

La blanchité, la race et l'impensé colonial dans l'étude du cinéma québécois

Bruno Cornellier
Université de Winnipeg

Résumé

Dans son ouvrage intitulé *De Groulx à Laferrière: un parcours de la race dans la littérature québécoise*, Corrie Scott affirme: «S'il est certain que la question de la race représente une préoccupation internationale, elle est la grande oubliée de la théorie littéraire québécoise.» Je propose ici un argument similaire en regard aux études cinématographiques québécoises francophones via le compte rendu de quelques-uns des plus récents ouvrages publiés en français sur le cinéma québécois, avec pour but de les mettre en conversation avec le récent «retour» dans le monde académique anglophone vers les théories du politologue afro-américain Cedric Robinson (1940-2016) et son concept de *capitalisme racial*, aussi bien dans les études autochtones que dans les études noires (et en dialogue d'un champ à l'autre). Mon objectif est d'en déployer l'utilité en études cinématographiques québécoises et, de fait, d'offrir quelques pistes de réflexion permettant de dévoiler et de décentrer la blanchité franco-québécoise en tant que *locus* du pouvoir dans quelques œuvres récentes.

Mots-clés: cinéma québécois, race, colonialisme, blanchité

Les théories critiques de la race, les études autochtones contemporaines et l'émergence concomitante, en Australie et aux États-Unis, au début des années 2000, des *settler colonial studies* (un champ d'étude consacré à l'étude des particularités historiques et structurelles des États nés du colonialisme de peuplement en terres autochtones) contribuent toutes trois à un important renouveau critique au sein des études littéraires, des études culturelles ainsi que des études cinématographiques et médiatiques au Canada. Ce renouveau permet entre autres une remise en cause des études postcoloniales en tant que paradigme permettant de comprendre le *présent* colonial canadien, de même qu'un réinvestissement critique du concept de souveraineté étatique en tant que projet inachevé, voire illégitime et frauduleux. Ces perspectives critiques et analytiques sont en décalage avec l'image populaire d'une soi-disant «époque» coloniale (l'histoire comme hagiographie des pionniers et fondateurs) qui serait antérieure à l'émergence de l'État-nation moderne.

Elles contestent également la vision d'une histoire coloniale et de ses régimes raciaux dont nous serions les héritiers non consentants et que l'on chercherait à exorciser au temps présent en recourant au langage de la réconciliation et des politiques de la reconnaissance au sein d'un État canadien et souverain. De telles critiques et analyses soulignant la poursuite contemporaine du projet colonial et suprémaciste blanc canadien ne sont pas (ou ne sont plus) tant des objets de controverse au sein de la frange gauche du milieu universitaire canadien-anglais et d'une certaine intelligentsia culturelle et médiatique. Plus souvent qu'autrement, c'est sous l'impulsion et la gouverne de leaders, intellectuels, activistes et mouvements sociaux autochtones, noirs et racisés jouissant d'une visibilité publique grandissante que cette évolution s'est faite. Il n'en est pas pour autant de même, ou du moins le mouvement ne s'effectue pas à la même échelle, au Québec. L'idée d'une occupation coloniale au temps présent, harnachée à une idéologie « racialisante » qui, de surcroît, ne serait pas qu'anglaise mais aussi française, s'adapte mal, ou du moins plus lentement, à un récit national québécois et à une idéologie nationaliste qui tentent d'emprunter le langage du colonisé.

Dans son ouvrage intitulé *De Groulx à Laferrière: un parcours de la race dans la littérature québécoise*, Corrie Scott affirme que « S'il est certain que la question de la race représente une préoccupation internationale, elle est la grande oubliée de la théorie littéraire québécoise¹. » À titre d'exemple, elle se demande « pourquoi on a fait abstraction de la dimension raciale de l'expression "n[***]e blanc" qui constitue un jalon si important pour l'identité québécoise² ». J'ajouterais qu'il s'agit d'une expression qui sature jusqu'à l'étouffer l'un des textes et des classiques les plus lus, adulés, presque un intouchable de l'histoire littéraire, culturelle et politique de la gauche québécoise: l'ouvrage *N[****]s blancs d'Amérique* de Pierre Vallières³. Or, ce texte est aujourd'hui repris par la droite identitaire québécoise, qui est allée jusqu'à requérir de la classe politique en 2022 qu'elle ait le courage de continuer à le *nommer*, professant de cette façon un acte de foi contre les dérives d'un soi-disant wokisme qui menacerait, soutient-on, la liberté académique⁴. Scott se demande également « pourquoi le discours transculturel, si répandu dans les analyses de l'écriture migrante aujourd'hui, éclipse discrètement les discours sur le racisme⁵ ». En somme, explique-t-elle, bien que les penseurs de la décolonisation (de Frantz Fanon à Aimé Césaire) eurent historiquement une influence marquante lors de la Révolution tranquille sur d'importants pans

de la production littéraire – et j’ajouterais aussi filmique : chez Gilles Groulx, par exemple, et plus récemment dans le film *Ceux qui font les révolutions à moitié ne font que se creuser un tombeau* (2016) de Mathieu Denis et Simon Lavoie –, elle ajoute par ailleurs que « leurs successeurs en théorie critique de la race sont aujourd’hui en grande partie ignorés par la critique littéraire québécoise⁶ ». À cela il faudrait également ajouter que même les auteurs et artistes s’inspirant de Fanon et de ses contemporains, dans le Québec francophone de l’époque, en firent des sources d’inspiration à la condition que l’on fasse abstraction de leur théorisation de la race et de la condition noire en tant que modalités constitutives de l’entreprise coloniale elle-même.

De telles observations pourraient à cet égard, au sein du champ des études cinématographiques québécoises, trouver écho dans le récent appel de textes de *Nouvelles Vues* pour son numéro thématique « Rencontres interculturelles⁷ ». Ainsi, bien que l’appel mentionne – il est important de le souligner – la colonialité au temps présent d’un Québec post-Commission vérité et réconciliation, la centralité accordée à des dimensions comme la rencontre interculturelle, la transculture ou encore la célébration des mouvements et changements, de l’hybridité, du métissage et d’un nouveau cosmopolitisme néglige à mon sens la question des rapports de pouvoir – ceux à caractères raciaux et coloniaux – qui structurent et saturent le socle ainsi que les conditions de possibilité de telles rencontres⁸. Cela dit, il ne s’agit pas ici de critiquer l’excellent travail des codirectrices de ce numéro (Mercédès Baillargeon et Karine Bertrand). Elles proposent, en regard à certains changements culturels, historiques, médiatiques et technologiques récents, une importante mise à jour des paradigmes critiques rattachés à des concepts qui continuent de jouir d’une valence ou d’une puissance d’attraction indubitable dans l’analyse littéraire, filmique et culturelle ainsi que dans les domaines savants au Québec. Plutôt, ma critique s’attarde à ces paradigmes eux-mêmes, et je propose ici de voir l’envers de la médaille. Il s’agirait donc de considérer la race, les rapports de pouvoir et la violence non pas comme des accidents ou des exceptions dans « nos » fameux « rapports à l’Autre » (cette expression chérie de la critique québécoise), mais comme un élément structurant des concepts mêmes d’altérité et de différence qui font et fondent les acceptations du concept d’interculturalisme au Québec⁹. En somme, et je paraphrase à nouveau l’argument de Scott ici, j’avance dans cet article que la question de la race dans l’étude du cinéma québécois et, avec elle, celle de son complément

qu'est la colonialité de la nation, demeurent les impensés (ou à tout le moins les grands négligés) de la théorie cinématographique ainsi que de la culture filmique contemporaine du Québec.

À cet effet, mes recherches dans le champ des études cinématographiques et des *cultural studies* s'attardent depuis environ une décennie aux manifestations particulières des concepts de la race et du colonialisme de peuplement au Québec et au Canada. Et ce qui m'aura surtout intéressé dans mes travaux n'est pas tant (ou plutôt pas seulement) de reconnaître, via l'analyse filmique, le colonialisme de peuplement comme une structure (plutôt que comme un événement, pour reprendre la célèbre formule de Patrick Wolfe¹⁰) qui transparaît entre les lignes, dans les faux-fuyants, les non-dits et les discours. Avec le colonialisme de peuplement viennent aussi la question de la blancheur et celle de la réfection de la race comme socles à des rapports de pouvoir structurants dans les films québécois et étrangers. Mais ce qui m'aura également (ou surtout) fasciné, c'est l'expression de cette absence de la race dans la *culture* filmique montréalaise et québécoise elle-même. L'exemple paradigmatique que constitue la controverse autour du film *of the North* de Dominic Gagnon en 2015 – mais on pourrait aussi penser aux débats hypermédiatisés entourant les pièces *Kanata* et *Slāv* de Robert Lepage et la question de l'appropriation culturelle¹¹ – me semble particulièrement révélateur de cet état de fait. Ici comme ailleurs, ce que j'ai décrit précédemment en me référant à l'expression d'un « ressentiment blanc via l'argumentaire de la liberté d'expression¹² » s'articule à une vision de la liberté qui se rapproche de l'absolutisme d'un « *free movement* » qui, lui, s'apparente drôlement au « *free market* » du capitalisme de type néolibéral (pensons à l'expression consacrée « *free market of idea* » à laquelle est associée l'idée d'un dialogue libre en tant que condition *sine qua non* de la démocratie). Toute tentative d'interruption ne relèverait alors pas seulement de l'hérésie. La critique inuite – envers la représentation des Inuits dans *of the North* – et la critique noire – envers la représentation des Noirs dans *Slāv* – devinrent ainsi, si l'on en croit les propos entendus, carrément antidémocratiques!

La question de la liberté d'expression comme fin en soi devint donc le véhicule d'une critique de la critique autochtone et *black* selon laquelle les représentants de celles-ci (leurs corps et leurs idées, leurs demandes, leurs refus) feraient obstacle justement à la rencontre interculturelle et/ou à cet idéal d'une transculture permettant au corps politique majoritaire, dominant

et hégémonique de s'élever, de s'exalter, d'apprendre, d'épancher sa curiosité bienveillante, de grandir au contact de l'Autre, le tout dans l'esprit du dialogue et de l'échange libre d'idées et de représentations qui sont les fondements d'une certaine version de la liberté – et de la liberté pour tous. La rencontre-dans-le-dialogue ne saurait, du point de vue du discours majoritaire, sous aucun prétexte être interrompue au nom de postures critiques articulées à une reconnaissance vécue dans la chair des rapports de pouvoir à caractère racial et colonial qui structurent pourtant autant qu'ils le fondent l'espace imaginaire, idéologique, institutionnel, économique et matériel au sein duquel on commande la rencontre, l'échange, le dialogue et la « liberté¹³ ».

Prolégomènes critiques et théoriques : race, blancheur, colonialité

Contre une telle idéalisation à saveur habermassienne de la sphère publique québécoise, je propose, en phase avec les écrits du théoricien politique afro-américain Cedric Robinson, que la pensée radicale européenne (et avec elle une certaine version du marxisme et de l'internationalisme) – à laquelle s'abreuve également, au passé comme au présent, une grande partie de la gauche québécoise dans la sphère culturelle, médiatique, politique et universitaire –, se rend incompatible avec la possibilité même de ce que Robinson théorise et documente en tant que « *Black radical tradition* ». À cette vision qui s'est historiquement développée hors (ou en marge) de la pensée radicale européenne (qu'elle soit humaniste ou non)¹⁴ il faudrait ajouter les pensées décoloniales et/ou anticoloniales autochtones qui, récemment, ont bâti un appareillage critique et théorique à la fois novateur et radical, souvent en alliance avec les penseurs noirs (dans la tradition de Robinson et de bien d'autres¹⁵). Pensons par exemple au révisionnisme historique qui fait de l'esclavage et de la dépossession ou du génocide autochtone les piliers jumeaux soutenant ici l'édifice de l'américanité et, de manière plus globale, le colonialisme de peuplement; une sphère d'influence – une colonialité contemporaine – dans laquelle le Québec est ancré de pied ferme. À titre d'exemple, Manu Vimalassery, Juliana Hu Pegues et Alyosha Goldstein proposent l'appellation « *relations of study* » afin de forcer un pivot dans la manière dont l'on appréhende l'opposition binaire entre autochtones et *settlers* (ou colons) à l'échelle mondiale. Ils nous invitent à délaisser un modèle faisant, d'un côté, de la « race » une catégorie analytique pour les personnes noires et de couleur et, de l'autre, du colonialisme de peuplement (*settler colonialism*) une

catégorie analytique pour le rapport entre *settlers* et peuples autochtones. Ils nous amènent plutôt à identifier les diverses articulations reliant l'émancipation noire et la décolonisation autochtone, chacune étant positionnées à la fois dans et contre le capitalisme mondialisé, l'internationalisme libéral et le colonialisme de peuplement, en tant que modalités de ce que Robinson a fameusement théorisé sous l'appellation de « capitalisme racial » (*racial capitalism*)¹⁶.

L'argument de Robinson à propos du capitalisme racial se décline comme suit : le développement du capitalisme en tant que système-monde, sous l'impulsion et l'hégémonie européennes, dépend de manière primordiale d'un travail que ses métropoles ne peuvent produire¹⁷. Si bien que « the tendency of European civilization through capitalism was thus not to homogenize but to differentiate—to exaggerate regional, subcultural and dialectical differences into “racial” ones¹⁸ ». Une conception s'opposant, il va sans dire, à la pensée radicale d'une orthodoxie marxiste d'influence européenne qui, en fixant son objet d'étude sur l'analyse des inégalités – par exemple entre les prolétaires blancs des métropoles anglaises du XIX^e siècle et la bourgeoisie –, a toujours eu pour réflexe d'imaginer que la fonction de l'idéologie sous l'impulsion capitaliste n'était pas tant de différencier mais bien plutôt d'homogénéiser, de standardiser, de produire la même chose. Également en porte-à-faux avec une telle approche, Stuart Hall a, lui, fameusement et à de multiples reprises soumis l'argument selon lequel « Hegemony does not mean rule by an economic class. [...] [It] entails the formation of a bloc, not the appearance of a class » – un « bloc » issu de différents groupes sociaux et institutions appelés à coopérer malgré, ou au-delà de, leurs contradictions ou antagonismes. Ainsi, dans un contexte de capitalisme racial, de telles coopérations ou solidarités ne peuvent être garanties par la coappartenance à une même classe sociale (d'un simple point de vue socioéconomique), mais dépendent de tout un ensemble de catégories identitaires (dont la race et le genre) entrant souvent en contradiction avec la simple question du statut économique¹⁹. En d'autres termes, « capitalism makes us differently and those differences include the histories of social privilege and exclusion that run alongside the economy²⁰ ».

Dans le même ordre d'idées, Robinson parle d'une racialisation de l'exploitation qui serait un trait constituant et fondamental du capitalisme lui-même : non pas l'exception, mais bien la règle. La race, explique Robinson, a servi de justification à la domination, à l'exploitation et/ou à l'extermination

des non-Européens (incluant les Slaves et les Juifs): s'est ainsi élaboré un « racialisme » hiérarchisant importé du monde féodal assignant un statut d'humains de second ordre à certains groupes. Pensons par exemple à la conquête et à la colonisation de l'Irlande par les classes dirigeantes anglaises avec l'aval des classes populaires via cette idéologie racialiste, avant que celle-ci ne se métamorphose au contact des Premières Nations d'Amérique et des Africains mis en esclavage dans le « Nouveau Monde ». À ce moment, une idéologie de la « race » attachée aux phénotypes et à la couleur de peau remplace la religion ou l'origine nationale comme justification à la production des différences nécessaires à la dépossession territoriale, à l'esclavage et à l'hyper-exploitation (l'exemple des *indentured servants* [ou engagés] emmenés d'Asie de l'Est pour la construction des chemins de fer transcontinentaux vient aussi à l'esprit). Ce faisant, le racialisme déborde la question économique pour devenir civilisationnel: « Racialism insinuated not only medieval, feudal, and capitalist social structures, forms of property, and modes of production, but as well the very value and traditions of consciousness through which the peoples of these ages came to understand their worlds and their experiences. » Depuis l'aube de la civilisation européenne, poursuit Robinson, l'intégration/production de la différence *au sein* des populations européennes « resulted in a social order of decimation from which a racial theory of order emerged²¹ ».

Il y a pour mon propos un effet stratégique découlant de mon recours au concept de capitalisme racial. Ce concept aide en effet à supplanter la critique ou le rejet des théories critiques de la race (*critical race theories*) sous prétexte qu'elles privilégieraient la race *au dépend* de la persistance des luttes de classe comme point focal ou apogée des rapports sociaux d'exploitation et de domination dans la modernité. Plutôt, le capitalisme racial révèle l'accent mis au sein des *critical race studies* sur une conceptualisation matérialiste de l'anti-racisme passant par la critique du capitalisme et des relations de production qu'il sous-tend. De plus, au-delà des considérations purement économiques, le concept de capitalisme racial permet de penser un système-monde né sous l'impulsion capitaliste en fonction d'une idéologie racialisante mettant en scène des relations sociales particulières. Pour reprendre la célèbre formule de Stuart Hall, « Race is thus, also, the modality in which class is “lived”²² ».

Ainsi, comme l'explique ailleurs Corrie Scott, si les populations et travailleurs canadiens-français, à l'instar des immigrants irlandais et italiens

de la Nouvelle-Angleterre, furent eux aussi historiquement racisés dans le cadre de leur exploitation par les classes dirigeantes anglaises au XIX^e siècle – le rapport Durham faisant ici cas de figure –, ils profitèrent néanmoins rapidement au XX^e siècle, tout comme leur comparses irlandais et italiens, d'un « blanchissement » (*whitening*) assurant leur entrée dans la zone d'influence occidentale et le développement d'une identité collective reposant sur la blancheur et l'héritage indu de pouvoirs et de privilèges leur étant rattachés²³. D'où, encore une fois, l'étrange paradoxe au cœur de l'œuvre phare de Vallières et de son usage de l'oxymore « n***e blanc », dont le propos, toujours selon Scott, se décline comme suit : « I should not be treated like a “n[***]e” because after all, I am a white man²⁴. »

Marquée d'une neutralité universalisante au sein du capitalisme racial, la blancheur ainsi conçue et vécue devient l'étalon auquel se mesure la non-blanchité (c'est-à-dire la « race ») en tant que différence devant le même, devant la condition universelle et non marquée (blanche) d'être humain au sein d'appareils idéologiques occidentalocentriques. Le champ académique des *critical whiteness studies* aura alors pour projet de désinvisibiliser la blancheur en tant que catégorie raciale et, de fait, d'en dénaturer la position hégémonique au sein d'un certain humanisme. Comme l'explique le politologue Daniel Salée dans un essai sur l'anxiété antipluraliste actuelle des Québécois :

Le concept de blancheur désigne l'ensemble des privilèges et le positionnement socioéconomique avantageux dont permet de jouir le seul fait d'être blanc. Il renvoie également au pouvoir inhérent dont est investie toute personne blanche dans une société pluriethnique et pluriraciale dans la mesure où, comparativement à toute personne racisée, elle sera toujours mieux considérée, et son image sociale agréée beaucoup plus positivement²⁵.

Par exemple, explique-t-il, la spoliation des territoires autochtones au Québec a permis la mise en place d'un système d'aménagement du territoire et des ressources naturelles selon une conception libérale et européenne du rapport à la nature. C'est en vertu de cette conception, considérée comme un allant de soi, qu'est valorisée la fructification des ressources de la terre au profit d'institutions assurant le bien-être et la prospérité du groupe normatif dominant ; s'y rattache aussi le mythe des habitants et coureurs des bois ayant su produire de la culture dans la sauvagerie des paysages. Cette spoliation vient

de fait lier l'ascendant que confère le privilège blanc à une vision occidentalocentrique non négociable de la citoyenneté et du bien commun. Comme l'explique à cet effet Gargi Bhattacharyya dans son ouvrage sur le capitalisme racial :

The various survival techniques of fostering and maintaining (some) mutuality or of diversifying economic activity or of inhabiting a more symbiotic relationship with nature all act as racialising markers indicating lesser ways of being human, subordinated to a conception of human belonging that has been collapsed into economic productivity²⁶.

À ce chapitre, nous gagnerions à relire l'ouvrage désormais classique de l'auteur An Antane Kapesh, *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu/Je suis une maudite sauvagesse*, qui nomme la blancheur québécoise en tant que modalité d'un occidentalocentrisme articulé à un capitalisme d'extraction – qui, lui, ne peut être dissocié d'un certain privilège épistémique protégé et policé violemment par une série d'institutions étatiques (de la police provinciale et du système judiciaire jusqu'au système d'éducation)²⁷.

D'un point de vue local (du moins de celui d'où j'écris, à Winnipeg), le géographe Owen Toews, dans son ouvrage magistral *Stolen City: Racial Capitalism and the Making of Winnipeg*, présente, dans la foulée de Robinson, une telle hiérarchisation raciale comme un élément structurant de la culture politique et économique – et de l'urbanisme – de la ville de Winnipeg. Il évoque ainsi autant l'écrasement des rébellions menées par Louis Riel que la destruction de Rooster Town et l'éviction de ses résidents métis en 1959 au nom de la respectabilité et du développement urbain et économique, soulignant également la colonialité de la gentrification des sites et quartiers populaires ou autochtones au XXI^e siècle, mise en œuvre selon la rhétorique du « renouveau » du centre-ville²⁸. Une telle étude – s'appuyant sur un nécessaire révisionnisme historique – affecte profondément notre manière d'être, de sentir, d'habiter, de nous mouvoir dans cette ville.

J'essaie pour ma part d'imaginer une telle étude qui porterait non pas tant sur Montréal (car ces pensées et paradigmes critiques animent déjà les travaux d'une poignée de chercheurs et de géographes critiques²⁹) mais sur sa culture filmique montréalaise et, par extension, québécoise. Car ce qui pour moi a suscité le plus grand malaise, lors des controverses entourant Lepage,

Gagnon et j'en passe, ce n'est pas tant le réflexe fort prévisible du recours à la liberté d'expression en tant que *conversation ender* (le jeu de mot est ici délibéré), mais bien plutôt la réalisation qu'à chacune de ces controverses, une masse critique de cinéastes et de membres de l'intelligentsia universitaire, politique, médiatique, culturelle ou festivalière montréalaise et québécoise s'est rangée résolument derrière les artistes. Un consensus se dessinait autour de la défense de l'intégrité des œuvres (il s'agit de protéger la sainteté de l'Auteur avec un grand A), faisant de l'antiracisme lui-même (plutôt que le capitalisme racial qui fonde nos sociétés) la principale menace à la démocratie, à la liberté, à l'échange et au « tous ensemble » de l'interculturalité.

En marge de l'analyse des aléas de cette culture filmique locale, je propose maintenant un détour vers son pendant savant. Portant mon regard sur les études cinématographiques québécoises de langue française, j'effectuerai l'analyse critique de quatre des plus récents ouvrages monographiques publiés sur le cinéma québécois – ceux de Julie Ravary-Pilon, Andrée Fortin, Pierre-Alexandre Fradet et Marion Froger – qui me serviront ici d'exemples probants de l'existence d'un tel impensé de la question raciale et coloniale dans le champ savant, de même que de l'invisibilisation/naturalisation de la blanchité en tant que subjectivité politique normative. Certes, on aurait beau jeu ici de lire ces livres rétroactivement en fonction de ce qu'ils ne disent pas ou ne font pas. L'idée n'est pas de jeter le bébé avec l'eau du bain et de condamner ces ouvrages en vertu de leurs angles morts en regard à la race ou au colonialisme, ce qui aurait pour effet de nous faire perdre de vue (et perdre tout court) certaines des indubitables innovations critiques, théoriques et analytiques auxquelles ils ont contribué. Plutôt, je vois dans ces angles morts une série de possibilités ou d'occasions pour la critique savante de profiter des outils déjà existants des *critical race studies* pour mieux outiller le milieu filmique local dans l'appréhension de controverses ayant pris de court – au prix de grandes divisions et exclusions – la critique ainsi que les institutions filmiques montréalaises et québécoises dans leur ensemble. En d'autres termes, je me demande comment la réflexion théorique sur le cinéma au Québec peut servir la cinéphilie et la culture filmique de manière plus générale, à un moment où les failles dans l'idéal interculturel apparaissent de plus en plus saillantes dans un Québec colonial post-accommodements raisonnables, post-commission Bouchard-Taylor et post-loi 21³⁰.

Cinéma québécois : quatre ouvrages récents

Avec son ouvrage *Femme, nation et nature dans le cinéma québécois*, Julie Ravary-Pilon traque l'histoire des « liens imaginés unissant les corps féminins et la terre³¹ » dans la culture occidentales (via leur iconographie dans l'art et la cartographie) et s'intéresse donc au modèle patriarcal (en Occident du moins) de la mise en relation du corps-femme au territoire. Elle enchaîne ensuite avec des analyses fines et détaillées de quelques longs métrages de fiction québécois, du tournant des années 1950 avec *Un homme et son péché* (1949) jusqu'aux œuvres plus récentes de Manon Briand (*La turbulence des fluides*, 2002) et de Catherine Martin (*Mariages*, 2001), en passant par la vague de « films de fesses » des années 1970 et la critique (par la satire) qu'en propose Jean Pierre Lefebvre (*Q-bec my love*, 1969). Ce faisant, Ravary-Pilon cherche à dénaturer cette conception selon laquelle une cinématographie patriarcale post-Révolution tranquille est venue ancrer la « libération sexuelle des femmes [...] dans [un] discours de la libération nationale » à forte connotation œdipienne³²; son but est de réimaginer le rôle des femmes et de la pensée féministe dans la formation d'un discours nationaliste au Québec. Elle conclut avec une lecture attentive de films contemporains réalisés par des femmes qu'elle analyse en fonction des outils provenant de l'écoféminisme et d'une relecture de la figure démétrienne empruntée à la mythologie grecque, et ce, afin d'appeler à un « réinvestissement positif et émancipateur du lien entre femme et nature³³ ».

Si Ravary-Pilon aborde de front et avec un certain brio la construction patriarcale de la nation et son aspect genré, elle élude toutefois, dans son commentaire sur les films de la Révolution tranquille, la blanchité de la « Québécoise d'à côté » pourtant essentielle à l'allégorie familiale/nationale sexuelle et genrée de l'époque. Pensons par exemple à Gilles Groulx avec *Le chat dans le sac* (1964), qui faisait de l'idéal féminin de l'étrangère la marque de l'aliénation du personnage masculin, de son refus ou échec à entrer dans la maturité sexuelle/nationale via l'attachement à un objet de désir « correct » (la Québécoise d'à côté). C'est celle-ci que Claude (le protagoniste), en conclusion du *Chat dans la sac*, observe seule en patin sur le lac gelé, un moment signalant son entrée dans la vie d'adulte hétérosexuel (signe de la maturation de la nation) qui suit sa rupture avec Barbara, sa copine juive et anglophone, dont le rôle n'aura été que de servir négativement sa recherche identitaire³⁴. En somme, la nation québécoise imaginée

dans l'après-Révolution tranquille est non seulement (hétéro) patriarcale, elle est aussi blanche comme neige.

Ainsi, si pour Ravary-Pilon le corps-nation n'est pas indivisible mais plutôt fragmenté, pluriel et diversifié, ces multiples identités genrées sont irrémédiablement blanches : aussi bien la femme-terroir que la femme-nation et la femme-nature qui traversent les différentes sections de son ouvrage. Dans son analyse de la femme-terroir ou de la femme-nation (celle des « films de fesses »), l'autrice néglige l'aspect essentiel des violences sexuelles genrées qui se trouve pourtant au fondement du colonialisme de peuplement en tant que pratique, structure et idéologie. En marge de la « Québécoise quotidienne » qui demande à être séduite et consommée au sein de l'allégorie nationaliste hétéropatriarcale, s'effacent dès lors les corps racisés-genrés, entre autres ceux des femmes, filles et *two-spirits* autochtones, en tant qu'objets à conquérir, à prendre, à posséder (comme la terre). Ce sont ces figures qui doivent être éliminées/exposées à la mort pour que le corps de la femme-nation blanche puisse naître et demander à ce que ses frontières, son intégrité, sa pureté soient protégées, que ce soit au sein d'une idéologie nationaliste genrée ou non.

L'ouvrage *Imaginaire de l'espace dans le cinéma québécois* de la sociologue Andrée Fortin s'expose lui aussi à une telle critique, d'autant plus que c'est l'appropriation du territoire par les Québécois francophones, sans égard à la dynamique coloniale et raciale ayant ouvert ce territoire au groupe hégémonique après la Révolution tranquille, qui est ici l'enjeu de l'analyse³⁵. L'ouvrage de Fortin, dans la continuité de ses travaux précédents, accorde une importante place à la banlieue, cette grande oubliée des études cinématographiques québécoises. Elle démontre ainsi, à partir d'un impressionnant échantillon de 270 films francophones réalisés entre 1965 et 2010, la prévalence de cet espace comme lieu structurant un certain imaginaire québécois divisé entre les dénotations négatives de la ville (criminalité, saleté) et l'ambiguïté des campagnes (comme lieu de vie et/ou de villégiature). La banlieue fait ici figure d'espace générique entre ennui et conformité, certes, mais aussi d'espace idéalisé de l'enfance et de la croissance, d'espace foisonnant de possibilités où le rêve, quoique parfois inaccessible, n'en demeure pas moins envisageable.

Cela étant dit, la méthode d'analyse d'abord quantitative (plutôt que qualitative) adoptée par Fortin s'apparente surtout à un catalogue d'exemples

se limitant souvent à la simple description du contenu diégétique des films, rarement accompagnée d'une élucidation des couches de sens provenant d'éléments esthétiques, narratifs et stylistiques tels le son, le cadrage, la mise en scène ou le montage³⁶. Et à défaut d'analyse détaillée des films, l'autrice ne développe pas pour autant une analyse idéologique. En d'autres termes, on prend ici les films « au mot » en vertu d'une analyse/description de contenu qui se tient à l'écart des acquis contemporains de la géographie critique, ce qui étonne compte tenu de l'accent mis sur les imaginaires spatiaux. Or, ce en quoi l'ouvrage de Fortin nous rend un fier service, en ce qui a trait aux enjeux abordés dans cet article, se trouve justement dans son approche quantitative de l'étude du cinéma québécois: peut-être à son insu, l'ouvrage démontre, parmi le vaste corpus de films québécois francophones étudiés, l'absence presque entière de considérations pour une pensée plus critique du territoire en regard aux questions identitaires et politiques afférentes à l'altérité et au colonialisme au Québec. Autrement dit, la blanchité aveuglante de ces films et leur incapacité à mettre en avant les enjeux coloniaux en amont de l'appréhension du territoire sont documentées de manière claire dans le catalogue exhaustif que nous offre Fortin, bien que cet aspect ne fasse pas partie des objectifs explicites de l'ouvrage³⁷.

Pour Fortin, la diversité se limite donc aux questions de classes sociales³⁸. Si on présente par exemple la campagne comme lieu de *régénérescence* dans les films, c'est sans considération pour l'idéologie coloniale faisant du territoire un espace vide et sauvage, une carte blanche identitaire, une *tabula rasa* au sein de laquelle le *settler* ou le colon blanc peut se renouveler et se réinventer, retrouver son innocence. Enfin, l'appréhension critique de soi-disant espaces identitaires et intersubjectifs renvoie à une même idéalisation de la « place publique » comme lieu utopique de rencontre, comme lieu de délibération – une rhétorique qui, je l'ai expliqué plus tôt, sert plus souvent qu'autrement d'alibi *anti*-antiraciste (via la double négative) lorsque vient le temps de débattre au Québec des politiques et de l'éthique de la représentation en matière de rapports entre blancs, autochtones et communautés racisées.

En somme, dans la mesure où l'ouvrage prend les films au mot – c'est-à-dire qu'il se limite à la description et à l'énumération de leur contenu sociologique, et jamais d'un point de vue critique –, il n'est pas si étonnant que la question de la race et du colonialisme, qui anime peu le large corpus de films à l'étude, soit mise au rancart. Or, ce qui manque alors est une analyse

critique des films et de l'idéologie libérale et coloniale qui sous-tend l'appropriation de l'espace public et sa construction comme lieu d'interculturalité où la présence du groupe hégémonique fait figure d'acquis. Tout au long de l'ouvrage, les rapports de pouvoir hétéropatriarcaux, coloniaux et raciaux échappent à toute considération critique, voire descriptive.

Le livre de Marion Froger *Le cinéma à l'épreuve de la communauté: le cinéma francophone de l'Office national du film, 1960-1985* offre quant à lui une fascinante contribution à l'étude du cinéma documentaire de manière plus générale, et du cinéma onéfien en particulier. L'objectif de l'autrice est de documenter la socialité de ce cinéma documentaire, c'est-à-dire la production du lien social au-delà de l'intention artistique, faisant de ce cinéma à teneur hautement collaborative (du point de vue de sa production) un fabricant de liens sociaux (et de *référents* communautaires), un « devenir-image d'une expérience relationnelle distincte des formes de socialités fonctionnelles de nos sociétés modernes³⁹ ». Foncièrement multidisciplinaire (l'autrice glane ses sources théoriques au sein de la sociologie, de l'anthropologie, de la philosophie et de l'esthétique), l'ouvrage de Froger observe et théorise dans les films les « signes relationnels qui éveillent et entretiennent cette sensibilité » communautaire, et ce, aussi bien dans leur contexte sociopolitique, dans la dynamique communautaire qui anime les pratiques de création collaboratives et dans les modalités de la réception publique de ces films que dans les expériences esthétiques sensibles aux liens entre filmeurs et filmés⁴⁰. L'articulation du communautaire et du politique dans l'ouvrage de Froger échappe au diagnostic (ou dogme) nationaliste qui tend à limiter l'idée de communauté ou de collectivité, dans un corpus pourtant fondateur du cinéma national(iste) québécois, à celle d'un sujet collectif d'abord national. L'autrice écrit :

Faire cause commune ici ne signifie pas reconnaître un signe ou une image, et découvrir une communauté qui l'utilise et en saisit le sens, ni l'identifier à des figures dites collectives, mais bien occuper des postures inconfortables de tiers qui caractérisent toute communauté : tiers exclus de groupe ; tiers inclus de la requête de reconnaissance. Il s'agit bien pour le tiers d'éprouver et d'endosser la communauté, dans l'expérience de la cruauté et du don⁴¹.

Autrement dit, la production de lien en terrain audiovisuel s'insère entre les individus et la collectivité en proposant des figures de communautés

dans lesquelles les individus se reconnaissent et acceptent un destin commun [...] elle s'insère dans l'expérience humaine en dépliant la *sensibilité* à l'être-ensemble [mais aussi] la possibilité d'une communauté dégagée des appartenances aux groupes historiquement constitués et aux « cliques » recomposées⁴².

Si l'on peut lire dans ces derniers passages un refus de l'adéquation simpliste entre communauté, collectivité politique et nation dans leurs sens les plus exclusivistes et instrumentalistes, force est aussi d'admettre que l'insistance de Froger sur les « groupes historiquement constitués », les « “ cliques ” recomposées » ou les « formes de socialités fonctionnelles de nos sociétés modernes » pourrait aussi être lue comme une délégitimation de l'expérience historique et contemporaine des autochtones et des groupes racisés dans leur manière de *faire* communauté au sein d'une société coloniale et suprémaciste blanche n'ouvrant l'expérience humaniste de l'universel qu'à une subjectivité non marquée, c'est-à-dire blanche. Les aspirations universalisantes de l'autrice, qui rappelle à plusieurs reprises que la communauté méthodologiquement constituée dans son ouvrage ne peut être réduite ou conduite par la question de l'ethnie, adressent certes une importante mise en garde contre des lectures purement nationalistes du corpus onéfien. Elles révèlent toutefois en même temps un angle mort en vertu duquel on refuse de reconnaître la blancheur comme une position subjective privilégiée aussi bien par les films eux-mêmes qu'à travers leurs conditions d'accès dans l'espace public. Or, dans le corpus sélectionné, c'est précisément cette subjectivité blanche qui est interpellée⁴³ – celle d'un spectateur, en somme, qui puisse faire communauté devant ou avec ces films. On notera à cet effet l'exclusion, dans le corpus étudié, de films onéfiens à saveur plus explicitement politico-nationaliste, tel *Québec-USA ou l'invasion pacifique* (Claude Jutra et Michel Brault, 1962) qui, dans son observation des classes ouvrières blanches à Québec, renvoie expressément la communauté noire à son américanité états-unienne (hors Québec) en même temps que son protagoniste (le guide touristique blanc et canadien-français) affirme d'emblée l'absence ou la disparition des communautés autochtones du Québec. On remarquera également la mince présence du cinéma autochtone onéfien au sein du corpus sélectionné, ou bien l'exclusion des films d'Arthur Lamothe, pour ne nommer que ce cinéaste, lui qui a cherché à mettre en contexte, en sons et en images les communautés autochtones

au sein de films convoquant une spectature particulière. Son œuvre apparaît pourtant d'une grande pertinence lorsqu'on recherche dans les films les référents *faisant* du lien social entre les filmeurs et les filmés, entre les films et leurs spectateurs, entre les films et leurs espaces de diffusion, entre les films et la *cause* ou la charge politique qu'ils tiennent à bout de bras – par nécessité, pourrait-on dire, à titre de sujets *assujettis*, justement, aux vellétés et modalités politiques d'un État (québécois et canadien) colonial et suprémaciste.

À cet effet, Froger explique s'atteler d'abord à « l'étude des conditions d'un *échange* dont le documentaire serait l'occasion », ce qui ne suppose pas la « légitimation des communautés réelles » mais traduit plutôt une manière de comprendre comment ce « désir de lien est en fait un besoin né de l'absence de *quelque chose en commun* au sein des communautés effectives⁴⁴ ». Or, ici encore, chercher le commun revient déjà en soi à produire des différences qui, au sein du capitalisme racial, sont irrémédiablement verticales et hiérarchisantes lorsqu'il s'agit de la production de liens avec autrui en tant qu'Autre. Dans cette optique, *dixit* Froger, l'ouvrage relate :

[L]'expérience vécue de ceux et celles qui entrent dans le procès d'une production documentaire et courent la voir au sein d'une société en pleine mutation sans soutien religieux, sans mythologie nationale, sans puissances culturelles puisqu'on se dit « colonisés » (Pierre Maheu, Michèle Lalonde), « n[***]es blancs d'Amérique » (Pierre Vallières), puisqu'on parle de « conscience négative » (Pierre Nepveu), de culture minorée (François Paré), etc.⁴⁵.

Ici encore, le spectateur est présumé blanc, francophone, *settler*. Qu'en est-il du sentiment de rejet des membres de communautés autochtones ou racisées devant ces films ? De leurs conditions d'accès à un espace public leur permettant de « courir les voir » ? Ou de leur refus clair et net d'entretenir ce lien social ? De manière générale, on suppose un spectateur qui puisse faire communauté dans sa communion avec filmeurs et filmés, qui en a le luxe, le privilège, l'accès. Or, pour Froger, « [l]a communauté relèverait d'un désir, plus que d'une obéissance à des règles instituées, et s'enracinerait dans la valorisation du lien à l'autre en tant qu'individu libre, plus que dans l'idée d'une communauté d'appartenance⁴⁶ ». Des conditions, j'ajouterais, qui sont difficilement applicables, par exemple, dans un contexte autochtone ou

racisé, où le déni et les tentatives venues d'en haut de saboter la possibilité même d'une communauté d'appartenance constituent des enjeux politiques, alors que l'idéal d'un « individu libre » appartient lui-même aux techniques coloniales appliquées contre ces communautés d'appartenance.

Cela étant dit, l'autrice est très claire dans ses choix méthodologiques, reconnaissant d'emblée l'autre approche qu'aurait pu constituer au sein de son ouvrage le recours aux *cultural studies*, qui « se penchent sur l'intégration communautaire comme processus d'exclusion, la mise en commun comme effet de domination⁴⁷ ». Si l'on veut être honnête et de bonne foi, il nous faut admettre qu'une telle méthodologie aurait donné lieu à un tout autre livre, privant l'autrice de certaines de ses conclusions et innovations critiques ou théoriques les plus intéressantes, notamment celles à propos des réseaux souples et horizontaux, ou encore celles concernant l'existence d'une esthétique du don dans les velléités de développement de liens sociaux qui marquent le documentaire onéfien. Quoi qu'il en soit, l'absence de telles considérations critiques et théoriques issues des *cultural studies* aura eu pour effet d'invisibiliser la nature structurante des rapports de pouvoir dans une société coloniale et suprémaciste, l'autrice imaginant plutôt un spectateur « non marqué » par la race, un citoyen abstrait. Ce qui se perd alors sera justement le « marquage » de cette blancheur – le fait de la rendre visible – comme système de pouvoir qui sous-tend ici le type de liens imaginés. On aura alors beau jeu de se demander si les conclusions de l'autrice pourraient être appliquées à des interpellations spectatorielles qui, par exemple lors de la controverse *of the North*, menèrent à l'humiliation de certaines « communautés réelles », forcées de jouer le jeu d'un « public » abstrait et non marqué exigeant sans leur consentement leur participation à un débat public qu'elles n'ont ni voulu ni demandé. Il s'agissait là d'une interpellation (l'obligation de faire communauté) orchestrée aussi bien par le film que par les institutions filmiques s'étant donné le rôle d'arbitres de l'espace public. Difficile également de passer sous silence le contexte idéologique nationaliste au sein duquel exercent les cinéastes de l'époque couverte (1960-1985) par le livre – un contexte marqué par la pensée des Lalonde, Vallières et compagnie – et dans lequel ces films s'inscrivent. Peut-être peut-on alors mieux comprendre le sentiment d'aliénation et de déni vécu par les personnes noires, autochtones et racisées de l'époque en tant que spectateurs laissés pour compte ; une situation qui n'est sans doute pas étrangère au sentiment de colère, de

désuétude, de repli ou de refus que vivent aujourd'hui les membres de ces communautés devant une culture filmique québécoise peu encline à remettre ses acquis en question.

Dans « A Phenomenology of Whiteness », Sara Ahmed demande: « If whiteness gains currency by being unnoticed, then what does it mean to notice whiteness?⁴⁸ » Elle se tourne alors vers Fanon et la phénoménologie d'Edmund Husserl pour théoriser la manière dont la blanchité, en tant qu'expérience vécue et matérielle du monde, participe d'abord d'une forme d'*orientation*: « Orientations are about how we begin, how we proceed from “here” [...] The starting point for orientation is the point from which the world unfolds [...], the intimacies of bodies and their dwelling places⁴⁹. » Reprenant l'exemple d'Husserl, elle explique que dans son œuvre le monde s'ouvre au philosophe à partir de la table et, par extension, de la pièce d'où il écrit: « *It is from here that the world unfolds*⁵⁰. » La table du philosophe appartient au familier, à tout ce qui l'entoure et lui est contigu, et à ce qui, sans être vu ou regardé par le philosophe, continue d'être *co-perçu* par Husserl via la mémoire et l'habitude: « By reading the objects that appear in Husserl's writing, we get a sense of how being directed towards some objects and not others involves more general orientation towards the world⁵¹. » Ahmed explique alors que faire des choses (*doing things*) ne résulte pas tant d'une capacité intrinsèque, ni même d'une disposition ou d'habitudes, mais bien de la façon dont le monde nous est rendu disponible comme espace d'action, « a space where things “have a certain place” or are “in place”⁵² ». Elle explique ensuite que là où Fanon opère une cassure avec l'aspect tactile, vestibulaire et kinesthétique de la réalité incorporée que privilégie la phénoménologie est dans sa manière de penser le « schéma historico-racial » qui accompagne de telles orientations: « *[W]e inherit the reachability of some objects*, those that are “given” to us, or at least made available to us, within the “what” that is around⁵³. » La blanchité constitue ici une orientation qui met certaines choses à notre portée. Ahmed poursuit: « Race becomes, in this model, a question of what is within reach, what is available to perceive and do “things” with⁵⁴. » Si bien que l'espace lui-même devient blanc, « s'épidermalise » en quelque sorte, du fait d'être orienté autour de certains corps plutôt que d'autres, de sorte que si la blanchité, elle, demeure invisible et non marquée, elle l'est seulement pour ceux qui l'habitent ou ceux qui l'habitent avec une telle habitude héritée qu'ils apprennent à ne plus la voir. En d'autres termes: « Spaces are

orientated “around” whiteness, insofar as whiteness is not seen.» Une telle institutionnalisation de l’invisibilité blanche aura alors pour effet de rendre les corps non blancs inconfortables, exposés, visibles, mal à l’aise, « different, when they take up this space⁵⁵ ».

Si j’ai fait ce long détour via Ahmed, c’est justement pour mieux illustrer l’inconfort et la vulnérabilité (sinon parfois le sentiment d’humiliation et d’hostilité) vécus par certains corps racisés au sein d’un espace public et d’institutions filmiques orientés autour de la blanchité, requérant (de façon plus ou moins assumée) que toute personne entrant dans ces espaces (et, à ce titre, prenant part à toute expérience spectatorielle) habite la blanchité, et ce, même si elle n’est pas blanche. Si bien qu’à Froger, qui suggère en présentant son appareillage conceptuel que « les communautés de réception ne sont pas non plus déterminantes dans ce régime de perception : peu importe que l’on appartienne à tel sexe, telle classe, race, minorité⁵⁶ », Ahmed répondrait : « If we inherit the failure of things to be habitual, then we might also acquire a tendency to look behind us⁵⁷. »

Enfin, l’ouvrage de Pierre-Alexandre Fradet *Philosopher à travers le cinéma québécois* exige lui aussi que l’on se pose la question de la blanchité comme orientation par sa manière de théoriser l’emprise d’un certain « cinéma du renouveau » sur le sens commun et le réel. Fradet s’en remet en particulier aux travaux des philosophes Stanley Cavell, Henri Bergson et Gilles Deleuze afin d’offrir une théorie nuancée du rapport entre l’image, le réel et le sens commun – c’est-à-dire le terrain commun des perceptions, des croyances, des habitudes – qui échapperait aussi bien au « réalisme naïf » (l’image filmique comme miroir du réel et de son essence) qu’au « médiatisme » (l’image filmique comme médiation esthétisante et subjective dont les modalités d’intervention privent le spectateur de toute emprise sur un réel existant indépendamment de l’image). Les objets ici à l’étude, c’est-à-dire les films des cinéastes dits du « renouveau » (Xavier Dolan, Stéphane Lafleur, Denis Côté, Mathieu Denis, Simon Lavoie...), intéressent particulièrement Fradet en ce que ces films ne seraient politiques que de manière oblique ou marginale, échappant dès lors aux orientations identitaires ou communautaires (ou allégoriques) du cinéma québécois des autres époques. L’auteur axe plutôt son attention sur le traitement de la solitude que proposent ces films lents, dénués de spectaculaire et rarement politisés⁵⁸. Des films, bref, dont l’apolitisme relatif et assumé, de même que l’aspect contemplatif, s’alignent

avec les intérêts d'abord philosophiques de l'auteur, qui laisse alors à d'autres (particulièrement aux sociologues et aux théoriciens du cinéma) la question de l'identité et de la communauté – qui, présume-t-on, pourrait être détachée de la question du réel et du sens commun. Le sens commun, pour Fradet, « n'est autre chose que l'effet par lequel on tâche de se mouler sur l'objet qu'on rencontre, au lieu de le réduire à des préjugés quelconques⁵⁹ ». D'où le choix d'un corpus de films soi-disant « apolitique » (ou plutôt obliquement politique), un corpus qui sied bien la hantise du philosophe (et avec lui d'une certaine cinéphilie) face au « cinéma à thèse » et au cinéma militant – lesquels, dans la perspective d'une esthétique kantienne, viendraient instrumentaliser l'image, le réel et le dispositif filmique au profit d'un « propos » (c'est-à-dire l'illustration d'une « pensée préexistante⁶⁰ ») plutôt que de privilégier la recherche, l'abstraction ou encore la capture et l'exploration de l'ordinaire, du sens commun. Contre ce cinéma à thèse, il opposera par exemple le cas de Denis Côté qui, plutôt que de braquer sa caméra sur le quotidien, « élabore une vision philosophique qui exalte l'abstraction, l'absolu, la communauté, la possibilité⁶¹ ». Il oppose ainsi un cinéma intéressé par « la portée philosophique de l'ordinaire » (c'est-à-dire qui implique de filmer sans a priori) à un cinéma qui au contraire serait « au service d'une cause univoque et définitive⁶² » (une position qui serait donc antiphilosophique). Or, on a vu avec Ahmed qu'il serait naïf d'imaginer qu'au sein de sociétés plurielles, coloniales, capitalistes et suprémacistes il soit possible d'appréhender « sans préjugés quelconques » l'objet que l'on rencontre et auquel on se moule sans d'abord avoir déconstruit les orientations et habitudes de perception qui *créent* et épidermalisent l'espace où certains corps peuvent habiter le réel et être orientés vers des objets auxquels ils héritent de l'accès. Comme l'écrit Ahmed, « whiteness becomes a social and bodily orientation given that some bodies will be more at home in a world that is orientated around whiteness. If we began instead with disorientation, *with the body that loses its chair*, then the descriptions we offer will be quite different⁶³ ». Par exemple, Fradet explique que l'usage de la musique pop (voire de la musique « québécoise ») et du jocal dans les films de Xavier Dolan permet « au spectateur de retrouver un monde commun⁶⁴ ». Or, de quel spectateur s'agit-il ? Et sera-t-il jamais possible d'universaliser une telle expérience, même dans le contexte plus local du cinéma québécois à l'étude dans l'ouvrage ? Cette interrogation est d'autant plus pertinente si l'on pousse l'analyse en s'intéressant à l'usage

« créatif » du joul lors de la scène de violence verbale raciste (avec l'usage d'un joul au verbe particulièrement copieux relativement à son usage d'un langage et d'épithètes explicitement racistes) contre le chauffeur de taxi noir dans *Mommy* (2014), un personnage qui ne fera que passer aux seules fins de signifier les troubles de comportement du protagoniste (Steve), sans que la communauté imaginée et produite par le film n'en soit affectée (non plus que le lien mère-fils). La question du spectateur, et avec elle celle du sujet, peut en effet difficilement être soustraite à la quête de l'absolu dans la contemplation sans préjugé de l'ordinaire plutôt que du quotidien. Comme le suggère par ailleurs Bill Marshall dans son compte rendu de l'ouvrage de Fradet, on pourra en effet regretter que l'auteur « never uses its philosophical enquiry as a basis of more political probing⁶⁵ », et particulièrement en regard à la blancheur aveuglante de certains films à l'étude.

Conclusion

Certes, il y a bien une poignée de chercheurs actifs dans le champ des études cinématographiques québécoises qui mettent l'accent sur la race, la blancheur et/ou la colonialité dans leurs travaux critiques et théoriques⁶⁶. Or, de par leur nombre limité et leur adhésion à des paradigmes critiques appartenant majoritairement au monde anglo-saxon, ces travaux sont souvent condamnés à se citer entre eux, à défaut d'un corpus plus large. Dans le cinéma québécois contemporain, ce ne sont pourtant pas les exemples de films qui manquent afin de soutenir des analyses critiques qui bénéficieraient de telles innovations et perspectives critiques ou théoriques via les études autochtones et les *critical race studies*.

Avec l'entrée du Québec contemporain et cosmopolite dans le concert des nations qui tentent de tirer de leur côté, et à leur avantage, le capitalisme néolibéral à l'ère de la mondialisation, Daniel Salée note le déclin d'un « nationalisme émancipateur » au profit d'un nationalisme conservateur ou réactionnaire qui viserait à « assert unequivocally the social and political supremacy of the Québécois nation and confirm its hegemonic position within Quebec society ». De l'épisode de la Charte des valeurs du Parti québécois jusqu'à la loi 21 du gouvernement caquiste, ce nationalisme « represent[s] a deliberate break with the more conciliatory, inclusive, civic, and pluralistic vision of the Quebec nation that nationalists had favoured in previous decades, [and towards] an unequivocal move away from the democratic engagement

with ethnocultural minorities⁶⁷ ». À cet effet, le cinéma québécois contemporain regorge d'exemples illustrant la faillite de l'homme blanc québécois (qu'il soit progressiste ou réactionnaire) et son incapacité d'agir en l'absence d'urgence politique, au moment où il cesse d'être (ou plutôt de se penser) colonisé. Un traitement qui, dans plusieurs de ces films, contraste avec la capacité d'agir des autochtones, migrants, réfugiés et personnes racisées lorsque confrontés à l'urgence, illustrée par exemple dans *Le meilleur pays du monde* (Ky Nam Le Duc, 2019). Dans cette œuvre, la faillite politique du Québécois blanc progressiste, bourgeois et cosmopolite est inscrite dans le corps et le jeu de l'acteur incarnant le personnage principal, détonnant avec la capacité d'agir de son beau-père vietnamien dans un Québec (pas si) fictif s'étant tourné vers l'extrême-droite. Dans *Antigone* (Sophie Deraspe, 2019), la jeune protagoniste, une réfugiée algérienne, finit par *refuser* les expressions de solidarité des protagonistes québécois blancs (notamment la rébellion adolescente et stérile de son copain et le recours à la loi par le père de celui-ci, un riche politicien) et choisit plutôt la déportation, en solidarité avec sa famille criminalisée par la police et le système judiciaire québécois. Dans *Kuessipan* (Myriam Verreault, 2019), l'idéal interculturel que représentent pour la jeune protagoniste innue la vie en ville, mais surtout sa relation amoureuse avec un Québécois blanc s'effondre rapidement et entraîne la rupture lorsque les privilèges de classe et de race de son copain sont articulés à son incapacité à co-exister avec ce qu'il décrit comme l'excès d'« intensité » de la réserve en tant qu'espace innu.

La stérilité des rapports interculturels et transraciaux établis en l'absence de considération pour l'inégalité des rapports de pouvoir comme modalité du capitalisme racial est traitée de manière explicite dans *Les oiseaux ivres* (Ivan Grbovic, 2021) et *Diego Star* (Frédéric Pelletier, 2013). Dans le premier film, la consommation érotique/exotique des travailleurs saisonniers mexicains par la patronne québécoise dans une ferme québécoise et la prétention de son mari à établir des rapports de complicité avec leurs travailleurs mènent tragiquement à la violente déshumanisation de ces travailleurs, forcés de défiler un à un devant leur employeur et ses *goons* lorsqu'ils sont soupçonnés (à tort) d'agression sexuelle contre la fille du patron. Après que le principal protagoniste mexicain, suivant un passage à tabac, est parvenu à s'enfuir, un dialogue entre fermiers révèle la dépendance de l'industrie agricole locale à l'exploitation d'une main d'œuvre migrante et bon marché, au-delà ou en marge de toute bienveillance interculturelle. Une dynamique semblable, afférente

au capitalisme racial au regard de l'embauche de travailleurs étrangers temporaires dans le milieu agricole, est également rendue de manière explicite dans *Richelieu* (Pier-Philippe Chevigny, 2023). Quant à *Diego Star*, le film illustre avec aplomb la place du travail comme marqueur qualifiant le statut ou le gradient d'humanité de ses protagonistes. Il met également en avant les conséquences tragiques du sous-emploi (et de l'injuste mise au rancart) du travailleur migrant noir et non citoyen, montrant le processus de déshumanisation à l'œuvre lorsqu'il perd son statut de travailleur salarié, rejoignant dès lors une population en surplus exposée à la mort sociale. Enfin, les films d'Onur Karaman, notamment son plus récent, *Respire* (2022), exprime sans détour les limites de l'idéal cosmopolite, alors que le ressentiment de classe s'articule avec un racisme xénophobe qui nie toute possibilité de créer une solidarité de classe transraciale.

Finalement, dans chacun de ces films (et dans plusieurs autres), la blanchité, décentrée bien que toujours présente, est souvent poussée dans les marges ou la périphérie du cadre ou du récit, par exemple dans *Soleils Atikamekw* (Chloé Leriche, 2023), mais une périphérie toujours porteuse ou garante du pouvoir. On remarque ici un contraste frappant avec le cinéma québécois antérieur, dans lequel la blanchité du Québécois ne savait être nommée comme telle, au risque de saper un nationalisme émancipateur qui, lui, dépendait d'un récit d'aliénation et de ressentiment rattaché à *notre* histoire coloniale ou à *notre* histoire de vaincus.

Les exemples sont donc nombreux dans le cinéma québécois contemporain de films dénaturalisant – ou du moins décentrant – la blanchité québécoise. Toutefois, encore faudrait-il que la cinéphilie, la critique et la culture filmique québécoises s'ouvrent à de tels paradigmes, à de telles lectures. Comme l'indique la politicologue Debra Thomson, «it is critical that we recognize that *we all study race*, regardless of sub-field, specialization or geographic interest. Racialized consequences permeate everyday life, not just for those who are labelled and categorized as racial minorities, but for everyone.» Or, conclut-elle avec justesse, on ne pourra analyser ce que l'on refuse de voir⁶⁸.

Notice biographique

Bruno Cornellier est un professeur agrégé en *cultural studies* au Département d'anglais à l'Université de Winnipeg. Ses plus récents articles à propos de

la culture et de la politique québécoises sont parus (ou à paraître) dans les revues *Discourse*, *American Indian Culture and Research Journal*, *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne* et *Liberté*.

Notes

1. Corrie Scott, *De Groulx à Laferrière: un parcours de la race dans la littérature québécoise* (Montréal: XYZ éditeur, 2014), 14.
2. Scott, *De Groulx à Laferrière*, 15.
3. Pierre Vallières, *N[****]s blancs d'Amérique: autobiographie précoce d'un « terroriste québécois »* (Montréal: Éditions Parti pris, 1967).
4. Je me réfère bien sûr ici au premier débat des chefs de la campagne électorale provinciale de 2022, diffusé sur le réseau TVA le 15 septembre 2022, durant lequel le chef du Parti québécois Paul St-Pierre Plamondon défia le co-porte parole de Québec solidaire Gabriel Nadeau-Dubois de nommer l'ouvrage de Vallières. Lire à ce sujet Antoni Nerestant, « Why Using the N-word Was a Tactic During the Quebec Leaders' Debate », *CBC News* (21 septembre 2022), <https://www.cbc.ca/news/canada/montreal/quebec-election-campaign-debate-language-n-word-1.6589200> (dernière consultation le 27 janvier 2023).
5. Scott, *De Groulx à Laferrière*, 15.
6. Scott, *De Groulx à Laferrière*, 16.
7. Mercédès Baillargeon et Karine Bertrand, « Numéro 21 (printemps 2021): Rencontres interculturelles », *Nouvelles Vues*, <https://nouvellesvues.org/appels-en-cours/> (dernière consultation le 27 janvier 2023).
8. Pour un condensé d'une telle approche de l'étude du cinéma québécois faisant du rapport à soi le tributaire d'un tel rapport inter-/transculturel à « l'Autre » via les thèmes-concepts d'hybridité et de pluralité, mais cette fois vidés de toute considération raciale ou coloniale, lire Denis Bachand, « Cultural Encounters in Québec Cinema. Identity and Otherness in Denis Chouinard's *Tar Angel* », *American Review of Canadian Studies* 43.2 (2013): 218-230.
9. La littérature critique à propos du concept québécois d'interculturalisme comme politique d'aménagement de la diversité est abondante. À titre d'exemples, lire Leila Benhadjoudja, « Racial Secularism as Settler Colonial Sovereignty in Quebec », *Islamophobia Studies Journal* 8,2 (2022): 183-199; Bruno Cornellier, « Interculturalism, Settler Colonialism, and the Contest over "Nativity" », dans *Biopolitics and Memory in Postcolonial Literature and Culture*, sous la direction de Michael R. Griffiths (Londres: Ashgate, 2016), 77-99; Gada Mahrouse, « "Reasonable Accommodation" in Quebec: The Limits of Participation and Dialogue », *Race and Class* 52.1 (2010): 85-96; Daniel Salée, « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec: mythes, limites et possibles de l'interculturalisme », *Politiques et sociétés* 29.1 (2010): 145-180.
10. Patrick Wolfe, « Settler Colonialism and the Elimination of the Native », *Journal of Genocide Research* 8.4 (2006): 387-409.
11. Leila Benhadjoudja, « Jouer à être l'Autre: *Kanata* comme récit de l'innocence blanche », *Recherches d'études autochtones* 53.1 (2023-2024): 45-55; Bruno Cornellier, « Extracting Inuit: The of the North Controversy and the White Possessive », *American Indian Culture and Research*

- Journal* 40.4 (2016) : 23-48 ; Nicolas Renaud, « L'art au temps du colonialisme au Québec : le film *of the North* et la pièce *Kanata* », dans *Devoir de mémoire. Perspectives sociales et théoriques sur la vérité, la justice et la réconciliation dans les Amériques*, sous la direction de Leila Celis et Martin Hébert (Québec : Presses de l'Université Laval, 2020), 45-67 ; Michelle Stewart, « Of Digital Selves and Digital Sovereignty: *of the North* », *Film Quarterly* 70.4 (2017) : 23-38.
12. Bruno Cornellier, « White Resentment and the Freedom-of-Expression Defense », *Occasion* n° 9 (2015), <https://shc.stanford.edu/arcade/publications/occasion/charlie-hebdo-attacks-and-their-aftermath/representation-white> (dernière consultation le 13 février 2025).
 13. Cornellier, « Extracting Inuit ».
 14. Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 1983).
 15. Kevin Bruyneel, *Settler Memory: The Disavowal of Indigeneity and the Politics of Race in the United States* (Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 2021) ; Jodi Byrd, *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 2011) ; Jodi Byrd *et al.*, « Predatory Values: Economies of Dispossession and Disturbed Relationalities », *Social Text* 36,2 (2018) : 1-18 ; Susan Koshy *et al.*, dir., *Colonial Racial Capitalism* (Durham : Duke University Press, 2022) ; Tiffany Lethabo King, *The Black Shoals: Offshore Formations of Black and Native Studies* (Durham : Duke University Press, 2019) ; Mark Rifkin, *Fictions of Land and Flesh: Blackness, Indigeneity, Speculation* (Durham : Duke University Press, 2019).
 16. Manu Vimalassery, Julianna Hu Pegues et Alyosha Goldstein, « Colonial Unknowing and Relations of Study », *Theory & Event* 20,4 (octobre 2017) : 1042-1054.
 17. Robinson, *Black Marxism*, 118.
 18. Robinson, *Black Marxism*, 26.
 19. Stuart Hall, *Cultural Studies 1983: A Theoretical History* (Durham : Duke University Press, 2016), 169-170. À titre d'exemple, je renverrai le lecteur à l'ouvrage classique de David A. Roediger qui effectue l'analyse des mécanismes psychologiques et idéologiques affectant l'élaboration de la suprématie blanche lors de la formation identitaire des travailleurs blancs dans le contexte états-unien du XIX^e siècle ; voir David A. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (Londres : Verso, 1991).
 20. Gargi Bhattacharyya, *Rethinking Racial Capitalism: Questions of Reproduction and Survival* (Londres : Rowman & Littlefield), 56.
 21. Robinson, *Black Marxism*, 66.
 22. Stuart Hall, « Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance », dans *Essential Essays*, Volume 1 (Durham : Duke University Press, 2019), 216.
 23. Corrie Scott, « How French Canadians Became White Folks, or Doing Things With Race in Quebec », *Ethnic and Racial Studies* 39.7 (2016) : 1280-1297.
 24. Scott, « How French Canadians Became White Folks », 1291.
 25. Daniel Salée, « Vivre-ensemble et dynamique de pouvoir : éléments pour comprendre l'anxiété antipluraliste actuelle des Québécois », dans *Les conditions du dialogue au Québec : laïcité, réciprocité, pluralisme*, sous la direction de Alain-G. Gagnon et Jean-Charles St-Louis (Montréal : Québec Amérique), 273.
 26. Gargi Bhattacharyya, *Rethinking Racial Capitalism*, 53.

27. An Antane Kapesch, *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu/Je suis une maudite sauvagesse* (Montréal: Mémoire d'encrier, 2019). À propos de l'œuvre de Kapesch comme précurseuse avant la lettre des *critical whiteness studies*, lire Corrie Scott, « La blanchité sous la loupe des écrivains autochtones », *Voix plurielles* 18.2 (2021) : 35-51.
28. Owen Toews, *Stolen City: Racial Capitalism and the Making of Winnipeg* (Winnipeg: ARP Books, 2018).
29. Maxime Aurélien et Ted Rutland, *Out to Defend Ourselves: A History of Montreal's First Haitian Street Gang* (Halifax: Fernwood Publishing, 2023); Steven High, *Deindustrializing Montreal: Entangled Histories of Race, Residence, and Class* (Montreal, Kingston: McGill-Queens University Press, 2022); Délice Mugabo, « Black in the City: On the Ruse of Ethnicity and Language in an Antiblack Landscape », *Identities: Global Studies in Culture and Power* 26.6 (2019) : 631-648.
30. Lire à ce sujet Leila Benhadjoudja et Leila Celis, « Colonialité du pouvoir au temps de la loi 21 : pistes de réflexion », dans *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*, sous la direction de Leila Celis et al. (Québec: Presses de l'Université Laval, 2020), 117-130.
31. Julie Ravary-Pilon, *Femmes, nation et nature dans le cinéma québécois* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2018), 12.
32. Ravary-Pilon, *Femmes, nation et nature dans le cinéma québécois*, 55.
33. Ravary-Pilon, *Femmes, nation et nature dans le cinéma québécois*, 112.
34. Bruno Cornellier et Jenny Heijun Wills, « How to “Kin” the Transnational Adoptee in the Québécois Nationalist Family Romance? », dans *Adoption and Multiculturalism: Europe, the Americas, and the Pacific*, sous la direction de Jenny Heijun Wills, Tobias Hübinette et Indigo Willing (Ann Harbor: University of Michigan Press, 2020), 239-258; Chantal Nadeau, « Barbaras en Québec: Variations on Identity », dans *Gendering the Nation: Canadian Women's Cinema*, sous la direction de Kay Armatage et al. (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 197-211; Gregorio Pablo Rodriguez-Arbolay Jr., « Black Bodies, Queer Desires: Québécois National Anxieties of Race and Sexuality in Claude Jutra's *À tout prendre* (1963) », *Jump Cut* n° 58 (hiver 2017-2018), <https://www.ejumpcut.org/archive/jc58.2018/Rodriguez-ATP-race-sex/index.html> (dernière consultation le 2 février 2023); Robert Schwartzwald, « Fear of Federasty: Quebec's Inverted Fictions », dans *Comparative American Identities: Race, Sex, and Nationality in the Modern Text*, sous la direction de Hortense J. Spillers (New York: Routledge, 1991), 175-195.
35. Andrée Fortin, *Imaginaire de l'espace dans le cinéma québécois* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2015).
36. À ce propos, lire le compte rendu de l'ouvrage de Fortin par Marie Pascal dans *University of Toronto Quarterly* 87.3 (2018) : 118-122.
37. Ses rares références à l'indigénéité frisent par moment la vulgarité, lorsqu'elle écrit par exemple : « Dans *Red* (1970) [...] la campagne est un lieu de “sauvagerie” dans les deux sens du terme : l'indianité et la violence » (Andrée Fortin, *Imaginaire de l'espace dans le cinéma québécois*, 98). L'inaptitude de l'autrice à ouvrir la question identitaire au-delà de la blanchité et des considérations de classe est aussi rendue évidente par son incapacité à même aborder de biais la question de la discrimination raciale ou de la mythification « indianisante » qui saturent pourtant des films comme *Le nèg'* (Robert Morin, 2002) ou *Mémoires affectives* (Francis Leclerc, 2004).

38. Andrée Fortin, *Imaginaire de l'espace dans le cinéma québécois*, 111-112.
39. Marion Froger, *Le cinéma à l'épreuve de la communauté: le cinéma francophone de l'Office national du film, 1960-1985* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2009): 229.
40. Marion Froger, *Le cinéma à l'épreuve de la communauté*, 8-11.
41. Marion Froger, *Le cinéma à l'épreuve de la communauté*, 211.
42. Marion Froger, *Le cinéma à l'épreuve de la communauté*, 13.
43. On notera à cet effet une certaine naïveté dans le recours passager à l'américanité de la figure du métis et du coureur des bois et, ailleurs, de l'*habitant*, l'autrice reprenant ici à son compte l'historiographie mythologisante de ces figures dans un récit national(iste) associant la communauté nationale aux figures pionnières du colonialisme de peuplement français en Amérique. Voir Marion Froger, *Le cinéma à l'épreuve de la communauté*, 204, 260.
44. Marion Froger, *Le cinéma à l'épreuve de la communauté*, 217.
45. Marion Froger, *Le cinéma à l'épreuve de la communauté*, 227.
46. Marion Froger, *Le cinéma à l'épreuve de la communauté*, 232.
47. Marion Froger, *Le cinéma à l'épreuve de la communauté*, 267.
48. Sara Ahmed, « A Phenomenology of Whiteness », *Feminist Theory* 8.2 (2007): 149.
49. Sara Ahmed, « A Phenomenology of Whiteness », 151.
50. Sara Ahmed, « A Phenomenology of Whiteness », 151 (italiques dans l'original).
51. Sara Ahmed, « A Phenomenology of Whiteness », 151.
52. Sara Ahmed, « A Phenomenology of Whiteness », 153.
53. Sara Ahmed, « A Phenomenology of Whiteness », 154.
54. Sara Ahmed, « A Phenomenology of Whiteness », 154.
55. Sara Ahmed, « A Phenomenology of Whiteness », 157.
56. Marion Froger, *Le cinéma à l'épreuve de la communauté*, 256.
57. Sara Ahmed, « A Phenomenology of Whiteness », 163.
58. Pierre-Alexandre Fradet, *Philosopher à travers le cinéma québécois: Xavier Dolan, Denis Côté, Stéphane Lafleur et autres cinéastes* (Paris: Hermann, 2018), 22-23.
59. Pierre-Alexandre Fradet, *Philosopher à travers le cinéma québécois*, 33.
60. Pierre-Alexandre Fradet, *Philosopher à travers le cinéma québécois*, 73.
61. Pierre-Alexandre Fradet, *Philosopher à travers le cinéma québécois*, 143.
62. Pierre-Alexandre Fradet, *Philosopher à travers le cinéma québécois*, 143-144.
63. Sara Ahmed, « A Phenomenology of Whiteness », 160.
64. Pierre-Alexandre Fradet, *Philosopher à travers le cinéma québécois*, 181.
65. Bill Marshall, « *Philosopher à travers le cinéma québécois: Xavier Dolan, Denis Côté, Stéphane Lafleur et autres cinéastes* by Pierre-Alexandre Fradet (Review) », *French Studies* 74.3 (juillet 2020): 509-510.
66. À titre d'exemples, lire Julie Burelle, *Encounters on Contested Lands: Indigenous Performances of Sovereignty and Nationhood in Québec* (Evanston: Northwestern University Press, 2019); Karina Chagnon, « *Muliats et Avant les rues: la politique de l'œuvre hétérolinguale* », *Intermédialités* n° 27 (printemps 2016), <https://www.erudit.org/fr/revues/im/2016-n27-im03060/1039811ar/> (dernière consultation le 2 février 2023); Bruno Cornellier, *La « chose indienne »: cinéma et politiques de la représentation autochtone au Québec et au Canada* (Montréal: Nota Bene, 2015); Gregorio Pablo Rodriguez-Arbolay Jr., « Black Bodies, Queer Desires »; Isabelle St-Amand, *La*

- crise d'Oka en récits: territoire, cinéma et littérature* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2015); André Dudemaine, Gabrielle Marcoux et Isabelle St-Amand (dir.), numéro spécial « Les cinémas et médias autochtones dans les Amériques: récits, communautés et souverainetés », *Revue canadienne d'études cinématographiques* 29.1 (printemps 2020).
67. Daniel Salée, «The New Face of Quebec Nationalism: Reconsidering the Nationalism/Democracy Nexus», *American Review of Canadian Studies* 52.2 (2022): 129.
68. Debra Thompson, «Is Race Political?», *Canadian Journal of Political Science* 41.3 (septembre 2008): 542.