison de certains privilèges associés à leur phénotype de peau plus pâle, ce qui leur apportait un avantage dans la hiérarchie sociale. Ces privilèges et leurs effets sont la base même du concept de colorisme. Le terme, lui, est, selon Brown *et al.*, le résultat direct du métissage racial par le viol (2021 : 1). Ancré profondément dans les sociétés occidentales, le colorisme, même s'il est présent dans d'autres sociétés, est une forme de discrimination fondée sur la couleur de la peau qui privilégie systématiquement les personnes à la peau claire et, du même coup, pénalise voire rejette les personnes à la peau plus foncée (Brown, 2021 : 2). En fait, la justification idéologique et sociale du « blanc comme la norme » a permis d'ériger et de renforcer une hiérarchie des couleurs, mais aussi de justifier l'asservissement des personnes Noires (Blay, 2013 ; Brown *et al.*, 2021).

Le *one-drop rule*, abordé plus tôt, a servi à poursuivre ce projet colonial et suprématiste blanc. Cette loi rend possible le maintien d'un ordre social racial, et bien sûr, assure la

pureté raciale des blancs (Khanna, 2010 ; Blay, 2013 ; Pilgrim, 2021 ; Campion, 2022). Bien que toutes les personnes de couleur soient victimes de discrimination, son intensité, sa fréquence et ses résultats diffèrent considérablement selon la couleur de la peau (Campion, 2022 : 91).

Les institutions contrôlées par des blanc.he.s montrent clairement une préférence pour les Noir.e.s à la peau claire, en discriminant les Noir.e.s plus foncé.e.s ou les Afro-Américain.e.s qui semblent rejeter les images blanches de la beauté (Collins, 2002 : 91).

Selon Hill Collins, les femmes Noires à la peau claire étaient parfois harcelées sexuellement à cause de leur apparence. Elle ajoute que leur physionomie de femme blanche « cendrée » [*dusky*] les rendait physiquement attirantes pour les hommes blancs. Par contre, le fait qu'elles soient également Noires les rendait disponibles pour les hommes blancs comme aucun groupe de femmes blanches ne l'avait été (Collins, 2002 : 92).

Les tensions entre femmes Noires en raison des standards de beauté ont largement été explorées par les féministes Noires, comme Toni Morrison dans *The Bluest eyes* (1970), Angela Davis et Tarkor Zhen dans leur article « The pain of loving the skin you're in : Skin lightening and colorism in Minnesota » (2020) pour n'en nommer que deux. Le fait que la thématique ait été abordée autant dans les années 1970 que récemment démontre à quel point cette thématique, aux racines historiques dans le patriarcat capitaliste suprématiste blanc (Brown *et al.*, 2021 : 2), est toujours d'actualité, et ce, depuis l'esclavage. Ces croyances racistes ont d'ailleurs été reconnues comme des formes d'oppressions intériorisées, car la perception de soi comme étant bonne ou meilleure en raison de la couleur de la peau est enracinée dans les systèmes de croyances de la majorité blanche (Blay, 2013).

Le colorisme n'affecte pas seulement les standards de beauté. Tous les enfants biraciaux, nés à l'époque de l'esclavage dans les Amériques, n'étaient pas reconnus par le père blanc – ils n'avaient pas nécessairement accès aux privilèges conférés par la mixité. Pourtant, les enfants nés d'unions interracialles à la peau claire avaient plus de chances d'accéder à de nombreux privilèges (Jackson-Lowman, 2013). Pour les personnes biraciales réduites en esclavage, cela pouvait prendre plusieurs formes : avoir des tâches moins « difficiles » (Brooks, 2020), notamment dans les maisons plutôt qu'à l'extérieur dans les champs

(Jackson-Lowman, 2013 ; Brown *et al.*, 2021), apprendre à lire et potentiellement parler plusieurs langues et ainsi devenir négociateurs ou traducteurs-interprètes entre les colonisateurs et les colonisés (Gay, 2004 ; Webster, 2019). De plus, le simple fait que les personnes biraciales aient eu une valeur plus élevée à la revente (Zackodnik, 2010 : 78) ou aient eu davantage de chance de manumission (Brown *et al.*, 2021 : 1) témoigne d'un favoritisme racial face à leur proximité de la blancheur. Ces avantages ont renforcé la stratification raciale non seulement binaire Noir/blanc, mais ont également établi toute une gradation de couleur de la peau (Gillem et Thompson, 2004 ; Blay, 2013 ; Brown, 2021).

Puisque la couleur de peau Noire est synonyme d'absence de valeur, les Noir.e.s à la peau plus foncée n'ont pas eu accès aux mêmes privilèges. Cette source de division, qui date de l'époque coloniale et de l'esclavage, entre les Noir.e.s. ne s'est pas estompée avec le temps. Elle a continué pendant la ségrégation, se poursuit aujourd'hui dans les traitements préférentiels et continue d'offrir des attributs positifs aux personnes biraciales à la peau claire en raison du rapprochement avec la blancheur (Blay, 2013). Les personnes biraciales ont bénéficié d'avantages matériels. « C'est particulièrement le cas pour les femmes Noires à la peau claire lorsqu'on considère le niveau de scolarité, la profession, le revenu familial et l'éducation du/de la conjoint.e » (Brown *et al.*, 2021 : 2). D'autres éléments, comme la taille, sont aussi un élément défavorisant (Akan et Grillo, 1995 ; Gillem et Thompson, 2014). Au sein d'une échelle hiérarchique sociale, les personnes les plus privilégiées, après les personnes blanches, étaient les mulât*** (Campion, 2019 : 200). Elles étaient devenues « les principaux héritiers de l'héritage des plantations de leurs grands-parents et de leurs ancêtres européens dans les Caraïbes britanniques » (*ibid.*).

S'enrichir sur la misère raciale de leurs communautés Noires est un argument faisant partie des discours lorsqu'il est question d'aborder l'inclusivité des personnes biraciales au sein des groupes monoraciaux Noirs. Certain.e.s auteurs.trices ont répertorié des attitudes des personnes biraciales qui, pour fuir le racisme, auraient ouvertement dénigré leur part de noirité et les communautés Noires dans leur globalité (Mcneil, 2010 : 39). Huberta Jackson-Lowman (2013) répertoria qu'il n'était pas rare que les personnes biraciales aient méprisé volontairement les personnes Noires et se soient distancées d'elles afin de profiter de divers privilèges. Deliovsky et Kitossa soulignent que les personnes biraciales

démontrent un aspect d'un de leur héritage plus favorablement, tout en traitant l'autre comme un stigmat mineur à dissimuler (2017 : 130).

Le colorisme, en tant que concept qui ancre et compartimente les privilèges et oppressions selon un certain degré de couleur de peau et caractéristiques physiques, permet de réfléchir à la corrélation entre couleur de peau et position sociale, au-delà de la distinction entre Noir et blanc (Ndiaye, 2008 : 68). Dans *La Condition noire : Essai sur une minorité française*, Pap Ndiaye (2008), lui-même biracial, souligne que la notion de colorisme est étroitement liée à l'histoire de l'esclavage qui, elle, est à l'origine « de la construction des imaginaires radicalisés » et du racisme. Les Européens ont promu l'idéologie selon laquelle l'homme blanc représente la civilisation, la norme, le progrès et l'universel (2008 : 64). La division par la haine au sein d'un même groupe marginalisé, qui par le fait même bénéficie au groupe dominant blanc, témoigne que le colorisme est une des multiples facettes du racisme anti-Noir.e.s. Néanmoins, comprendre la diversité parmi les femmes Noires peut permettre à la société de véhiculer des messages plus favorables et affirmatifs et ainsi potentiellement réduire les effets néfastes du colorisme (Brown *et al.*, 2021 : 11).

Les racines du colorisme ont perduré au sein de la communauté Noire (Blay, 2013 ; Champion, 2019). Tout au long des lois dites de *Jim Crow* et même dans l'ère des droits civiques post-1960, de nombreuses familles Noires ont œuvré pour empêcher les Noirs à la peau foncée d'entrer dans leurs cercles sociaux (Brown *et al.*, 2021 : 3). Ce type de stratégie de survie laissa une certaine amertume à ces dernier.ère.s qui, par le même fait, auraient accusé les personnes biraciales d'être des traîtres (Lafond, 2009 ; Brooks, 2020). Néanmoins, si les préjugés de couleur et les liens familiaux ont peut-être permis aux mulâ*** de se hisser en plus grand nombre au sommet de la société Noire, ils n'ont pas permis d'échapper au groupe (Malakani, 2001 : 89). Cette différence n'a cependant pas atténué les brutalités de l'esclavage (Brown *et al.*, 2021 : 3). Bien que les blanc.he.s aient mieux traité les Noir.e.s à la peau claire sur le plan structurel, les personnes biraciales étaient tout de même réduites en esclavage, exploitées et sans droits et pouvoirs découlant de la liberté et de l'autonomie personnelles (Jackson-Lowman, 2013).

Aujourd'hui, quoique les populations mixtes ne soient pas clairement définies (Rockquemore et Brusma, 2008 : 23), et ne le seront sans doute jamais, la tendance sociale

veut que les groupes marginalisés se réapproprient leurs étiquettes d'identité politique. Les chercheur.e.s, souvent biraciaux.les, théorisent davantage les multiples distinctions du concept et définissent de multiples façons de l'articuler.

Puisque les personnes biraciales n'ont pas totalement accès aux privilèges liés à la blancheur – car elles ont la peau foncée – et qu'elles n'ont pas accès au support du tissu social de la communauté Noire – car elles ont accès aux privilèges accordés aux *light skin* – elles sont donc à l'intersection de diverses oppressions raciales infligées par les deux appartenances raciales. Cependant, il est à noter que la capacité des personnes Noir.e.s à exercer de la violence raciale sur les personnes biraciales n'est pas équivalente à celle des personnes blanches. Dans ce contexte, la violence se transpose plutôt en tant qu'exclusion, microagressions ou ostracisation. Karis Champion suggère que les personnes biraciales et multiraciales subissent des microagressions spécifiques souvent ignorées, car cela tombe dans une logique d'effacement des identités multiples due à l'histoire raciale binaire et « monoraciste » (2019 : 198). C'est parce que les personnes biraciales sont moins nombreuses que les personnes Noires, déjà considérées comme minoritaires, que leurs agressions sont peu visibles.

Selon Champion,

les personnes multiraciales peuvent être la cible de microagressions raciales « traditionnelles » [anti-Noir.e.s], en plus des microagressions multiraciales, qui sont des indignités verbales, comportementales ou environnementales quotidiennes, intentionnelles ou non, commises par des personnes monoraciales qui communiquent des affronts hostiles, désobligeants ou négatifs aux personnes ou groupes multiraciaux (2019 : 198).

Cela inclut l'invalidation des subjectivités raciales et selon Weaver et Block, être considérés comme des étrangers par les deux groupes raciaux affecte l'estime de soi des personnes biraciales (2020 : 14). En soulignant que les personnes biraciales seraient potentiellement plus persécutées dans leurs identités raciales que les personnes Noires monoraciales, Champion émet une opinion controversée.

En somme, si être biraciale implique de posséder des caractéristiques issues de deux appartenances raciales, afin de naviguer aisément entre les deux sphères, il faut donc développer l'art de la fluidité raciale et surtout dépasser les contraintes dictées par les codes limitatifs véhiculés par la blanchité. Les personnes biraciales développent des stratégies de

survie et de résistances. Performative, la récurrence de certaines de ces stratégies devient partie intégrante du soi et leur permet de se construire consciemment en tant que sujet politique empreint d'agentivité. De plus, plusieurs recherches montrent que la subjectivité raciale n'est pas linéaire, elle peut changer au fil du temps selon l'évolution des consciences et des expériences vécues, ce qui complexifie l'analyse de la construction des subjectivités (Gillem et Thompson, 2004 ; Khanna, 2011 ; Weaver et Block, 2020).

Chapitre 3. Méthode de collecte de données et analyse des entrevues

La question centrale de cette recherche est : « Selon votre bagage expérientiel, comment définissez-vous votre biracialité dans la société québécoise, et quels en sont les principaux déterminants ? » Synonyme de « qui es-tu ? », je sonde la perception et le positionnement des participantes face aux phénomènes vécus au sein de différentes sphères de socialisation. Pour répondre à cette question, j'ai fait trois entrevues avec des femmes biraciales francophones. Les questions ouvertes et les récits de vie qui découlent de ces entrevues ont été indispensables pour comprendre les subtilités et la fluidité de leurs identifications. De ce fait, les propos de Daniel Bertaux ont été créateurs de sens. Dans son ouvrage, le sociologue élabore sur la valeur des récits de vie ainsi que sur sa valeur analytique : « [...] il ne suffit pas de juxtaposer mes coordonnées sociales [...] pour dire qui je suis, je dois raconter mon histoire, et ce, principalement puisque nous sommes avant tout des êtres historiques » (2000 : 239-240).

Ainsi, un retour sur mon propre passé et celui des répondantes, en plus d'être une manière de cheminer et de poser un regard honnête sur une démarche personnelle, devient une source précieuse d'information sur une thématique sociologique délicate. Matériellement, un « être historique » confère la compétence absolue pour témoigner de son expérience propre et unique. Les récits de vie ont une fonction de souplesse et de liberté d'expression. Les participantes deviennent les principales actrices de l'entrevue, régulant le rythme, le sens (Ollivier et Tremblay, 2000). Parallèlement, puisque je suis également biraciale, mon apport à l'entrevue était participatif et non passif, car il relevait d'un échange. En prenant soin de toujours laisser la parole de la répondante au centre, j'ai pu conserver un rôle minimal en tant que chercheure, car je limitais mes interventions pour écouter et noter.

La particularité épistémologique des récits de vie est qu'elle envisage les phénomènes humains comme des phénomènes de sens (Mucchielli dans Burrick, 2010 : 7). Par conséquent, bien que l'être humain aime prétendre être le seul auteur de son histoire, Bertaux affirme que chacun.e participe à la formation de son parcours de vie, à son histoire ; mais [iel] n'est pas le seul à le faire, loin de là (2000 : 242). Les verbatims ont relevé à plusieurs moments que c'est toute la société, notamment l'environnement culturel de la

provenance et la relation avec les parents, qui provoque, au fil des expériences et des réflexions personnelles, un positionnement en tant que sujet.

L'amalgame de l'apport analytique de la littérature et de mes réflexions propose un passage des savoirs multiples de l'individuel au collectif. Puisque je considère que les participantes sont des sujets historico-politiques, mon approche est fortement teintée des épistémologies féministes Noires (hook, 2015 ; Collins, 2016 ; Bailey, 2018 ; Berthelot-Raffard, 2019). Ces analystes considèrent que les expériences matérielles du quotidien sont des savoirs scientifiquement valides. Mes réflexions analytiques sont essentiellement fondées sur l'expérience individuelle, spécifiquement parce que je crois que cette stratégie d'accès au réel est plus à même de faire émerger le sens propre et intrinsèque que les participantes accordent à leurs identités politiques ainsi qu'à leurs stratégies de résistances. Pour ainsi dire, les méthodologies féministes Noires sont des systèmes de connaissances et des manières d'être « [...] et les histoires que nous racontons sur nous-mêmes (sur nos identités et notre sentiment d'appartenance) deviennent centrales dans la façon dont nous conceptualisons la liberté » (McKittrick, 2021). À mon sens, conceptualiser les luttes pour la survie individuelle et collective implique les actions entreprises par les femmes pour se définir au sein des structures sociales existantes (Collins, 2016 : 319).

Afin de s'assurer une profondeur des analyses, ces données seront combinées à diverses analyses sociologiques mettant en lumière la fluidité de la construction sociale de la race, de la racialisation et la biracialité. Je reste néanmoins consciente que des multiples critiques ont été faites à l'égard de cette méthode, notamment parce qu'historiquement les études ayant traité de la littérature *mixed-race* ont un long historique de recours à de petits échantillonnages d'entretiens (Rockquemore *et* Brunsma, 2008 ; Campion, 2022). Analyse centrée sur « l'acteur.trice », cela reproduit des comptes rendus « au présent », risquant de conceptualiser la mixité à travers l'articulation de l'individualisme et de se résumer à un acte d'oubli stratégique des histoires racialisées, masquant la manière dont leurs héritages actuels informent les formations contemporaines des races mixtes (Ifekwunigwe, 2004 ; Mahtani, 2014).

3.1 Reconnaissance et acceptation de ma positionnalité

Choisir une méthode qualitative telle que celle des récits de vie nécessite une réflexion consciente sur les risques et limites qui y sont reliés, notamment certaines contradictions obligeant une distance réflexive nécessaire face à l'histoire située dans sa globalité (Burrick, 2010 : 23). Les récits de vie sont des histoires uniques vécues dans un espace-temps et transmises beaucoup plus tard dans le cheminement d'une personne par le seul biais de la mémoire. Cela implique que les histoires sont teintées d'émotions passant de la nostalgie à la colère, qui sont ressenties par la chercheuse, et ce, puisque nos enjeux identitaires partagent des frontières et limitations similaires. Ces émotions empreintes de vulnérabilité partagée sont, selon moi, exactement ce qui fait la force et la pertinence d'une telle méthode. Analyser des perspectives de vie de femmes biraciales d'un point de vue externe m'a permis notamment de confronter ma propre vision des subjectivités biraciales, faisant face ainsi à mes *a priori* sur les expériences reliées à cette position, ce qui est nécessaire en tant qu'*outsider within* (Mullings, 1999 ; Collins, 2016 ; Benhadjoudja, 2018).

Cependant, en tant que personne racisée n'adhérant pas à la croyance voulant que l'objectivité pure de la recherche en sciences sociales soit atteignable, il m'importe que la manière dont j'interprète les expériences des participantes soit reflétée dans mon approche d'enquête. Assurément, ma subjectivité et ma positionnalité sont constitutives du savoir construit (Benhadjoudja, 2018). La qualité du traitement des propos qui me sont offerts a un impact direct sur mes sujets de recherche ainsi que sur les futures interprétations de mes analyses. Néanmoins, puisque la biracialité est loin d'être une identité monolithique (Song et Aspinall, 2012a ; Campion, 2022 : 95), ma position de personne biraciale n'est pas la même, ni centrale, au même titre que les femmes qui ont accepté de faire les entretiens. Les expériences qui ont sculpté mes conceptions, mes compréhensions des enjeux raciaux anti-Noir.e.s et féministes ne peuvent être identiques à celles des participantes et qui ont forgé nos résistances et protections à différents degrés.

Ma position me permet de garder en tête un objectif global de démantèlement des systèmes de pouvoir qui nous écarte de la solidarité entre nous (femme biraciales-Noires) (Vergès, 2019 : 39). Cela étant dit, il est important de remettre en question ma position face à la lutte

des savoirs ainsi que ma position d'initiale, mais également d'étrangère face à d'autres expériences biraciales. Cela est nécessaire afin ne pas utiliser outre mesure certains privilèges que confère le statut de chercheuse intrinsèquement relié aux analyses de cette recherche. Rai Reece, chercheuse interdisciplinaire et militante, décrit avec élégance ce sentiment:

Ma recherche m'amène à écrire sur l'Autre du point de vue de l'Autre. J'écris en tant que corps/entité néo-colonisé, avec des privilèges particuliers en matière d'éducation, de classe et de capacité, mais j'écris en même temps en tant que femme marginalisée et racisée réarticulant les expériences d'autres femmes marginalisées et racisées... Occupant les positions simultanées de privilège académique et de marginalité raciale dans l'académie (2007 : 269).

Ce qui est mis en lumière ici est que les enjeux d'identités multiples qui entourent autant les participantes que la chercheuse sont différemment relégués à la marge de la société, car ces dernières sont pareillement asservies par des barrières systémiques. C'est en lisant la thèse *Exploring Blackness from Muslim, Female, Canadian Realities : Founding Shelhood, (Re)claiming Identity and Negotiating Belongingness Within/Against a Hostile Nation* (2011), de Jan-Therese Mendes, que je me suis remémoré un point important que je ne peux ignorer. Je me considère antiraciste, ce qui fait que j'adopte en tout temps une pensée critique sur le système dominant, la suprématie blanche, les hiérarchies raciales qui en sont le produit ainsi que leurs impacts sur les expériences biraciales.

L'ironie est que je suis également le produit de ce système. Je ne peux évoluer en dehors de celui-ci, je n'en suis pas, ni mes sœurs racisées, épargnées. Pourtant, afin de réussir et de mener à terme cette recherche, je dois me plier aux exigences de performance de ce système, c'est-à-dire écrire selon ses normes, ses échéanciers, ses langues officielles, etc. Je ne pourrais faire ce travail sans la permission de l'université, cet engrenage solide, cet « [...] espace hégémonique blanc, c'est-à-dire au sein d'une institution qui est une réplique miniature de la société suprématiste blanche au sens large » (Mendes, 2011 : 147). De plus, et je dois le dire sans honte, je tire véritablement des avantages de l'institution que je considère problématique en plusieurs points, et j'ai tout de même décidé d'utiliser ce médium pour faire entendre les voix de femmes biraciales.

Le système que je critique est aussi le même qui m'a offert une bourse, des emplois permettant mon évolution en tant qu'universitaire pour rédiger ce papier. En dépit du fait

que mon cœur et ma conscience aient la certitude qu'il est impossible que « les outils du maître ne détruiront jamais la maison du maître » (Lorde, 1979/1984a), il devient conflictuel et même angoissant de réaliser que ma recherche et ma pensée, une fois publiées, appartiendront au monde, en plus de dévoiler des aspects intimes et vulnérables sur les personnes biraciales, ce qui donne un accès direct à nos existences, nos souffrances, nos joies, nos expériences.

Dans son ouvrage *Mohawk Interruptus : Political Life Across the Borders of Settler States* (2014), Audra Simpson affirme que la souffrance des peuples marginalisés et leurs savoirs ne méritent pas toujours d'être partagés avec des membres en dehors du groupe qui les vit. Cela m'a fait réaliser que certains savoirs interprétés comme précieux doivent rester protégés de l'extractivisme universitaire. Il s'agit donc d'un enjeu réel que de choisir les éléments qui seront partagés dans le monde universitaire et dans ce vide sans fond qu'est Internet. C'est une peur réelle que de savoir que mon travail et nos voix pourront être réinterprétés, voire invalidés et instrumentalisés contre nous, pathologisant davantage l'existence des biraciales, notamment en les dénudant de leur pouvoir d'agentivité. Je n'ai malheureusement aucun contrôle sur l'exotisation de nos souffrances. Considérant ces enjeux, et étant une des premières femmes biraciales au Québec à produire une telle recherche, cela met une lourde pression sur mes épaules de jeune chercheure, car je désire représenter adéquatement certains enjeux sociologiques de mes communautés.

3.1.1 Éthique

« Tout le monde est d'accord pour dire que les universitaires ont des responsabilités éthiques, mais tout le monde n'est pas d'accord sur la nature de ces responsabilités » (Russell, 2006 : 77). Ma démarche a une grande préoccupation éthique et cela s'inscrit dans un processus évolutif. Considérant qu'il ne suffit pas de prétendre que sa recherche soit décoloniale pour que l'analyse critique qui en découle le soit réellement, mon objectif est d'abord de me décoloniser moi-même dans mes pratiques réflexives. Certain.e.s auteur.trice.s (Bachelot Nguyen, 2017 ; Fanon, 1962) ont abordé le fait que dans tout rapport de domination, il y a oppression et aliénation. Je n'y échappe pas puisque le monde de la recherche est historiquement lié à l'impérialisme et au colonialisme. Toutes les considérations éthiques ne permettent pas d'abolir complètement la structure universitaire

qui est elle-même oppressive. Dans la mesure du possible, je vise néanmoins à réduire les écarts hiérarchiques entre chercheure et participantes. J'ai préconisé la mise en place de dispositifs méthodologiques respectant la protection des données personnelles des enquêtes, notamment en obtenant le consentement des individus, la conservation des données en lieu sûr et l'utilisation de surnom tout au long de la recherche.

Loin d'être apolitique, ma démarche méthodologique me permettra d'analyser de manière critique, le plus possible inclusive, les problématiques liées aux constructions des subjectivités. Mon positionnement théorique postcolonial, qui ultimement tend vers une position décoloniale, désire honorer une démarche marginale pour la norme universitaire, afin de rendre intelligible ce qui a été trop longtemps invisibilisé dans les lieux de productions de savoir. Quoique je m'inspire d'auteur.trice.s issu.e.s de ce courant critique, je ne me considère pas féministe décoloniale, notamment parce que tant et aussi longtemps que j'écirai dans une langue coloniale et au sein d'une institution coloniale, je ne peux personnellement pas me réclamer ainsi. J'y aspire néanmoins, et je suis d'avis que l'honnêteté de mes limitations académiques est l'arme la plus honorable que je pouvais arborer lors de cette recherche. De plus, par les limitations qu'exige une thèse de maîtrise, il m'était difficile de m'engager avec des perspectives autochtones décoloniales canadiennes sans m'éloigner de mon objectif de recherche qui met au centre les voix des chercheur.e.s et militant.e.s Noir.e.s. Cela est une revendication en soi : « La décolonialité n'est pas un projet qui cherche à s'imposer en tant que nouvel universel abstrait qui remplacerait et "améliorerait" la réoccidentalisation et la désoccidentalisation » (Mignolo, 2013 : 190). Aujourd'hui, les chercheur.e.s marginalisé.e.s n'attendent plus qu'on leur trace un chemin, iels incorporent les espaces de recherche démontrant que les savoirs se créent de multiples façons et qu'il n'y a pas qu'une version de l'histoire. Ces multiples perspectives historiques empruntent autant de courants critiques que possible pour les aborder. Telle une praxis de citation politique, cela inclut de (re)mettre la parole des femmes racisées au centre, autant celles des participantes que d'opter pour une utilisation consciente d'ouvrages scientifiques provenant de voix marginalisées par l'institution.

3.2 Analyses des entrevues

Sous le modèle de récits de vie semi-directifs, les entretiens ont survolé plusieurs étapes, plus ou moins chronologiques, de la vie des femmes rencontrées, de l'école primaire jusqu'à aujourd'hui. Naviguant entre des questions parfois vagues, parfois concises, j'ai cherché à repérer les éléments les plus significatifs dans la construction des subjectivités raciales des participantes. Une fois les entretiens terminés, la transcription a été effectuée, suivie d'un codage par thèmes des verbatims sur Excel, afin de dégager des thèmes essentiels à la compréhension de la question de recherche ainsi que les thématiques les plus déterminantes. Bien que seize thèmes aient émergé des entretiens, six ont été ciblés pour l'élaboration de catégories d'analyses. Pour répondre à ma question de recherche, ce sont les thèmes suivants qui ont fait l'objet de rétention : la famille, les questions identitaires et les réponses stratégiques, l'adaptation d'un groupe à l'autre, la conscience raciale et, dans une moindre mesure, l'analyse de l'école et des relations amoureuses comme structure de formation des identités.

Mon enthousiasme face aux expériences des femmes était vif, ce qui a entraîné des entrevues très longues, soit d'une durée entre 4 h 30 et 5 h chacune. Puisque les entretiens contiennent des informations qui, de prime abord, semblaient toutes aussi pertinentes les unes que les autres, l'organisation des idées fut complexe. Après un long codage, dont la majorité des thèmes abordés a dû être mise de côté pour la rédaction de cette recherche, j'ai repéré trois grandes catégories d'analyse comme étant déterminantes dans les processus de conscience raciale. La première catégorie étant : les questions identitaires de manière générale dans toutes les sphères de la société. La seconde, l'influence du contexte familial québécois-blanc, ainsi que le contexte familial avec leur famille Noire, incluant diverses thématiques transversales. La dernière abordant la trajectoire individuelle à la suite d'une prise de conscience incluant la performativité identitaire, les stratégies de résistance et la fluidité identitaire. La dernière catégorie est d'autant plus pertinente puisqu'elle est à la source d'une résistance, ce qui permet de montrer comment les participantes ne sont pas contraintes à de l'objectivation raciale, mais montre plutôt les stratégies employées pour transcender l'apposition identitaire issue des deux premières catégories.

Parmi les thèmes non explorés, on trouve la future famille et la transmission des identités, la biracialité privilège face à l'emploi et aux opportunités de vie, la responsabilité sociale des personnes mixtes dans les luttes antiracistes, le racisme dans les expériences sportives, les relations avec les communautés Noires et blanches – hors famille, etc. Pour chacune des trois entrevues, trois différents logiciels et méthodes de transcriptions ont été utilisés. La première fut *Trint*. Le logiciel permet de transcrire gratuitement l'entretien, mais la transcription en français était de piètre qualité. Plusieurs mots n'étaient pas transcrits, des phrases entières étaient déformées ou même complètement hors sujet de conversation. J'ai ensuite utilisé *OTranscribe*. Ce logiciel permet d'écrire sur l'ordinateur l'entrevue et permet de ralentir le fichier audio pour faciliter la tâche. Cela fut également pénible en raison de la longueur des entretiens. Finalement, j'ai choisi *Word Office* qui, comme le premier logiciel, déformait les mots, ce qui requiert autant de temps à corriger ligne par ligne que de transcrire intégralement le texte. On m'a ensuite conseillé un logiciel payant, *Ambercript*, que j'utiliserai dans mes futures recherches. Pour rectifier le tir, j'ai finalement opté pour une combinaison d'utilisation de logiciel, plus de correction en écoutant le fichier au ralenti. Enfin, une méthode inductive a été choisie. À partir des données brutes et observables exprimées par les participantes, j'ai réussi à les expliquer et les mettre en corrélation avec de la littérature traitant de la biracialité (Gaudet et Robert, 2018). Cela a permis de découvrir les thèmes principaux qui importaient aux répondantes et ainsi produire une analyse à partir de ces informations, plutôt que de valoriser une approche déductive (Gaudet et Robert, 2018).

3.3 Critères de sélection

En raison de la contrainte de temps liée à une maîtrise, ma recherche empirique exploratoire s'est limitée à trois femmes de trois générations (vingtaine, trentaine et quarantaine). Au départ, je voulais une perspective intergénérationnelle, ce qui finalement m'a paru pertinent, puisque le cheminement et l'articulation des subjectivités ne sont ni statiques ni linéaires, c'est-à-dire ne coïncident pas nécessairement avec l'âge, mais bien avec les expériences de vie. À part l'âge, les seuls autres critères retenus étaient : d'avoir un parent Noir et un parent blanc, se définir comme femme et avoir vécu hors de la grande région métropolitaine de Montréal et être francophone. Le critère francophone provient

précisément de la compréhension et l'expérience spécifique du racisme vécu au sein de la culture québécoise francophile.

En l'absence d'associations regroupant des personnes mixtes, métissées (ne pas confondre avec les groupes issus des Premières Nations) ou biraciales, des critères de sélection ont été spécifiquement créés pour les besoins de cette recherche. Puisque l'objectif est de saisir l'articulation des subjectivités des femmes biraciales issues d'une union interracial (ayant un parent Noir et un parent blanc), le fait d'avoir un héritage à la fois d'un peuple colonisateur et d'un peuple mis en esclavage par ce dernier était le premier critère. Ces éléments de double race constituent la trame principale de l'échantillonnage et cela guidait la potentialité d'analyse d'une dynamique de tension raciale se retrouvant au sein d'un même individu.

Pour sa part, le critère géographique, stipulant d'avoir passé la majorité de sa vie au Québec, mais en grande partie hors de la grande région métropolitaine de Montréal, était nécessaire. D'une part, parce que les recherches abordant la race au Québec sont souvent montréalocentrées et, d'autre part, parce que les personnes racisées sont en nombre plus important dans cette grande ville qu'en banlieue ou dans de plus petites municipalités. Je crois fermement que l'expérience raciale en région non urbaine a le potentiel de faire émerger des éléments plus marqués entre les deux groupes raciaux des parents. Enfin, puisque je tente de comprendre l'expérience de la subjectivité des femmes biraciales, des éléments comme la classe, le statut socioéconomique et autre élément pouvant être à l'intersection de leur subjectivité n'ont pas été des éléments de recrutement.

3.3.1 Recrutement

Le recrutement a fortement été marqué par l'actualité du terrain. Effectivement, puisque la Covid-19 battait son plein, poser des affiches dans des lieux publics n'était pas une option efficace, donc plusieurs éléments de recrutement étaient à repenser. Considérant que toute communication se faisait virtuellement et que les personnes appartenant à la tranche d'âge sollicitée sont généralement actives sur les réseaux sociaux, j'ai favorisé le recrutement en ligne sur des plateformes par le biais de groupes de recherche ciblant principalement les personnes racisées sur Facebook. Trois différents groupes ont été sollicités et en moins de 48 heures, l'affiche de recrutement fut partagée 37 fois. En une semaine, j'ai reçu neuf

courriels indiquant de potentielles intéressées. Cependant, sept d'entre elles étaient basées à Montréal. J'ai dû relancer l'appel à participation, en ciblant des organismes communautaires hors Montréal, travaillant avec des personnes racisées, sans succès. C'est en partageant dans plusieurs autres groupes Facebook regroupant des personnes racisées provenant de divers horizons que la démarche fut concluante et a permis de recruter les deux dernières candidates. En somme, la méthode la plus efficace fut celle de la « boule de neige virtuelle », puisque la totalité des personnes recrutées l'a été par le biais du partage de mon annonce sur Facebook. Aucune de ces personnes n'avait de lien direct avec moi et je n'ai obtenu aucun refus d'entretiens.

3.4 Présentation des personnes biraciales participantes

Loin de constituer un groupe homogène, les femmes ayant participé à la recherche avaient différentes perceptions de la biracialité, de leur propre racialisation ainsi que des moyens de construire leur subjectivité. Bien que la biracialité soit la trame directive de cette recherche, il est intéressant de constater que les répondantes ont des manières très différentes de définir et d'articuler leur identité au quotidien. Aucune ne se définit de la même façon. Avant de les présenter, il est à noter que la totalité des répondantes (quatre en entretien, trois retenues) avait la même configuration familiale, soit une mère blanche, un père Noir et un partenaire de vie Noir. Autre commentaire général, d'une part, aucune des participantes ne s'est rendue dans le pays du parent Noir. D'autre part, toutes les participantes ont confessé ne s'être intéressées aux questions identitaires qu'à l'adolescence, que ce n'était pas un sujet de réflexion à l'enfance. Enfin, c'est dans un souci de confidentialité que j'ai attribué aux participantes un nom fictif/surnom. C'est dans le cadre d'échanges de questionnement, de réponses et de rires, qui se génèrent réciproquement, que les entrevues se sont déroulées. L'objectif premier était d'avoir une conversation fluide et l'entretien n'était pas nécessairement focalisé sur l'obtention de réponses précises.

3.4.1 Description des participantes

Eugénie : Elle se définit en tant que femme mixte. Son père provenant de l'Afrique centrale et sa mère du Québec. Elle se situe dans la tranche de 18-25 ans. Elle possède un

diplôme de maîtrise en sciences sociales. Elle est née et a grandi une partie de sa vie à Montréal et habite maintenant en Outaouais.

Laura : Elle se définit en tant que femme Noire, Montréalaise-Caribéenne. La participante se situe dans la tranche d'âge de 25-35 ans et possède un baccalauréat en sciences sociales. Laura est née en Montérégie et habite à Montréal.

Aisha : Elle se définit comme Québécoise et se situe dans la tranche des 35-45 ans et possède un diplôme d'études secondaires. Elle est née en région rurale, en Estrie et habite à Montréal. Son père est originaire de l'Afrique de l'Ouest. Elle est l'unique enfant de l'union entre ce dernier et sa mère.

3.5 Déroulement des entretiens et observations

Les entretiens ont eu lieu entre juin et août 2021 avec quatre personnes différentes. Les échanges ont eu lieu sur la plateforme Zoom, avec mon compte étudiant privé sécurisé de l'Université d'Ottawa. Les entretiens étaient enregistrés directement sur la plateforme, et l'entente avec les participantes était que même si l'entrevue se déroulait avec caméra, seule la partie audio serait conservée pour le codage et la retranscription. Les rencontres ont eu lieu en deux séances, à l'exception d'une, parce que les critères de sélection avaient été mal interprétés au départ. Pour les trois participantes retenues, il avait été convenu que les deux séances dureraient chacune 90 minutes. Je croyais en de légers débordements, mais la réalité en fut tout autre. Une confiance semblait s'être installée dès le début, ce qui a certainement apporté une dynamique positive. Les histoires de vie étaient si animées. Et ne désirant pas couper l'élan du partage des femmes, la moyenne des entrevues était de 2 h 30 pour la première et la deuxième. C'est avec leur consentement que nous avons atteint 4 h 30-5 h par personne.

Je ne crois pas que cette modification soit liée à la mauvaise estimation, mais plutôt au fait que les échanges étaient enthousiastes, riches d'informations et, en fait, délivrants. Rares sont les moments où les sujets de conversation ont divagué, ont été distants ou froids. Les réponses étaient bien détaillées et empreintes de réflexions personnelles et mutuelles et l'engouement et le dynamisme des participantes à raconter les enjeux de leur biracialité étaient grandement présents. À plusieurs reprises, les répondantes m'ont remerciée de prendre le temps d'effectuer une recherche sur ce sujet et de les écouter. Ce qui me fait

constater la nécessité de créer des espaces d'échange. À titre d'exemple, Aisha a conclu les deux entrevues ainsi : « Merci Magalie c'est thérapeutique, on devrait te payer pour faire ça [rire] il n'y a pas grand monde avec qui on peut parler de ça... pis c'était le fun d'entendre ton parcours. » Pour sa part, Laura termina l'entretien avec ses mots : « C'est vraiment compliqué comme enjeux, ça fait du bien d'en parler, merci. » Dans le cas d'Eugénie, sa gratitude s'est plutôt articulée de cette façon : « Cette entrevue que tu fais aussi, ça m'aide à me positionner [...] merci, c'est vraiment *nice*, pis comme je ne connais pas beaucoup de personnes biraciales, *can we be friends* ! ? [rire] ».

Pour terminer, j'ai remarqué que les entretiens sur Zoom, contrairement à ceux en personne, créent une performance du soi, autant de la part de la chercheure que des répondantes. Zoom n'est pas un lieu neutre comme le serait un lieu public. Utiliser sa caméra inclut d'emblée de dévoiler une partie de son chez soi, notamment en choisissant la pièce où aura lieu l'entretien et est, par conséquent, une invitation à entrer dans l'intimité. Les gens sont également portés à observer leur propre reflet dans la caméra. J'ai également remarqué la performance linguistique présente chez les participantes, le « fran-anglais » étant très présent, parsemé de créole et d'autres expressions locales qui personnalisent les entretiens.

3.6 Problèmes rencontrés et adaptation

Le premier obstacle rencontré fut la difficulté de recruter pendant la pandémie de la Covid-19. Tout devait se faire en ligne. Du recrutement aux entrevues, aucun échange en personne n'était possible. Tout autant cela a facilité mes déplacements en tant que chercheure (les participantes étant dans des régions administratives différentes), le recrutement et les entrevues à distance éliminaient certains éléments précieux, tels que la lecture du non-verbal et tous les détails reliés aux mouvements corporels durant une entrevue. Le second obstacle fut le recrutement d'une personne qui ne correspondait pas tout à fait aux exigences de la recherche. Faute de précision, l'annonce de recrutement soulignait qu'il fallait avoir un parent Noir et un parent blanc, ce qui était bien le cas de la personne recrutée.

Concernant l'adaptation, le seul élément modifié dans les critères de sélection est l'étendue géographique. Au départ, je désirais trouver des participantes qui vivaient dans

l'Outaouais, afin de décrire une réalité locale bien précise. Vraisemblablement, après quelques semaines de recrutement, voyant que la majorité des gens intéressés provenaient pour la plupart de l'extérieur de l'Outaouais, j'ai donc modifié, dans la présentation en ligne et sur l'affiche de recrutement, l'étendue, en ouvrant à toutes les régions hors de l'île de Montréal, sous prétexte que de vivre dans une région administrative où il y a peu de personnes racisées constituait une ligne directrice tout aussi intéressante et rassemblait des réalités similaires au niveau de l'expérience raciale.

Chapitre 4. Assignation raciale : enjeux et violence

Ce chapitre d'analyse de données commence par une l'auto-identification des femmes biraciales interviewées. Cela permet de dévoiler les enjeux de cette construction perpétuelle. Explorer certaines politiques personnelles donnera la possibilité de saisir les enjeux provenant des tensions entre leurs autodéfinitions et les perceptions d'autrui. Par le biais de la question « Qui es-tu ? » ou « Comment décris-tu ton identité ? », cette première section analysera comment ces questions servent de (re)production raciale et de négociations perpétuelles. Jillian Paragg affirme que la production raciale découle des interactions ayant un objectif de questionnement identitaire chez les personnes multiraciales (2017 : 278). Puisque les interactions sont en soi un espace de production de la race elle-même et qu'elle se reproduit à chaque interaction (*ibid.*), le préfixe (re) met en relief cette dynamique de renouvellement perpétuel.

Quoique des expériences d'assignation identitaire aient été examinées dans les espaces de socialisation que sont l'école, les relations amoureuses, l'emploi, les loisirs, la culture populaire et les célébrations culturelles, la deuxième partie de l'analyse se concentrera sur la sphère familiale. La famille, noyau intime à la racine de l'auto-identification (Kukutai *et al.*, 2020 ; Weaver et Block, 2020), semble avoir le plus d'influence sur la construction de la subjectivité des répondantes. Cette section explore les idées et les discours latents ou formulés que les participantes avaient entendus sur la race, le racisme anti-Noir.e.s et l'identité pendant leur enfance au sein de leur maisonnée. Comment leur parcours a-t-il modelé la façon dont elles articulent leur subjectivité raciale et le cheminement de sa construction ?

Ensuite, j'analyserai certaines expériences d'assignation raciale, qui elles, sont empreintes d'un racisme ordinaire inhérent dans leur famille québécoise blanche. Évidemment, les diverses réactions des participantes seront également observées. Certains propos violents ont nourri le besoin de reconnexion des répondantes avec des membres de leur famille Noire, en particulier, et de la communauté Noire, en général. Maintes problématiques liées à cette reconnexion avec ces agents de socialisation y sont également observées. Tous ces

éléments servent à la compréhension des rôles et des impacts au sein des relations familiale interracialisées dans le processus de construction des subjectivités.

4.1 Identification des participantes

4.1.1 Répondante 1 : Laura

Abstraction faite des questions démographiques, « Comment décris-tu ton identité ? » a été la première question adressée aux répondantes. La réaction de Laura fut spontanée. « Wow, [rire], LA question ! Aujourd’hui, ici maintenant, je m’identifie comme une femme Noire montréalaise [silence], mais je ne me suis pas toujours identifiée comme ça [pause] et j’ai énormément de difficulté à me dire que je suis québécoise [...]. »

Lorsque je lui ai demandé des précisions sur ses origines raciales, elle a précisé : « Je me définis aussi comme Caribéenne⁶, mais je t’avoue que ça dépend à qui je parle. Si je dis ça à des Caribéens, ils vont commencer à me parler en créole et si je ne réponds pas bien, que je fais des erreurs, je ne serai plus Caribéenne à leurs yeux [...]. » Ainsi, s’il est vrai que Laura déclare que son identité en tant que femme Noire montréalaise est fixe, elle a également révélé que son lieu de naissance était souvent mis en doute par certains membres issus du groupe majoritaire. « C’est vraiment dur pour moi de *claimed* [clamer] que je suis québécoise, parce qu’on me demande toujours d’où je viens “pour de vrai”. Puisque le monde [les Québécois.es blanc.he.s] suppose que je ne viens pas d’ici, pourquoi j’essayerais de [les] convaincre ? » Elle affirme adapter sa réponse selon son interlocuteur. « Ça dépend de mon *vibe*, des fois je vais répondre “mon père est Caribéen, ma mère est Québécoise”, mais souvent je vais plutôt essayer de *challenge* [mettre au défi] les gens pour essayer de savoir ce qu’ils veulent savoir réellement. »

4.1.2 Répondante 2 : Eugénie

Face à cette première question « Comment décris-tu ton identité ? », Eugénie répondit : « Eumm... [pause], ça c’est comme la question que je trouve difficile par rapport à moi-même, les questions [telles que] : “tu es de quelles origines ?, d’où tu viens ?, comment tu t’identifies ?” [pause]. Pendant longtemps, je répondais que mon père est Africain⁷, ma

⁶ Le terme Caribéen est utilisé pour éviter de divulguer le pays d’ascendance de la participante.

⁷ Le terme Africain est utilisé pour éviter de divulguer le pays d’ascendance de la participante.

mère est Québécoise, que je suis le produit de ça. Je réponds des faits et ce que tu en comprends, “*I’ll let you decide*”... mais ouais, aujourd’hui, je m’identifie comme mixte. » Sa réponse est « [...] plutôt changeante, ça dépend, un peu comme avec qui je suis [...] Si quelqu’un me demande: “est-ce que tu es biraciale ?” Je vais répondre oui. Si quelqu’un me demande si je suis métisse, je vais dire oui aussi, si on me dit que tu es Noire, je vais dire oui aussi, mais ça n’arrive jamais, parce que je suis quand même pâle, mais bon... Mais je ne m’identifie jamais à une personne blanche. Ça, non. »

Questions complexes, les réponses circonstanciées sont, selon plusieurs chercheurs issus des *mixed-race studies*, communes (Camper, 1994 ; Rockquemore et Brunsma, 2008 ; Khanna, 2011 ; Pilgrim, 2021). Ainsi, bien que plusieurs réponses identitaires soient valides et que son identité ne soit pas complètement ancrée, s’identifier comme une personne blanche n’a aucun sens pour elle.

4.1.3 Répondante 3 : Aisha

Aisha a eu cette réponse spontanée : « Ahhh, ça dépend comment on me pose la question, c’est drôle hein ? » Si je compare cette réponse à celles des autres participantes, cela est vraisemblablement un sentiment partagé. La suite de ses propos éclaire davantage : « mettons qu’on me dit: “Tu viens d’où toé ? [accent québécois fort]”, bin je dis “je viens d’icittee [accent québécois fort et exagéré]” ! Je m’identifie comme québécoise définitivement, mais quand je dis ça, ça ne passe pas, il faut toujours que j’ajoute une explication. » Au cours de sa vie, elle a trouvé différentes manières d’expliquer qui elle était, tout en accommodant son public. « Je suis une Québécoise bronzée, j’ai dit ça souvent. Je vais toujours commencer par dire aux gens que je suis Québécoise, mais on ne peut pas en rester là. [...] Fake je m’adapte aux gens [pour la réponse], c’est sûr. La réponse, sur l’identité, il faut toujours la roder. » Aisha ajoute, « des fois mes réponses sont plus baveuses, plus directes [...] parce que le monde a moins de raisons de ne pas comprendre que des gens de couleurs, y’en a au Québec. Je pense qu’on est rendu à cinq générations d’Haïtiens à Montréal, donc S.T.P. [intonation ferme] réfléchi avant d’insister [sur le « mais tu viens d’où vraiment ? »]. Des fois mes réponses sont plus, “quessé tu veux savoir, quessé qui te dérange ?” Quand je sens que la question des gens est plus précise [dotée d’un intérêt réel], qu’ils veulent savoir clairement mes origines, je vais dire souvent:

je suis un mélange : mon père est Africain, ma mère Québécoise, mais je suis Québécoise. » Tout comme pour Laura, l'identité d'Aisha est fixe. Pourtant, sa manière de répondre est tout aussi changeante que celle des autres participantes.

4.2 Enjeux de l'auto-identification et variations des réponses identitaires

Appelées à se définir, les participantes ont largement nuancé et teinté les propos concernant leur expérience propre. Toutefois, avant même de répondre, elles avaient un point commun distinctif. Spontanément, leurs réactions étaient parsemées d'exclamations. Les réponses contenaient un mélange d'émotions impliquant des sourires, des rires et des soupirs. Des recherches antérieures soulèvent également ce fait. En réfléchissant aux entretiens menés avec des personnes multiraciales, Haritaworn déclare : « l'entretien était clairement une répétition de quelque chose qui avait déjà eu lieu » (2009 : 118). Il était clair que les répondantes s'étaient déjà retrouvées face à ce questionnement de nombreuses fois auparavant. Bien que les trois participantes se définissent différemment, leur cheminement et compréhension des enjeux entourant les subjectivités biraciales sont similaires à bien des égards. Un point commun étant la racialisation aléatoire; une des diverses formes d'assignation raciale expérimentée par chacune.

Il était fréquent, selon elles, que, tel un jeu, des gens leurs attribuent une identité raciale « par hasard ». Racialiser de manière aléatoire, remettre en question, inciter en demandant des preuves ou insinuer que les femmes biraciales identifient mal leur identité montrent à la fois un obstacle à la subjectivité et un discours paternalisant. Au même degré que la parole et les expériences des femmes afrodescendantes partout dans le monde ont été systématiquement déformées ou exclues du savoir (Collins, 2016 : 383), ces attitudes décrivent des rapports de pouvoir connus face au musellement de la parole des femmes et des personnes Noires dans notre société.

Toutefois, l'adaptation systématique de leurs réponses face à la question : « Comment décris-tu ton identité ? » attire l'attention. Les réponses d'une même personne divergent selon plusieurs variables, telles que : le ton, les destinataires, le cheminement identitaire, le désir de ce qu'elles ont envie de dévoiler dans les circonstances ou de l'énergie requise au moment où est posée la question.

4.2.1 Qui es-tu ? Analyse de la question

Les questions telles que « D'où viens-tu ? » ou « Quel est ton mélange ? » semblent très banales, tant au niveau littéraire que discursif. Les travaux de Jilian Paragg (2017), fortement inspirés de ceux de Haritaworn (2012), affirment que ces questions sont des moments clés de production raciale pour les deux personnes qui interagissent. D'un côté, la personne qui interroge, peu importe sa positionnalité, oppose d'emblée les personnes racialisées non blanches aux antipodes des personnes racialisées blanches comme des catégories distinctes.

Cela est évident à travers la question « qu'est-ce que vous êtes ? (*what are you ?*) », dans la mesure où elle implique un « point d'entrée » ou une temporalité supposés (par exemple : « à quel moment êtes-vous devenu mixte ? »). La mixité est produite comme quelque chose dans lequel on « entre », par le « mélange des lignées sanguines distinctes des parents [...] qui est un récit de parenté hétéronormatif » (Paragg, 2017 : 285).

La question insinue une discontinuité raciale chez les corps biracialisés, en fonction des préjugés liés à la couleur de la peau. Maddox et Gray (2002) décrivent une tendance à percevoir ou à se comporter différemment envers les membres d'une catégorie raciale en fonction de la clarté ou de la noirceur de leur peau (*skin tone bias*). Puisque la race est, de manière générale, comprise de manière binaire (on reconnaît qui est Noir et qui est blanc visuellement), la question soulève donc une « ambiguïté raciale ». De la même manière que la mixité était jugée à l'époque coloniale illogique, inhabituelle, en d'autres mots, n'aurait pas dû exister, elle dévoile un malaise racial, un accro dans le lignage. Néanmoins, les personnes biraciales ont une agentivité à part entière.

En plus d'être empreinte d'un lourd bagage historique, la « simple » question « qu'est-ce que tu es ? » est contraignante, car elle suggère une réponse limitante et normative, soit la provenance des parents. Cependant, la subjectivité de Laura, d'Eugénie, d'Aisha et de toutes les personnes biraciales dépasse largement la somme des nationalités des parents. Ces personnes ont un parcours racial expérientiel unique ancré dans un espace géographique donné. Ainsi, chaque société, et même chaque individu, entrevoit différemment son rapport à la mixité raciale, ce qui teinte l'expérience globale. Par ailleurs, les recherches suggèrent que les identités raciales renferment de multiples facettes (Rockquemore et Brunsma, 2008 ; Khanna, 2011 ; Mahtani, 2014 ; Paragg, 2017 ;

Campion, 2022), il faut donc prendre en considération les décalages potentiels entre les différentes facettes identitaires et leurs intersections. Les interactions spécifiques entre les identités mixtes et leur chevauchement sont ressenties comme distinctes. Il existe peu de discussions sur l'art d'exister dans une relation mutuellement constitutive (Campion, 2022 : 95).

Quoi qu'il en soit, la fréquence des questions identitaires posées aux personnes racisées semble socialement normalisée. C'est un enjeu réel sur la manière dont les personnes biraciales se définissent, car les interactions sociales, souvent empreintes de micro-agressions, ont un impact permanent sur la construction du soi.

4.2.2 Assignment raciale

Il est difficile de savoir l'intention d'un.e interlocuteur.trice, mais il est toutefois possible d'associer le sens de la question avec sa positionnalité. Laura affirme que l'intention, le ton, le moment et d'autres éléments sont à prendre en considération avant de répondre. « Je trouve qu'il y a une différence quand c'est une personne racisée qui me le demande, parce que c'est comme si on cherche un sens de communauté entre nous et que ce n'est pas pour me discriminer. Mais quand ça vient d'un Québécois, on dirait qu'on cherche plutôt à me classer [parmi les] étrangers, ou à voir si je suis une Noire un peu blanche. » Ce « sens de communauté », telle une solidarité entre personnes racisées, est un sentiment absent, voire opposé dans l'interaction avec les personnes blanches. Il semble plutôt être compris comme un marqueur de différence volontaire entre l'interlocuteur.trice et la questionnée.

Ce sentiment peut être observé en parallèle avec les propos de Leila Benhadjoudja. Selon la sociologue, le processus de dichotomisation, entre le soi et l'Autre, et de représentations binaires (le civilisé versus le sauvage) permet la fabrication de l'Autre (2015 : 41). Ainsi, cette dynamique projette un sentiment incommode dans les interactions. De son côté, David Archer (2021 : 87) explique que cette expérience d'être considéré « Autre », ou lorsque des personnes sont amenées à croire que leur façon d'être est mauvaise ou injuste, est le résultat de l'impérialisme culturel. Pour lui, c'est une des causes directes des traumatismes raciaux, autant au niveau émotionnel, mental, spirituel que physique. Des travaux antérieurs ont exploré les multiples impacts des regards extérieurs (autant les regards oppressifs qu'émancipateurs) sur les cheminements de la subjectivité raciale

(Rockquemore et Brunsma, 2008 ; Khanna, 2011 ; Gaither, 2015 ; Marn, 2018). Tout compte fait, peu importe la positionnalité de la personne qui interroge l'identité raciale d'une personne biraciale, l'interaction se révèle un moment de (re)production raciale. Mes questions n'y font pas exception.

4.2.3 Moments de reproduction raciale

Les moments de (re)production raciale sont néanmoins des éléments clés, car selon les répondantes, les questions identitaires répétées, ainsi que les assignations externes, les ont incitées à se positionner racialement et politiquement. Eugénie se souvient clairement d'une de ses premières expériences : « En secondaire quatre, je suis arrivée dans une nouvelle école [multiculturelle] et tout le monde me demandait d'où je venais ». Elle ajoute : « J'avais répondu [le nom de mon école secondaire antérieur] et les gens étaient comme *what*, on s'en fou de l'école, on veut savoir d'où tu viens [provenance]! On m'a demandé : “c'est qui ton parent qui est Noir ?”, “comment tu t'identifies ?” Là, c'était la première fois vraiment qu'on me demandait plein de questions par rapport à mon identité et ça m'a forcée à prendre conscience de ce que ça voulait dire [la race et la couleur]. »

Chaque fois que l'identité est questionnée, de nouveaux éléments (positifs, négatifs ou neutres) sont intégrés aux bagages expérientiels et reproduisent, renforcent, déconstruisent et mettent à jour certaines perspectives (Reece, 2019 : 292). Observer les effets des questions visant à connaître l'identité permet de comprendre la construction des subjectivités biraciales. La construction du soi en tant que sujet est perpétuelle puisque jour après jour, instant après instant, ce « soi » est renouvelé par les réflexions (Gillem et Thompson, 2004 : 70). Dans le cas d'Eugénie, puisque sa subjectivité raciale avait antérieurement été remise en question par des adultes, elle se remémore sa crainte de répondre adéquatement à son entourage. Elle ajoute : « ah oui, aussi les élèves disaient : “*Ah you're mixte, ah so t'es africaine*”, pis j'étais comme juste oui, s'tu correct ! ? » Son hésitation semble être ancrée dans certaines croyances et discours stéréotypés voulant que certains éléments sont nécessaires pour obtenir le « droit » de s'identifier en tant que jeune femme Noire ou, dans ce cas précis, Africaine.

4.2.4 Les récits identitaires et leurs fonctions de résistances

Une manière tangible de résister à l'assignation d'une étiquette raciale a été, selon les répondantes, de créer un narratif d'identification. Nous l'avons vu, il arrive que les répondantes gardent le silence face à la question de leur origine. Laura affirme : « Pour ne pas te mentir, depuis que je suis jeune, je veux éviter les conversations sur d'où je viens, donc je reste subtile. » Patricia Hill Collins (2016 : 175) rappelle que le silence ne doit pas être considéré comme de la soumission et, qu'à vrai dire, cela est un des multiples aspects de la résistance, partie intégrante d'une conscience collective des femmes Noires. De plus, tergiverser ne signifie pas nécessairement être muet. Les répondantes ont fréquemment recours à une réponse qu'elle juge adéquate, préfabriquée, et qui évoque l'origine des parents.

Selon Paragg, les récits identitaires construits et « prêts à l'emploi » agissent à la fois comme un outil de protection et comme réponse « passe-partout » accessible en raison du poids permanent du regard racial externe de la vie quotidienne. Le témoignage d'Eugénie va en ce sens : « il y a plein de fois qu'on va me poser cette question-là [sur mon identité] pis *whatever*, je réponds, surtout d'où viennent mes parents, mais à l'intérieur chu comme esti, encore [cette question-là]. » Comme Hill Collins le démontre, les femmes Noires ont, dans plusieurs circonstances, un profond désir de s'exprimer sur ce qu'elles ressentent face à une situation X, mais plusieurs d'entre elles demeurent impassibles en apparence et occultent, voire répriment, certaines émotions, effet pernicieux de l'objectivation (2016 : 176). Pour Stella Adjokê, se couper de son affect est un processus d'une extrême violence pour le psychique, « c'est pourtant à cela que nous sommes socialisé.e.s depuis notre tendre enfance québécoise » (2019 : 138).

Selon Haritaworn, le contexte canadien produit un type particulier de « récit prêt », dont les particularités peuvent informer sur le regard multiracialisé (2012). Les récits prêts à l'emploi face aux questions « Qu'est-ce que vous êtes ? » « What are you ? » montrent comment le regard externe désire imaginer et connaître le point d'origine de la personne et est voyeuriste. « Cette production du corps multiracialisé par le regard racial à son tour (re)produit la blancheur dans l'imaginaire de la nation canadienne » (Paragg, 2017 : 279), notamment parce qu'il se construit à l'opposé des personnes racisées. Toutefois, utiliser un

narratif « prêt à l'emploi » ne signifie pas détachement complet et inconscient. C'est en fait une stratégie astucieuse choisie hâtivement et avec discernement lorsque les femmes sont interpellées par des questionnements identitaires. La variation de la réponse, entre choisir de nommer l'identification ou utiliser une réponse « déjà préfabriquée », est politique.

Les questions et les assignations identitaires, et les narratifs préfabriqués, ont des fonctions politiques et sont interdépendantes. Ils offrent une perspective différente pour comprendre la complexité de la construction des subjectivités biraciales. « Les personnes interrogées utilisent également leurs récits d'identité "prêts à l'emploi" pour résister au regard racial (*racial gaze*) » (Paragg, 2017 : 293). Par exemple, l'humour permet de perturber la production de la race sur leur corps à travers un récit « prêt à l'emploi ». Cela s'articule de plusieurs manières, jusqu'à jouer avec certains stéréotypes tels que l'exotisme, afin de confronter délibérément et de manière inattendue le regard racial (*racial gaze*) (*ibid.*). Cette stratégie montre qu'elles ne sont pas des sujets passifs et qu'elles reprennent leur pouvoir en « s'amusant » avec leurs réponses. Aisha en témoigne, notamment lorsqu'elle se fait questionner sur sa provenance. Elle fait preuve d'humour en exagérant son accent québécois pour démontrer, d'une part, que la question est dérangeante et, d'autre part, qu'elle maîtrise les codes culturels du jocal québécois. Elle renforce du même coup la validité de son identité comme femme québécoise. Pour sa part, Laura affirme en riant ne pas s'empêcher de renvoyer la question, en demandant la provenance de la personne qui l'a interrogée. « [...] Parce qu'ils ne sont pas Autochtones non plus à ce que je sache, donc ils ne viennent pas d'ici non plus. Je trouve ça drôle de les remettre en question avec leurs propres biais. » Ici, le renvoi de la question identitaire confronte la racialisation implicite et rétablit le rapport de pouvoir dans la conversation. Tout comme il s'agit d'une tentative de conscientisation, en soulignant que ce questionnement persistant, en vue d'avoir une « meilleure réponse » ou une « réponse plus détaillée », est déplacé. Selon Khanna, ce type de stratégie sert à « [...] résister à l'étiquetage et à la catégorisation raciale » (2011 : 113).

La récurrence des questions et des refus ou des validations face à la réponse identitaire a des impacts sur le processus de construction de sa subjectivité. Néanmoins, ce n'est pas le seul élément provoquant le cheminement. En dépit du fait que les personnes biraciales puissent prétendre choisir leur identité, ce « choix » n'est peut-être pas ouvert à toutes de

la même manière, quels que soient les codes culturels régionaux et autres faits sociaux (Khanna, 2011 : 106). Les enfants biraciaux, au sein d'un environnement social monoracial, peuvent devenir cibles d'aversion ou d'hostilité si, par exemple, ils ne peuvent pas passer pour des membres du groupe racial dominant ou subordonné (Deliovsky et Kitossa, 2017 : 129). Le fait d'être la seule personne biraciale Noire et blanche dans une école et un quartier à prédominance blanche peut ouvrir un éventail de possibilités qui dépendent de multiples facteurs (Brown *et al.*, 2021). Si un.e jeune a un phénotype Noir, iel peut être la cible du racisme et s'identifier comme Noir plutôt que comme biracial.e ou blanc.he (Deliovsky et Kitossa, 2017 : 129). À l'inverse, les auteur.trice.s ajoutent que si un.e jeune a une apparence phénotypique blanche et que l'identité du parent Noir est connue, la personne peut devenir la cible de dérision racialisée. Cet exemple témoigne que les facteurs culturels régionaux ne sont pas les seuls éléments déterminant des étiquettes ou référents raciales auto-attribuées.

Il faut tenir compte d'un angle d'analyse historique de la construction raciale. Tel que Cheryl Harris le démontre dans *Whiteness as a property*, l'identité raciale se confondait à l'époque esclavagiste avec le statut social et juridique stratifié. « L'identité raciale Noire marquait les personnes soumises à l'esclavage, l'identité raciale blanche marquait les personnes libres ou, au minimum, non esclaves » (1993 : 1718). Ainsi, le passage idéologique et rhétorique de l'esclave à personne libre a marqué une étape importante dans la construction sociale de la race. Cette association teinte encore dans l'imaginaire collectif l'éventail des « choix » pour se définir des personnes situées dans un continuum racial de la mixité.

Malgré que les répondantes aient partagé de nombreuses expériences d'invalidation raciale issues de multiples espaces sociaux, la prochaine section s'attardera sur celle qui a « fait couler le plus d'encre », la famille.

4.3 La famille en tant que racine identitaire

Les répondantes ont démontré que leur famille, en tant que cellule intime, exerce une influence majeure, sur la construction de leur subjectivité raciale. Une grande partie de la littérature existante sur cette thématique se concentre sur les enfants et adolescent.e.s Noir.e.s, ce qui nous donne peu d'informations sur les relations interraciales parents-

enfants. Les travaux de Jamie Weaver et Azadeh Masalehdan Block (2020), et ceux de Robert L. Reece (2019), ont étudié ces enjeux et affirment que le cercle social immédiat est le repère le plus important dans la formation identitaire des jeunes adolescents biraciaux. La socialisation raciale par les pairs est centrale, car elle joue un rôle dans le façonnement d'identité raciale, puisque cette période est un *momentum* important dans la formation du développement identitaire (Weaver et Masalehdan, 2020 : 17). Prendre en considération les messages (ou leurs absences) de l'entourage en lien avec les enjeux identitaires ou raciaux peut éclairer le processus de construction de la subjectivité.

La famille, étant un noyau complexe à observer en raison de sa composante affective, l'est d'autant plus lorsqu'il s'agit de famille interracial. Il m'est apparu nécessaire, dans un premier temps, d'observer la dynamique entre les participantes et certains membres de leur famille québécoise blanche. Puisque la culture québécoise était omniprésente dans la maisonnée où elles ont grandi, l'exposition répétée à certains éléments joue un rôle, d'une part, dans les processus d'interaction et, d'autre part, dans la représentativité identitaire.

Premièrement, j'analyserai certains impacts liés à l'absence de discussions des enjeux raciaux par les membres de la famille. En second lieu, les témoignages expérientiels des participantes ont permis de remarquer qu'au-delà de l'absence de discussion, le manque de support, de compréhension et d'écoute était présent lorsqu'elles vivaient des situations de racisme en dehors de la sphère familiale. Cette section mettra en lumière que la cellule familiale n'est pas à l'abri des rapports de domination raciale et que l'amour d'une famille, et ses intentions, ne protègent pas du racisme anti-Noir.e.s (Campion, 2022 : 128). J'explore les désagréments des participantes liées à certains propos racistes vécus dans la sphère familiale. Cela démasque alors une des multiples facettes de la réalité de grandir avec un phénotype de peau brun/mixte au sein de familles blanches et Noires.

4.3.1 Absence de discussions sur les enjeux raciaux dans la maisonnée

À la lumière des témoignages des participantes, être enfant biracial dans une maison où la culture québécoise blanche domine ne semble pas fournir tous les outils nécessaires à la construction d'une subjectivité raciale. Que ce soit un manque de discussion à l'égard de leur identité en tant qu'enfants visuellement brunes/Noires ou envers le racisme de manière globale, les participantes ont été peu informées pendant leur jeunesse sur la manière dont

ces enjeux s'articulent. Après s'être confiée sur le fait de n'avoir jamais abordé les enjeux identitaires avec son père africain, Eugénie ajoute : « [m]a mère n'a jamais initié de conversations sur les enjeux raciaux. Il faut dire que moi non plus je ne posais pas vraiment de questions, mais maintenant, je trouve qu'en regardant *back*, je pense que j'aurais aimé avoir ces conversations-là, mais je pense qu'elle ne savait pas que j'en aurais besoin plus tard. » Devenue adulte, Eugénie comprend que ces conversations ne sont pas banales et qu'elles font partie intégrante du cheminement. Quant à Laura, même si son père était présent au quotidien pendant son enfance, il était discret, voire silencieux, sur les questions identitaires et raciales. « À la maison, même quand mon père habitait avec nous, c'était le côté québécois et très blanc [qui primait], donc je n'étais pas tellement proche de la culture caribéenne [...] en grandissant, je n'avais pas de conversation sur la race avec ma mère, parce que même moi je n'étais pas consciente de certaines choses. »

Laura ajoute : « Tsé parler de racisme avec ma mère, c'est comme si c'était une attaque à sa personne. Ce n'est pas tabou, mais ce n'est pas un sujet facile non plus. » Laura est consciente que la positionnalité et les privilèges de sa mère rendent difficile la compréhension de certaines de ces expériences vécues. « Même si je suis les deux, parfois je lui dis : "je ne pense pas que tu comprends ce que 'tes gens' ont fait à 'mes gens, ma communauté'" ». Laura souligne qu'il est déconcertant pour une mère d'imaginer sa fille s'identifier à une autre communauté raciale que la sienne, justement en raison qu'elle est sa fille et qu'elle l'a mise au monde. Cela va peut-être à l'encontre d'un sentiment intime de proximité mère-enfant. Cette idée est partagée par Jane Lazarre (1996) qui, dans ses Mémoires, *Beyond the Whiteness of Whiteness : Memoir of a White Mother of Black Sons*, aborde avec désespoir le sentiment d'être racialement différente ou « Autre » par rapport à ses enfants. Parfois, les parents oublient que leurs enfants ne sont pas comme eux (Campion, 2022 : 120) et cela occasionne des confusions multiples.

La famille ne se limitant pas à la mère et au père, d'autres membres de la famille sont également des vecteurs potentiels de conversations identitaires et raciales. Ici, les propos de Laura dévoilent que sa curiosité n'était pas rassasiée. « Ce n'est pas que je n'aime pas m'asseoir avec ma grand-mère blanche pour qu'elle me raconte que les Anglais n'aiment pas les Québécois, j'adore aussi ce côté historique québécois de moi. C'est juste que je

veux les deux, et on m’a empêchée d’accéder à ça du côté caribéen. » Laura a répété à plusieurs reprises n’éprouver aucune frustration envers sa famille, allant jusqu’à faire la blague : « je ne sais même pas si ma grand-mère a compris si j’étais Noire [rire] ! Pour elle, je suis sa petite-fille et elle n’y pense pas plus que ça. » Cette omission est l’objet de la prochaine section, car cette abstraction est l’une des causes de l’absence de discussions sur les enjeux raciaux à la maison.

4.3.2 Causes et conséquences de l’absence de discussions sur les enjeux raciaux dans la maisonnée

Selon la psychologue afro-américaine Beverly Tatum, le racisme culturel serait la cause de l’absence de conversations et des malaises qui les entourent. « Les images et les messages culturels qui affirment la supériorité supposée des blancs et l’infériorité supposée des personnes de couleur sont omniprésents dans nos sociétés occidentales, tel un brouillard dans l’air » (2007 : 65). Dès lors, les enfants respirent cet air racialement chargé quotidiennement, et si leurs parents ne leur expliquent pas ce que la race signifie (et ce qu’elle ne signifie pas), les enfants se créent leurs propres récits (Tatum, 2007 : 65). Selon, la journaliste Faith Karimi (2021), il peut être difficile pour les familles blanches d’aborder le racisme, car il y a beaucoup d’incrédulité. Les parents peuvent également avoir des idées non résolues sur la race ou éprouver des difficultés à communiquer sur ses thématiques chargées avec leurs enfants (Weaver et Block, 15 : 2020). Une étude américaine, *Socialization of racial ideology by White parents* (2021), dévoile que seulement 37 % des parents blancs ont abordé la thématique du racisme avec leurs enfants à la maison. D’ailleurs, cette recherche révèle que les parents blancs qui reconnaissent leurs propres préjugés raciaux et sont plus conscients du racisme sont aussi plus susceptibles d’avoir des conversations avec leurs enfants sur ces enjeux (Abaied et Perry, 2021). Robin DiAngelo affirme que les personnes blanches sont mal équipées pour faire face au « stress racial » comme le sont les personnes de couleur – en raison de leur position dominante dans la société, elles sont « presque toujours racialement à l’aise » (2020 : 60).

D’un autre côté, les parents Noir.e.s ne sont peut-être pas en mesure d’expliquer les dures réalités du racisme à leurs enfants, ou leurs enfants peuvent ne pas saisir pleinement les implications de cette réalité. Ce qui peut conduire les jeunes à la désillusion ou à la colère lorsqu’ils en viennent à comprendre la profondeur de l’inégalité raciale (Okpokiri, 2020).

Comme le disait Rosa Parks : « Le racisme est toujours avec nous, mais c'est à nous de préparer nos enfants pour ce qu'ils doivent répondre, et, nous l'espérons, nous vaincrons. » Le fardeau des parents racisés à élever leurs enfants à travers les souffrances du racisme systémique est sous-abordé dans les discussions et recherches sur la parentalité en général. Les parents blancs et les parents Noirs ont des attitudes différentes envers la race en raison de leurs positions socialement construites. Dans tous les cas, il faut enseigner aux enfants racisé.e.s ce qu'ils sont, avant que la société leur enseigne ce qu'ils ne sont pas. Dans le cas de Laura, il semble y avoir un rapport de pouvoir entre les parents, qui détermine une approche globale de l'éducation dispensée aux enfants. Par conséquent, la culture québécoise omniprésente excluait les conversations sur la culture de son père ou les enjeux raciaux. De manière analogue, les participantes affirment avoir peu abordé les enjeux identitaires avec leur famille, ce qui a complexifié la construction de leur subjectivité.

Quant à Aisha, les conversations n'étaient pas seulement absentes. Avec regret et détachement, elle partageait ce souvenir : « ma mère ne voulait rien savoir de la culture de mon père ». Elle avait un biais ethnocentrique. « Si ma mère m'avait dit : “bin oui tu es différente, mais tu as de belles différences et il y a de belles choses qui viennent d'Afrique. Si tu es intéressée à en connaître plus on pourrait faire ça ou ça”, ça aurait été *cool*, mais je n'ai pas été élevée comme ça, ça a toujours été l'inverse. » Selon Sonya Renee Taylor, les adultes renforcent certains messages selon lesquels la différence est mauvaise, en encourageant les enfants à minimiser la différence ou en les humiliant lorsqu'ils la signalent (2018 : 33). Ce qui aurait pu être une opportunité puissante d'enseignement s'est transformée en une mère renforçant l'idée que la différence ne doit pas être abordée, acceptée (Taylor, 2018 : 33). À plusieurs reprises pendant l'entretien, Aisha a évoqué avoir été élevée pour « *fitter* », « être acceptée » et surtout, « faire attention pour ne pas subir de racisme ». « Je n'ai jamais eu à amener cette fierté-là [identitaire], c'est venu beaucoup plus tard. » Plus Aisha se confiait, plus elle semblait constater qu'on ne l'a pas encouragée à s'intéresser à ses racines africaines. Elle en est venue à la conclusion que cela est probablement la cause de son intérêt identitaire tardif. Je constate l'omniprésence subtile du « regard blanc » (*white gaze*), c'est-à-dire de la façon dont les personnes biraciales peuvent se percevoir à travers les yeux de leur famille blanche (Yancey, 2005-2007).

L'expérience d'Aisha fait écho à la mienne, notamment parce que la différence raciale était niée. Les membres de ma famille me faisaient part qu'ils ne me jugeaient pas en fonction de ma couleur. Néanmoins, le *color-blindness* est un acte d'effacement (Scott, 2018). Il ne permet pas de nommer et de rendre compte des rapports de pouvoir de race, pourtant présents, même si on refuse de les voir. Autrement dit, ne pas parler et ne pas voir la différence raciale ne permettent pas de discuter des risques des violences racistes que les enfants biraciaux expérimentent. Comme Leanne Taylor l'expose, ce discours rend globalement aveugle à la race. « Non seulement il rend invisibles toutes les expériences qu'une personne a vécues et qui ont été façonnées par son identité raciale ou sa couleur, mais implique également que pour respecter un autre être humain, il se doit d'occulter ses différences » (2008 : 32). Quand une personne affirme ne pas « voir » la couleur, ce qu'elle dit réellement est « je ne veux pas voir ce qui est différent chez toi parce que la société m'a dit que c'était dangereux ou indésirable » (*idem.*). Ignorer la différence raciale renforce les structures raciales, exacerbe les violences et complexifie les expériences dans lesquelles les corps racisés doivent naviguer pour survivre. Faire fi de la différence raciale maintient le statu quo et donc le racisme. Une conséquence majeure de l'omission de la race dans le contexte familial est l'absence de support émotionnel et pédagogique. Ces enjeux seront abordés dans la prochaine section.

4.3.3 Absence de support de la famille face aux enjeux raciaux et racismes anti-Noir.e.s

Au-delà de l'absence de conversation sur les enjeux identitaires et le racisme avec les parents, les entretiens ont exposé le manque de soutien récurrent et certaines nuisances verbales racistes au sein de leur maisonnée québécoise blanche. Les participantes ont largement divulgué des expériences précises sur ces thématiques. Pour Laura, le manque de support et de réconfort de sa famille blanche en situation de racisme a marqué son esprit. « Quand j'étais petite, après un événement où j'avais vécu du racisme et que j'avais reçue des commentaires blessants, je rentr[ais] chez moi pour en parler à ma mère, qui est blanche, et [je me souviens] qu'elle avait dit : "ah c'était peut-être juste une petite blague taquine". Tsé ma mère ne comprenait pas plus [que moi] les systèmes d'oppression non plus [...]. » Laura insiste sur le fait que ce n'était pas la faute de sa mère et que les multiples événements sociaux récents, tels *Black lives Matter*, lui ont permis de faire d'importants

acquis théoriques sur le sujet. Il aura fallu plusieurs années entre l'incident et la prise de conscience des enjeux.

Toutefois, dans cette analyse, il s'agit de mettre en évidence l'expérience raciale différente et la charge que porte une personne biraciale dans une famille blanche. L'expérience blanche et les privilèges qui y sont rattachés permettent l'ignorance, la banalisation du racisme et le fait de s'éduquer à son rythme sur les enjeux. Cependant, il n'est pas anodin que Laura ait ressenti le besoin de défendre et de protéger sa mère face à certaines accusations. Les contours complexes de sa relation avec sa mère ont été mis en évidence lorsqu'elle décrit les cas où la blancheur a eu un impact négatif sur les relations intrafamiliales et a momentanément rompu les liens avec son père. Ce sentiment de protection du racisme familial, au nom de l'amour, est un phénomène largement exploré par Karis Champion. Les conclusions des travaux empiriques de la sociologue démontrent que plusieurs participant.e.s ressentent le besoin de défendre et d'excuser certaines actions blessantes de leur mère, afin de leur épargner de potentiels stéréotypes nuisibles (Champion, 2022 : 119). Au cours de cette recherche, j'ai à plusieurs reprises été tentée d'excuser ma mère, ai amoindri certains de ses propos et impacts. Ces émotions surgissent même sans s'en apercevoir. Cela démontre les contours complexes des relations mère blanche – enfants biraciaux. Toutefois, il est possible d'aimer ses parents et simultanément de reconnaître qu'ils n'ont pas offert les éléments nécessaires à une personne pour croître. Les deux ne sont pas mutuellement exclusifs, mais nécessitent une consciente honnête de soi.

Maria Root, pionnière des *mixed races studies*, explique que les femmes blanches semblent le groupe social le plus affecté par la façon dont leurs enfants biraciaux ont changé leur vie et leur perception sur le monde. Notamment par la façon dont leurs enfants biraciaux ont modifié leur identité, puisqu'elles n'étaient plus considérées comme suffisamment blanches dans le monde des blancs, mais suspectes dans le monde des non-blancs (2001). À la suite de mouvement comme *Black Lives Matter*, des conversations ont émergé entre les participantes et leur mère. Ce qui témoigne notamment d'une sensibilité et d'une écoute croissantes de leur part.

Eugénie partage un souvenir similaire à celui de Laura. Après avoir vécu une situation de racialisation aléatoire et de racisme dans son milieu de stage, elle a cherché du réconfort auprès de sa mère afin de « ventiler sur la situation ». Eugénie souligne avoir été déçue du manque de soutien obtenu. « La réaction de ma mère était comme non, “laisse faire ça, ce n’est pas grave” et ça m’a juste plus énervée, parce que moi je l’avais justement appelée parce que ça m’avait énervée et que je voulais en parler. » Ensuite, elle a avoué que ce n’était pas un événement isolé, sa mère ayant déjà qualifié son comportement « d’intense » face aux enjeux raciaux. « J’ai dit à ma mère : “quoi! moi je suis intense ? Je me ferme la gueule sur plein d’affaires [racistes] [...] je ne peux pas croire que c’est moi qui suis intense ! Je ne suis pas intense, je ne suis juste pas d’accord !” » Eugénie précise qu’elle est consciente de son émotivité, mais que cela ne devrait pas invalider ses sentiments, son humanité. Pour plusieurs, dû à une banalisation sociale, la réponse de sa mère est peut-être une simple démonstration d’ignorance. Mais elle est particulièrement problématique, dans la mesure où elle nie presque la possibilité d’une situation raciste, effaçant ainsi l’expérience de sa fille. En tant que personne racialisée comme blanche, en rejetant délibérément la possibilité qu’un acte raciste ait été commis, sa mère fait preuve de ce que Mills (1997) appelle une « épistémologie de l’ignorance » du racisme (Mills cité par Champion, 2022 : 121). Puisque la mère semble concevoir sa fille comme « sa miniature », elle applique un discours universaliste, suggérant une expérience blanche (Champion, 2022 : 117). Elle fait donc une sorte de déni, incapable de penser à la blancheur en tant qu’identité ou d’état d’être qui aurait un impact sur sa vie (DiAngelo, 2020 : 59). Ce faisant, ces choix renforcent l’oppression hégémonique blanche et, en un sens, se rendent complices de son maintien et de sa reproduction (Champion, 2022 : 121). Pour les parents des deux ascendances raciales, il peut être difficile de comprendre les expériences qui sont à l’extérieur de leurs positionnalités sociales. Y arriver demande un effort critique réel et nécessaire. Par ailleurs, refuser ou éviter d’aborder le racisme peuvent également être une stratégie visant à minimiser la violence, et ce, afin de protéger l’enfant.

Si certaines mères semblent délibérément nier l’existence des problèmes raciaux, d’autres reconnaissent l’importance des différences raciales entre elles et leurs enfants. Certaines ont utilisé cette connaissance pour pratiquer une parentalité antiraciste, mais pour d’autres, elle pouvait se manifester par une fragilité blanche (DiAngelo, 2020). Cette fragilité est

déclenchée lorsque les personnes blanches sont sorties de leur zone de confort, à la suite de conversations sur des thématiques raciales. Cela peut provoquer des réactions émotives telles que la tristesse, la colère, l'anxiété et la frustration.

Dans son ouvrage, *Why i 'm no longer talking to white people about race*, Reni Eddo-Lodge évoque avec justesse : « [l]e périple [*the journey*] vers la compréhension du racisme structurel exige toujours que les personnes de couleur donnent la priorité aux sentiments des blancs » (2018 : x). C'est dans le même ordre d'idée que Stella Adjodê, artiste multidisciplinaire biraciale montréalaise, soutient que plus les émotions des personnes de couleurs sont dissimulées, plus il est interdit d'en parler publiquement. « Il faut taire nos drames, s'exprimer sans déranger les privilégié.e.s qui n'ont pas envie de parler de ces histoires [de racisme] douloureuses, de ressentir une responsabilité dans cette inconfortable posture » (2019 : 138). De plus, la construction sociale d'un des archétypes dépeignant les femmes Noires comme des femmes colériques et émotives (Collins, 2016 : 133) est peut-être une des raisons pour laquelle les sentiments de Laura et Eugénie ont été diminués. Ce type d'invalidation à l'égard d'une expérience raciste est la manifestation même d'une absence de conversations autour d'enjeux réels, empêche la création d'un lien de confiance et devient une barrière de plus face au déploiement favorable de leurs subjectivités.

4.3.4 Quand grandir dans une famille québécoise blanche rime avec racisme ordinaire

Dans son ouvrage, l'auteur afro-canadien Lawrence Hill, issu d'une union interracial de parents Noir-blanc, mentionne :

Si vous êtes Noir en Amérique du Nord, votre socialisation vous prépare à faire l'expérience du racisme à tout moment... vous en venez à l'appréhender. Quand cela se produit, c'est extrêmement irritant, mais vous faites avec, et souvent l'incident même est une façon de confirmer votre *Blackness*, de rendre votre identité raciale réelle et palpable (Hill, 2001 : 104).

Si certaines expériences évoquées précédemment ont révélé que les propos de Hill sont factuels, les répondantes ont en revanche démontré qu'il est particulièrement désarmant quand ce phénomène se produit dans la sphère familiale. Le philosophe Damon Young, dans *What doesn't kill you makes you blacker*, conclut que de vivre en tant que personne Noire est un sport extrême et qu'aucun endroit n'est sécuritaire (2020 : 235). De ce fait, au-delà d'une absence de conversations informatives et de support émotionnel de la part

de leurs parents, les participantes ont dévoilé que, tout comme dans ma propre maisonnée, des propos problématiques ont été partagés de manière décomplexée. Cette tendance a également été relevée par les résultats de recherche de Kukutai *et al.* Ces derniers démontrent que si l'influence de la famille est centrale dans le développement de la subjectivité raciale et le bien-être qui y est relié, le facteur le plus proéminent est le lien social avec la mère (2020 : 88). L'expérience d'Aisha témoigne de la violence que certains souvenirs peuvent avoir: « Je pense que ma mère a toujours été raciste, ma mère faisait des commentaires et tout là. [...] Elle se retenait devant moi elle disait: “ah les criss de N*****”, pis finalement elle ne disait rien, mais c'était tout comme [...]. [Q]uand ma mère dit des propos racistes, je suis déchirée [silence]. »

Pendant l'entretien, Aisha a avoué qu'elle n'a toujours pas confronté sa mère sur ces propos blessants et racistes envers les personnes Noires. C'est avec tristesse et amertume qu'elle partageait cette situation: « je la confronte juste quand elle s'attaque à d'autres [groupes racialisés] [...] tsé quand j'étais toute petite elle disait que parce que mon père était musulman, qu'il me kidnapperait dans son pays et que je ne pourrais pas revenir [...]. » Pour établir un sentiment de réciprocité, j'ai énoncé à Aisha que toutes les répondantes de cette recherche, et moi-même, nous avons vécu des moments de racisme anti-Noir.e.s au sein de nos familles immédiates, notamment cette menace sur mon propre enlèvement outre-mer. Elle semblait soulagée de réaliser qu'elle n'était pas seule dans cette situation : « Ah tu me rassures, je suis contente que tu me dises ça, bah pas contente que [ça arrive souvent] les propos racistes dans la famille [rire], mais je ne connais personne qui parle de ça et il faut en parler. » Aucun espace n'existe à cet effet.

Évoquer ces expériences intimes peut être délicat, mais peut néanmoins être un moment libérateur, surtout lorsque la personne réalise qu'elle n'est pas seule à vivre cette réalité. L'étude Pew a révélé que 21 % des adultes biraciaux blancs et Noirs disent avoir été maltraités (*treated badly*) par un membre de la famille (*a relative*) en raison de leur origine raciale (Pew Research Center, 2015). Ce qui montre que les préjugés raciaux entre des membres d'une même famille ne sont pas des cas isolés. Expérimenter le racisme à la maison est une chose, mais comme Aisha le laisse entendre, le confronter en est une autre.

Il peut être également tabou de réagir aux propos racistes dans la famille. C'est avec dégoût et dépassement qu'Eugénie a partagé un souvenir vivide de ses douze ans : « Un jour, à Pâques, on recevait chez nous, puis j'étais en train de passer l'aspirateur quand ma famille est arrivée. Pis là, je me souviens que ma tante a dit à ma mère : "tsé ce n'est pas parce que ta fille est Noire que tu dois la traiter comme un esclave". C'était censé être une *joke* et tout le monde a ri. Je me rappelle de m'être dit "*what the fuck is that*". Et tout le monde, toute la fin de semaine, m'avait appelée ma "p'tite nég**sse" [silence]. Je m'en rappelle très bien [silence], mais je me rappelle aussi n'avoir absolument rien dit, parce que *whatever* c'est ma famille, pis y niaise. » En somme, Eugénie a été confrontée à des propos non sollicités et non consentis sur sa subjectivité dans sa propre maison, lieu symbolisant la sécurité. Cette racialisation violente joue ici un rôle d'objectivation et ces oppressions ont des impacts quotidiens dans la vie des personnes biraciales. Sous le choc, Eugénie a préféré rester silencieuse, comme plusieurs personnes biraciales vivant des situations similaires d'ailleurs...

Mon grand-père Haïtien m'a toujours dit : « liberasyon se fanmi, liberasyon se zanmi ». Sa sagesse m'indiqua que la famille et les ami.e.s sont à la source de la libération de soi, ce qui est pour moi intrinsèquement relié à la construction de la subjectivité. De ce fait, les commentaires racistes de certains membres de la famille immédiate, ainsi qu'un manque de support et de protection des autres membres de la famille qui en sont témoins, ne créent pas un climat favorable et sécuritaire pour un enfant racisé et qui évolue dans un environnement majoritairement blanc. Les enfants issus d'une union interracial n'ont pas nécessairement les outils pour se défendre face aux propos racistes qui, eux, renferment un bagage historique et social (Reece, 2019 : 291). Les participantes ont toutes nommé le fait d'avoir ressenti un désagrément, et vraisemblablement, elles n'avaient personne vers qui se tourner pour valider leurs malaises et par extension leur identité. Comme illustré dans le cas d'Eugénie, sa mère n'a pas su la protéger du racisme au sein du foyer, et ce, malgré qu'elle démontrait globalement une certaine compréhension de la mixité raciale. Dans tous les cas, connaître les problématiques raciales et agir sur celles-ci ne vont pas de pair d'emblée. Ne pas supporter son enfant lorsqu'il vit du racisme peut nourrir un sentiment de solitude et ultimement briser le lien de confiance parent-enfant.

L'expérience des répondantes avec leurs mères est un élément central pour comprendre et faire sens de l'expérience raciale, en lien avec la relation maternelle. Cela permet d'interroger la question de « la compétence maternelle », telle que l'appréhende la sociologue Autochtone et Noire France Winddance Twine. Selon elle, pendant de nombreuses années, les théoricien.enne.s ont globalement supposé que la maternité se déroule dans des familles monoraciales et que les femmes blanches sont sans race ou racialement neutres (Twine, 2000). De la sorte, les femmes blanches qui donnent naissance à des enfants afrodescendants, dans des contextes de suprématie blanche et de disparités raciales, fournissent une optique théorique novatrice permettant d'examiner les multiples significations de la « compétence maternelle » envers les questions raciales (Twine, 2000 : 78). Pour la sociologue le racisme complique de plusieurs façons la signification de la « compétence maternelle » pour les mères biologiques blanches d'enfants biraciaux Noirs et blancs.

Trois thèmes liés à la « compétence maternelle » ont émergé de ses recherches empiriques. Le premier étant la capacité de négocier les attitudes et les pratiques racistes de leur famille d'origine blanche. Le second, la pression pour trouver des communautés résidentielles sûres pour élever des enfants. Le troisième, la capacité de chercher des groupes de soutien auprès de groupes de co-maternité ou de la famille élargie ou communauté Noire (Twine, 2000 : 78). Selon mon analyse, les personnes qui ne développent pas ces potentielles « compétences maternelles », et qui nient les hiérarchies de races dans nos sociétés, vont tôt ou tard être confrontées à la construction de la subjectivité de leur enfant. De plus, on l'a vu, certains parents peuvent encourager leurs enfants métissés à adopter une identité raciale blanche dans l'espoir qu'ils éviteront la discrimination et bénéficieront des avantages et des privilèges de la blanchité (Weaver et Block, 2020 : 14). Finalement, un sentiment d'impuissance et de désillusion est observé dans plusieurs blogues informels, où certains parents blancs se disent déçus qu'un foyer aimant ne soit pas suffisant pour protéger leur enfant biracial.

Comme le démontre l'expérience des répondantes, l'amour familial est considéré par les mères blanches comme une ceinture de sécurité suffisante pour l'enfant, même face au racisme. Laura racontait certains souvenirs qui mettent en évidence cette idée. « Je me suis

souvent fait appeler, par des cousins du côté de ma mère, le *Oreo*. Noir à l'extérieur et blanc à l'intérieur parce qu'on a été élevés [dans la culture] blanc[he], [sourir] et ça ne m'a jamais fait rire même quand j'étais enfant, j'étais comme... non. » Sans pouvoir le nommer, Laura sentait déjà que c'était un propos problématique. Elle possède davantage de souvenirs au sein de cette même famille : « Il y a eu plusieurs fois où je les ai entendues imiter des accents [dépeignant des personnes] Noir.e.s en général et ça m'a toujours fait un peu *cringe* [malaisant]. Tsé, ce n'est pas drôle, elles se moquaient de mon père qui est parti d'un autre pays pis qui fait de son mieux pour se débrouiller. » Selon Karis Champion, cela rend compte d'un manque d'« alphabétisation raciale » (2022 : 115).

Pour sa part, puisque les propos étaient périodiques, Eugénie a normalisé et banalisé les propos racistes de sa famille. Elle est consciente que l'insistance de sa mère, affirmant que sa grand-mère et sa tante l'aimaient, a fini par amoindrir la teneur des propos. « Quand elles disaient des affaires [qui pouvaient être insultantes ou à connotation raciale], bah je laissais ça passer, parce que tsé c'est de bonnes personnes, c'est ma famille. Je sentais que je n'avais pas le choix de l'accepter, que ce n'était pas méchant et c'est ça que ma mère disait. » La famille a une large responsabilité et, par son caractère intime, permet de dissimuler plusieurs problématiques. Dès lors, ces témoignages illustrent une absence de littéracie raciale [*racial literacy*] réelle face aux systèmes d'oppressions de la part de leurs mères et de leurs familles blanches. La littératie raciale est l'accumulation de pratiques spécifiques des parents, tuteur.trice.s ou familles blanc.he.s d'enfants biraciaux qui sont consciemment antiracistes pour encourager les identités Noires positives (Twine, 2004 ; Joseph-Salisbury, 2018a). Ici, la famille blanche fait plutôt preuve d'alphabétisme racial, selon Twine (2004). Ce concept est repris par Champion qui nous aide à voir comment la compréhension partielle ou l'absence de discours à propos, entre autres, de la conscience raciale et de la fierté Noire, ont le potentiel de dissoudre les liens parent-enfant (2022 : 112). Dans une moindre mesure, ce clivage peut devenir un irritant au sein de sa propre famille, tel un sentiment de ne pas se sentir la bienvenue, par exemple.

À l'inverse, Aisha se souvient également d'avoir vécu de la discrimination positive raciale auprès de sa mère : « ma mère utilisait de p'tits noms, genre : “j'ai le goût de te manger, mon petit chocolat, t'as l'air d'une crème glacée au chocolat”. » Cela s'est maintenant

transposé à sa fille, elle aussi mixte : « ma mère appelle mon enfant “mon petit bébé rôti” j’étais comme rôti? *REALLY?* » Ce type de réactions dénotant une amertume est partagé dans la littérature *mixed race*. Carol Camper partage son expérience : « [...] j’ai grandi en étant appelée “l’exotique” par la famille de ma mère [...] c’est aujourd’hui l’un des mots les plus sales de mon vocabulaire » (1994 : 205). La discrimination dite positive n’est donc pas considérée comme un compliment, mais plutôt une sorte d’insulte raciale analogique.

Comme cela a été brièvement mentionné plus haut, les participantes ont affirmé que leur père, lorsqu’il était connu, a été tout aussi discret sur les questions d’identité raciale. Ainsi, je n’insinue pas que cette part d’éducation est l’unique responsabilité de la mère. Un.e autre membre de la famille aurait pu jouer ce rôle de personne-ressource, mais puisque les répondantes ont majoritairement grandi avec leur mère blanche, cette expérience semble avoir pris une ampleur importante. Ces événements, tous survenus dans la sphère intime, c’est-à-dire dans la famille québécoise blanche, ont joué un rôle dans l’éveil de la conscience raciale des répondantes. De ce fait, la relation entre les parents et les enfants, incluant les inconsistances discursives raciales, sont des facteurs importants dans la création de leur subjectivité, d’où l’importance du soutien parental pour les enfants biraciaux face au développement de leur identité (Reece, 2019 ; Brown *et al.*, 2021 ; Champion, 2022). Les parents qui embrassent les deux identités dans l’éducation de leurs enfants biraciaux, et qui développent des forces à partir de la nature multidimensionnelle de leurs expériences favorisent chez leur enfant la résilience et une capacité à atténuer les potentiels effets négatifs de la société (Weaver et Block, 2020 : 14).

Sans aucun doute, ces contextes familiaux interracialisés constituent des éléments d’analyse importants et dévoilent que la violence symbolique et verbale peut potentiellement transmettre des messages négatifs sur l’appartenance identitaire Noire d’enfants mixtes. Ces éléments sont partie intégrante de la socialisation raciale, qui elle réfère à la pratique communicationnelle des parents, des informations, des valeurs et des perspectives sur la race et l’identité de leurs enfants. Les propos montrent que cela a des impacts tangibles. Aisha avoue que « [...] sans en avoir honte [de mon identité raciale], je n’en ai jamais été fière ». Une fois intériorisés, les commentaires racistes objectivant et dénigrant peuvent avoir des impacts sur la manière de voir son appartenance à sa famille et plus globalement

à la société québécoise. « Ces jeunes peuvent également se demander à tort s'il y a quelque chose de problématique ou d'inférieur dans le fait d'être Noir.e.s [*Blackness*] qui justifie de mauvais traitements » (Okpokiri, 2020). Des théoriciens de la race, comme Fanon, relie certaines pensées autocritiques complexes au concept de racisme intériorisé, qui crée le doute et, par conséquent, ultimement, la haine de soi (1962). Si les répondantes n'ont pas évoqué une haine de soi, elles ont toutefois avoué la récurrence du sentiment de ne pas se « sentir assez ». Ce malaise, à la fois conscient et inconscient au sein de la sphère familiale, était également présent dans tous les autres espaces de socialisation abordés dans les entretiens: l'école, les relations amoureuses, l'emploi, la culture populaire, les loisirs et les célébrations.

Tous les liens de confiance, amicaux ou amoureux ayant dévoilé un manque de soutien ont des impacts similaires à l'absence de ressources et de compréhension des enjeux au sein de la sphère familiale. Les participantes peuvent ne pas se sentir « assez », car elles ont eu accès à une éducation impliquant des codes raciaux dichotomiques. En plus d'avoir été oblitérée, leur ascendance Noire a été à plusieurs reprises moquée et diminuée. Elles ont dû naviguer dans cette fluidité raciale pour construire leur subjectivité. Malgré que les trois participantes aient maîtrisé les codes culturels associés à la culture québécoise, elles ont vécu plusieurs refus d'inclusion à cette communauté. Dans la prochaine section, j'analyserai comment la récurrence de ce sentiment de ne pas se « sentir assez » dans la sphère familiale blanche, ainsi que dans les autres espaces de socialisation québécoise, a amené un désir de (re)connexion avec la famille Noire. Les enjeux qui en découlent seront également explorés.

4.4 Le besoin de connexion et de représentativité avec la famille Noire

À la lumière des témoignages, on voit que les assignations identitaires racialisantes impliquent des remises en question de l'autodéfinition des participantes. Cela devient un double obstacle à la construction de la subjectivité des femmes biraciales et peut entraîner un sentiment de « ne pas être assez » ou trop de « autre chose ». Selon Carol Camper, l'identité raciale de la mère est un détail important, tant au niveau de la représentativité au sein de la famille que pour l'éducation :

[J]e pense que la vie de l'enfant est très différente si la mère est noire, parce que nous savons que ce sont les mères qui élèvent les enfants. [...] Donc si vous avez une mère noire, il y a des chances que vous n'ayez pas autant de confusion sur votre identité raciale que si vous aviez une mère blanche (1994 : 207).

Cette idée est partagée par Laura : « Je pense que j'aurais eu une expérience identitaire différente si c'était ma mère qui avait été Noire [...]. » Ces propos prennent de plus en plus de sens lorsqu'elle évoque avoir grandi dans un quartier et être allée dans une école où « [elle] était la seule Noire ». Ainsi, c'est le manque de représentation et l'exposition récurrente au racisme normalisé qui créent un besoin de connexion. Ce sentiment, largement partagé dans la littérature issue des *mixed-race studies*, « [...] est courant, au point d'être un cliché, qu'une personne Noire désire se connecter avec d'autres personnes Noires [...] ». (Hill, 2001 : 1) Lawrence Hill insiste sur « [...] l'importance d'établir des liens avec d'autres Noir.e.s, surtout lorsque [iels sont] si peu nombreux » (2001 : 1).

Laura a exprimé à plusieurs reprises l'importance de nouer des liens avec des femmes Noires dans sa famille, « j'ai ressenti le besoin de parler avec des femmes Noires à un moment donné dans ma vie [...] c'est ma tante qui a définitivement été un point de repère [pour] vraiment forger [m]on identité en tant que femme Noire ». Son témoignage s'intensifie lorsqu'elle déclare avoir « besoin de passer du temps avec elle », et « s'asseoir sur un petit banc dans sa cuisine pendant qu'elle fait à manger et là elle parle, et parle, et parle, l'église, de ses voisines [...] ». Laura, enthousiaste de partager ces moments de discussions en créole, souligne « c'est honnêtement mon truc préféré [silence] parce que j'ai l'impression que ça, c'est les moments que j'ai toujours rêvé d'avoir, comme si c'est ça que le colonialisme m'a enlevé, d'être loin de mon identité, tsé moi j'envie tellement mes ami.e.s qui ont grandi dans cet environnement Noir. » La représentativité identitaire, la maîtrise des codes culturels et politiques sont importantes, voire nécessaires, dans le processus de la construction de sa subjectivité.

Eugénie exprime l'importance de son premier modèle identitaire. « Petite, ça a toujours été ma belle-mère, mon modèle, en plus, elle est dans la famille depuis que j'ai deux-trois ans. » Elle ajoute : « Au début ma belle-mère était plus comme ma grande sœur, parce que je faisais des choses avec elle, des choses que je ne faisais ni avec ma mère ni avec mon père. C'est la première qui m'a fait des tresses dans mes cheveux. Ma mère détestait ça

d'ailleurs. » En dépit des tensions intrafamiliales, qui pourraient largement mériter une analyse de rapport de pouvoir, Eugénie souligne qu'en plus du temps de qualité passé avec sa belle-mère, la proximité ressentie était également basée sur des traits physiques. « Premièrement, elle était assez jeune et même si elle se définit comme Noire, elle est mixte [d'un parent Noir et d'un parent blanc] aussi. » Le fait que sa belle-mère soit mixte, mais « se définit comme une femme Noire », n'est pas anodin, car cela évoque une possibilité de se choisir et montre la fluidité de la race. Cela dit, Eugénie est la seule enfant mixte du côté de sa famille africaine, mais elle n'est pas la seule à avoir un teint de peau clair, ce qui complexifie le processus d'identification. « Même si on [ma sœur et moi] a la même couleur de peau, moi, j'ai une mère blanche, pas elle. Fake, même si je le pense de plus en plus [que je suis Noire], je ne pense pas que ça serait *légit* [légitime] de me dire Noire. Je suis comme "*hey! is it OK if I'm saying that I'm Black?*". » Elle met l'accent sur l'importance de la validation de son identité Noire par sa famille Noire « L'autre jour, je parlais avec mes frères, mes sœurs et mon père de mon sujet de mémoire et à un moment donné j'ai dit "on" en parlant des femmes Noires et moi... Et là, ma sœur a eu un [regard suspicieux] et mon père était comme : "non non, *she's Black* [...] la société ne la considère pas comme blanche", et ma sœur était comme "ouais, bah un peu quand même, il faut comme pas qu'elle [invisibilise] les différences". Moi j'étais comme "*gurl t'es ma sœur [tu ne peux pas m'invalider]*" ! »

Selon Kerry Ann Rockquemore et David Brunsma (2008), la validation de son identité par les autres, principalement la famille, importe au développement de l'identité raciale. Ce qui concorde avec l'étude de Bracey *et al.* (2004) qui a démontré une corrélation et un lien positifs entre l'identité raciale et une meilleure estime de soi. Cela est important pour les adolescent.e.s issu.e.s d'union interracial, car la promotion d'une estime de soi saine et d'une identité raciale positive peut faciliter une meilleure adaptation globale. À la suite d'une conversation familiale où tout le monde a expliqué son point de vue sur les enjeux du colorisme, ainsi que sur les privilèges associés à un phénotype de peau dit clair, tout le monde en est venu à un consensus permettant à Eugénie de se sentir validée. « [Après la discussion], j'étais comme ouf OK [rassurée], parce que c'était déjà une de mes inquiétudes d'être invalidée par les Noir.e.s, puisque je m'identifie aussi à cette catégorie raciale. » Donc même si Eugénie s'identifie comme mixte, et que son processus d'identification

raciale ne soit pas définitif, le refus de son identité Noire est un sujet sensible, et ce, précisément en raison de l'invalidation des autres personnes Noires. Nikki Khanna affirme que lorsqu'une personne mixte se perçoit comme Noire, mais que ses pairs invalident cette identité, prétextant qu'une autre est plus adéquate, certaines personnes se retrouvent à « prouver » leur *Blackness* en utilisant un certain nombre de symboles culturels (Khanna, 2011 : 110). Ces éléments à la fois performatifs et issus de leurs subjectivités propres seront discutés au chapitre 5.

Pour sa part, Aisha entame la quarantaine et n'a jamais eu de relation ni avec son père Africain ni avec la famille de ce dernier. « J'ai un gros débalancement entre mon père et ma mère, genre je suis vraiment proche de ma mère et je ne connais pas mon père. » Elle n'a eu aucun modèle familial Noir, jusqu'à ce que, par un concours de circonstances, elle ait récemment retracé son père. Cependant, ce « débalancement » ne freine pas son désir de découvrir ce côté identitaire et culturel. « Moi ce qui me fascine, c'est que je le sais, qu'il y a des choses qui appartiennent organiquement parlant à ma famille de sang là-bas. [Silence] Des fois, je ressens quelque chose d'organique qui je sais ne vient pas de ma maman. Je veux confirmer ce bout-là [...]. » Malgré sa curiosité, elle est consciente de la charge émotive, ce qui la rend aussi hésitante. « Moi je suis enfant unique, eux sont quatorze [sœurs et frères], [...] ils insistent pour que je les visite, ils sont *full* intrusifs, ils m'appellent toujours en *video call*, ils sont je ne sais pas combien derrière la caméra...je vois la beauté là-dedans, mais je suis déjà épuisée ! [rire]. »

Aisha se connaît bien et est réaliste face à l'ampleur des démarches. « Est-ce que j'envisageais d'avoir une relation ? Ça, je ne le sais pas [...] faut juste vraiment que je sois prête pour vivre ça. » Elle ajoute : « J'ai peur du *clash* de culture, je ne sais pas à quel point j'ai besoin d'énergie pour me retrouver assise à côté de mon père à jaser avec lui. Tsé, combien d'aller-retour en Afrique il va falloir que je fasse avant de construire un lien [...]. » Somme toute, Aisha veut, à tout le moins, « pouvoir échanger et raconter ma vie de ma bouche à moi et que lui m'apporte des choses, que les deux on parle de nos cultures, qu'on ait au moins un gros échange si ce n'est pas une relation, ça serait déjà ça ».

Les participantes ont toutes des degrés d'attachement divers avec leur père Noir, mais dans la totalité des cas, la culture de ce dernier était au second plan, voire absente. Leurs

connaissances et liens d'appartenance avec la culture Noire de leur lignée familiale sont tout autant variés et secondaires dans leur éducation.

4.5 L'envers du désir d'intégration aux communautés noires

Bien que la littérature, dont les travaux de Nikki Khanna, affirme que les personnes Noires sont généralement plus inclusives à l'égard des personnes biraciales que les personnes blanches (2011 : 62), il est néanmoins important de nuancer cette affirmation. Les personnes monoraciales Noires n'ont pas toujours une compréhension approfondie des enjeux et des besoins que vivent certaines femmes biraciales. Selon les travaux empiriques de Rockquemore et Brunsma (2008 : 86), la plupart des personnes biraciales interviewées ont déclaré avoir subi un traitement identitaire négatif de la part des Noir.e.s (56,3 %) contre 60,4 % de la part des blanc.he.s. Selon Albuja *et al.* (2019 : 418), ces expériences de déni d'identité ont été liées à certains « maux » psychologiques, car ils ont le pouvoir de contrecarrer l'autonomie identitaire. Laura a été confrontée à quelques incompréhensions au sein de sa famille : « Quand j'ai voulu suivre des cours de créole, mes tantes m'ont répondu : “Poukisa ? [pourquoi] Tu vas parler avec qui ?” Et quand je leur disais “mais, je vais pratiquer avec vous”, elles me répondaient “mais on parle français, Laura, pas besoin [...]”. Fake c'est comme si elles ne comprennent pas l'importance que ça a pour moi. » Les innombrables contestations indirectes ou remises en question de sa subjectivité en tant que femme Noire au sein de sa famille caribéenne ont généré, à la suite d'une exaspération, l'engouement de découvrir cette partie d'elle-même. « Je suis un peu fatiguée de me faire dire en créole “*c avek blan ou faite*”⁸. Selon eux, je suis blanche et à cause de ça, il y a des choses [à propos de la culture] que je ne sais pas et que je ne saurai jamais. » Face à ces propos invalidants, Laura souligne que ce n'est pas son « côté blanc » qui l'empêche de comprendre des aspects de la culture, mais que c'est plutôt l'absence de partage des codes culturels par son père.

Parallèlement, bien qu'il y ait d'innombrables exemples de relations fortes, aimantes et saines avec des femmes Noires, les participantes ont unanimement relevé un sentiment de désunion et de rejet dans certaines circonstances. Aisha affirme avoir ressenti cela à

⁸ « Tu as été élevée par les blancs. »

plusieurs reprises : « Oui, j'ai un *feeling* que des femmes Noires ne m'aimaient pas, tsé j'en ai faite des fêtes religieuses avec toute la belle-famille, mais peu importe les baptêmes, les premières communions, à chaque fois y'avait quelque chose [silence], c'est beaucoup dans les non-dits, c'est dans les regards [...] ou même les commentaires sur les cheveux. » Cette lourdeur latente est également présente dans les résultats de Karis Campion (2019-2022). Plus de la moitié des femmes interrogées affirment avoir connu divers degrés de tension tout au long de leur vie (2019 : 205). Que ce soit de la part de femmes Noires à l'intérieur ou à l'extérieur de la cellule familiale, la sociologue affirme que ce phénomène « d'hostilité horizontale » est omniprésent dans toutes les sphères de socialisation.

L'hostilité horizontale évoque la notion de rivalité fraternelle entre des personnes occupant une position similaire et le concept a été utilisé pour décrire comment les divisions et les préjugés peuvent émerger au sein de groupes opprimés (Lorde, 1978 ; Gillem et Thompson, 2004 ; Campion, 2022). Dans le cas des femmes Noires et biraciales, les tensions découlent du colorisme sexospécifique trouvant ses racines dans les sociétés coloniales de plantation des Caraïbes (Campion, 2019 : 206). Les structures hétéronormatives racistes plaçaient les hommes blancs au sommet et les femmes Noires au bas de l'échelle. Ce qui permet de comprendre comment ces relations prennent forme, se répercutent et se renforcent dans le présent (Campion, 2019 : 206).

Ce rappel historique facilite la compréhension sur la manière dont l'hostilité horizontale fait souvent naître de la concurrence entre femmes biraciales et Noires par rapport aux hommes, notamment Noirs. Dans un monde où la blancheur est un critère de beauté, les femmes biraciales-Noires à la peau plus claire sont les probables gagnantes de cette compétition par rapport à leurs homologues à la peau plus foncée (Campion, 2022 : 103). L'expérience de Laura fait bien comprendre ce phénomène : « au secondaire, j'étais LA *light skin* et là à cause des gros biais de colorisme dans notre communauté, tous les gars Noirs veulent une Beyoncé, une Rihanna, et me faisaient des commentaires sur ma couleur de peau, comme quoi j'étais le bon *shade* [...]. » Laura se rappelle à la fois éprouver de la joie d'être « enfin, je suis acceptée par les miens, enfin le sexe auquel je m'intéresse me donne de l'attention, fake je les laissais me dire que je suis belle et tous les compliments qu'ils veulent, j'en profitais énormément. »

Toutefois, elle se rappelle avoir été déchirée, « ça a un peu joué à mon désavantage, ça m'attirait des problèmes différents, avec les filles Noires surtout. [Cela] a fait en sorte qu'il y a plein de filles Noires qui me détestaient. On disait que j'étais une agace, que je cherchais de l'attention, que j'étais toujours en train de tourner autour des gars. J'avais vraiment de la difficulté à juste exister. »

Cette dynamique était hors de son contrôle, car ces stéréotypes raciaux la précèdent et étaient latents dans les biais cognitifs de ses pairs. Selon Brown *et al.*, cela n'a rien de surprenant puisque les résultats de leurs recherches sur le colorisme suggèrent que les femmes Noires sont inondées de messages coloristes depuis leur jeune âge et que ces messages ont touchent leur statut social. Cela peut avoir un impact à court et à long terme dans leur parcours de vie (2021 : 12). Parallèlement, il n'est donc pas surprenant que les répondantes en aient fait l'expérience sous des formes les plus aiguës de la part de femmes Noires. Selon Joseph-Salisbury, il y aurait une nette différence avec les hommes mixtes qui déclarent généralement avoir peu connu des tensions spécifiques au genre avec leurs pairs Noirs du même sexe (2018b).

La peur du rejet de la part des autres femmes Noires peut être tout aussi limitative. Eugénie, qui souhaitait connecter avec des personnes expérimentant la biracialité, désirait créer un groupe de femmes mixtes sur les réseaux sociaux, mais a été freinée par une crainte bien précise. « J'ai pensé créer un groupe Facebook, mais je ne connais juste personne de métissé, j'étais comme "je vais faire quoi ? Le mettre [publiciser] dans les groupes de femmes Noires et encore me faire accuser de créer plus de divisions ?" Fake j'ai laissé faire ! » Cela permet de comprendre en partie la résistance et le manque de soutien occasionnel de certaines personnes au sein des communautés Noires face au désir d'intégration des personnes biraciales.

Bien qu'il ne s'agisse que de brèves interactions, et que Laura soit consciente qu'aucun.e de ses collègues jadis ne comprenait les dynamiques de pouvoir et du colorisme, elles ont eu un effet durable sur la perception de leur racialisation et de la place qu'elles doivent occuper dans une hiérarchie coloriste sous-entendue. « Si l'on a le sentiment d'appartenir à une communauté Noire et d'y être attaché, le rejet de ce foyer est ressenti au plus profond de soi. Le rejet est ressenti si profondément parce que nos possibilités d'identification sont

remises en question » (Tate, 2013 : 203). Aussi éphémères soient-elles, chacune de ses interactions donne une importante leçon sur l'instabilité et l'incertitude de l'identité ethnique (Hall, 1990), car elles se manifestent souvent par des sentiments de rejet d'une identité Noire collective dans laquelle elles se sentent investies (Campion, 2022 : 100).

L'identité vue comme conditionnelle a un effet néfaste sur le sentiment d'appartenance (Campion, 2019 : 208) et influence la subjectivité et la perception du soi (Campion, 2022 : 106). Ces deux éléments peuvent certes compliquer l'élan de reconnexion avec la communauté afrodescendante, la famille Noire et ultimement avec soi-même. Ces impacts transformateurs et ces réactions émotionnelles face à l'hostilité horizontale révèlent l'importance de la théorisation multidimensionnelle de la biracialité. Alors qu'elles s'identifient de plus en plus comme des personnes Noires, ce choix des personnes à la peau claire est maintenant contesté parce qu'elles ne sont pas « pas assez Noir.e.s » (Khanna, 2011 : 41), et par conséquent, les personnes multiraciales peuvent avoir du mal à s'intégrer dans leurs familles et communautés (Karimi, 2021).

Une des sources de cette problématique est le fait que les personnes biraciales ne sont pas visuellement blanches, mais qu'il existe un discours sous-jacent voulant qu'elles ne sont pas de « vrai.e.s » Noir.e.s (Hill, 2001 : 109), ce qui laisse entrevoir une conception idéologique de pureté du sang Noir. Selon Khanna, cette conceptualisation fonctionne presque comme un remaniement du *one drop rule* inversé qui percevait le sang Noir comme un contaminant de la blancheur et cherchait donc à désigner comme Noires toutes les personnes ayant une ascendance Noire (Davis, 1991 ; Khanna, 2010). Certain.e.s chercheur.e.s affirment que cette croyance est encore aujourd'hui importante dans le façonnement des identités Noires. Parfois interprétées telles une inadéquation raciale (*racial mismatch*) ou une invalidation raciale (Song et Aspinall, 2012a), les personnes biraciales peuvent, à l'occasion, être confrontées à des discours sur l'(in)authenticité Noire dans leurs interactions avec leurs homologues Noir.e.s et se sentir rejetées d'une identité Noire collective (Campion, 2019 : 196).

4.6 Retour sur le chapitre

L'assignation raciale externe et les moments de (re)production raciale ont des impacts sur la construction des subjectivités des participantes. Une mise en lumière du climat racial au

sein de la famille blanche a donné des pistes d'informations sur les potentiels obstacles identitaires qu'ont rencontrés les participantes.

La tentative de créer des liens auprès de personnes Noires (incluant la famille et la communauté en général) est éclairante au sens où elle démontre à quel point le seul désir ne suffit pas, puisque les rapports de pouvoir inhérents bloquent le processus. À maintes reprises, les répondantes ont révélé être sensibles à la réception de leurs subjectivités raciales dans tous les espaces sociaux. La positionnalité de la personne qui assigne, valide ou invalide l'identification raciale a un impact différencié, mais tangible. Ces femmes voyagent entre divers espaces de socialisation dans une même journée et cela demande une adaptation constante.

Je me permets de revenir sur le rapport social entre la mère blanche et l'enfant biracial. S'il est vrai que les mères blanches soient, à la lumière des témoignages, au premier front des responsabilités en tant qu'agente de socialisation de leurs enfants biraciaux et que la littérature en dépeigne un portrait plutôt sombre, je dois admettre que les relations interraciales entre homme Noir et femme blanche ayant des enfants mériteraient d'être plus largement observées dans de futures recherches. Un article du Pew Research Center, mettant en dialogue plusieurs recherches micro et macro sur le sujet, suggère que, dans l'ensemble, les mariages interraciaux sont moins stables que les mariages de même race à raison de 41 % contre 31 % (Wang, 2012 : 14). De plus, les mariages mixtes impliquant des Noir.e.s et des blanc.che.s sont les moins stables (*ibid*). Après dix ans de mariage, les unions les plus vulnérables à la dissolution impliquent des femmes blanches et des hommes non blancs. En revanche, les couples hommes blancs/femmes Noires sont nettement moins susceptibles de divorcer que les couples blancs/blancs au bout de 10 ans de mariage (*ibid*). L'article « Controlling bodies : the punishment of multiracialized sexual relations » de Tyner et Houston a démontré que les couples interraciaux, en tant qu'entité sociale, sont historiquement la cible d'actes punitifs parce qu'ils menacent la pureté de la société majoritaire blanche. Cette idéologie est encore présente sous certaines formes aujourd'hui (2000 : 388). Ces données, provenant des États-Unis, ont également été objet d'une analyse comparative et le projet INTERMAR (Integration of international marriages : Emperical evidence from Europe and North America) montre que plusieurs éléments jouent un rôle

dans l'échec ou la réussite des unions, notamment la manière d'élever les enfants et les repères culturels de chacune des parties (Alba et Foner, 2015).

Ces informations laissent entendre que pour bien comprendre la relation entre la mère blanche et l'enfant biracial, plusieurs circonstances doivent être mises en corrélation. Les dynamiques sociales au sein du couple et les raisons amenant un plus grand nombre de mères blanches à devenir des mères de familles monoparentales peuvent donner des pistes d'approfondissement de l'enjeu sociologique. Cela dit, l'apport des mères blanches dans de telles circonstances sociales doit être souligné. Selon l'Observatoire des réalités familiales du Québec, les gardes exclusives reviennent encore aujourd'hui majoritairement aux mères (Magnan St-Onge, 2019). Ainsi, ces mères se retrouvent malgré elles avec une charge d'éducation raciale importante. Seraient-elles mal outillées par choix ou par manque de support dans notre société? Au-delà d'élever un enfant « seules », ce rôle de mères doit être reconnue ou du moins nuancé globalement.

Les contributions de ce chapitre se situent dans l'exploration d'une réflexion des enjeux raciaux de la sociologie raciale au sein de la famille québécoise, en mettant en lumière le lien social entre la mère et la fille biraciale-Noire. Ce chapitre permet de réfléchir aux enjeux de la blanchité dans le contexte spécifique du Québec. Les femmes biraciales ressentent comme une micro-agression lorsqu'on les questionne sur leur identité, et développent des mécanismes de défense de leur propre individualité. Enfin, ce chapitre rend possible une compréhension de l'articulation du colorisme et des enjeux au sein des communautés Noires, notamment de femmes. Le prochain chapitre dévoilera les stratégies de résistance adoptées pour dépasser l'assignation identitaire raciale et (ré)affirmer leur agentivité et leur subjectivité au quotidien.

Chapitre 5. Reprise du pouvoir sur soi : auto-identification et rapprochement à sa propre noirceur

Le chapitre 4 a mis en évidence que les questions de (re)productions raciales, omniprésentes dans les multiples sphères de socialisation, et les relations familiales influencent le processus de la construction de la subjectivité des femmes biraciales. La famille et la société en général ont en commun le fait que leurs assignations raciales sont souvent contradictoires entre elles, en plus d'être parfois en opposition avec la manière dont les femmes biraciales se perçoivent en tant que sujettes raciales. Ce décalage nécessite donc une adaptation constante de leur part. Les propos d'Aisha, et ceux des autres participantes, illustrent bien cette réalité : « Je le dis souvent ces temps-ci, je ne suis pas assez blanche pour les blancs et pas assez Noire pour les Noir.e.s. Je suis tellement tannée d'expliquer mon identité et, de toute façon, les gens vont se permettre de toujours l'invalider. » Face au sentiment de ne pas se sentir « assez », découlant d'une maîtrise des codes culturels jugés partiels et non suffisants de la part de chacune de leurs ascendances, les participantes ont développé diverses stratégies de résistance et de survie qui sont en soi un positionnement empreint d'agentivité.

Dans la section qui suit, j'exploierai le déploiement de ces manœuvres qui leur permettent de naviguer dans les multiples espaces sociaux. Effectivement, les femmes biraciales répondent aux défis de différentes manières en fonction de leurs identités croisées et cultivent leurs actes de résistance (Brown *et al.*, 2021 : 11), sur la base de leur point de vue auto-défini (Collins, 2016). Les femmes de cette étude se sont engagées de différentes manières afin de résister aux messages d'assignations raciales et de colorisme qu'elles ont reçus, notamment par le silence et les diverses répliques. Bien que chaque participante ait navigué différemment à travers la construction de sa subjectivité, l'entière des stratégies de résistances a démontré un objectif commun, l'éloignement face à l'objectification raciale, l'évitement face à la discrimination et une réaffirmation continue de sa subjectivité. Je les interprète comme des frontières intérieures, des limites avec lesquelles elles négocient constamment pour se définir en tant que sujets. L'analyse commence avec l'observation des stratégies découlant du concept de *white passing*. Ces stratégies, qui sont des outils de résistance face au regard racialisant, amèneront à aborder une thématique

intrinsèquement reliée, soit le rejet de la culture québécoise blanche. Je terminerai avec la mise en lumière des diverses stratégies de mises en relation avec leur noirceur (*Blackness*).

Tel que mis en évidence précédemment, les interrogations sur les identités raciales sont des interactions sociales qui engendrent mécaniquement des moments de (re)production raciale. Tout autant que ces moments peuvent parfois avoir une connotation « neutre », voire positive dans le cheminement de la construction de leurs identifications, les répondantes ont, de diverses manières, démontré un agacement, voire un épuisement, face à la redondance des questionnements. L'adaptation constante est l'une des causes d'irritation. Toutes ont expliqué adapter leurs réponses selon divers facteurs. Ainsi, il est difficile d'être différent dans un monde où il existerait une « normalité », sans jamais que cette société se rende compte que la « normalité » n'est pas un objectif immobile, réaliste et surtout qu'elle est mouvante.

La « normalité » continue de bouger pendant que nous dansons un perpétuel foxtrot, jitter-bug et paso doble autour d'elle, essayant de la rattraper et confus lorsque nous terminons chaque jour épuisés et peu inspirés par la fête appelée vie (Taylor, 2018 : 25).

5.1 Le *white passing* : déploiement hétéroclite selon l'âge de la personne

Le *white passing*, ou le désir de passer pour une personne blanche, est une pratique ancienne. Elle a été, de nombreuses fois, révélée dans la littérature lorsqu'il s'agissait d'aborder l'expérience des personnes Noires dans un monde dominé par les blancs. Dans l'ouvrage *Dark Matters* (2015), Simone Browne élabore sur cette stratégie qui avait pour objectif d'échapper à la surveillance anti-Noir.e mise en place par les autorités esclavagistes. L'autrice décrit la réalité d'une jeune esclave de 14 ans nommée Seth, qui avait la peau claire et qui était en fuite. Pour arriver à naviguer de manière passablement sécuritaire dans la société, elle utilisait des techniques de maquillage pour se blanchir, en plus d'exceller dans l'art du mimétisme « performing whiteness », en « dansant et agissant comme une blanche ». Selon Browne, « La duplicité de Seth ne se limite pas à son utilisation de l'alias Sall, son ambiguïté raciale lui permettait de s'identifier ou de “passer pour une blanche”, plutôt que pour une “mul*** » (Browne, 2015 : 54). Cette tactique, qui à l'époque était une stratégie de survie pour cette esclave, a été soulignée dans divers ouvrages mettant au centre la résistance des esclaves. Elle est aujourd'hui utilisée de

manière semblable par des personnes biraciales (Reece, 2019). Ces actes performatifs sont à la fois le résultat de stratégies de survie structurelle ancrées dans l'historicité teintant grandement le choix conscient ou inconscient des personnes qui les mettent à exécution. C'est ce que soutient la théoricienne critique de la race et professeure de droits civils Cheryl Harris : « Devenir blanc.he augmentait la possibilité de contrôler les aspects critiques de sa vie plutôt que d'être l'objet de la domination des autres » (1993 : 1713). Cela signifiait avoir accès à des privilèges qui comblaient en permanence les besoins de subsistance. Dans la société, certaines personnes « performant » la race afin de naviguer au sein de leur propre positionalité et de déjouer le regard d'autrui.

Les travaux de Judith Butler sont bien connus pour sa théorisation du processus par lequel les identités sont produites et façonnées. Butler soutient que les normes, souvent considérées comme des catégories identitaires, produisent des sujets, plutôt que de refléter ou de décrire des sujets préexistants. De ce point de vue, un individu est transformé en sujet, par les normes, les discours et les limitations qui en découlent. L'identité est « un idéal normatif plutôt qu'une caractéristique descriptive de l'expérience » (Butler, 2008 : 23). Dans cette perspective, les identités ne sont pas considérées comme une essence essentielle provenant d'un sujet préexistant, elles sont des réactions négociées en interactions avec les normes sociales, qui elles proviennent de l'extérieur et sont donc historiquement et socialement situées.

De cette manière, si les participantes témoignent « performer » la race consciemment de temps à autre, la littérature démontre que « jouer » la race n'est pas toujours un choix personnel. Selon la professeure, chanteuse et dramaturge canadienne Naila Keleta-Mae, iels agissent ainsi notamment parce que des acteur.trice.s sociaux leur ont appris à le faire. Les femmes Noires au Canada sont systématiquement amenées à performer un rôle ancré dans le fantasme d'autrui, et ce, autant au théâtre que dans la vie au quotidien (2012, 2018). Lorsqu'elles ne correspondent pas à une certaine image, se femmes se confronteraient à un système punitif plus ou moins marqué. Les actes punitifs, impliquant le rejet, l'abandon, ou l'invalidation, font atteindre une certaine conformité attendue qui serait soi-disant un alignement avec l'image que la personne projette selon des codes stricts et surtout stéréotypés. De la sorte, les personnes biraciales, et autres personnes racisées, sont policées

par la société afin d'agir, de parler, de s'habiller de manière contraignante sous prétexte que cela les rendrait plus attirant.e.s, plus performant.e.s, plus professionnel.les au sein de la société. Aucun sujet ou identités qui seraient stables. Les multiples manières de modifier ses comportements et autres attributs, pour s'adapter à cette représentation externe ou pour s'en détacher, relèvent de la performativité raciale. Le cas échéant, les personnes biraciales mettent en scène la race afin d'avoir accès au groupe social auquel elles tentent d'accéder. Les travaux de Kelata-Mae amènent à réfléchir à la manière dont la performance peut exister, mais dans un espace de libération consciente. Elle suggère de transcender la performativité des corps Noir.e.s au-delà des visions contraignantes de la blancheur, de l'hétérosexualité et de se demander en quoi ces modifications/actions peuvent être pertinentes pour la personne qui performe (2012, 2018).

À la lumière de certaines tensions entre leur propre vision d'elles-mêmes, ainsi que ce que les autres (famille, ami.e.s, partenaires, collègues, inconnu.e.s, etc.) projettent comme étiquette raciale sur elles, les participantes ont relevé que les « récits prêts à l'emploi » sont une des stratégies employées pour faire face à ses interactions. La prochaine stratégie, soit celle de « passer pour blanche », notamment par le biais de modifications de comportements ou traits physiques, devient un outil précieux pour atteindre une certaine inclusion au sein du groupe dominant. Quoique la majorité des témoignages illustre que ces stratégies étaient majoritairement employées à l'enfance, le *white passing* continue à se matérialiser consciemment à l'âge adulte, à certains moments opportuns. La signification du corps brun, son ontologie, ses modalités de performance esthétiques, son comportement, sa reproduction racisée sont en constante contestation (Yancey, 2005 : 217). La manière dont le corps est vu et compris est en partie le résultat d'une profonde construction historique idéologique. Le corps est ainsi codifié et est continuellement en processus de négociation, c'est-à-dire, qu'il s'inscrit dans une certaine logique préétablie et sert différents intérêts politiques et sociaux (*ibid.*). Ces éléments de performativité raciale sont essentiels à la compréhension de l'articulation et du cheminement de la construction de leur subjectivité. Je commencerai par explorer la matérialisation de ce désir de blancheur à l'enfance en dialogue avec les stratégies utilisées.

5.1.1 Désir d'être blanche

Lors de la recension des écrits, et pendant les collectes de données, il est devenu évident que la couleur de la peau était un élément clé dans la perception et l'interprétation du soi dans l'espace. Selon Taylor, les premiers souvenirs de la honte de ce que projette son corps racisé surviennent avant même l'adolescence (2018 : 27). Elle renchérit en stipulant que : « Étant jeunes et particulièrement impressionnables, les jeunes femmes Noires prennent exemple sur le monde extérieur pour savoir qui elles sont et qui elles doivent être » (2018 : 27). Les trois répondantes confirment cette idée et ont affirmé avoir été angoissées pendant leur jeunesse par le teint de leur peau, principalement parce que cela créait implicitement une mise à l'écart de leur groupe d'ami.e.s et de leur famille. Expérimentées très tôt, les violences raciales découlant de l'image qu'elles projettent, dans la majorité des sphères de socialisation, ont illustré qu'elles ont intériorisé rapidement des messages négatifs reliés à la couleur de leur peau et à ce que signifiait avoir une ascendance Noire.

Cette conscientisation a été l'élément déclencheur face à certaines stratégies pour amoindrir certains traits physiques allant jusqu'à s'éloigner des personnes Noires. Comme Myriam Fehmiu, animatrice de longue date à Radio-Canada et elle-même issue d'une union interracial, le formule : « c'est au secondaire que j'ai senti la nécessité de me mettre du côté des blancs, que la vie allait être plus facile si mes ami.e.s et mes référents étaient blancs et que je me dissociais des communautés Noires » (Pa t'mentir, 2022). Ce type de révélations a traversé ma route à plusieurs moments au cours de l'élaboration de cette recherche et rappelle que, comme l'écrit Tessa McWatt, la peau est un organe bien particulier, et « aucun autre organe n'est la frontière entre le monde extérieur et notre intériorité » (2021 : 201). L'autrice amplifie poétiquement : « Il n'y a aucun autre organe qui est utilisé ainsi contre nous » (202).

Dans un échange évoquant la perception de soi lorsqu'elle était enfant, Laura reconnaît : « [...] [i]nconsciemment, enfant, ça m'a énormément dérangée [ma couleur de peau et mes traits physiques], même si je n'étais pas la plus foncée ». Ce « dérangement » a implicitement créé un désir inconscient de modifier certains comportements et aspects corporels. « À 11-12 ans, quand j'essayais d'avoir un style, j'ai essayé d'aplatir mes cheveux. Moi aussi je voulais ressembler à mon amie [blanche] qui avait une frange. Tsé,

j'ai grandi à l'époque *emo* Blink-182, où tout le monde voulait avoir les cheveux collés sur la face. » Puisque la couleur de la peau est un élément du soi globalement immuable, Laura a plutôt opté pour la modification d'un trait accessible et normalisé socialement. Cela est sans surprise, puisque la question des cheveux est une thématique récurrente et complexe dans la littérature sur l'identité raciale (Camper, 1994 ; Lafond, 2009 ; Zackodnik, 2010 ; Khanna, 2011 ; Marn, 2018). Plusieurs enjeux en découlent, provoquant notamment leur modification, et ce, autant dans un but conscient d'adhérer à des pratiques de *white passing* que d'affirmation sur leur noirceur, ou par préférence. Ce sujet sera exploré plus loin dans ce chapitre.

Si l'envie d'acculturation au modèle dominant était plus ou moins inconsciente au début de son adolescence, la problématique d'intégration sous-jacente, elle, était déjà émergente et sentie. Laura s'est ouverte sur une thématique très intime, soit certaines réflexions provenant de son journal intime tenu lorsqu'elle était plus jeune : « Je me rappelle de nommer toutes mes qualités, puis d'écrire "fake la seule chose qui est *wrong* avec moi c'est le fait que je suis Noire. La seule différence entre moi et mes amies qui sont hyper populaires, c'est ma couleur de peau". » Laura a alors eu recours à des stratégies de mimétisme pour diminuer ses traits faciaux : « [...] j'avoue qu'à l'époque ça m'est arrivé de pincer mes lèvres dans les photos pour les avoir plus minces comme les autres [filles blanches] ». Laura a évoqué plusieurs autres stratégies. Elle ajoute : « ça m'est arrivé d'aller en voyage avec mes parents et de me cacher du soleil pour ne pas revenir trop foncé à l'école, parce que sinon on allait me dire : "ah tu es tellement Noire" et je n'avais vraiment pas envie de ça. » Considérant que la finalité ultime était de se fondre dans la majorité et surtout d'y être pleinement acceptée, toutes ces stratégies et modifications visaient à amoindrir ses différences, soit s'éloigner de ses attributs la définissant comme Noire.

Aisha confie que, vers l'âge de quatre ou cinq ans, ce désir était également présent. « Très petite, je voulais juste être blanche [...] j'avais même demandé à ma mère s'il y avait une pilule pour devenir blanche. » Dès son jeune âge – âge qui concorde avec mon premier cauchemar racial partagé en introduction –, Aisha était déjà consciente de sa différence et cherchait déjà des solutions pour remédier à la situation : « [l]a première fois que j'avais

bronzé, je pensais que j'avais blanchi, et j'étais toute contente, j'étais vraiment mêlée. Quand ma mère m'a dit que c'était l'inverse, j'étais super déçue. » Des propos similaires sont présents dans plusieurs ouvrages de féministes Noires, notamment dans celui de Reni Eddo-Lodge introduit plutôt, qui souligne que sa mère se souvient encore de sa déception lorsqu'enfant elle apprit cette « mauvaise nouvelle ».

Quand j'avais quatre ans, j'ai demandé à ma mère quand je deviendrais blanche, parce que toutes les bonnes personnes à la télévision étaient blanches, et que tous les méchants étaient Noirs et bruns. Je me considérais comme une bonne personne, alors je pensais que je finirais par devenir blanche (2018 : 85).

Malgré qu'Aisha ne se souvienne pas de moments précis où elle a volontairement utilisé une stratégie ou une autre pour « passer pour blanche », elle sait qu'elle a délibérément utilisé certaines techniques de mimétisme pour pouvoir correspondre à certains aspects de la culture québécoise. « Je ne sais pas qui je serais aujourd'hui si je n'avais pas appris à observer les gens, à voir comment ils se comportent et changer soit mes accents, et mes agissements en conséquence. [...] À cette époque-là, je jouais de ça et ça m'a aidée plein de fois. » Selon ses propos, ces stratégies étaient un incontournable dans plusieurs sphères sociales et lui servaient énormément au quotidien. Elle affirme sans hésitation : « c'est sûr qu'à l'époque que je me cherchais, plus vieille, quand j'étais entourée de Québécois, je disais que j'étais Québécoise et j'agissais comme tel le plus possible. » En optant pour une perspective de reprise de pouvoir sur soi, ces stratégies empruntées avaient déjà, à l'enfance, une fonction de résistance, soit un travail politique précis servant à naviguer socialement, à résister à une exclusion ainsi qu'à se construire en tant que sujet.

Aisha, pour qui l'adaptation constante fait également partie de son quotidien, appelle cette stratégie « faire le caméléon ». Elle admet que cette tactique l'a probablement aidée professionnellement. « Il y a du bon et du moins bon à performer [ses identités raciales], il y a toujours l'envers de la médaille, donc peut-être que j'ai un peu effacé qui j'étais pour pouvoir toujours *fit*. Tsé c'est peut-être le fait d'être métisse et de passer toute ma vie à être un caméléon qui fait que je suis vraiment bonne en service à la clientèle. [silence] Ou vice versa, je ne sais pas ce qui est venu avant, l'œuf ou la poule [rire] ! » Autrement dit, elle a de la facilité à « lire » et à aborder les Québécois, à émettre un sens de réciprocité.

Pour Eugénie, ce sont ces souvenirs de désir d'inclusion au groupe majoritaire à l'école primaire qui permettent d'identifier une de ses stratégies de *white passing*. À l'adolescence, elle se souvient également que les commentaires d'autrui sur ses cheveux entraient en conflit avec ses préférences et que cela devenait un des centres de ses préoccupations incitant au *passing*. Elle a également performé certains aspects de la culture québécoise, tels que la langue, pour faciliter son acceptation. Son témoignage dévoile l'articulation de la stratégie. « Ah aussi, dans mes premiers emplois, avant, je prenais comme un gros accent québécois [...], mais en vieillissant j'essaie vraiment d'inclure les deux parties de mes identités et pas tomber dans [l'exagération] vouloir *fit* absolument avec les autres personnes. » Ce qui est intéressant est qu'Eugénie considère avoir eu accès à des opportunités d'identification équilibrées. C'est sans hésiter qu'elle confirme : « [d']avoir toujours pu décider qu'est-ce que je veux, qu'est-ce que je prends ou pas d'une culture ou de l'autre. J'ai vraiment été influencée par mes deux parents. » Néanmoins, le racisme anti-Noir.e.s inhérent est tel qu'elle doit se rappeler de rester elle-même et de ne pas performer une facette identitaire plus qu'une autre. Par ailleurs, le désir d'être blanche était tout de même présent chez elle, probablement parce que la pression sociale et les modèles des standards de beauté auxquels elle avait accès étaient ceux de la majorité blanche. « *I mean* j'étais dans des milieux où il n'y avait pas beaucoup de Noir.e.s, où il n'y avait pas beaucoup de diversité, toutes mes amies étaient blanches. » À la lumière de ses expériences et de ses réflexions actuelles, il apparaît qu'une énergie supplémentaire doit être déployée consciemment pour ne pas « tomber dans le piège » d'utilisation des stratégies de *passing*, et ce, afin de s'honorer pleinement.

Puisque les participantes ont eu très peu de modèles de personnes Noires dans leur entourage lorsqu'elles étaient enfants, elles semblaient se définir selon les options offertes dans leur entourage et selon la rétroaction des autres. « On apprend en grandissant que les femmes à la peau pâle sont les plus jolies. C'est juste un fait » (McWatt, 2021 : 212). Ainsi, du mieux qu'elles le pouvaient, elles s'efforçaient d'intégrer le groupe québécois blanc, qui par le fait même impliquait la modification de certaines facettes de leurs personnes pour y arriver. Dans son ouvrage, Tessa McWatt rappelle que les célébrités Noires font appel à la chirurgie pour modifier leur visage ; que la duchesse Noire raidit ses cheveux, porte des collants *nude* (pour peau blanche), etc. (2021 : 148). Évidemment, puisque les

participantes étaient très jeunes, elles n’avaient pas recours à des stratégies coûteuses et permanentes, mais ces stratégies font partie de cette même problématique à laquelle les communautés Noires et biraciales font face. « [L]e pouvoir est encore bel et bien blanc » (McWatt, 2021 : 148) et nos expériences de la honte corporelle sont superposées et influencées par les intersections de nos identités (Taylor, 2018 : 30).

Propos auxquels je peux personnellement m’identifier, puisque je me souviens très bien d’une enseignante au cégep qui, le jour de la rentrée scolaire, m’avait durement interpellée en me demandant si je croyais pouvoir trouver un emploi dans le domaine du marketing touristique avec « ces cheveux-là » [mes *dreadlocks*]. Bien que je sois restée marquée par ces propos, et que mon enseignante eût réussi à semer le doute, je crois que mon estime de moi et ma quête de réappropriation bien entamée m’ont permis de croire en mes capacités et de persister à être qui je suis réellement. Considéré comme non professionnels dans plusieurs milieux de travail normatifs, les cheveux « afro », sont souvent critiqués, moqués et cela est loin d’être une situation isolée. En effet, multiples travaux et récits sur l’expérience des personnes Noires et biraciales (Camper, 1994 ; Hill, 2001 ; McWatt, 2021). Ce qui est « professionnel », ou ce qui ne l’est pas fait partie intégrante d’une lecture créée de toute pièce pour servir la suprématie blanche. Toutefois, il n’est pas impossible que des personnes biraciales se cantonnent de manière permanente à une identité blanche. Cependant, aussi improbable que cela puisse être, il peut y avoir des personnes biraciales qui expriment une forte phénotypologie Noire, mais qui revendiquent une identité blanche (Deliovsky et Kitossa, 2017 : 129). Le défi des personnes biraciales consiste à s’engager continuellement dans la définition de leurs subjectivités sans être limitées par les spécificités raciales conférées par l’histoire et le contexte immédiat. Ces personnes peuvent refuser de choisir « un camp », tout en résistant à l’invitation de rejeter leur couleur en faveur du privilège blanc (*Ibid.*). De ce fait, la fluidité et le refus de l’autodéfinition raciale sont calculés à la fois pour résister à l’assignation raciale et à la domination de la suprématie blanche.

5.1.2 Approfondissement du race switching à l’âge adulte

Les répondantes ont toutefois confié avoir eu recours à certaines stratégies visant à blanchir leurs comportements et leurs apparences à l’âge adulte. Cela n’est pas surprenant,

notamment parce que la construction de la subjectivité n'est pas linéaire et pour tout dire un processus inachevé. Que ce soit pour amoindrir certaines oppressions raciales, ou pour bénéficier de privilèges associés à sa part de blancheur et de culture québécoise, Laura affirme qu'il lui arrive par moment d'utiliser cette stratégie de manière fluide, et ce, pour faire face aux pressions de l'identité raciale. « Ouais ça m'arrive de *code switch* dans les deux côtés. [...] Le *code switch* c'est quand tu trahis certaines facettes de ta personnalité pour être mieux incluse [dans un groupe]. » Ce concept, qui à la base ne se limite pas qu'à la race, a vu son application sociologique s'étendre aux enjeux raciaux et est particulièrement utile en raison des inégalités structurelles et des siècles de ségrégation. La littérature *mixed race* a largement développé le concept de *race switching* et s'applique particulièrement aux personnes bi et multiraciales (Waring, 2018 ; Reece, 2019). Wilton, Sanchez et Garcia (2013) définissent le *race switching* comme un mécanisme d'adaptation permettant de *changer de race*, légitimant les personnes biraciales de s'identifier et de se désidentifier avec différentes parties de leur identité raciale. Bien que considérée par certains comme opportuniste, cette stratégie est une réaction face à un environnement hostile, générateur de ce besoin de fluidité raciale chez de nombreux individus biraciaux (Waring, 2018). Selon Sanchez et Garcia (2013), ce processus est nécessaire puisqu'il est conditionné par des contraintes ou des opportunités issues du milieu ou des interactions sociales. Chandra DL Waring (2018) soulève que les personnes biraciales n'auraient pas besoin de changer de codes, si nous vivions dans une société post-raciale.

La sociologue Warning (2018) soutient que puisque la culture dominante est blanche et que, par conséquent, la blanchité a été intégrée dans des institutions et est considérée comme naturelle, normale et légitime, les personnes de couleur sont donc beaucoup plus incitées à changer de code – à s'adapter à la culture dominante pour obtenir certaines opportunités. Les choses ont bien peu changé dans les dernières décennies, puisque des propos similaires ont jadis été soulignés par Audre Lorde. L'écrivaine affirmait que les Africaines-Américaines avaient la nécessité de se familiariser avec le langage et les comportements de l'opprimeur et qu'occasionnellement, elles devaient les adopter dans l'objectif illusoire d'être protégées (1984 : 126). Cela concorde avec le témoignage de Laura qui reconnaît que sa manière de parler avec ses voisins était « vraiment plus québécoise » que lorsqu'elle parle avec sa meilleure amie racisée. « Je ne sais pas si c'est

parce que j'ai 35 personnalités ou c'est juste parce que je m'adapte avec qui je parle, mais c'est vrai que quand je parle avec mes voisins québécois, j'essaie de faire bonne impression et mon accent québécois qui sort. » Aisha et Eugénie ont partagé des exemples similaires à plusieurs reprises.

Ce que rapportent les répondantes résonne avec les travaux de Warning. Selon la sociologue, les personnes biraciales créent une dynamique de navigation des codes différente en raison de leurs origines et expériences, mais généralement en considérant l'impact projeté sur le groupe majoritaire. Les personnes biraciales doivent interpréter certains signaux plus ou moins évidents envoyés par les étrangers, afin de s'adapter efficacement (2018). Elle précise que les personnes blanches ressentent rarement, voire jamais, cette même pression dans leur quotidien. Toutefois, nonobstant que les codes employés soient issus d'une facette identitaire qui lui appartient, Laura a confié avoir parfois l'impression de se trahir elle-même : « Je me dis à moi-même “ah ouais *you when back there huh ?*” [rire]. Après, je me dis que ça va, parce que je sais que ça va me servir, c'est fou comment ça peut être utile de performer son côté québécois, comme pour avoir un appartement [...] ». L'autrice féministe Noire Reni Eddo-Lodge souligne avoir convoité la blancheur, tout en affirmant qu'elle savait, au fond d'elle-même, que cette assimilation était impossible (2018 : 86). Weaver et Block (2020) explorent les sentiments de honte qui surviennent, notamment parce que les personnes biraciales renient une partie d'elles-mêmes. Quoique cela ne soit pas le cas de Laura, les chercheurs affirment que cette honte peut devenir toxique lorsqu'une personne crée une fausse identité pour dissimuler sa véritable personnalité, qu'elle prétend « défectueuse » socialement (Weaver et Block, 2020 : 14). Pour ma part, je constate que j'emploie ces stratégies sur une base pratiquement quotidienne. Cette performativité, en tant que processus répétitif, n'est plus une stratégie isolée et devient donc partie intégrante de ma subjectivité. Une facette insidieuse qui semble internalisée malgré soi, si elle n'est pas déconstruite activement.

5.1.3 Le rejet de la culture québécoise/blanche comme positionnement politique

Malgré ce désir de « passer pour blanche » et l'invalidation incontournable qui en découle, l'apparence physique des répondantes était une contrainte majeure à leurs stratégies de *passing*. Force est de constater que les stratégies de mimétisme n'ayant pas les effets

désirés, cela causa déception et épuisement. Plus les blessures s'accumulaient, plus les répondantes semblaient perdre cette envie d'inclusion au sein du groupe québécois blanc. Au contraire, Laura, Eugénie et Aisha ont démontré un désir de se détacher davantage, voire totalement de cette part identitaire. Laura s'est exprimée à ce propos : « c'est le colorisme des Québécois et l'exclusion [silence] c'est ça qui me donne envie de toujours rejeter ce côté québécois, ce n'est tellement pas inclusif. » Cette envie de dissociation n'est pas seulement un sentiment, elle se transpose dans l'attitude globale des participantes. J'ai remarqué une amertume palpable dans l'humour de Laura qui matérialise concrètement le rejet de la blancheur. « Je fais des blagues avec mes amies, tsé mettons on planifie une activité et des Français arrivent [pour donner leur opinion] et disent: "ah non, on devrait faire ça à la place", je dis toujours : "ah des colons, ils viennent juste d'arriver, et ils veulent changer le plan !" C'est vraiment ça dans ma tête, *it doesn't go away*, une fois que tu comprends les rapports de pouvoir, ça ne s'en va pas. » Bien que Laura ait une mère blanche, elle se considère comme une femme Noire et elle utilise « l'humour colonialiste » pour rejeter la primauté de l'opinion de personnes blanches. Cela dénote une lassitude de cette blancheur qui dirige tout. Elle avoue néanmoins que plus jeune c'était l'inverse, « [...] quand j'étais jeune, je pense que je rejetais mon côté Noir », ce qui peut expliquer en partie la source de ses motivations d'utiliser des stratégies de *white passing* évoquées précédemment.

Les propos d'Eugénie allaient dans le même sens, mais affirment toutefois que c'est l'acquisition de ressources qui créa un contrepoids dans ses stratégies d'autodéfinition identitaires. « Je me sens beaucoup plus *myself* depuis que j'ai plus de connaissances sur le colonialisme et sur l'esclavage [silence] et là je suis comme "*I don't want that*" [rejet de son identité blanche], même si je sais que ça fait partie de moi. Je ressens le besoin, mais aussi le désir de me dissocier de cet aspect-là, même si j'ai grandi avec ma mère blanche et que je l'aime. » À la suite d'une altercation, Aisha a eu le même type de réflexion : « [...] à un moment donné j'habitais en face du parc Maisonneuve [Montréal], c'est là que j'ai eu mes dernières réalisations. Des inconnus venaient me confronter que je n'avais pas ma place à cette fête-là [Saint-Jean, fête nationale du Québec], et que je devais me justifier. Tsé être obligée de chanter du Paul Piché bin fort pour que le monde comprenne que c'est beau là... *I belong here*. J'en avais ma claque, j'ai arrêté du jour au lendemain. Ça a été

fini. [...] J'ai eu un rejet de ma propre culture, j'étais tannée du racisme que je vivais, le systémique. » Ainsi, les propos des Québécois.es qui remettent en question l'identité d'Aisha, qui est visuellement non blanche de peau, ont été « la goutte qui a fait déborder le vase », et en l'occurrence un élément déclencheur d'autoréflexion, de positionnement politique et d'autodéfinition.

C'est après plusieurs années d'expériences racistes anti-Noir.e.s provenant du groupe majoritaire blanc, en parallèle avec l'acquisition de connaissances de leurs histoires et culture Noires qu'elles ont décidé consciemment de se dissocier symboliquement du groupe social blanc/qubécois. C'est un choix conscient de positionnements qui se reflète dans les actions quotidiennes. « Je refuse de performer ou refuse de sortir des choses que je connais de mon identité québécoise, juste parce que j'veux pu y être associée. » Laura affirme que grandir en tant que seule Noire dans un environnement majoritairement blanc l'a blessée et puisqu'elle n'avait pas accès à cette identité, elle a fait le choix de ne plus recourir à certains codes/savoirs culturels. Elle ajoute : « aujourd'hui quand ça en vient à des aspects de la culture québécoise, c'est comme si je les refuse. *At the end of the day*, je pourrais parler comme eux, je pourrais faire référence aux Cowboys Fringants *but I won't and I choose not too* justement. » Elles ont consciemment décidé de rejeter certains aspects de la culture québécoise. Pour l'instant, la littérature des *mixed races studies* semble avoir amplement analysé le rejet des personnes bi et multiraciales en provenance des groupes Noirs et blancs, mais échappe à cet angle d'analyse.

Un autre enjeu mérite une attention particulière, soit les relations complexes à la blancheur que les participantes ont relatées. Lorsqu'elles parlaient de leur blancheur ou de leur culture québécoise, notamment en relation avec leur subjectivité, les participantes faisaient souvent, par mégarde, des parallèles avec leur mère. Leur rapport à la blancheur semble être, en quelque sorte, une corrélation entre leur appartenance et leur respect pour leur mère blanche. Selon cette logique, rejeter son héritage blanc revient à ne pas tenir compte de leur mère. Davantage de questions durant les entretiens auraient pu éclairer ce sujet. De plus, de futures recherches sociologiques, mettant au centre ce phénomène social de rejeter une part identitaire associée au groupe dominant blanc, serait largement pertinentes dans les *mixed race studies*. Afin de mieux cerner les processus de construction des subjectivités,

le rejet de leur ascendance majoritaire est riche en éléments qui nécessitent des études plus approfondies. Dans la prochaine section, il s'agira d'observer les actions posées par les participantes afin de se rapprocher des communautés Noires au sens large et par conséquent d'une partie d'elles-mêmes autrefois restée dans l'ombre.

5.2 Stratégies de résistance à l'âge adulte

Quoiqu'il serait cohérent de réfléchir à la résistance en termes de pratiques et techniques mouvantes au cours de la vie d'une personne biraciale, je veux plutôt montrer qu'il est logique que plus une personne vieillit, plus elle cumule des expériences de vie. Ce qui, en retour, aura une influence sur son regard sur le monde. Selon les propos des répondantes, le simple fait d'évoluer en tant que femme biraciale au sein de la société québécoise semble suffisant pour être un des facteurs catalyseurs d'une certaine transition de stratégies de résistance. Cependant, la fluidité et la multiplicité des tactiques préconisées par les répondantes démontrent parfois des va-et-vient entre certaines stratégies empruntées lorsqu'elles étaient plus jeunes.

Dans un autre ordre d'idée, même si avoir un parent blanc procure une apparence de peau dite claire, socialement définie comme étant un privilège (Rockquemore et Brunsma 2008 ; Khanna 2011 ; Champion, 2019), les personnes biraciales vivent tout de même du racisme anti-Noir.e.s dans la société. Les propos de Laura illustrent son expérience face à son traitement racial : « mon côté blanc ne me sauve jamais dans des situations de racisme. Quand [mes ami.e.s racisé.e.s et moi] on se fait arrêter par la police, ils ne me demandent pas mon *birth certificate*, pis ils ne disent pas : “ah elle c'est correct, sa mère est blanche”. Je reste Noire pour eux. » Ainsi, plus les femmes biraciales vieillissent, plus elles cumulent les expériences discriminatoires.

Leurs multiples apprentissages sur les enjeux raciaux et adjacents à la thématique ont enclenché une mouvance dans l'application de leurs stratégies de résistance. À la suite de leur désir de se dissocier de la culture québécoise blanche, les participantes ont développé un désir de (re)connexion avec la culture de leur père Noir. La section suivante dévoile des stratégies de résistance empruntées afin d'affirmer une reprise d'agentivité sur la construction du soi également racisée.

5.2.1 Embrace your Blackness

Comme mentionné précédemment, les participantes ont principalement grandi avec leur mère, c'est-à-dire dans un foyer ayant au centre la culture blanche. En répétant une fois de plus ce détail, je veux rappeler qu'elles ont vécu diverses expériences simultanées liées à leur identité raciale au sein de la maisonnée. La racialisation répétée de leur identité en tant que jeune femme Noire, combinée avec le refus d'une identité québécoise à part entière, ont finalement mené à un épuisement d'identification raciale circonstancielle. Plusieurs de ces éléments, et bien d'autres, ont entraîné un désir de connexion avec un membre de la famille de leur ascendance Noire ainsi qu'un approfondissement de la culture Noire. Puisque cette facette d'elle-même était plutôt absente dans leur processus d'identification, ce désir de connexion devient la stratégie d'une connaissance approfondie du soi, menant à la construction de leur subjectivité. Cette thématique est rapidement devenue un sujet central dans les entretiens.

Vers l'adolescence ou l'âge adulte, les participantes ont dévoilé avoir entrepris – de multiples façons – de se rapprocher de leur identité Noire, *embrace their Blackness*, que ce soit symboliquement ou littéralement. Quoique leurs cheminements diffèrent, le résultat est comparable : (re)connecter avec le côté ayant occupé le moins d'espace dans leur éducation, afin de mieux se connaître. Il s'agit aussi de répondre à certains questionnements personnels et ultimement de se choisir consciemment. Ces processus, à la fois similaires et hétérogènes, sont partagés par plusieurs autrices bi-multiracialisées. « De plusieurs façons, je cherchais à me trouver. J'ai continué à lire autant que je le pouvais, de la littérature postcoloniale, de la littérature Noire, James Baldwin, bell hooks. [...] J'ai assisté à des conférences, à des colloques sur la race et le féminisme » (McWatt, 2016 : 154).

Que ce soit par le biais de la musique, de la cuisine traditionnelle, de l'habillement, de l'éducation, des relations amoureuses et de leur famille choisie, plusieurs stratégies ont été explorées. Toutefois, puisqu'elles ont partagé énormément d'exemples, la section qui suit présentera les stratégies de résistance qui semblent avoir eu une importance particulière. Certains éléments déclencheurs ont permis aux femmes de « passer à l'acte » et de concrètement poser des actions permettant de se définir. Le cas de Laura étant explicite, il sera approfondi ci-dessous.

5.2.2 Réappropriation du soi et effets sur la subjectivité

Pour la totalité des participantes, le besoin de rapprochement avec la culture Noire, ainsi que les moyens de se réapproprier certains éléments, se sont faits sur plusieurs fronts. Laura affirme qu'elle a dû poser des questions et se renseigner de son propre gré. « [...] je n'étais pas tellement proche de la culture de mon père, parce qu'il ne faisait pas l'effort de dire "OK les enfants, on va parler créole, on va mettre la musique caribéenne hyper forte". La bouffe, la culture, ce ne sont pas des choses qui m'ont été passées de ma famille. Ça a été un effort pour vouloir compléter mon identité consciemment ou inconsciemment, j'ai vraiment dû faire les *extrasteps*. » Laura, tout comme les autres participantes, affirme que l'adolescence fut un moment clé de sa réappropriation consciente de soi : « Au cégep, c'était ma période cruciale sur ma recherche identitaire. J'avoue qu'au début je me suis parfois retrouvée à performer un peu pour *fit in*, utiliser des expressions qui ne sont pas dans mon vocabulaire, aller chercher ces *key component* d'être Noire, même s'il n'y a pas une seule façon de l'être. » Laura explique que depuis qu'elle est « vraiment confortable dans son identité de femme Noire, elle performe beaucoup moins », et ainsi, les éléments qui se voulaient performatifs ont été dépassés. Ce témoignage démontre que l'approfondissement de ses connaissances et la connexion à la culture du père sont survenus à la suite de la séparation des parents. « Quand mes parents se sont séparés [j'avais] 12-13 ans [...] ils habitaient chacun de leur côté et de plus en plus je voyais que le côté caribéen de mon père qui ressortait: la musique qui jouait le matin, la bouffe caribéenne tout le temps, mes tantes tout le temps à la maison. J'ai vu un *shift* [changement] chez lui et moi aussi j'avais besoin qu'il fasse ce travail de recherche identitaire avec moi. J'avais vraiment besoin qu'il me parle de notre pays, mais pas juste en mal. » Ces événements familiaux ont permis d'alimenter à la fois ses réflexions et sa curiosité d'adolescente qui ont été des éléments clés dans son cheminement identitaire : « de plus en plus j'ai pu *embrace* et découvrir des choses que le colonialisme m'a enlevée. [Ce que] je veux dire, avant mon père ne jugeait pas que c'était *worthy* de partager avec ses enfants sa culture. [...] Aujourd'hui c'est tout l'inverse, donc je crois qu'on a fait ce travail-là ensemble et moi ça m'a permis de m'identifier. » Ainsi, chaque nouvel apprentissage sur ses origines est un élément supplémentaire pour construire sa subjectivité en tant que femme Noire.

C'est dans le même ordre d'idée qu'Aisha et Eugénie ont également démontré certains effets de la réappropriation du soi. Des expressions telles que « se sentir plus honnête » envers elle-même, « plus complète » ou bien « plus en phase avec ce qui *feel* vrai [authentique] » en témoignent. Pendant l'entretien, Eugénie met l'accent sur cette réalité : « J'ai toujours pris un peu des deux cultures, c'est aussi ça la réalité d'être mixte, mais ouais en grandissant je choisis ce qui *fit* le mieux avec la personne que je suis et je me rends compte qu'il y a beaucoup d'éléments traditionnels de la culture africaine de mon copain [qui refont surface] .» Notons que les origines raciales de son copain sont exactement les mêmes que celles de son père.

La section qui suit met davantage en évidence les stratégies employées par les trois répondantes ainsi que ses effets concrets. Bien qu'une seule stratégie soit soulignée par au moins une des participantes, elles ont toutes eu recours à un agencement de stratégies de résistance pour incarnées pleinement leurs subjectivités. Leurs témoignages dévoilent que ce cheminement se poursuivra vraisemblablement.

5.2.3 Éducation, langue et savoirs

Si toutes les répondantes ont affirmé avoir exploré leur culture par le biais des livres et de documentaires, Laura a entrepris une stratégie différente de résistance à la culture dominante : elle s'est inscrite à des cours hebdomadaires de créole. Considérant qu'il est important que ses futurs enfants parlent créole, cela allait de soi. Cependant, apprendre une langue est une chose, parler couramment en est une autre. Malgré toute sa volonté et sa verve, Laura démontre une certaine inquiétude face au processus. « Des fois je me dis : “ah si j'essaie de sortir des mots en créole, est-ce que les gens [Caribéens.ennes] vont me voir comme les blancs qui essaient de parler créole ?” Ou ils vont dire “ah ça c'est à elle, elle a le droit ?” » Laura stipule que cela n'a jamais freiné ses apprentissages, mais elle ajoute : « on dirait que c'est plus facile pour un blanc de parler créole [pour eux] c'est *cute*, mais genre nous parce qu'on est mixtes, on est “supposées” parler créole, c'est plus gênant. » Laura ressent une pression invisible sur ses performances linguistiques. Étant moi-même friande de l'apprentissage de nouvelles langues, apprendre le créole a toujours été plus fastidieux, justement en raison du regard d'autrui.

5.2.4 Relations amoureuses comme tentative de rapprochement et évitement d'agressions

Cette stratégie de réappropriation du soi et de la culture Noire est légèrement différente des autres, mais est d'autant plus pertinente et intéressante, car elle souligne les multiples visages de la résistance souvent vue comme monolithique (Gillem et Thompson, 2004 ; Mugabo, 2017). Lorsque les trois participantes ont dévoilé être en relation avec des hommes Noirs, j'ai tenté de comprendre s'il y avait des raisons stratégiques derrière ce choix. Bien sûr, si l'amour, le sentiment le plus puissant sur terre, est souvent la cause d'union, l'espace qu'occupe l'enjeu racial piquait ma curiosité. À ce sujet, Eugénie explique : « J'ai le souvenir d'avoir toujours été attirée vers des hommes Noirs et j'ai zéro souvenir de moi qui me dis que je pourrais peut-être m'intéresser à des hommes blancs. » Après avoir ajouté quelques faits cocasses et souvenirs provenant de sa plus jeune enfance à ce sujet, elle affirme l'aisance qu'elle éprouve dans ses relations : « Je trouve qu'en étant avec des partenaires Noirs, ça me permet de plus *connected* avec ce côté-là de moi [...], mais oui, pour moi ça été important. Je pense que c'est quelque chose que j'ai même recherché sans le savoir. » À ma demande de précision, elle a affirmé que ça a toujours été primordial et non négociable que son partenaire soit un élément de transmission d'une certaine culture Noire (caribéenne ou africaine) à ses futurs enfants. Elle s'avoue chanceuse d'être avec un homme provenant de la même région africaine que son père. Dans son ouvrage, Maria Root explore comment la race et le sexe s'entrecroisent dans la construction de la sexualité, de sorte que les choix de partenaires des femmes de couleur et des femmes métissées sont beaucoup plus sujets à interprétation autour de l'identité que ceux de leurs homologues masculins (2001 : 164).

De son côté, Laura explique que ce sont plutôt ses amies Noires qui lui demandent pourquoi elle n'a jamais eu ou n'aurait un partenaire blanc. Elle se confie : « Tsé des fois elles me posent la question du pourquoi je suis autant radicale, même dans mes relations et je ne peux pas l'expliquer, c'est comme inconscient. Je remarque que je ne suis juste pas attirée, ça vient peut-être [du fait que] justement ils ne m'ont tellement pas aimée quand j'étais enfant, que là, ils ne m'attirent même pas. » Les propos de Laura sont politiquement teintés de ce qu'incarne son identité raciale en tant que femme Noire. Plus elle s'exprimait sur le sujet, plus elle affinait sa réponse : « je pense aussi que justement j'ai eu énormément

d'éducation à faire à mes ami.e.s étant plus jeune que quand y'en venait à mes relations amoureuses, c'était quelque chose sur lequel je n'allais pas pencher. » Puisque le quotidien des personnes racisées est amplement mis à l'épreuve dans diverses sphères de socialisation et que ces mêmes endroits exigent parfois de faire de la sensibilisation sur les enjeux raciaux, Laura a choisi de s'éviter cette charge de travail émotionnelle et invisible au sein de la sphère intime, qui se doit d'être un lieu sécurisé *safe space* où elle peut baisser la garde et s'assurer de ne pas vivre de microagressions (Eddo-Lodge, 2017).

Aisha exprime qu'elle a eu de « meilleures expériences » avec les hommes Noirs. Lorsque je lui ai demandé des précisions, ces exemples étaient tous liés au fétichisme, à l'exotisme, bref au racisme découlant des archétypes des femmes biraciales et Noires. Les femmes issues d'une union interracial ont historiquement été décrites comme exotiques, un terme aux connotations à la fois positive et négative. Malgré ses diverses significations, il a toujours eu une connotation sexuelle. « Il s'agissait d'objectiver et de fantasmer sur ce qu'une femme métissée offrait sexuellement et qui pouvait être différent des autres femmes » (Gillem et Thompson, 2004 : 20). Considérant que les femmes Noires sont dépeintes comme sauvages et grossières comparativement aux femmes blanches qui sont pures et douces (Collins, 2016), la mulâ***** peut « passer » pour une « vraie femme » (Zackodnik, 2010 : 50). Cependant, est-ce finalement libérateur pour elle, ou devient-elle simplement une icône de la respectabilité Noire, tout comme le primitivisme en a fait une icône de la sexualité exotique (Zackodnik, 2010: 50) ? Sur ces propos, Aisha se confie : « je te dis, j'ai essayé, ça ne fonctionnait pas, je n'arrive pas à me rappeler d'un homme blanc que ce n'était pas pour le sexe ou parce que ce n'était pas parce que j'étais Noire. Pendant des *dates* je le disais direct au gars, "je sais ce que tu recherches et je ne l'apporterai pas, je ne serai pas dans la cuisine en *pompom short* en train de te cuisiner d'la bouffe". »

Deux éléments émergent des propos d'Aisha, vêtements sexy et tâches traditionnellement féminines. Ainsi, une analyse de l'intersection du genre et de la race à travers la phénoménologie et la situation sociale des femmes métissées permet une exploration subtile de l'intersection de deux matrices de pouvoir habituellement discutées séparément (Gillem et Thompson, 2004 : 20). C'est cette séparation qui rend épineuse la compréhension des articulations complexes de race et de genre. Effectivement, on pourrait

soutenir qu'en tant que processus, le racisme et le sexisme se ressemblent (Carby, 1982 : 88). Idéologiquement, par exemple, tous deux instituent le sens commun qui se réfère à des différences « naturelles » et « biologiques » (*ibid.*).

Aisha se souvient de ses premières rencontres avec des hommes Noirs à Sherbrooke et affirme avoir légèrement modifié certaines facettes de son identité pour faciliter son acceptation. « J'ai peut-être dit que j'étais une Québécoise d'origine africaine tsé, j'ai sûrement dévié ma réponse pour plaire étant donné l'âge que j'avais. Tsé, j'étais dans le flirt et tout ça. » Elle soutient qu'elle a « profité de son métissage » pour l'aider à se rapprocher des hommes Noirs. Aisha affirme que les fréquenter a été un élément déclencheur pour renouer avec cette partie d'elle-même et que cela l'a éventuellement motivée à contacter son père autrefois inconnu. À la lumière des propos des participantes, fréquenter des hommes Noirs était une stratégie de protection face aux agressions raciales ainsi qu'un gage de reconnexion à la noirceur.

5.2.5 Esthétique Noire et la symbolique des cheveux

Parmi les outils mobilisés pour « bonifier leur apparence Noire », les répondantes se réapproprient ce qu'elles perçoivent être une esthétique Noire. Cela s'articule principalement par la symbolique des cheveux, mais également de la musique, de la pop culture et de l'habillement. Que ce soit par le biais d'actions simples, ou plus excentriques, les stratégies de résistance des participantes sont plurielles et ancrées quotidiennement. Les stratégies de réappropriation de la culture subalterne, voire dérobée par la famille et la société, passent par la mise en valeur de symboles et de codes à teneur raciale.

Les cheveux « Noirs » : Les cheveux sont souvent liés aux notions de féminité, de beauté et de genre. Évidemment, il existe une liste interminable de règles régissant nos notions de cheveux « normaux » (Taylor, 2018 : 26). Véritablement, les cheveux sont un sujet particulièrement délicat chez les personnes Noir.e.s et biraciales. Il faut dire que l'ouvrage *The Classification of Mankind by Hair and Wool of Their Heads* (1850), présenté publiquement dans une rencontre de l'association américaine pour l'avancement de la science, a implanté une croyance fallacieuse et compromettante. Bien qu'ils soient chimiquement impossibles à distinguer, étant faits de kératine, pour l'auteur les cheveux des Noir.e.s étaient faits de laine et ceux des blanc.he.s étaient de vrais cheveux, ce qui les

faisait appartenir à des espèces distinctes (McWatt, 2021 : 135-136). Cela est un exemple parmi tant d'autres du racisme anti-Noir.e.s et du mépris des cheveux des personnes Noires. « À l'époque, ces déclarations et d'autres du même ordre ont encouragé une certaine attitude envers les cheveux africains où on voulait à tout prix changer leur "laine" en cheveux » (McWatt, 2021 : 136). Il semblerait que cette pseudo-affirmation fut efficace, car encore aujourd'hui cette croyance raciste et ethnocentrique a des effets sur la perception du cheveu Noir. Les boucles plus relâchées des enfants métissées les rapprochaient d'un héritage blanc considéré comme la norme. Dans notre société, la normalité semble être le chemin vers la dignité et la beauté (Taylor, 2018 : 26). Une étude intitulée *Good Hair*, conduite par le Perception Institute en 2016, suggère que les femmes Noires vivent davantage d'anxiété quant à leurs cheveux que les femmes blanches (McWatt, 2021 : 146). On l'a déjà vu rapidement, Laura avoue également avoir été gênée à plusieurs reprises d'exhiber ses cheveux naturels. Pendant l'entretien elle confie : « Si un dimanche soir je n'avais pas le temps d'aplatir mes cheveux avant d'aller à l'école, j'étais hyper stressée [...] pis là, quand je n'avais pas eu le temps, les gens me disaient: "mais pourquoi tu ne laisses pas tes cheveux comme ça", mais moi je ne voulais juste pas qu'on m'en parle. J'étais déjà visiblement différente, je n'avais pas envie qu'on me le rappelle, qu'on me "other". » C'est cette envie de ne pas être, une fois de plus, « l'Autre », et ultimement espérer passer inaperçue, qui motiva ce désir d'être « blanche comme les autres et ressembler à Taylor Swift ». Ce modèle de la pop culture, omniprésent dans la génération de Laura, représente les standards normatifs de beauté nord-américains, c'est-à-dire une chanteuse populaire de petite taille, blanche aux cheveux blond doré. Les structures du pouvoir ont des symboles qui leur sont propres (McWatt, 2021 : 148). Sans surprise, la thématique des cheveux a réapparu lors de l'entretien avec Eugénie: « Plus jeune, j'ai beaucoup de souvenirs [les gens] valorisaient tout le temps mes cheveux frisés [...], mais moi, je voulais qu'ils soient plats et je voulais me couper un toupet parce que je voulais 100 % faire comme tout le monde qui avait des franges. »

Les réflexions des participantes démontrent comment le regard blanc (*white gaze*) et le racisme anti-Noir.e.s renforcent le colorisme pour perpétuer les idées sur la beauté des personnes biraciales. Le regard blanc invite donc les personnes blanches à considérer les corps visuellement Noirs, et surtout leurs cheveux comme indisciplinés, non entretenus,

afin de maintenir, consciemment ou non, une position relative de pouvoir et de privilège (Campion, 2022 : 113). Le regard blanc est une caractéristique perpétuelle des sociétés hégémoniques blanches à laquelle le Québec n'échappe pas. « Le corps Noir, à travers l'hégémonie du regard blanc, subit un retour phénoménologique qui le laisse déformer... » (Yancey, 2007 : 106). Les opinions des personnes blanches sont violemment projetées sur les corps Noirs et biraciaux depuis l'époque coloniale. Tel que suggéré par Fanon (1986) et Du Bois (2007), le point de vue blanc ne se contente pas de prendre acte des corps Noirs, mais transforme considérablement la façon dont ces corps en viennent à se considérer comme « Autres » dans le processus (Campion, 2022 : 113). Cela n'est possible que parce que nous vivons dans une société raciste où les personnes métissées sont le juste milieu acceptable. C'est justement ce colorisme largement détaillé plutôt qui est à la source de compétition entre les femmes biraciales et Noires. Il semble que beaucoup de personnes ne comprennent pas la complexité des cheveux naturels des femmes Noires (Mutukwa, 2016 : 71). Comme articulé par Eugénie et Laura plus haut, aplatir leurs cheveux était une des stratégies pour « passer pour blanches » lorsqu'elles étaient jeunes, notamment parce que les standards de beauté actuels, ancrés dans cet historique de promouvoir le « bon » cheveu, étant souvent ceux des femmes blanches et sont le but à atteindre (McWatt, 2021 : 139). Inversement, tel que le stipule le mouvement *Black Power* des années 1960-1970, désirer se réapproprier activement ses cheveux naturels est un symbole de liberté et une stratégie d'expression de son identité Noire.

À cet égard, les trois participantes ont abordé les impacts de la symbolique des cheveux sur la construction de leurs identités. Eugénie affirme : « [...] mes tresses, c'est vraiment important. Je trouve que quand j'ai des tresses, la manière dont les gens me perçoivent est différente [...] je me sens plus validée [dans mon identité] ». Selon elle, le port de tresses a une conséquence directe sur sa subjectivité en tant que femme mixte et Noire. Laura affirme qu'aujourd'hui ses choix concernant ses cheveux ne sont plus motivés par les commentaires provenant de ses proches. « Aujourd'hui je m'en fou, mais *back then* j'aurais été “*oh no who am I*” ? ! » Peu importait son choix de coupe de cheveux, Laura recevait des commentaires, autant de ses proches Noir.e.s que blanc.he.s. Elle affirme : « Tu sais, il y'a eu des modes et je me coiffais avec des petits *baby hair* sur le côté, qu'on [des personnes Noir.e.s] m'a déjà dit : “ah c'est vraiment *light skin* de toi de faire ça”, y'avait

toujours quelque chose. » Si sa stratégie identitaire au niveau des cheveux n'est pas un style en particulier, sa résistance se matérialise dans la manière de choisir ce que bon lui semble sans que cela fragilise sa subjectivité. C'est dans le même ordre d'idée qu'Aisha s'est fait, à plusieurs reprises, encouragé par le père de sa fille [un homme Noir] à se faire défriser les cheveux. Elle s'est confiée sur le fait que cela la « gossait » et que « ça, c'est du *shaming* qu'on ne veut pas ».

Lors des entrevues, les trois participantes arboraient, telle une poésie, leurs cheveux frisés au naturel, sans modifications visibles. Ce type de commentaire provenant des personnes Noires est interprété par Champion comme une autre facette subtile de l'articulation du *white gaze*. La sociologue ne considère pas le regard blanc comme un acte unique ou un événement ponctuel, mais plutôt le produit et le producteur d'un assemblage d'idées et de croyances racistes qui maintiennent la blancheur hégémonique (Champion, 2022 : 113).

Puisque je porte des *dreadlocks* depuis bientôt 22 ans, je réfléchis à mon propre corps en tant que site de résistance. Je trouve d'autant plus pertinent que cette réappropriation de mon identité noire se soit articulée tôt à mon adolescence et surtout inconsciemment. À cette époque, je n'avais aucune idée de la signification ni de l'histoire derrière cette coiffure qui est politiquement très chargée. Tel que l'écrivaine féministe Tendai Mutukwa l'affirme, ses *dreadlocks* sont un symbole de résistance, de performance et de réflexivité signifiant son identité de jeune femme Noire afrodescendante (2016 : 72). Ce symbole a également été pour moi une façon d'accueillir une facette de moi-même, celle de mon indépendance et de ma non-conformité à la culture québécoise, ainsi qu'une résistance envers ma famille blanche. Mes cheveux me permettent d'incarner matériellement et fièrement mes luttes personnelles en public, ce qui concorde avec la personne que je suis aujourd'hui. Tout comme mon corps racisé, mes cheveux sont un des sites centraux de ma création de sens et sont inscrits dans un contexte sociopolitique, lui-même métissé avec l'émotion et la poésie de l'être.

5.2.6 La musique

La musique est également un outil d'affirmation identitaire (Hall, 1994 ; David, 2017 ; Champion, 2022). Voici un exemple de la façon dont cela s'articule dans la vie d'Eugénie : « [...] Je fais quand même attention à la musique qui va jouer, la fenêtre baissée dans ma

voiture [rire]. Ou mettons que je suis avec des Africains et qu'ils jouent une musique *I want to let them know* que *I know this song and I've been dancing on that song too !* » Eugénie est consciente que ses stratégies sont à la fois identitaires et performatives, mais elle affirme que « ce n'est pas à un *extent* que ça me rend inconfortable ». Cela reste finalement une partie d'elle-même et cette réticence est parlante en soi. Eugénie semble s'être créé une limite subjective qu'elle s'impose, à savoir où est cette ligne poreuse et fluide entre ce qui est admissible ou pas dans des circonstances précises. Elle est également consciente qu'elle négocie son identité quotidiennement, puisque ce n'est pas « apparent visuellement » qu'elle maîtrise ces codes. « Définitivement, je pense quand même que y'a des moyens que j'utilise pour me légitimer, des choses que j'utilise pour montrer que *I know* [cette culture africaine spécifique]. » Dans son plus récent ouvrage, Karis Champion prête une attention particulière à la manière dont les personnes biraciales cultivent leur identité Noire à travers certains genres musicaux afrocentriques. Parallèlement, Champion évoque les limites de l'identité Noire auxquelles les personnes biraciales font face, puisque la culture directement associée aux différents styles musicaux est parfois contrôlée par les pairs Noir.e.s (Champion, 2022 : 20). Ces dernier.e.s relèguent les personnes mixtes en dehors de la négritude dite « authentique » au sein de ces réseaux (Champion, 2022 : 20). Ce sont ces mêmes limitations provenant de la communauté Noire qui pourraient expliquer les négociations évoquées plus haut par Eugénie.

5.2.7 *Pop culture*

Si les stratégies de résistance impliquant l'habillement, l'éducation, la langue et la musique ont été évoquées par la majorité des participantes, la consommation de pop culture *mixed race* s'est démarquée chez Eugénie. De la même manière que Moya Bailey le stipule, les archétypes des femmes Noires dans l'entièreté des médias contemporains sont hautement stéréotypés et axés sur la ghettoïsation (2018 : 762). C'est exactement ce phénomène social qui a alimenté ses recherches sur la misogynie Noire. Sans l'articuler de cette manière, Eugénie était agréablement soulagée de voir des représentations plus près de sa réalité dans la pop culture. Elle cite : « Quand j'ai regardé la série télévisée *Mixed-ish*, qui explique comment la mixité se vit chez trois enfants différents, j'étais vraiment comme *I RELATE TELLEMENT !* [enthousiasme] j'étais juste vraiment contente, c'était la première fois que je voyais des modèles. » Elle affirme avoir eu peu de modèles Noir.e.s et mixtes en

grandissant et que cela l'a personnellement reconfortée de voir que ces sujets identitaires étaient discutés aux États-Unis. « Je n'ai tellement personne avec qui en parler [des enjeux identitaires d'être mixte], que je criais à la télévision, *OH MY GOD, JE ME POSE CES QUESTIONS-LÀ TOUT LE TEMPS !* » Le témoignage d'Eugénie démontre à quel point la représentativité Noire est importante, mais celle de la mixité est d'autant plus rare et précieuse pour les femmes biraciales qui sont dans cet « entre-deux ». Regarder cette télé-série est un autre élément lui permettant de s'incarner davantage dans son identité et de se sentir validée et ultimement de se construire en ayant des repères.

5.2.8 Habillement

Eugénie emprunte plusieurs stratégies de résistance et avoue que cela ne s'est pas fait sans réflexion. Les vêtements, qui sont un élément distinctif, ont été les premiers que nous avons abordés. « J'en ai et j'en mets des vêtements africains [des pagnes et tissus traditionnels], mais ça m'a pris du temps avant d'en mettre. Je ne me sentais pas légitime de le faire, les gens m'ont tellement dit : *“but you're white or you're really pale”*. » Elle assure que certains vêtements ont une fonction d'affirmation particulière. « J'ai un chandail [avec le] continent africain qui a plein de morceaux de pagnes, je l'aime beaucoup et j'aime surtout le mettre dans des milieux où y'a juste de blancs [telle une déclaration] *“I'm not like you”* ! » Eugénie rigole en disant qu'elle ne portera jamais ce chandail dans sa famille africaine. Cela est donc porteur d'un message, et ce chandail a une fonction réelle, soit une dissociation symbolique et matérielle de la blanchité qui est, par conséquent, une affirmation de son africanité. Selon Sika Varyanne (2014), activiste féministe, chercheuse et défenseuse des droits humains, cela n'est pas anecdotique, car les choix vestimentaires des femmes Noires ont des significations et des conséquences psychologiques, sociales, politiques et économiques.

5.3 Retour sur le chapitre

Ce chapitre témoigne de l'évolution de la conscience raciale et de la positionnalité choisie en tant que sujet dans le contexte québécois. Il rappelle également que les relations avec notre corps racisé sont des héritages sociaux, politiques et économiques. Pour les répondantes, vêtements, cheveux, goûts musicaux sont vraisemblablement des expressions de la fierté Noire et d'une résistance subtile aux attentes de conformité de la société

blanche. En dépit du fait que les participantes aient partagé de nombreuses autres stratégies de résistance et de réappropriation de leur identité Noire, je soulignerai celle qui m'émeut particulièrement, c'est-à-dire la famille choisie. Aisha et Laura ont particulièrement abordé ce besoin de s'entourer de personnes fiables et sécuritaires afin de pouvoir cheminer dans la construction de soi en tant que sujet. Bien que certaines fleurs arrivent à pousser dans le béton et divers agrégats, rien n'est mieux qu'un terreau fertile pour grandir et rayonner. Laura se confie : « tu sais, avec le temps, j'ai trouvé avec qui je peux *bond* [connecter]. J'ai beaucoup d'ami.e.s qui sont mixtes aussi, pas nécessairement blancs-Noirs, un peu de tout, et on est capables de se partager des expériences de vies assez similaires, donc je crois que c'est là qu'on se retrouve et que ça crée un *strong black Woman type of circle* et ça, ça réaffirme mon identité *on the daily*. » Aisha souligne : « J'ai toujours dit que je suis plus proche de ma famille choisie que des gens avec qui j'ai des liens de sang. » Ainsi, choisir les gens de son entourage permet de créer une certaine protection face au racisme inhérent expérimenté dans les autres sphères sociales. Toutes les personnes conscientes de la fréquence des microagressions raciales conviendront que ces moments de répit ne sont pas à sous-estimer au niveau de la santé mentale (Campion, 2019 : 3). Telle que la réalisatrice et militante transgenre afro-américaine Janet Mock le cite magnifiquement : « Je suis consciente que s'identifier à ce que les gens voient de moi plutôt qu'à ce qui est authentique, c'est-à-dire ce que je suis vraiment, ça implique que j'efface des parts de moi-même, mon histoire, mon peuple, mes expériences. Vivre à travers la définition et la perception des autres cela fait de nous des écorces de nous-mêmes, plutôt que des personnes complexes qui incarnent des identités multiples (2014). »

J'aimerais souligner une résistance qui, à ma première analyse, ne paraissait pas l'être. Lorsque Aisha souligne : « plus je vieillis plus je me rends compte que je ne suis pas assez blanche pour les blanches et que je ne suis pas assez Noire pour les Noires et que je n'ai pas d'identité, je suis une québécoise. » Le fait de se définir comme Québécoise et non par des termes raciaux dévoile qu'elle a fait un choix conscient de se dissocier de ces enjeux en tant que sujet racial. Quoique cela n'écarte pas Aisha de potentielles assignations raciales, puisqu'elle reste une femme brune de peau, se définir comme Québécoise lui permet une impression d'une plus grande fluidité identitaire. De plus, le terme en soi est

dans l'imaginaire collectif, moins péjoratif et possède une charge historique moins lourde que les appellations Noire ou métisse.

Tel qu'exploré brièvement précédemment, le modèle multidimensionnel de l'identité biraciale de Rockquemore relate quatre catégories d'identités raciales différentes et est particulièrement pertinente dans le présent cas de figure. La *transcendent identity*, c'est-à-dire l'absence d'identité du sujet biraciale non basé sur des critères raciaux (Rockquemore et Brunson, 2008 : 48), correspond davantage à la subjectivité d'écrite par Aisha. Néanmoins, tout autant que ces catégories sont éclairantes théoriquement, car elles créent des cases explicatives, je considère que les personnes biraciales n'ont plus à se limiter à des catégories biraciales rigides pour se définir en tant que sujets. Fixer les subjectivités est justement contre-productif et ouvre la porte à la racialisation non souhaitée à laquelle le concept tente d'échapper. La biracialité étant une expérience fluide, je ne cherche pas à la définir, mais plutôt à comprendre les impacts matériels de la racialisation dans la construction des subjectivités des femmes vivant dans cette positionnalité.

Les contributions de ce chapitre résident dans les témoignages de femmes biraciale-Noires à l'égard de situations très intimes en ce qui concerne des stratégies de mise à nu face au racisme anti-Noir.e.s vécu dans la société québécoise. Plus que des témoignages, ce sont des histoires de survie au sein de leur propre entourage et au sein de la famille. Ce chapitre démontre les manières concrètes d'échapper à l'objectivation et de passer à leur subjectivation. Ma position en tant que chercheuse biraciale a permis la création d'un climat de sécurité et de réciprocité pour aborder ces phénomènes sociaux et est également une contribution en soi.

Conclusion

Dans le cadre de cette recherche, j'ai analysé les éléments ayant des impacts sur la construction des subjectivités de femmes biraciales issues d'un parent Noir et d'un parent blanc au Québec. Les objectifs de cette recherche étaient, d'une part, de plonger dans une lecture contextuelle de l'esclavage au Québec, notamment des premiers couples interracialisés, afin de comprendre la manière dont les corps Noirs et biraciaux étaient interprétés lors de leurs premières apparitions. La littérature et les entretiens m'ont permis de tracer une continuité claire entre la construction des corps Noirs à l'époque coloniale, l'esclavage et la perception de ces mêmes corps aujourd'hui. Ces éléments conceptuels similaires m'ont donné la possibilité d'explorer les rapports de pouvoir racial au Québec. Le racisme, la racialisation et le colorisme sont des concepts qui ne sont pas nouveaux au Québec et font partie intégrante du quotidien des personnes biraciales.

D'autre part, puisque la littérature sur le racisme a tendance à analyser le concept de race de manière binaire (Noir/blanc), cette recherche voulait rendre compte de la manière dont la biracialité en tant qu'« entre-deux » renfermait des enjeux sociaux spécifiques. C'est en apportant un regard particulier sur les relations familiales interracialisées et les principales problématiques qui en émergent que cette recherche désirait signaler les principaux facteurs ayant des impacts sur la construction des identités raciales. Ces identités, complexes et fluides, se sont révélées le pilier de la subjectivité des participantes. Que ce soit par le biais de la littérature ou de l'analyse de données, les voix des personnes concernées ont été mises au centre. Ce choix épistémologique était nécessaire dans une démarche horizontale, féministe et antiraciste. Bien qu'il soit connu que les personnes Noires ont historiquement été étudiées, tels des objets exotiques, sans que leurs points de vue soient pris en compte dans les multiples secteurs de recherches, les personnes biraciales n'y échappent pas. Les personnes de couleur ne sont pas des minorités, elles ont été minorisées et stratégiquement compartimentées racialement. Elles n'ont pas été sous-représentées, elles ont été historiquement exclues. Les choix de mots, tout autant que les perspectives et méthodologies de recherche comptent. J'ai effectué un travail empirique qui désirait saisir les éléments qui constituent la pierre angulaire de la construction de la subjectivité des participantes.

Les répondantes de cette étude se sont largement exprimées sur la compréhension et l'articulation de leurs identités raciales et de leur cheminement pour se définir en tant que sujet. Elles utilisent toutes des termes différents pour se décrire, mais leur cheminement chevauche des spécificités bien marquées. La totalité des répondantes ont habité et/ou grandi en dehors de la métropole de Montréal et démontrait des traits communs sur l'articulation de leur quotidien en tant que personne biraciales. En effet, dans des lieux ruraux (ou en banlieue) au Québec, les personnes Noires se font plus rares et cela génère des expériences différentes que dans les centres urbains. De plus, les répondantes avaient toutes un père Noir et une mère blanche, ce qui mettait en lumière d'autres points communs aux dynamiques raciales dans la maisonnée.

Les deux derniers chapitres ont été consacrés à l'analyse des données empiriques répondant à l'objectif central, c'est-à-dire dégager une compréhension des multiples sphères de socialisation touchant le processus de construction des subjectivités. Les entretiens ont démontré que leurs identités raciales étaient mises à l'épreuve par la majorité, voire la totalité des sphères de socialisation. Les espaces de socialisation, peu importe ce qu'ils sont, sont une des facettes de l'autodéfinition (Collins, 2016 : 180). L'assignation raciale, c'est-à-dire le fait de se faire coller une étiquette raciale qui ne correspond pas à l'interprétation propre de la personne biraciale concernée, a été le premier élément observé. Les personnes biraciales expérimentent fréquemment des questions sur leurs identités considérées ambiguës.

C'est par le biais de la question « qu'est-ce que tu es [*what are you*] ? », et ces variantes, provenant majoritairement de personnes inconnues et loin de la sphère intime, que j'ai exploré les réactions des participantes. À cette question, elles avaient toute une panoplie de réponses qui faisaient usage de négociations identitaires. Les réponses identitaires varient en fonction de plusieurs variables telles que le ton, les destinataires, le cheminement identitaire, le désir de ce qu'elles ont envie de dévoiler dans les circonstances ou de l'énergie requise au moment où est posée la question. Malgré que les participantes aient une subjectivité fixe qui découle de leur cheminement personnel et de longues réflexions, elles ont utilisé plusieurs stratégies de réponses pour se protéger de différents conflits et pour éviter d'entrer dans des débats intimes à l'égard de leurs identités raciales. J'en ai

conclu que l'adaptation systématique de leurs réponses possédait des informations pertinentes sur la fluidité identitaire.

J'ai porté une attention particulière à la question et à sa répétition dans divers contextes. Même si une personne pose une seule fois cette question à une personne, les biraciales se voient souvent confrontées plusieurs fois à cette même question. Forme de micro-agression, puisque la personne qui pose la question ne se rend pas nécessairement compte que la personne biraciale fait face à une situation redondante et irritante à long terme. Cette question « d'où viens-tu ? » sous-entend qu'elle n'est pas chez elle au Québec, et que par conséquent, elle est étrangère chez soi. Cette question, qui se veut simple, mais qui dans les faits demande de dévoiler tout un bagage historique porteur de tensions, a une fonction de (re)production raciale. Contraignante, cette question suggère une réponse limitante et normative, soit la provenance des parents. Néanmoins, la recherche a démontré que les personnes biraciales sont des sujets à part entière et sont beaucoup plus que la somme de leurs deux parents.

C'est par le biais des discours des participantes que j'ai pu dégager que les moments de (re)production raciale ne sont pas qu'objectivant, ils ont également une fonction de positionnement politique. Selon l'interlocuteur.trice, et de multiples autres variables, ces interactions raciales apportent des émotions et réflexions diverses et de nouveaux éléments à prendre en considération dans le bagage expérientiel des personnes mixtes. Ces éléments peuvent à la fois renforcer, déconstruire ou mettre à jour certaines perspectives qui, elles, ont des effets directs sur la construction perpétuelle et jamais achevée des subjectivités.

Les répondantes ont démontré de multiples stratégies de négociations, de réponses et ont fait émerger une réflexion et des analyses sur les narratifs « prêts à l'emploi ». En d'autres mots, les participantes ont utilisé des réponses préparées à l'avance, sorte de copier-coller, afin d'éviter l'assignation et l'invalidation identitaire. J'ai analysé ses narratifs non pas tels des refus de s'ouvrir sur la question identitaire, ou même une fuite passive face aux questions identitaires, mais plutôt comme un outil de protection de soi face aux regards racialisants. Toutefois, une question demeure sans réponse. Le narratif « prêt à l'emploi » renforce-t-il cette normalisation des questionnements liés à l'assignation identitaire ? En d'autres mots, répondre exactement ce que l'autre attend comme réponse, c'est-à-dire

performer et articuler avec brio cette temporalité supposée du moment où la personne est devenue mixte – selon le mélange hétéronormatif des lignées sanguines distinctes des parents – ne renforce-t-il pas cette idéologie de discontinuité raciale ? Si cela est le cas, les récits « prêts à l'emploi » peuvent-ils renforcer ou minimiser un discours de rapport de pouvoir racial ? De ce fait, si les femmes biraciales optent pour une réponse personnelle subversive, hors du langage sociétal attendu, elles peuvent potentiellement troubler, voire renverser, le rapport de pouvoir contraignant lié à l'interaction. Des recherches plus approfondies sur le pouvoir des pratiques discursives pourraient être utiles pour éclairer cet angle mort.

Analyser les relations familiales est un incontournable pour arriver à répondre à ma question de recherche. Puisque les participantes ont principalement grandi au sein de leur maisonnée québécoise, plusieurs éléments clés m'ont permis de comprendre la manière dont elles articulent leur subjectivité. La famille n'est pas la sphère sociale ayant le monopole des impacts envers la construction du soi, elle véhicule par contre une importante charge émotionnelle et un sentiment d'appartenance. En effet, les données provenant des relations familiales des participantes m'ont donné assez d'informations pour creuser davantage la négociation identitaire provenant de la question « d'où viens-tu ? » « qu'est-ce que tu es ? ».

L'analyse de données a dévoilé de nombreux éléments importants touchant la construction de la subjectivité au sein de la famille. Les participantes ont démontré qu'elles avaient insuffisamment reçu de support en lien avec toutes thématiques raciales confondues. L'absence de conversation sur les identités raciales, les enjeux des multiples facettes du racisme, les difficultés potentielles à affronter au sein de la société québécoise ont été les composantes qui se sont démarquées. Les participantes ont aussi affirmé avoir vécu du racisme au sein même de leur famille québécoise. Devant ses confrontations, elles ont démontré les manières créatives utilisées pour répondre à ces manques d'information, de support et pour assouvir leur curiosité en lien avec la part de leur identité raciale.

Quoique l'absence de conversation raciale au sein de la maisonnée ne soit pas surprenante, notamment parce que ce fait a été remarqué socialement et politiquement au Québec et que la famille peut reproduire les oppressions sociétales, le racisme au sein même de la famille

est néanmoins surprenant. L'amour d'une famille, spécifiquement celle d'une mère envers sa fille racisée, ne protège pas du racisme. En plus d'expérimenter du racisme au sein de leur famille québécoise, les participantes ont également manqué de support et d'écoute lorsqu'elles vivaient du racisme dans les autres sphères de socialisation. La totalité des participantes a expérimenté un déni des expériences raciales, les faits vécus ayant été amoindris et remis en question par la famille. Lorsque ce déni provenait de la mère, il était d'autant plus déstabilisant. C'est ce type d'incompréhension au sein de leur famille blanche québécoise qui a incité les participantes à (re)connecter avec des membres de leurs familles ou communautés Noires.

Dans le but avoué de vivre une réciprocité des expériences et de se sentir comprises, les participantes ont eu recours à divers moyens. Interprète de la résistance raciale, j'ai analysé ces stratégies comme une manière concrète, personnelle et volontaire d'aller chercher des éléments culturels et raciaux mis dans l'ombre lors de leur éducation, soit leur ascendance Noire. Toutefois, si Rockquemore et Brunnsma (2008) constatent dans leurs études qu'il existe une forte corrélation entre la couleur de la peau et la façon dont leurs répondantes comprennent leur apparence (Rockquemore et Brunnsma, 2008 : 87), il apparaît que les répondantes ayant participé à cette recherche montrent l'inverse. La couleur de leur peau n'ayant pas vraiment changé entre l'enfance et aujourd'hui, leur compréhension d'elles-mêmes s'est développée de telle sorte que les stratégies empruntées se sont modifiées. Si, dès leur jeune âge, elles ont utilisé des stratégies de modifications de comportements et de leur apparence physique qui avaient un objectif d'inclusion au sein du groupe dominant québécois, les stratégies à l'âge adulte ont des objectifs bien différents et sont issues d'une réflexion différente. Dans tous les cas, cela démontre un désir d'échapper à l'objectivation et de se choisir dans ses actions. « Dans l'ensemble, ces actes individuels de résistance indiquent qu'il existe une conscience collective particulière aux femmes Noires » (Collins, 2016 : 174).

En dépit du fait qu'une analyse qui croise les enjeux de genre et de race m'a permis d'explorer les intersections des oppressions vécues par les participantes, j'ai réalisé qu'elles étaient toutes issues de classes sociales moyennes à élevée et que cela ne les a pas protégées du racisme. Le racisme transcende la classe sociale « la réalité du sexisme et du

racisme signifie que nous devons configurer nos réalités privées en gardant à l'esprit ce que notre image publique peut vouloir dire pour les autres. Il ne s'agit pas de paranoïa. Il s'agit d'être bien préparée » (Holloway, 1995, dans Collins, 2016 : 177).

Parallèlement, bien qu'à l'enfance elles n'aient pas nécessairement eu les outils nécessaires pour articuler les tensions historiques raciales entre dominant et dominé, elles ont néanmoins réussi à se construire en tant que sujets. De multiples façons, elles ont démontré les stratégies utilisées pour aller chercher des composantes qu'elles jugeaient nécessaires à la compréhension de leurs identités croisées, historiquement opposées. Malgré l'absence de support face aux expériences racistes, l'absence de conversations sur les identités raciales et l'absence de représentation égale entre leurs ascendances Noires et blanches, elles ont, le plus souvent seules, dû porter le poids de l'ambiguïté raciale et des regards externes.

Le dernier chapitre abrite l'amplitude et la fluidité des stratégies de résistance empruntées, synonyme d'une reprise du pouvoir sur soi : auto-identification et rapprochement à sa propre identité en tant que femme biraciale Noire. Les stratégies de *whitepassing*, de *race switching*, le rejet de la culture québécoise et la reconnexion avec leurs identités et leur culture Noire sont analysés comme des positionnements politiques conscients et des étapes clés dans la construction perpétuelle de la subjectivité biraciale. J'en conclus que les femmes biraciales, peu importe leur cheminement et les divers obstacles qu'elles rencontrent, sont constitutives de leur agentivité, à part entière dans le cadre de leur cheminement de la construction de leur subjectivité. Certes, les divers éléments explorés dans cette recherche démontrent qu'il y a plusieurs éléments qui sont des freins ou des accélérateurs à la construction de la subjectivité. Toutefois, il est évident que chaque femme ayant témoigné démontre plusieurs degrés de conscience à l'égard de ses choix, incluant ceux liés à leur identité.

Écrire, c'est hurler sans bruit. Retour sur ma propre expérience

Cette recherche m'a permis de constater que plusieurs femmes mixtes au Québec partagent des éléments déterminants communs, voire une expérience de la race commune. Une recherche macro explorant la parole d'un plus grand nombre de participantes serait pertinente pour approfondir les discussions sur les enjeux de ce « groupe-tampon » (Gillem

et Thompson, 2004 ; Lu, 2012 ; Song et Aspinall, 2012a) à propos de cette positionnalité d'entre-deux.

Personnellement, puisque la rédaction de cette thèse de maîtrise s'est étendue sur quatre ans en raison du contexte de pandémie de la Covid-19, du décès de ma mère et d'une surcharge de contrats de travail, ma perspective sur ce travail a largement évolué. D'une part, j'ai eu la chance de faire des dizaines de conférences et présentations sur mon sujet de recherche et de confirmer l'intérêt sociologique d'une telle thématique. Partout les gens me remerciaient de porter attention à une thématique si peu abordée qui, comme Statistique Canada le démontre, est de plus en plus commune et exponentielle. Lire de la littérature sur la biracialité en tant que biraciale en quête de sens est une expérience enrichissante et thérapeutique. Plus encore, étudier les rapports de pouvoir qui découlent des couples interracialisés, quand on a vécu ses tensions à un plus jeune âge, et que certaines blessures du cœur et de l'esprit ne sont pas encore explorées totalement, fait définitivement grandir et voir son cheminement familial et d'enfance différemment. D'ailleurs, explorer plus en profondeur la positionnalité du parent masculin Noir versus du parent féminin blanc avec une lunette analytique de classe aurait pu amener mon analyse plus loin et offrir des pistes de réflexion intéressantes et inachevées (Twine, 2010).

Avant même de commencer cette thèse, mon objectif était clair, je ne voulais pas centrer la souffrance des personnes biraciales comme élément problématique à explorer comme l'ont fait tant de recherches avant la mienne. Je cherchais plutôt à rendre compte de la complexité, mais aussi de la beauté de se définir malgré les obstacles systémiques fortement ancrés dans l'histoire précédant les personnes biraciales. Observer la construction des femmes biraciales en tant que sujet me permettait de voir de manière plus globale les impacts de l'objectivation des identités raciales et ultimement d'atteindre une libération tangible. « Penser au-delà de l'identité nous amène vers d'autres questions plus intéressantes, qui portent sur la façon dont la liberté est imaginée et mise en œuvre à travers nos mondes extra humains » (McKittrick, 2021).

Je désirais trouver un sens, un langage dans la façon de me décrire. Bien que je ne partage pas une positionnalité raciale et identitaire à l'autrice, je me reconnais dans la poésie de Gloria Anzaldúa. Racialement, je ne suis ni comme mon père ni comme ma mère, je suis

une troisième entité qui en découle, et ce, puisque le soi, en essayant de construire une synthèse identitaire, a ajouté un troisième élément qui est supérieur à la somme de ses parties disjointes (Anzaldúa, 2011). Ce troisième élément est une nouvelle conscience – une conscience *mestiza* – et elle me permet cette tolérance à l’ambiguïté.

Because I, a mestiza, continually walk out of one culture and into another, because I am in all cultures at the same time, alma entre dos mundos, tres, cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictory. Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente (Anzaldúa, 2007 : 99).

Pour trouver du beau et rendre les expériences biraciales réelles et tangibles, il était primordial de parler avec d’autres femmes biraciales pour connaître leur vécu. En

[...] collectivisant et en verbalisant les affects, nous pouvons déconstruire sa dimension individuelle et en faire un levier pour comprendre les dynamiques sociales et les fluctuations des rapports de pouvoir dans la relation d’enquête (Perriard, Christie, Greset et Lois, 2020 : 238).

Évidemment, si toutes les trajectoires sont différentes, les participantes de cette recherche et moi nous nous sommes mutuellement reconnues dans nos expériences, notamment par notre parcours en tant que femmes issues d’unions interraciales au Québec. Cela nous a permis de cibler que les premières tensions raciales proviennent des gens les plus proches de nous et que les impacts nous suivent toute notre vie... ou jusqu’à ce que nous nous déconstruisions nous-mêmes, avant de nous reconstruire dans l’humilité, l’amour et la compassion. Tracer les grandes lignes de la construction des subjectivités de femmes métissées pour moi est un acte de « radical self love » collectif.

Les récits de vie collectés illustrent des stratégies de résistance face à la construction et à la négociation identitaire entre aux deux ascendances génétiques des répondantes. Jumelée à la littérature, cette étude voulait mettre en évidence que les femmes biraciales ne sont pas seules face aux enjeux d’invalidation raciale et que leurs expériences sont valides. Comme les histoires m’ont été confiées, je ne suis plus séparée de celles qui me les ont racontées et ce projet de recherche me donne l’occasion d’agir comme l’un des multiples morceaux de casse-tête du « savoir global » nécessaire à une meilleure compréhension des enjeux auxquels font face les personnes biraciales. J’espère rendre justice à chacune des expériences qui m’ont été partagées.

Finalement, j'ai compris que j'ai traversé la majorité de ma vie en colère, en raison d'un manque d'outils face à une incompréhension et à un épuisement majeur impliquant le rejet de mon identité raciale. Tout cela à cause des cicatrices de ma mère blanche, des cicatrices de mon père Noir et parce que je n'avais pas compris, ni personne d'ailleurs, la profondeur de mes propres dommages ainsi que leur provenance puisqu'ils me dépassent largement. J'en suis venue à la conclusion que pour m'aimer dans mon entièreté, il ne me fallait pas détester les expériences qui m'ont créée, mais les utiliser pour comprendre qui je suis. Avoir une rencontre avec les parties moins jolies de moi-même, et ainsi connaître profondément mes traumatismes, afin d'investir réellement dans une pratique de *self-care*.

Alors que la rhétorique [de *self-care*] concerne essentiellement les femmes blanches, hétérosexuelles et de classe moyenne à supérieure, de nombreuses féministes Noires ont fait du *self-care* et de l'amour de soi une forme de résistance à un monde qui nie continuellement leur existence et leur humanité (Shilo, 2017 : 1).

Être consciente des enjeux contradictoires qui ont façonné ma subjectivité est mon plus grand pouvoir d'action pour assumer ma place dans ce monde et rayonner en tant que femme biraciale. Nous sommes tou.te.s des survivant.e.s ou des descendant.e.s de survivant.e.s de traumatismes raciaux. Nous apprenons à nous adapter, soit en évitant le traumatisme, soit en le guérissant, soit en nous victimisant ou en victimisant les autres (Archer, 2021 : 88). Parfois il n'y a pas de plus grande résilience que celle des méprisées.

Enfin, lorsque j'explorais et analysais les stratégies de résistance des femmes biraciales pour construire leurs subjectivités, je me suis observée en retour. Discuter sans cesse de mon sujet de thèse, autant formellement qu'informellement, a fait évoluer ma conscience de manière multidimensionnelle. Bien que je n'aie pas opté pour une ethnographie à proprement parler, je peux affirmer certains changements dans ma propre perspective et dans mes actions du quotidien pour renouer avec mon ascendance haïtienne. Sans nommer la totalité d'entre elles, certaines actions consistaient à :

1. Assidûment suivre des cours de créole de manière quotidienne ;
2. Renouer avec certains membres de ma famille haïtienne et faire de mon mieux pour prendre soin de mes nouveaux collègues et ami.e.s caribéen.enne.s ;

3. Intégrer des groupes non mixtes de personnes Noires ayant des intérêts communs, par exemple intégrer des groupes d'amateur.trice.s des plantes ou de lectures engagées sur les réseaux sociaux ;
4. Renouer avec mon corps et certaines pratiques ancestrales telles que prendre des cours de danse d'afrobeat ;
5. Mettre sur pied une compagnie de produits naturels avec l'inspiration initiale de créer des produits mélangeant des matières premières provenant du Québec et d'Haïti.

Tout autant que les luttes antiracistes ont toujours été au centre de mes intérêts, ma participation aux tables de concertation et aux comités s'est multipliée pendant l'écriture de cette thèse, ralentissant du même coup son écriture. Dans tous les cas, au-delà de l'écriture de ma thèse, tous les aspects de ma vie étaient mobilisés pour approfondir mes connexions avec mon ascendance Noire.

Cette recherche offre une contribution théorique, empirique et sociale de l'intersection entre la construction des subjectivités biraciales et l'état des discours raciaux au Québec qui s'articule à même la sphère familiale. Par son intersection entre la sociologie de la famille et les études de la race, elle permet de saisir les tensions identitaires que vivent ces femmes à la double identité raciale et dévoile que les femmes biraciales vivent comme une micro-agression le questionnement social de leur identité. Les analyses dévoilent les stratégies qu'elles mettent en place pour gérer ces tensions. Elle ouvre le dialogue dans les champs des *mixed race studies*, des études critiques de la race et des études de la blanchité. Tous ces champs restent émergents dans la langue française. Tout comme la race et le genre, le langage catégorise. Il est donc nécessaire de le transcender. « La langue oppressive fait plus que représenter la violence ; elle fait plus que représenter les limites de la connaissance ; elle est la violence et elle limite la connaissance » (Morrison, 1994 : 5). Cette recherche sur la biracialité apporte des données au champ de la sociologie raciale au Québec, plus précisément avec des réflexions sur les relations familiales au Québec. Une autre contribution est la création d'un espace de réflexion basé sur l'empathie, en soulevant une thématique reflétant des tabous intimes et qui fait une corrélation avec le climat racial au Québec. Une mise à nu sur la friction entre l'amour familial et le racisme anti-Noir.e.s

internalisé. Essentiellement, cela démontre que des femmes biraciales ont plutôt choisi de s'allier à des membres de multiples communautés Noires, plutôt que de créer une alliance entre personnes mixtes ou blanches. Ainsi les femmes biraciales-Noires démontrent qu'elles ne sont pas des victimes, mais plutôt des agentes sociales politiquement et socialement conscientes. Leurs positions sur la discrimination et la résistance correspondent aux fondements des approches anti-oppression telles que le féminisme Noir qui, après tout, est basé sur les expériences des opprimés. Cette recherche offre un regard situé en tant que personne biraciale qui interroge d'autres personnes biraciales. Dansant également avec une ethnographie et une méthodologie féministe, cela constitue une contribution supplémentaire. En addition, cette recherche permet de réfléchir aux enjeux de la blancheur et de colorisme intercommunautaire au Québec, avec des contributions d'histoire de survie de femmes biraciales-Noires. Enfin, les contributions de cette recherche résident également dans le fait qu'elle démontre que le racisme au Québec s'applique également par le biais de la mixité raciale, ce qui vient confronter le mythe du métissage et de la biracialité en tant que solution au racisme au Canada.

Écrire cette thèse, c'est ouvrir une porte que peut-être d'autres emprunteront, fournir une base réflexive face à cette problématique à laquelle d'autres gens pourront ajouter, déconstruire et ainsi amener le questionnement plus en profondeur sur les enjeux de construction de la subjectivité raciale. Cette recherche est le début d'un processus lent et inachevé et je sens que je donne vie à une thématique plus grande qui ne fera que se préciser sociologiquement. Un jour, on répondra sans ambiguïté aux questions qui sont posées dans de cette recherche. Je ne serai peut-être pas là pour voir la normalisation des *mixed race studies* au Québec et un changement de paradigme en recherche, mais j'aurai tenu le flambeau pendant l'espace de la rédaction de cette thèse. Ensuite, j'offre mon histoire et ces parties peu rayonnantes pour rendre tangibles des théories qui permettent d'élucider la complexité du processus de construction identitaire.

Toutefois, malgré les contributions qui en découlent, cette recherche exploratoire reste une lecture partielle qui mérite plus d'attention. Considérant que les discours sur la race au Québec et les processus de racialisation sont en constante évolution, que le nombre des personnes biraciales augmentera dans les futures décennies et que les expériences de

constructions de la subjectivité varient selon de multiples facteurs, les données collectées ici ne sont que le reflet d'un espace-temps précis. Cela constitue une limite de la recherche, car ces processus se renouvellent constamment.

En somme, selon les expériences des femmes biraciales de cette étude, les points les plus saillants concernant la race sont qu'elle façonne la compréhension des frontières entre les personnes biraciales et qu'elle est toujours influencée par les identités raciales et culturelles d'une manière difficile à démêler. Même si la construction des subjectivités biraciales ne suit pas un processus défini et linéaire, qu'il n'y a pas de consensus sur la « bonne manière » d'y arriver, il est clair qu'il est nécessaire de dépasser l'objectivation et le regard externe pour arriver à se définir dans ses propres termes. Qu'une personne génétiquement mixte se définisse comme Noire, métisse, blanche, mixte, mulâ***, biraciale Québécoise, bronzée ou autre, c'est la dimension symbolique et tout le processus matériel de la construction du soi qui importent plus que le produit final, c'est-à-dire le choix de l'appellation pour se définir. Sortir de l'objectivation raciale qui précède les personnes de couleur par sa lourde historicité et se construire en tant que sujet indépendant est une résistance concrète et a une portée révolutionnaire.

Cri du cœur

Enfin, je désire terminer ma conclusion avec un cri du cœur. Dans les quatre dernières années, j'ai perdu quatre ami.e.s qui m'étaient chers et qui étaient dans ma vie depuis plus d'une décennie. Vous me direz que c'est aussi ça la trentaine et que perdre des gens n'est qu'une purification soi-disant naturelle que la vie fait pour vous, balayant les gens qui ont choisi des chemins différents. Je comprends et j'acquiesce. Toutefois, ce n'est pas ce type de brisure que je désire aborder. Il s'agit de verbaliser les situations ou des gens qui vous quittent, car vous avez choisi de militer contre le racisme, que vous avez décidé d'en faire une priorité et votre mission de vie, et surtout parce qu'il s'agit de votre humanité et de votre survie. Pourquoi j'aborde ceci dans une thèse sur les enjeux de la biracialité ? Parce que je crois sincèrement que cette positionnalité précise, qui consiste à être un pont situé dans l'entre-deux, est une position très particulière dans la transmission et le partage d'information d'un groupe racial à l'autre. Mes attentes sociétales sont élevées et la pression est énorme. Certain.e.s auteur.trice.s mobilisé.e.s dans cette recherche ont théorisé

cette position de « pont », que les personnes biraciales ont, et plus j'avancais dans ma thèse, plus j'expérimentais les côtés sombres de cette position d'entre-deux. Je ne suis pas une sauveuse des problèmes raciaux et ma biracialité n'enraye pas le monde du racisme. Il est immonde de penser qu'une oppression autant systémique soit résolue par quelques individus, et ce, malgré leur augmentation dans le monde. Le racisme n'est pas un enjeu individuel.

C'est exactement ce que j'expérimente lorsque je dois parler de racisme anti-Noir.e.s avec un groupe de personnes blanches. Cette forte impression qu'il m'est impératif de prendre la parole pour toutes les personnes Noires et biraciales en tant que groupe homogène. Néanmoins, parce que je suis culturellement québécoise, incluant mon accent et mon éducation et que, par conséquent, je me fonds relativement bien dans un groupe de Québécois.es, je remarque que les gens s'attendent à ce que j'aborde le racisme de manière globale comme elleux, c'est-à-dire parfois de manière distante, désincarnée et non politisée. En général, selon mon expérience, iels détestent que je ne m'associe pas entièrement à leurs points de vue « [...] ils refusent de me voir comme une Noire et ils ne veulent pas m'entendre le dire » (Camper, 1994 : 206). Bien sûr, certaines personnes blanches font un travail de déconstruction et de décolonisation soutenu, mais je ne parle pas des exceptions. Ici je pointe du doigt la majorité, celle qui dirige, celle qui utilise leurs opportunités et leurs privilèges pour monter les échelons dans la société et ont cette forte croyance que le racisme n'est pas une barrière dans ce système méritocratique qui veut que quand « on travaille fort, on décroche ce qu'on mérite dans la vie ». Ce sont ces mêmes personnes qui scandent que « ce n'est pas croyable que le racisme existe encore en 2022 » ou bien que les Québécois.es sont ouvert.e.s d'esprit et qui, de toute façon, n'oseraient jamais prendre une posture « trop » politique, par crainte de perdre leurs positions et privilèges.

Hélas, non, je ne peux pas parler comme elleux, car je ne suis pas comme elleux. Je ne suis pas blanche, je n'ai pas les privilèges qu'iels possèdent en ce qui concerne le phénotype de peau et je n'ai pas leurs expériences de voir le racisme en tant que spectatrice. Donc, non, je n'aborde pas ces enjeux de la même façon que mon nom, Magalie Lefebvre, avec mon accent (je ne suis pas une minorité audible, mais dite visible), pourrait le laisser sous-

entendre. Alors non, je n'aborderai jamais les causes et conséquences du racisme à la manière des médias québécois, soit gentiment, doucement, sans matériel de fond et sans perspective située et surtout de manière « réfléchie » et « cohérente ». C'est ce que Karine Coen-Sanchez appelle le « racisme poli » du Canada (2020). Pour être entendue et surtout considérée dans mes propos, il me faut parler de racisme sans erreur, sans émotion et surtout sans attaque, il ne faudrait pas ébranler la fragilité blanche. De toute façon, je ne suis pas quelqu'un qui attaque vraiment. Je suis fâchée, condescendante, mais pleine de compassion et de compréhension. Je pèse les pour et les contres, j'arrive à me mettre dans les souliers des Noir.e.s et des blanc.he.s. Je suis fière d'être biraciale. Je possède des éléments de compréhension qui me permettent d'être indulgente et sensible aux sentiments d'une personne blanche (jusqu'à une certaine mesure) lorsqu'on lui parle de racisme, de déconstruction de soi et de privilège blanc et ultimement de travail d'allié. J'arrive à comprendre parce que ma famille québécoise s'est efforcée de m'élever comme une petite fille blanche et de me faire oublier cette autre partie de moi, et selon les propos de mes participantes, je sais maintenant que je ne suis pas la seule.

Toutes les personnes que j'ai perdues pour discussion hautement polarisée sur le racisme se prétendent des gens de « gauche », des allié.e.s, des militant.e.s. Tous.tes m'ont affirmé que je suis trop radicale, *woke*, trop absorbée par le sujet, que je devrais parfois « dé-puncher » de la lutte, que j'exagère, pour finalement terminer en disant qu'ils aimait mieux la Magalie d'autrefois et que je me vautre dans une solitude absolue si je continue ainsi. Quand j'entends ces mots, mon cerveau comprend qu'ils aimait mieux la Magalie qui savait viscéralement que quelque chose clochait à propos du racisme, mais qui n'avait pas les outils pour prendre la parole, qui avait peur de la solitude et qui, par conséquent, subissait le racisme en silence. La Magalie passive, victime, grise, objet, sans pouvoir. Malheureusement ce temps est révolu et cela m'a coûté de nombreuses amitiés et le chemin que j'ai choisi m'en fera certainement perdre d'autres... C'est ce que j'appelle perdre des ami.e.s à saveur biraciale.

Finalement, et si c'était vrai en fait que mes interventions étaient pleines d'émotions et que parfois je n'arrivais pas à faire passer notre message de la manière que j'aurais réellement voulue, et ce, parce que la rage au ventre de cette injustice raciale qui tue tous les jours

était trop paralysante ? Et si c'était une stratégie d'identification de soi, une des manières de se distancier de son côté blanc, cette partie de nous que nous « aimons moins » parce qu'elle nous a tant blessés, tant blessé les communautés Noires au travers de l'histoire, que de dire à nos proches blancs qui nous déçoivent par leur inaction et leur déni de leurs privilèges ? Et si, ultimement, les réactions face au racisme n'étaient qu'une projection du soi intérieur, brisé, depuis des générations et que notre corps, notre âme, notre cœur possède une mémoire traumatique du racisme (Leary et Robinson, 2017 ; Archer, 2021) et que le fait d'être biraciale est la conjoncture même de ces tensions ? L'incompréhension de nos proches entraîne une tristesse absolue, une remise en question, un isolement, parfois même une dépression, ce qui, dans mon cas, a été une des raisons des délais de cette thèse. Néanmoins, je ne peux demander à personne de se regarder intérieurement, de déconstruire ses biais personnels envers le racisme et ses privilèges, de faire un travail d'allié, si cela ne vient pas d'une volonté réelle. Je ne peux que m'accrocher au fait que je suis probablement venue sur la terre pour exécuter cette tâche.

- *Au fur et à mesure que vous évoluez, vous mettrez beaucoup de gens mal à l'aise... Évoluez quand même.*

Bibliographie choisie

- Aathavan, K. (5 juin 2021). *Metrics to Meaning : Capturing the Diversity of Couples in Canada*. L'institut de la famille Vanier.
- Abaied, J. L. et Perry, S. P. (2021). Socialization of racial ideology by White parents. *Cultural Diversity & Ethnic Minority Psychology*, 27(3), 431-440.
- Abu-Lughod, J. L. (1988). Palestinians: Exiles at Home and Abroad. *Current Sociology*, 36(2), 61-69.
- Ahmed, S. (1999). She'll Wake Up One of These Days and Find She's Turned into a Nigger' : Passing through Hybridity. *Theory, Culture & Society*, 16(2), 87-106.
- Akan, G. E. et Grilo, C. (1995). Sociocultural influences on eating attitudes and behaviors, body image, and psychological functioning : a comparison of African-American, Asian-American, and Caucasian college women. *The International Journal of Eating Disorders*, 18(2), 181-187.
- Alba et Foner, N. (2015). Mixed Unions and Immigrant-Group Integration in North America and Western Europe. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 662(1), 38-56.
- Albuja, Sanchez, D. T. et Gaither, S. E. (2019). Identity Denied : Comparing American or White Identity Denial and Psychological Health Outcomes Among Bicultural and Biracial People. *Personality & Social Psychology Bulletin*, 45(3), 416-430.
- Antipode Foundation (2020, 1^{er} juin). Geographies of Racial Capitalism with Ruth Wilson Gilmore [Vidéo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=2CS627aKrJI>.
- Anzaldúa, G. (2007). *Borderlands : the new mestiza = La frontera* (3rd ed.). Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G. (2011). La conscience de la Mestiza. Vers une nouvelle conscience, *Les cahiers du CEDREF*, <http://journals.openedition.org/cedref/679>.
- Archer, D. (2021). *Anti-Racist Psychotherapy. Confronting systemic racism and healing racial trauma*. Each One Teach One Publication.
- Bachelot, Nguyen (2017). Décoloniser son théâtre à tâtons. *Tumultes*, 48(1), 127-140.
- Bailey, M. (2018). On misogyny : citation, erasure, and plagiarism. *Feminist Media Studies: Online Misogyny*, 18(4), 762-768.
- Banton, M. (1977) *The Idea of Race*. Tavistock Publications.
- Banton, M. (1997). *Ethnic and racial consciousness* (2nd ed.). Longman.
- Barot, R. et Bird, J. (2001). Racialization: the genealogy and critique of a concept. *Ethnic and Racial Studies*, 24(4), 601-618.
- Benhadjoudja, L. (2015). *Le féminisme musulman au Québec : quel enjeu pour la laïcité ?* Laïcité, laïcités. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Benhadjoudja, L. (2018). Les femmes musulmanes peuvent-elles parler ? *Anthropologie et Sociétés*, 42(1), 113-133.
- Berthelot-Raffard, A. (2019). La périphérie est aussi le centre. *Genre, Sexualité et Société*.

- Berry, B. et Durke, D. (2011) *Dark Girls* [film] CNN. <https://www.cnn.com/2013/09/11/living/identity-film-bill-duke-dark-girls/index.html>.
- Bailey, M. (2018). On misogyny : citation, erasure, and plagiarism. *Feminist Media Studies: Online Misogyny*, 18(4), 762-768.
- Bertaux, D. (2000). Du récit de vie dans l'approche de l'autre. *L'Autre*, 1(2), 239-257.
- Bracey, J. R., Bámaca, M. Y. et Umaña-Taylor, A. J. (2004). Examining ethnic identity and self-esteem among biracial and monoracial adolescents. *Journal of Youth and Adolescence*, 33, 123-132.
- Bureau of Labor Statistics (BLS) (2014). Labour Force Features by Race and Ethnicity, 2014. (consulté le 25 décembre 2016) à : www.bls.gov.proxy.bib.uottawa.ca/pub/reports/race-and-ethnicity/archive/work-force-characteristics-by-race-and-ethnicity-2014.pdf.
- Butler, J. (2008). *Gender trouble* (2nd ed.), Routledge.
- Blay, Y. A. (2011). Skin bleaching and global white supremacy : By way of introduction. *The Journal of Pan African Studies*, 4(4), 4-46.
- Blay, Y. A. (2013). One drop : Shifting the lens on race. Beacon Press. Bodenhorn, H. (2006). Colorism, complexion homogamy, and household wealth: Some historical evidence. *The American Economic Review*, 96(2), 256-260.
- Bradth, S. (2010, 9 décembre). One-drop rule' persists, *Harvard Gazette*. <https://news.harvard.edu/gazette/story/2010/12/one-drop-rule-persists/>
- Brown, Williams, B. M. et Williams, Q. S. (2021). Melanin messages : Black college women's experiences and reflections on navigating colorism. *Journal of Diversity in Higher Education*.
- Browne, S. (2015). *Dark matters : on the surveillance of blackness*. Duke University Press.
- Bureau, S. (journaliste). (2020, 12 juin). *Les gens sont-ils plus racistes au Québec qu'ailleurs ?* [audio]. Bien entendu. Radio-Canada. <https://ici.radio-canada.ca/ohdio/premiere/emissions/bien-entendu/segments/chronique/183576/manifestation-etats-unis-racisme-systemique>
- Burrick, D. (2010). Une épistémologie du récit de vie. *Recherches qualitatives – Hors-Série –* (8), 7-36. Recherche qualitative et temporalités. www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html.
- Bonniol, J.-L. (2001), *Paradoxes du métissage*. Éditions du CTHS, Congrès national des sociétés historiques et scientifiques 123^e, Antilles-Guyanes, 1998.
- Brooks, A. (2020). *Under cover of lightness : How mixed-race Americans navigated the racial codes of Antebellum America*. Masters Theses, 2020-current. 48. <https://commons.lib.jmu.edu/masters202029/48>
- Camper, C. (1994). *Miscegenation blues : voices of mixed race women*. Sister Vision.
- Campion, K. (2019). « You think you're Black ? » Exploring Black mixed-race experiences of Black rejection. *Ethnic and Racial Studies*, 42(16), 196-213.
- Campion, K. (2022). *Making mixed race : a study of time, place and identity*. Routledge.
- Cancelmo, C. et Mueller, J. C. (2019). *Whiteness*. In *Sociology*. Oxford University Press.

- Carby, H. (1992). « *The Multicultural Wars* ». *Black Popular Culture*. Dans Gina Dent (dir.). *Bay P*, 187-199.
- Christian, B. (1988). The Race for Theory. *Feminist Studies*, 14(printemps), 67-79.
- Christian, B. (2002). The race for theory. *Revista estudos feministas*, 10(1), 85-98. <http://search.proquest.com/docview/39087051/>.
- Coen-Sanchez, K. (2020, 10 novembre). I can't breathe : feeling suffocated by the polite racism in Canada's graduate schools. *University affairs*. <https://www.universityaffairs.ca/opinion/in-my-opinion/i-cant-breathe-feeling-suffocated-by-the-polite-racism-in-canadas-graduate-schools/?fbclid=IwAR0bSDhGgP1ZJPUxPXW2BPv7e-isYfunBQ5e1wuvaY0O20eLy8jWoXSqe-w>
- Collins, P. (2002). Like one of the family : Race, ethnicity, and the paradox of US national identity. *Ethnic And Racial Studies*, 24(1), 3-28.
- Collins, P. (2009). *Black feminist thought : knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge.
- Collins, P. (2016). *La pensée féministe noire : savoir, conscience et politique de l'empowerment*. Les Éditions du Remue-ménage.
- Cooke, M. (2022). *Pa t'mentir*, Montréal, Canada, Trio orange, 2 février, vidéo.
- Curran, A.(2012). Buffon et l'histoire naturelle des Africains. *Dix-huitième siècle*, 44(1), 183-199.
- Davis, A. (1971). Reflections on the Black Woman's role in the community of slaves. *The Black Scholar*, 3(4), 2-15.
- Davis, A. Y. (1977). Femmes et capitalisme : Dialectique de l'oppression et de la libération. Dans J. James (dir.). *Le lecteur d'Angela Y. Davis* (p. 161-192), Blackwell,
- Davis, A. Y. (1983) *Femmes, race et classe*. Millésime.
- Davis, A. (2017). *Blues et féminisme noir – Gertrude « Ma » Rainey, Bessy Smith et Billie Holliday*. Éditions Libertalia.
- Davis, F. James (1991). *Who Is Black ? One Nation's Definition*. Pennsylvania State University Press.
- Del Guadalupe Davidson, M. (2017). The Constructed Agent : Postmodernism, White Feminism, and Black Male Agency. In *Black Women, Agency, and the New Black Feminism* (1st ed., vol. 1, p. 12-44).
- Deliovsky, K. et Kitossa, T. (2017). Beyond Celebration : A Critical Sociological Inquiry of Interracial Union Research in Canada. *International Journal of Canadian Studies*, 56, 115-140.
- Democracy Now ! (2020, 14 juin). *Angela Davis : We can't eradicate racism without eradicating racial capitalism* [Vidéo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=qhh3CMkngkY>
- Diangelo, R. et Allen, D. (2006). « My Feelings Are Not About You » : Personal Experience as a Move of Whiten. *InterActions: UCLA Journal of Education and Information Studies*, 2(2).

<https://resolver.1science.com/proquest/?id=fd6aed564d0e3dfb71225d80fb7635b9b6b9f4f4>

- DiAngelo, R. (2020). *White fragility : why it's so hard for white people to talk about racism*. Beacon Press.
- Dicale, B. (2011), *Maudit métis*. JC Lattès.
- Dorais, G. (2020). Racisme anti-noir et suprématie blanche au Québec : déceler le mythe de la démocratie raciale dans l'écriture de l'histoire nationale. *Bulletin d'histoire politique*, 29(1), 136–161.
- Eddo-Lodge, R. (2018). *Why I'm no longer talking to white people about race*. Bloomsbury Publishing Plc.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.
- Fanon, F. (1968). *Les damnés de la terre*. F. Maspero.
- Fau, G. (1972). *L'Abolition de l'esclavage*, gravures originales de Louis Lamarque dans le texte, Éditions du Burin, coll. « L'Humanité en marche ».
- Fuchs, C. (2018). Capitalism, Patriarchy, Slavery, and Racism in the Age of Digital Capitalism and Digital Labour. *Critical Sociology*, 44(4-5), 677-702.
- Gaither, Sarah E. (2015) «Mixed» Results : Multiracial Research and Identity Explorations. *Current Directions in Psychological Science : a Journal of the American Psychological Society*, 24(2), 114-119.
- Garcia, J. L. A. (2003). Three Scalarities : Racialization, Racism, and Race in Blum. *Theory and Research in Education*, 1(3), 283-302.
- Garneau, S. et Giraudo-Baujeu, G. (2018). Présentation : pour une sociologie du racisme. *Sociologie et sociétés*, 50(2), 5-25.
- Garner, S. et Selod, S. (2015). The Racialization of Muslims : Empirical Studies of Islamophobia. *Critical Sociology*, 41(1), 9-19.
- Gaudet, S. et Robert, D. (2018). *L'aventure de la recherche qualitative : du questionnement à la rédaction scientifique*. Presses de l'Université d'Ottawa.
- Gay, D. (2004). *Les Noirs du Québec, 1629-1900*. Septentrion.
- Gillem, A. et Thompson, C. (2004). *Biracial women in therapy : between the rock of gender and the hard place of race*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Gonzalez-Sobrinho et Goss, D. R. (2019). Exploring the mechanisms of racialization beyond the black-white binary. *Ethnic and Racial Studies*, 42(4), 505-510.
- Gordon, T. A. (2015). *The fancy trade and the commodification of rape in the sexual economy of 19th century U.S. slavery*. ProQuest Dissertations Publishing.
- Hall, R. (2021). *Passing* [film]. <https://www.imdb.com/title/tt8893974/>.
- Hall, R. E. (dir.) (2013). *The Melanin Millennium : Skin Color as 21st Century International Discourse*. Springer.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. Dans Jonathan Rutherford (dir.), *Identity, Community, Culture and Difference* (p. 222-237). Lawrence and Wishart.

- Hall, S. (1991). Old and new identities ; old and new ethnicities. Dans A. D. King (dir.), *Culture, globalization and the world system : Contemporary conditions for the representation of identity* (p. 41-68). McMillan.
- Hall, S. (1994). Cultural Identity and Diaspora. Dans P. Williams et L. Chrisman (dir.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. Columbia University Press.
- Haritaworn, J. (2009). « Caucasian and Thai make a good mix » : Gender, ambivalence and the « mixed-race » body. *European Journal of Cultural Studies*, 12(1), 59-78.
- Haritaworn, J. (2012) *The Biopolitics of Mixing : Thai Multiracialities and Haunted Ascendancies*. Ashgate.
- Harris. (1993). Whiteness as Property. *Harvard Law Review*, 106(8), 1707-1791.
- Harris, A et Leonardo, Z. (2018). Intersectionality, Race-Gender Subordination, and Education. *Review of Research in Education*, 42(1), 1-27.
- Hartman (2016). The Belly of the World : A Note on Black Women's Labors. *Souls (Boulder, Colo.)*, 18(1), 166-173.
- Herzog, D. et Schields, C. (2021). *The Routledge Companion to Sexuality and Colonialism*. Routledge.
- Hill, L. (2001). *Black berry, sweet juice : on being black and white in Canada* (1st ed.). HarperCollins.
- Hitlin, S., Scott Brown, J. et Elder, G. H. (2006). Racial Self Categorization in Adolescence : Multiracial Development and Social Pathways. *Child Development*, 77, 1298-1308.
- Hochman (2019). Racialization : a defense of the concept. *Ethnic and Racial Studies*, 42(8), 1245-1262.
- hooks, b. (1991). Theory as liberatory practice. *Yale Journal of Law and Feminism*, 4(1), 1-12.
- hooks, b. et Potot, O. (2015). *Ne suis-je pas une femme ? : femmes noires et féminisme*. Éditions Cambourakis.
- Hotchkins. B. K. (2016). African American males navigate racial microaggressions. *Teachers College Record* (1970), 118(6), 1-36.
- Houston, Serin D. (2009). Scales of Whiteness and Racial Mixing : Challenging and Confirming Racial Categories. *The Geographical Bulletin (Ypsilanti, Mich.)*, 50(2), 93-110.
- Hunter, M. (2013). The Consequences of Colorism. Dans R. E. Hall (dir.), *The Melanin Millennium : Skin Color as 21st Century International Discourse* (p. 247-256). Springer.
- Ifekwunigwe, J.O. (2004). « Mixed race » studies : a reader. Routledge.
- Jackson-Lowman, H. (2013). An analysis of the impact of Eurocentric concepts of beauty on the lives of Afrikan American women. Dans H. Jackson-Lowman (dir.), *African American women: Living at the cross-roads of race, gender, class, and culture* (p. 155-172). Cognella Academic Publishing.

- Jolly, J. A. (2 juillet 2020). Sister, They Are Killing Us : A Black Feminist Response to State and Sexual Violence. *MsMagazine*. <https://msmagazine.com/2020/07/02/black-women-sister-they-are-killing-us-a-black-feminist-response-to-state-and-sexual-violence/>.
- Joseph-Salisbury (2018). *Black mixed-race men : transatlanticity, hybridity and « post-racial » resilience*. Emerald Publishing.
- Jung, Delphine, D. J. (2021, 5 octobre). *Malgré le rapport de la coroner, Legault ne croit toujours pas au racisme systémique*. Radio-Canada, Espaces autochtones. <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1829374/legault-systemique-racisme-mort-joyce-echaquan-coroner-reactions>
- Karimi, F. (2021, 11 juin). *When your own family is racist towards you*. CNN. <https://www.cnn.com/2021/03/13/us/multiracial-discrimination-families-trnd/index.html>.
- Keleta-Mae. (2018). Canadian Theatre Made for Black Women. *Theatre Research in Canada*, 39(2), 227-241.
- Khanna, N. (2004). The Role of Reflected Appraisals in Racial Identity : The Case of Multiracial Asians. *Social Psychology Quarterly*, 67(2), 115-131.
- Khanna, N. (2010). « If you're half Black, you're just Black » : Reflected Appraisals and the Persistence of the One-Drop Rule. *Sociological Quarterly*, 51(1), 96-121.
- Khanna, N. et Johnson, C. (2010). Passing as Black : Racial Identity Work among Biracial Americans. *Social Psychology Quarterly*, 73(4), 380-397.
- Khanna, N. (2011). *Biracial in America forming and performing racial identity*. Lexington Books.
- Kukutai, T., Prickett, K., Carr, P. A. et Rata, A. (2020). Family Structure and Change in Early Childhood and the Wellbeing of Tamariki Māori : Official Newsletter of the New Zealand Demographic Society. *New Zealand Population Review*, 46, 70-99.
- Kwan-Lafond, D. et Winterstein, S. (2019). The Canadian Census and mixed race : tracking mixed race through ancestry, visible minority status, and Métis population groups in Canada. Dans P. Aspinall et Z. Rocha (dir.). *The Palgrave International Handbook of Mixed Racial and Ethnic Classification*. Springer International Publishing.
- Lafond, D. (2009). *Multiracial men in Toronto : Identities, masculinities and multiculturalism*. ProQuest Dissertations Publishing.
- Laplantine et Nouss, A. (1997). *Le Métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. Flammarion.
- Lazarre, J. (1996). *Beyond the Whiteness of Whiteness : Memoir of a White Mother of Black Sons*. Duke University Press.
- Leary, J. D. et Robinson, R. (2017). *Post traumatic slave syndrome : America's legacy of enduring injury and healing* (Newly revised and updated edition). Joy DeGruy Publications Inc.
- Long, K. (2016, 18 mai). New « Bench By The Road » Marks Underground Railroad History In Cleveland's University Circle. *Anisfield-Wolf Book Awards*.

- <https://www.anisfield-wolf.org/2016/05/new-bench-by-the-road-marks-underground-railroad-history-in-clevelands-university-circle/omi>.
- Lorde, A. (1978). Scratching the Surface : Some Notes on Barriers to Women and Loving, *The Black Scholar*, 9(7), 31-35.
- Lorde, A. (1984a [1979]). Les outils du maître ne démantèleront jamais la maison du maître (Commentaires du panel « Le personnel et le politique », Second Sex Conference, New York, 29 septembre 1979). Dans *Sister outsider* (p. 110-113). Sœur Visions Press.
- Lorde, A. (1984). *Sister outsider : essays and speeches*. Crossing.
- Lorde. (1987). The Uses of Anger : Women Responding to Racism. *Women and Language*, 11(1), 4-4.
- Lu, H. (2012). Le tabou perpétuel : les femmes et le miscégenation aux États-Unis. *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 95-96(3), 477-498.
- Lue, A. (2020, 2 février). I thought a loving home would be enough for my biracial child. *Todays Parents*. <https://www.todaysparent.com/family/parenting/biracial-child/>.
- Luke, C. 1994. White Women in Interracial Families : Reflections on Hy-bridization, Feminine Identities, and Racialized Othering. *Feminist Issues*, 14(2), 49-72.
- Mackey, F. (2013). *L'esclavage et les Noirs à Montréal, 1760-1840*. Hurtubise.
- McWatt, T. (2021). *Anatomie de ma honte*. Mémoire d'encrier.
- Maddox, K. B. et Gray, S. A. (2002). Représentations cognitives des Noirs américains : réexplorer le rôle du teint de la peau. *Bulletin de personnalité et de psychologie sociale*, 28(2), 250-259.
- Magnan-St-Onge, C. (2019, 22 juillet). Combien d'enfants Québécois sont en garde partagées ? Bonne question ! *Observatoire des réalités familiales du Québec*. www.orfq.inrs.ca/combien-denfants-quebecois-sont-en-garde-partagee-bonne-question/.
- Mahtani, M. (2014). *Mixed race amnesia : resisting the romanticization of multiraciality*. UBC Press.
- Makalani, M. (2001). A Biracial Identity or a New Race ? The Historical Limitations and Political Implications of a Biracial Identity. *Souls – A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society*, 3(4), 73-102.
- Marn, Travis M. (2018). *Performing the Black-White Biracial Identity : The Material, Discursive, and Psychological Components of Subject Formation*. ProQuest Dissertations Publishing.
- Massé, R. (2008). *Détresse créole : ethnoépidémiologie de la détresse psychique à la Martinique*. Les Presses de l'Université Laval.
- Maynard, R. et Ego, C. (2018). *NoirEs sous surveillance : esclavage, répression et violence d'État au Canada*. Mémoire d'encrier.
- McKittrick, K. (2006). *Demonic grounds : Black women and the cartographies of struggle*. University of Minnesota Press.
- McMahon, E. (1997). *Noel Ignatiev. How the Irish Became White*. Routledge.

- McNeil, D. (2010). *Sex and race in the Black Atlantic : mulatto devils and multiracial messiahs*. Routledge.
- Melamed, J. (2015). Racial Capitalism. *Critical Ethnic Studies*, 1(1), 76-85.
- Memmi, A. (1994), *Le racisme*. Gallimard.
- Mendes, J.-A. (2011), *Exploring Blackness from Muslim, Female, Canadian Realities : Founding Shelterhood, (Re)claiming Identity and Negotiating Belongingness Within/Against a Hostile Nation*. McMaster University.
- Mignolo, W. (2013). Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. *Mouvements*, 73(1), 181-190.
- Milan, A. et Hamm, B. (2004). Les unions interculturelles. *Tendances sociales canadiennes*, 73, 2-7.
- Miles, R. et Brown, M. (2003). *Racism*. (2^e éd.). Routledge.
- Miles, R. (1989) *Racism*. Routledge.
- Mock. (2014). *Redefining realness : my path to womanhood, identity, love & so much more*. Atria Books.
- Morrison. J. W. (1995). Developing identity formation and self-concept in preschool-aged biracial children. *Early Child Development and Care*, 111(1), 141-152.
- Morrison. T. (1994). Nobel Lecture 1993. *World Literature Today*, 68(1), 4-8.
- Morrison. T. (2004). *Beloved*. Vintage.
- Mugabo, D. (2019). *La liberté ne pointait pas vers le Nord : les femmes noires esclaves en Nouvelle-France, leurs stratégies de résistance, et les implications pour la lutte féministe noire au Québec*. Ottawa: [Université d'Ottawa], 2017. Film. Mugabo. (2019). Black in the city : on the ruse of ethnicity and language in an antiblack landscape. *Identities (Yverdon, Switzerland)*, 26(6), 631-648.
- Mullings, B. (1999). Insider or outsider, both or neither : some dilemmas of interviewing in a cross-cultural setting. *Geoforum*, 30(4), 337-350.
- Murji, K et Solomos, J. (2005). Introduction: Racialization in Theory and Practice. Dans K. Murji et J. Solomos (dir.), *Racialization : Studies in Theory and Practice (p. 1-12)*. Oxford University Press.
- Mutukwa, T. (2016). « Dreadlocks as a Symbol of Resistance : Performance and Reflexivity » *Feminist Africa : La politique de la mode et de la beauté en Afrique* (Numéro 21), 116 p.
- Nakayama, T. K. et Krizek, R. L. (1995). Whiteness : A strategic rhetoric. *Quarterly Journal of Speech*, 81, 291-309.
- Nelson, A. C. (2004). *Racism, Eh ? A critical interdisciplinary anthology of race and racism in Canada*. Captus Press.
- Nelson. C. (2017, 23 février). Modern Racism In Canada Has Deep Colonial Roots. *HuffPost Canada*. https://www.huffpost.com/archive/ca/entry/modern-racism-canada_b_14821958.

- N'Diaye, P. (2006). 2. Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme. Dans É. Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale : Représenter la société française* (p. 37-54). La Découverte.
- Ndiaye, P. (2008). *La condition noire. Essai sur une minorité française*. Gallimard.
- Nicolas. (2020). Maîtres chez l'Autre. *Liberté*, 326, 42-46.
- Nurse, A., Caldwell, L., Leung, C., Leroux, D., Walcott, R. et Nurse, A. (2014). [Review of Critical inquiries : a reader in studies of Canada]. *Labour* [Canada], 74, 362-364. <http://search.proquest.com/docview/1636460512/>.
- Paillé et Mucchielli, A. (2021). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (5^e éd.). Armand Colin.
- Paragg, J. (2015). « Canadian-First » : Mixed Race Self-Identification and Canadian Belonging. *Canadian Ethnic Studies*, 47(2), 21-44.
- Paragg, J. (2017). What are you ? : Mixed race responses to the racial gaze. *Ethnicities*, 17(3), 277-298.
- Pardo, H. (2022). *Afro-Canada*, Montréal, Canada, Yzanakio, Black Wealth Media, 13 août, vidéo.
- Perriard, A., Christe, C., Greset, C. et Lois, M. (2020). Les affects comme outils méthodologiques dans la production d'un savoir collectif. *Recherches qualitatives*, 39(2), 237-259.
- Pew Research Center (2012). *The Rise of Interracial marriages. Rates, Characteristics Vary by Race and Gender*. <https://www.pewresearch.org/social-trends/2012/02/16/chapter-1-overview/>.
- Pew Research Center (2015). *Race and Social Connections—Friends, Family and Neighborhoods*. <https://www.pewresearch.org/social-trends/2015/06/11/chapter-5-race-and-social-connections-friends-family-and-neighborhoods/>
- Pilgrim, H. (2021). « I wish I didn't look so White »: examining contested racial identities in second-generation Black-White Multiracials. *Ethnic and Racial Studies*, 44(14), 2551-2573.
- Okpokiri, C. (2020, 22 juin). How racism complicates Black parenting. *The conversation*. <https://theconversation.com/how-racism-complicates-black-parenting-140782>.
- Ollivier, M. et Tremblay, M. (2000). Féminisme et épistémologie. *Questionnements féministes et méthodologies de la recherche*. L'Harmattan.
- Omi, M. et Winant, H. (1986). *Racial formation in the United States*. Routledge.
- Ritchie, A. (2017). *Invisible no more : police violence against black women and women of color*. Beacon Press.
- Omi, M. et Winant, H. (1994) *Formation raciale aux États-Unis : des années 1960 aux années 1990*. Routledge.
- Omi, M. et Winant, H. (2015). *Racial formation in the United States* (Third edition.). Routledge/Taylor & Francis Group.
- Osanami Törngren. (2019). Color that matters : a comparative approach to mixed race identity and Nordic exceptionalism. *Nordic Journal of Migration Research*, 9(3).

- O'Toole, D. (2017). Y a-t-il des communautés métisses au Québec ? Une perspective juridique. *Nouveaux Cahiers du socialisme*, (18), 29-36.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad, *Peru Indíg.*, 13, 11-20.
- Reece, Rai (2007). Canadian Black Feminist Thought and Scholar-Activist Praxis. Dans N. Massaquoi et N. Nathani Wane (dir.), *Theorizing Empowerment : Canadian Perspectives on Black Feminist Thought* (p. 266-284). INANNA Publications and Education Inc.
- Reece, R. (2019). Coloring Racial Fluidity : How Skin Tone Shapes Multiracial Adolescents' Racial Identity Changes. *Race and Social Problems*, 11(4), 290-298.
- Robinson, T. L. (1983). *Black Marxism : the making of the black radical tradition*. Zed.
- Robinson, T. L. (2001) White Mothers of Non-White Children. *Journal of Humanistic Counseling, Education and Development*, 40(2), 171-184.
- Rocha, Z. L. et Aspinall, P. J. (2020). *The Palgrave International Handbook of Mixed Racial and Ethnic Classification*. Springer International Publishing.
- Rockquemore, Kerry A. (1999). Between Black and White: Exploring the « Biracial » Experience. *Race and Society*, 1(2), 197-212.
- Rockquemore, K. (2002). Negotiating the Color Line : The Gendered Process of Racial Identity Construction among Black/White Biracial Women. *Gender & Society*, 16(4), 485-503.
- Rockquemore, K. et Brunsma, D. (2008). *Beyond Black : biracial identity in America* (2nd ed.). Rowman & Littlefield Publishers.
- Root, M. P. P. (2001). *Love's Revolution: Interracial Marriage*. Temple University Press.
- Rousseau. (2002). *Self, symbols, and society : classic readings in social psychology*. Rowman & Littlefield.
- Russel, B. H. (2006). *Research Methods in Anthropology : Qualitative and Quantitative Methods* (4th ed), AltaMira Press.
- Rutland. (2018). *Displacing blackness : planning, power, and race in twentieth-century Halifax*. University of Toronto Press.
- Sanséau, P.-Y. (2005). Les récits de vie comme stratégie d'accès au réel en sciences de gestion : pertinence, positionnement et perspectives d'analyse. *Recherches qualitatives*, 25(2), 2005, 33-57. [www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero25\(2\)/ysanseau.pdf](http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero25(2)/ysanseau.pdf).
- Scènes de la vie des esclaves, (Journal Politique, Littéraire, Agricole, Commercial et D'Annonces). *La Minerve*, XXVII(23). 31 octobre 1854. <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/4130262?docsearchtext=mulatre>.
- Scott, C. (2016). How French Canadians became White Folks, or doing things with race in Quebec. *Ethnic and Racial Studies*, 39(7), 1280-1297.
- Scott, C. (2018). I don't see race' and other white lies. *The conversation*. <https://theconversation.com/i-dont-see-race-and-other-white-lies-99979>.

- Scott, C. (2021). La blancheur sous la loupe des écrivains autochtones. *Voix plurielles*, 18(2), 35-51.
- Shilo, Molly (2017) « I Matter » : Analyzing Self-Care, Racial Performativity, and Podcasting*, Proceedings of the New York State Communication Association: Vol. 2016, Article 3. <https://docs.rwu.edu/nyscaproceedings/vol2016/iss1/3>.
- Sika, V. (2014). *Fashion for Feminists : How Fashion and Dress Shape Women's Identities*. www.osisa.org/buwa/regional/fashion-feministshow-fashion-and-dress-shape-women-identities/http.
- Simpson. (2014). *Mohawk interruptus : political life across the borders of settler states*. Durham.
- Sims, J. (2016). Reevaluation of the Influence of Appearance and Reflected Appraisals for Mixed-Race Identity : The Role of Consistent Inconsistent Racial Perception. *Sociology of Race and Ethnicity*, 2(4), 569-583.
- Sims, J. et Joseph-Salisbury, R. (2018). « We Were All Just the Black Kids » : Black Mixed-Race Men and the Importance of Adolescent Peer Groups for Identity Development. *Social Currents*, 6(1), 51-66.
- Small, S. et Thornhill, E. (2008). HARAMBEC ! Quebec Black Women Pulling Together. *Journal of Black Studies*, 38(3), 427-442.
- Song, M. (2012). Making sense of « mixture » : states and the classification of « mixed » people. *Ethnic and Racial Studies*, 35(4), 565-573.
- Song, M. et Aspinall P. (2012). Is racial mismatch a problem for young « mixed race » people in Britain ? The findings of qualitative research. *Ethnicities*, 12(6), 730-753.
- Statistique Canada. (2009). *Un portrait des couples en union mixtes*, produit no 12-591-X au catalogue de Statistique Canada, version mise à jour en mai 2010, Ottawa, Ontario, <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/11-008-x/2010001/article/11143-fra.htm#a13>.
- Statistiques Canada. (2011). *Couples selon le groupe de minorités visibles*, Canada, 2011 <https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/2011003/tbl/tbl1-eng.cfm>.
- Statistics Canada (2011). « *Mixed Unions in Canada.* » *National Household Survey in Brief*. Statistics Canada Cat. No. 99-010-X2011003. http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011003_3-eng.cfm.
- Statistics Canada. (2017a). *Ethnic Origin Reference Guide ; Census Population 2016*. Catalogue No. 98-500-X2016008.
- Tate, S. (2013). The performativity of Black beauty shame in Jamaica and its diaspora : Problematizing and transforming beauty iconicities. *Feminist Theory*, 14(2), 219-235.
- Tate, S. (2014). Performativity and « raced » bodies. Dans K. Murji et J. Solomos (dir.), *Theories of Race and Ethnicity : Contemporary Debates and Perspectives* (p. 180-197). Cambridge University Press.
- Tatum, B. (2007). *Can we talk about race ? : and other conversations in an era of school resegregation*. Beacon Press.
- Taylor, S. R. (2018). *The body is not an apology : the power of radical self-love* (First Edition.). Berrett-Koehler Publishers.

- Taylor, L. (2008). *Re-imagining mixed race : explorations of multiracial discourse in Canada*. Thesis (Ph. D.). York University.
- Trudel, M. (1990). *Dictionnaire des esclaves et de leurs propriétaires au Canada français*. Hurtubise HMH.
- Trudel, M., Allaire, M. (2004). *Deux siècles d'esclavage au Québec*. Hurtubise HMH.
- Twine, F. (2000). Bearing Blackness in Britain : The Meaning of Racial Difference for White Birth Mothers of African-Descent Children. *Social Identities*, 5(2), 185-210.
- Twine, F. (2004). A white side of black Britain : The concept of racial literacy. *Ethnic and Racial Studies*, 27(6), 878-907.
- Twine, F. (2010). *A white side of black Britain interracial intimacy and racial literacy*. Duke University Press.
- Ulysse, B. (2018). *Racialized consciousness : mapping the genealogy of racial identity and manifestations in socio-political discourses*. Peter Lang Publishing, Inc.
- University of Waterloo – Faculty of Arts (2012, 22 mai). Naila Keleta-Mae – *Performing race and gender*. [Vidéo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=FsLxVASd2cc>.
- Verbian, C. (2006). White Birth Mothers of Black/White Biracial Children : Addressing Racialized Discourses in Feminist and Multicultural Literature. *Journal of the Motherhood Initiative for Research and Community Involvement*, 8(1).
- Vergès, F. (2019). *Un féminisme décolonial*. La Fabrique Éditions.
- Vergès, F (2017). *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Albin Michel.
- Walcott, R, Bröck-Sallah, S. et Junker, C. (2014). *Postcoloniality – decoloniality – black critique : joints and fissures*. Campus Verlag.
- Walker, A. (1983). If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like ? Dans *Search of Our Mothers Garden*. Harcourt.
- Wane, N. N. et Massaquoi, N. (2007). *Theorizing empowerment : Canadian perspectives on Black feminist thought*. Inanna Publications and Education.
- Waring, C. (2018). Black and biracial Americans wouldn't need to code-switch if we lived in a post-racial society. *The Conversation*. <https://theconversation.com/black-and-biracial-americans-wouldnt-need-to-code-switch-if-we-lived-in-a-post-racial-society-101013>.
- Weaver, J. et Block, A. M. (2020). Identity development in biracial children : Contextual factors from social work, *Keystone Journal of Undergraduate Research*, 7, 13-22.
- Webster. (2019). *À l'ombre des feuilles : manuel d'écriture hip-hop*. Québec Amérique.
- Williams, D. W. (1998). *Les noirs à Montréal, 1628-1986 : essai de démographie urbaine*. VLB.
- Winddance Twine, F. et C. Gallagher (2008), Introduction. The Future of Whiteness : a Map of the « Third Wave », *Ethnic and Racial Studies*, 31(1), 4-24.

- Wilton, L., Sanchez, D. et Garcia, J. (2013). La stigmatisation du privilège : identité raciale et conscience de la stigmatisation chez les individus biraciaux. *Race et problèmes sociaux*, 5(1), 41.
- Yancey, G. (2007). Experiencing Racism : Differences in the Experiences of Whites Married to Blacks and Non-Black Racial Minorities. *Journal of Comparative Family Studies*, 38(2), 197-213.
- Young. (2020). What doesn't kill you makes you blacker : a memoir in essays (First ECCO paperback edition.). Ecco, an imprint of HarperCollins Publishers.
- Zaazaa, Nadeau, C., Adjokê, S. et Voltaire, F. (2019). *11 brefs essais contre le racisme pour une lutte systémique*. Éditions Somme toute.
- Zackodnik, Teresa C. (2010). *The Mulatta and the Politics of Race*. University Press of Mississippi.
- Zehn. T. et Davis. A. (2020, 12 février). The pain of loving the skin you're in : Skin lightening and colorism in Minnesota. *MPR News*. <https://www.mprnews.org/episode/2020/02/12/davis-the-pain-of-loving-the-skin-youre-in-skin-lightening-and-colorism-in-minnesota>.
- Zellers. R. (2018). *Blackness, Exclusion, and the Law in the History of Canada's Public Schools, Ontario and Québec, 1850–Present*. ProQuest Dissertations Publishing.